UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE DOCTORADO EN HISTORIA

Violencia epistémica, taxonomía y guerra simbólica en el Mayab. Una perspectiva en la larga duración.

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN HISTORIA

Autor: Maestro en Historia Brice Calsapeu Losfeld

Asesor: Doctor en Historia Miguel Ángel Urrego Ardila

Esta investigación fue realizada gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

Resumen

Esta tesis de doctorado explora el contacto entre españoles y mayas a partir del siglo XVI desde lo epistemológico. Se busca indagar las diferencias y similitudes que existían entre los dos ordenes simbólicos en contacto. El trabajo toma como paradigma del orden simbólico colonizador a la orden religiosa de los franciscanos. Se estudia como dentro del orden hegemónico conquistador representan un desarrollo alternativo de la modernidad en despliegue y cómo la práctica de los espirituales les hubiera podido permitir entender mejor el mundo religioso maya. Frente a la lógica taxonómica del orden español existe un orden simbólico maya construido a partir de la labilidad de las formas que permite otro modelo de relación e inclusión del Otro en el propio orden simbólico. Esa labilidad que se construye desde la propia naturaleza del tiempo está confortada en el chamanismo y en particular en el fenómeno del nahualismo. El estudio de este fenómeno atestado desde los pormenores del contacto en el siglo XVI a la luz de las teorías del perspectivismo permite profundizar la explicación del mito central del *Popol Vuh*.

A contrario de lo que puede avanzar la corriente decolonial en su relato de la inclusión violenta del continente americano al sistema mundo, la modernidad capitalista desplegó sus taxonomías sobre los nuevos territorios y no las construyó en ellos. Se toma el caso de la brujería en el País Vasco para demostrar la elaboración de un discurso sobre prácticas chamánicas tachadas de brujería. La elaboración de esta brujería teologal sirve a la imposición de una maquinaria social y de un archivo que será utilizado en América. Las modernidades alternativas europeas sirvieron de laboratorio para la aniquilación operada por el poder hegemónico occidental.

Sin embargo, los ordenes simbólicos subalternos frente al poder colonial no desaparecieron pero encontraron muchas maneras de sobrevivir y transformarse. Una de esas vías de confrontación simbólica fue a través de la apropiación de la escritura en caracteres latinos por parte de las poblaciones mayas. En este contexto se estudia el proceso de escritura del Popol Vuh y su papel en la etnogénesis maya moderna. El texto conforma un núcleo básico de resiliencia que sirve de catalizador a la creación de una nueva identidad espiritual pan-maya. Otra confrontación se puede vislumbrar con el ejemplo de la historiografía sobre la Guerra de Castas en el Yucatán del siglo XIX. Alrededor del tema de la Cruz que habla, un fenómeno que se inscribe en la cosmogonía precolombina, se discuten las maneras de pensar una historiografía que sea atenta a las diferencias epistemológicas con el objetivo de escribir una historia incluyente.

Palabras claves: Mayab, epistemología, franciscanos, chamanismo, modernidad

Abstract

This PhD thesis explores contacts between Spaniards and Mayas since the 16th century from an epistemology perspective. It aims at investigating the differences and similarities that existed between the two symbolic orders in contact. This research sets as a paradigm of the colonizing symbolic order, the religious order of the Franciscans. It examines how within the conquering hegemonic order, Franciscans represented an alternative development to this modernity in full deployment, and how the practice of spirituality could have allowed them to better understand the Mayan religious world. Alongside the binary taxonomic logic of the Spanish order, there existed a Mayan symbolic order built from the lability of forms that allows another mode of relationship and

inclusion of the Other in the symbolic order. This lability, which is built from the very nature of time, is reinforced in shamanism and especially in the Nahualism phenomenon. The study of said phenomenon, attested since early contacts in the 16th century, in the light of perspectivism theories, allows to deepen the explanation of the central myth of *Popol Vuh*.

Contrary to what the decoloniality current may suggest in its account of the violent inclusion of the American continent in the world-system, capitalist modernity projected its taxonomies onto the new territories but did not build them in place. The study of witchcraft in the Basque Country is used to demonstrate the development of a discourse on shamanistic practices, denigrating them as witchcraft. The development of this theological witchcraft serves the purposes of imposing a social machine and an archive that will be used in America. European alternative modernities served as a laboratory of annihilation by Western hegemonic power.

Nevertheless, subaltern symbolic orders did not disappear in the face of colonial ruling and they found ways to survive and to transform themselves. One of these ways of symbolic confrontation was given through the appropriation of writing in Latin characters by Maya populations. In this context, the corpus of *Popol Vuh,* through its particular process of composition, acquires a central role in modern Mayan ethnogenesis. The text is the central core of resilience that serves as a catalyst in creating a new pan-Mayan spiritual identity. Another example of symbolic confrontation is the historiographical treatment of the Caste War in 19th century Yucatan. Around the theme of the "talking Cross", a phenomenon that is part of the pre-Columbian cosmogony, emerges a discussion about ways of thinking a historiography that is attentive to the existing epistemological differences with the objective of writing an inclusive discourse.

Key words: Mayab, epistemology, franciscans, shamanism, modernity

Résumé

Cette thèse de doctorat explore le contact entre espagnols et mayas à partir du 16°siècle du point de vue de l'épistémologie. Elle cherche a enquêter sur les différences et similitudes qui existaient entre les deux ordres symboliques en contact. Le travail prend comme paradigme de l'ordre symbolique colonisateur l'ordre religieux des franciscains. Il étudie comment à l'intérieur de l'ordre hégémonique conquérant, les franciscains représentaient un développement alternatif à la modernité en plein déploiement et comment la pratique des spirituels aurait pu leur permettre de mieux comprendre le monde religieux maya. Face à la logique taxinomique binaire de l'ordre espagnol, il existe un ordre symbolique maya construit à partir de la labilité des formes qui permet un autre mode de relation et d'inclusion de l'Autre dans l'ordre symbolique. Cette labilité, qui se construit depuis la propre nature du temps, se trouve confortée dans le chamanisme et en particulier dans le phénomène du nahualisme. L'étude de ce phénomène, attesté depuis les débuts du contact au 16°siècle, à la lumière des théories du perspectivisme permet d'approfondir l'explication du mythe central du *Popol Vuh.*

Contrairement à ce que peut avancer le courant décolonial dans son récit de l'inclusion violente du continent américain au système-monde, la modernité capitaliste a projeté ses taxonomies sur les nouveaux territoires mais ne les a pas construits sur place. Le cas de la sorcellerie au Pays-Basque est étudié pour démontrer l'élaboration d'un discours sur les pratiques chamaniques dénigrées comme sorcellerie. L'élaboration de cette sorcellerie théologique sert les desseins de l'imposition d'une machine social et d'une archive qui sera utilisée en Amérique. Les

modernités alternatives européennes servirent de laboratoire à l'annihilation opérée par le pouvoir hégémonique occidental.

Néanmoins, les ordres symboliques subalternes ne disparurent pas face au pouvoir colonial et ils trouvèrent des manières de survivre et de se transformer. Une de ces voies de confrontation symbolique se donna à travers l'appropriation de l'écriture en caractères latins par les populations mayas. Dans ce contexte le texte du *Popol Vuh* à travers son processus particulier de composition acquièrent un rôle central dans l'ethnogénèse maya moderne. Le texte est le noyau central de résilience qui sert de catalyseur dans la création d'une nouvelle identité spirituelle pan-maya. Un autre exemple de confrontation symbolique abordée est le traitement historiographique de la *Guerre des Castes* dans le Yucatan du 19°siècle. Autour du thème de la « Croix qui parle », un phénomène qui s'inscrit dans la cosmogonie précolombienne, s'ébauche une discussion sur les manières de penser une historiographie qui soit attentive aux différences épistémologiques existantes avec l'objectif d'écrire une histoire inclusive.

Mots-clés : Mayab, épistémologie, franciscains, chamanisme, modernité

A Madian siempre paciente

A mi abuelo Marius René Losfeld (1923-2016)

Agradecimientos

Son muchas las personas a las que tengo que agradecer por su notable ayuda proporcionada durante el desarrollo de este trabajo. Espero no olvidar a nadie, de lo contrario pido disculpas anticipadas. Primeramente quisiera agradecer a la Dra. Lourdes de Ita Rubio por apoyar mi candidatura en el programa de doctorado y aceptar ser mi directora de tesís en un principio. Agradezco así lo que me mostró y lo que aprendí a través de ella. De manera especial quisiera agradecer al Dr. Miguel Ángel Urrego Ardila por aceptar dirigir en un segundo momento este trabajo y permitirle tomar el rumbo que dio. Agradezco sus pláticas, sus consejos de lectura y las pláticas amistosas. También quisiera agradecer a los varios comentaristas y lectores, que con sus comentarios y observaciones durante los *Seminarios de Avances de Investigación* que se celebraron en el Instituto de Investigaciones Históricas durante el programa de doctorado en historia, enriquicieron de manera invaluable este trabajo: el Dr. Benedict Warren, la Dra Dení Trejo Barajas, el Dr. Gerardo Sánchez Díaz.

En el plano institucional, agradezco a los lectores de este trabajo: Dra. Dení Trejo Barajas, Dr. Gerardo Sánchez Díaz, Dr.Amaruc Lucas Hernández, Dra.Izaskun Álvarez Cuartero; y al Dr. Moisés Guzmán Pérez responsable del programa del doctorado por haberme aceptado en dicho programa, y a Conacyt por haberme otorgado la beca para solventar los gastos de la investigación. Agradezco a México por haberme así brindado la oportunidad de poder llevar a cabo este trabajo De igual manera agradezco a los encargados y administradores de los archivos y bibliotecas que me facilitaron la consulta de los acervos así como al Maestro Joel Carreño Urrutia por el apoyo técnico.

Un agradecimiento especial al Dr. Fabian León Herrera por guiarme, aconsejarme y leerme. Agradezco su amistad y el ejemplo de esfuerzo continúo de objetividad y tolerancia que es para mí. Tengo un pensamiento cariñoso por el difunto Dr. Salvador Morales Pérez que en su tiempo me animó a entrar en el doctorado. Quisiera también agradecer al Seminario *Tradiciones Modernas* y a los compañeros del seminario. El trabajo efectuado en aquel espacio fue de suma importancia para pensar ciertas cosas y redefinir otras. Me siento muy acongojado de haber podido seguir los cursos de la Dra Dení Trejo Barajas sobre historiografía, del Dr. Amaruc Lucas Hernánndez sobre las ordenes mendicantes en Nueva España y el curso del Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo.sobre el tiempo, que fueron fundamentales para el desarrollo de esta tesis.

Finalmente agradezco a todas las personas que estuvieron de cerca o de lejos involucrados aunque sea por medio de pláticas o moralmente en este ciclo de 4 años, uno en cada dirección. A mi esposa Madian, a mis padres y a mi sistema familiar, a Urdintxi eta Samba por cuidar sigilosamente de mí, y a mi familia de la tradición. Y agradezco al Gran Espíritu sin quien nada de eso tendría sentido.

Índice

INTRODUCCIÓN 1

CAPÍTULO UNO 31

El lento despliegue de la modernidad: el orden simbólico católico a través del paradigma franciscano 31

1.1 Una historia herética de la Orden 1

1.2 Las *afinidades electivas* del pensamiento franciscano 8

1.3 El milenarismo cristaliza en América 12

1.4 Las prácticas espirituales 19

1.5 Las experiencias de porosidad 27

1.6 Las *relaciones* como ejercicio de la modernidad 32

1.7 El auto de fe de Maní como síntoma de la modernidad 40

1.8 El cuadro de lectura de las religiones mesoamericanas: idolatría, demonio e infierno ... 54

1.9 El pensamiento franciscano en el umbral de la modernidad 78

1.10 Conclusión 82

Tiempo, formas y ritos: la labilidad de la forma en el orden simbólico maya 87

2.1 Del problema de una definición del tiempo 89

2.2 La tensión entre tiempo lineal y tiempo cíclico 96

2.2.1 El tiempo "cíclico" de los franciscanos y la ruptura de la modernidad 97

2.2.2 El tiempo maya: el predominio de lo cíclico sobre lo lineal 108

2.3 El calendario ritual o tzolk'in 113

2.4 Definición y alcance del término chamanismo en el mundo maya 133

2.4.1 Una definición de chamán 133

2.4.2 Uso del concepto de chamanismo para el mundo maya 142

2.5 La relación entre chamanismo y animismo : la metafísica caníbal 149

2.6 Con el jaguar adentro: el nahualismo como labilidad de la forma 162

2.7 El rasgo predatorio 168

2.8 El gemelo como el Otro: la canibalización simbólica 180

2.9 Conclusión 187

Capítulo III: 191

Textos y escritura como lugar de confrontación del orden simbólico (I) 191

La maquinaria del gran Otro 191

3.1 El bloque discursivo sobre la brujería 194

3.1.1 El escepticismo medieval 197

3.1.2 La colonización del imaginario popular 201

3.2 El doble sistema de creencias: la brujería como forma de chamanismo 208

3.3 Las “brujerías” en el País Vasco 218

3.3.1 El sistema de creencia original 218

3.3.2 La confrontación entre los dos ordenes simbólicos 225

3.4 El vuelo del archivo de la brujería euskalduna a América 237

3.4.1 El prólogo del archivo de la brujería 244

3.4.2 El vuelo del archivo a América: *el Tratado de hechicerías y sortilegios (1553)* de Fray Andrés de Olmos 246

3.4.3 El archivo en el terreno: Fray Diego de Landa *et al.* 252

3.4.4 El vuelo de vuelta : *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612) de Pierre de Lancre 258

Epílogo 265

3.4.5 Conclusión 266

CAPÍTULO CUATRO 270

Textos y escritura como lugar de confrontación de los órdenes simbólicos: *La etnogénesis como oposición a la máquina social* 270

4.1.1 El Popol Vuh como prolegómeno de la codigofagia 271

4.1.2 La autoría del texto: uno vs varios 273

4.1.3 Las posibles influencias: pureza vs hibridación 275

4.1.4 Repensar el acto de escritura 283

4.1.5 El PV como texto de resiliencia 289

4.1.6 El valor de uso del PV 292

4.1.7 Sobrevive el rezo en la larga duración: 295

4.1.8 Conclusión 307

4.2 "La Cruz que habla" en *La Guerra de Castas* (1847-1902): Síntoma de una disfunción epistemológica 309

4.2.1 Breve introducción a la Guerra de Castas 311

4.2.2 La problemática de la(s) episteme(s) 314

4.2.3 La historiografía de la episteme moderna 319

4.2.4 Un paradigma híbrido: *La Guerra de Castas* (1964) de Nelson Reed 324

4.2.5 La paulatina inclusión del relato indígena en la historiografía: el componente místico-religioso 328

4.2.6 Conclusión 335

Conclusión general 338

APÉNDICE A 345

APÉNDICE B 350

Bibliografía 362

Sitios especializados consultados 362

Fuentes Primarias 362

Obras Secundarias 365

Curriculum adquirido durante el programa institucional de doctorado en historia del IIH-UMSNH Generación 2013- 2017 423

Formación curricular 423

Formación extracurricular 423

Publicaciones de artículos en revistas 424

Capítulos de libro: 425

Reseñas: 425

Ponencias: 426

Eventos organizados: 427

Diversos: 427

"Confieso ingenuamente que ha días que se ha afanado de mi deseo por ser escritas soluciones y casos morales propios de este mundo indiano, que respeto del de Europa es otro mundo. Porque aunque es verdad que muchos autores han escrito con acierto de esta materia, sin embargo no tocan lo individual de este Orbe Indiano con que para resolverlo es necesario valerse de conjeturas y alucinaciones y símiles con que en este itinerario he hallado el colmo de mis deseos, participadas y allanadas las dudas en que a cada paso tropezaban los doctos en este inculto, gentilísimo, medio bárbaro, [mundo] no cristiano del todo."

"Aprobación de Tomás Pandoja" firmada en Quito, año 1666

Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerarios para párrocos de indios* (1698)

"[…] el indio es instintivamente religioso; pero á causa de la ignorancia que por aquí vegeta, muy comúnmente propende á prácticas ó supersticiosas, ó sospechosas. Les es muy ordinario creer en brujerías, oráculos y curaciones por ensalmo, y consultar hechiceros, que por aquí llaman sajorines (corrompida sin duda la voz zahori), y abusar del agua y de la candela bendita, y aún de pedazos que quitan a las aras consagradas […] En algunas partes en que la ignorancia es más profunda ó la memoria de sus antepasados ó de sus usos está más viva, también adolecen de achaque de idolatría […]; según relación de otro cura en su feligresía son públicos varios adoratorio, en que á no sé que deidad queman el copal (especie de goma bastante parecida por el humo y olor de incienso)".

Aloisio Segura Cal Montoya, S.J., Breve relación de una visita canónica a la Arquidiócesis de Guatemala del arzobispo Francisco de Paula García Peláez, (1854-1855)

"Es la historia del regreso o retorno. El salto al revés, hacia atrás pero que se adelanta. Un salto hacia lo embrionario, lo ab-origine, que hace a la verdad de lo que tiene que ocurrir y acontecer hacia el futuro"

Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano* (1975)

INTRODUCCIÓN

La zona maya o *Mayab* pertenece al territorio identificado como Mesoamérica.[1] En este territorio se desarrolló una civilización precolombina,[2] -la maya-, cuya influencia se extendió al sur este de la actual República de México (Yucatán, Quintana Roo, Campeche y la zona de presencia del idioma wasteko),[3] al oeste de Honduras y El Salvador, al norte de Belice y en Guatemala, es decir una extensión sobre un área que rebasa los 400 000 km². Como cultura, se suele considerar que los mayas tuvieron su apogeo entre el tercer y el décimo siglo de nuestra era y que después entraron en un declive progresivo, estado en el cual se encontraban en el momento de la Conquista española.[4]

[1] Sobre la definición de Mesoamérica como unidad cultural en la diversidad véase: KIRCHHOFF, Paul, "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en *Acta Americana*, I: 1, 1943, pp.92-107. Cabe señalar que muchos investigadores critican esta visión de la cultura mesoamericana como un todo homogéneo. La regla general en la academia mexicana es de seguir la línea de Lopéz Austin para quien el concepto de Mesoamérica funciona como un tipo ideal weberiano. Para una crítica del concepto de Kirchhoff como concepto neocolonial de explicación cultural y difusionista que funda sus principios en inventariar ausencia y presencia de atributos, pasando por alto otros factores socioculturales y temporales, véase: FLORES OSORIO, Jorge Mario, "Psicología, subjetividad y cultura en el mundo maya actual: una perspectiva crítica", en *Interamerican Journal of Psychology*, 37:2, 2003, pp.327-340. Para una definición diferente de Mesoamérica véase: CARRASCO, David (Editor), *The Oxford enciclopedia of Mesoamerican cultures. The civilizations of Mexico and Central America*, New York, Oxford University Press, 2001, Vol.1, pp.IX-XVII. Para una reelaboración del término desde la arqueología, véase: JOYCE, Rosemary A., "Mesoamerica: a working model for archaeology", en HENDON, Julia A. y Rosemary A. JOYCE (Editors), *Mesoamerican Archaeology: Theory and Practice*, Malden (MA), Wiley-Blackwell Publishing, 2004, pp.1-42.

[2] En el sentido braudeliano del concepto, espacio o área cultural a la cual están atados bienes materiales y culturales, que tienen una coherencia entre ellos. Si uno puede hablar de una permanencia de aquellos elementos en la larga duración, entonces se habla de una civilización. BRAUDEL, Fernand, *La grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud Flammarion, 1987. Para una visión panorámica del desarrollo de la noción de civilización, véase en particular el incapit 6: BRUNEAU, Michel, "Civilisation(s): pertinence ou résilience d'un terme ou d'un concept en géographie ? ", en *Annales de Géographie*, IV:674, 2010, pp.315-337.

[3] El *wasteko* es un idioma maya que se divide en tres dialectos que se encuentran en diferentes zonas: Hidalgo oriental, Veracruz septentrional, Puebla septentrional, San Luis Potosí oriental, Tamaulipas meridional. El wasteko está aparentado con el *chilomulseteko* de Chiapas, extinguido poco después de la Conquista. La explicación de la presencia de esas poblaciones mayas en la frontera septentrional a unos 800 km de la distribución histórica de los mayas sigue a debate entre los expertos de las varias disciplinas involucradas. Véase: ROBERTSON, John, HOUSTON, Stephen, "El problema del wasteko: una perspectiva lingüística y arqueológica", en J.P. LAPORTE, B. ARROYO, H. ESCOBEDO y H. MEJÍA, *XVI Simposio de Investigaciones arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2002, pp.714-724.

[4] THOMPSON, J. Eric, *Grandeza y decadencia de los mayas*, México, FCE, 2003. El mismo concepto de decadencia utilizado por Thompson es problemático porque es muy marcado por la filosofía hegeliana.

El primer contacto que tuvieron los españoles con los amerindios del actual territorio mexicano fue,[5] de hecho, con poblaciones mayas de Yucatán. Desde que el propio Cristóbal Colón (-ca.1436-1506)- se encontró con navegantes mayas en la costa de Honduras (Isla Guanaja) en 1502 durante su cuarto viaje (1502-1504),[6] hubo varios encuentros, en buena medida, casuales y violentos, de los europeos con los mayas en el territorio que ocupaban.[7] En 1511, ocho años antes de la expedición de Cortés a tierra firme, ocurrió un encuentro, también accidental, que tendría grandes consecuencias históricas. La carabela de un funcionario español, Valdivia, que había salido del Darién con rumbo a Santo Domingo, encalló en los Bajos de las Víboras. Valdivia y algunos de sus acompañantes se salvaron y fueron arrojados a las costas de Yucatán. Tan sólo dos lograron sobrevivir: Gonzalo Guerrero y Jerónimo Aguilar. El primero, después de algún tiempo, contrajo matrimonio con la hija de un señor de Chetumal y optó por quedarse para siempre con los mayas. Aguilar en cambio, habría de incorporarse a la expedición de Cortés a su paso por Yucatán en la isla de Cozumel en 1519 jugando un papel como intérprete entre Cortés y la Malinche.

Al revés de lo que aconteció en la región central de México, donde los españoles encontraron un estado poderoso de gran pujanza y desarrollo, en el área maya, en la que antes habían florecido grandes ciudades, sólo existían al tiempo de la conquista pequeños estados o naciones divididas entre sí y con menor florecimiento.[8] Al hablar de la conquista

[5] En la medida de lo posible se hará referencia a los mayas como los habitantes del Mayab prehispánico. Amerindios designa a los "indígenas" en su totalidad como habitantes del continente americano independientemente de su nación de pertenencia. Para el periodo colonial y el periodo de las naciones independientes utilizaremos el vocablo indígena como lo definió Maurer-Avalos. Ser indígena es "pertenecer a una comunidad campesina determinada estructurada corporativamente sobre todo mediante la jerarquía cívico-religiosa y los grupos de parentesco. La orientación de sus lazos personales, actitudes y conducta son comunitarias o comunales en contraposición con la cultura dominante." MAURER-ÁVALOS, Eugenio, "El concepto del mal y del poder espiritual en el mundo maya-tseltal", en *Journal de la Société des Américanistes*, 66, 1979, p.219.

[6] CARMACK, Robert M. (Editor), *Historia General de Centroamérica*, T.1 Historia Antigua, San José (Costa Rica), FLACSO, 1994, p.18.

[7] En 1508, Juan Díaz de Solis y Vicente Yañez Pinzón navegan por la bahía de Chetumal. Al parecer en 1513, Juan Ponce de León, de regreso de La Florida y rumbo a Cuba, desembarca en la península de Yucatán. En 1517, Francisco Hernández de Córdoba desembarcó en Isla Mujeres, el primer punto que tocó una expedición oficial a territorio maya. Aprovechando la información recabada en esta travesía, Juan de Grijalva emprendió un viaje que lo llevaría más allá de Veracruz. Sus noticias sobre la abundancia natural y la riqueza de los pueblos nativos despertaron el hambre de conquista de Hernán Cortés, quien embarcó en 1519.

[8] LEÓN-PORTILLA, Miguel, *El reverso de la conquista*, México, Joaquín Mortiz, 2007, p.69. Para un recuento reciente y una discusión del uso de categorías como estado, imperio y ciudades-estado, véase: CHASE, Arlen F., CHASE, Diane Z., SMITH, Michael M., "States and Empires in ancient Mesoamerica", en *Ancient Mesoamerica*, 20, 2009, pp.175-182. Los autores llegan a la conclusión de que las unidades políticas

de las tierras mayas hay que establecer unas diferencias entre la Península de Yucatán y las tierras altas de Chiapas y Guatemala.

Los "comedores de anonas" o *dzules,* como los mayas llamarían desde un principio a los españoles, iniciaron la conquista de Yucatán sólo hasta el año 1527 en una primera tentativa emprendida por Francisco de Montejo. La conquista definitiva no habría de consumarse sino hasta 1546. En esta fecha ocurría igualmente la primera sublevación contra el nuevo orden político en la antigua Sací recién renombrada Valladolid. A finales de 1523, Pedro de Alvarado salió de la ciudad de México, enviado por Cortés, para someter a las regiones del Sur, lo que hoy es el Soconusco, y los señoríos guatemaltecos. La conquista militar de Guatemala había concluido hacia 1530 no sin dificultades a pesar de la gran y numerosa ayuda de los contingentes indígenas.[9] La resistencia armada de los mayas de Tayasal (itzaes) en el lago Petén-Itzá duró hasta 1697. Luego quedaron solamente pequeños grupos o focos poblacionales que huían o se escondían en la tupida selva.[10]

La resistencia armada indígena a lo largo de los tres siglos de dominación española, tema muy estudiado en los últimos años por la historiografía, fue mucho más importante que lo que se pensaba.[11] La gran mayoría de estas sublevaciones eran respuestas a una explotación económica despiadada. Algunas tuvieron que ver con una confrontación simbólica, como cuando el "cura pretendía cortar la ceiba que señoreaba las plazas centrales (símbolo de particular importancia, pues representaba el *axis mundi* del cosmos maya), o porque se les prohibía ejecutar ciertas danzas (cuyo profundo contenido ritual no

---

mesoamericanas tendían a ser más hegemónicas que territoriales, que en ellas lo político y lo ritual se veían mezclados y que el gobernante era considerado como símbolo del cuerpo político.

[9] CARMACK, Robert, *Historia social de los quichés*, Ciudad de Guatemala, Seminario de Integración Social, ,1979, p.33.

[10] Sobre un ejemplo de expedición española en esa época para someter y agrupar las poblaciones dispersas y con una interesante bibliografía sobre el tema, se puede consultar: JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco Luis, "Reducción de indios infieles en la montaña del Chol: expedición del sargento mayor Miguel Rodríguez Camilo en 1699", en *Estudios de Cultura maya*, 35, 2009, pp.91-109.

[11] Véase BARABAS, Alicia M., *Utopías indias movimientos socioreligiosos en México*, Quito, Abya-Yala, 2000. BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, BARABAS, Alicia Mabel, *La resistencia maya relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, México, INAH, SEP, Colección científica etnología n°53, 1977. BRACAMONTE Y SOSA, Pedro, *La conquista inconclusa de Yucatán: los mayas de la montaña, 1560–1680*, Colección Peninsular, Serie Estudios, México, CIESAS, Universidad de Quintana Roo, 2001. BRACAMONTE Y SOSA, Pedro, *La encarnación de la profecía. Canek en Cisteil*, México, CIESAS, 2004. VALVERDE VALDÉS, María del Carmen, "Un "alzamiento de indios" en Nebaj, Guatemala, en 1798", en *Estudios de Cultura maya*, 26, 2005, pp.118-125. VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro, *Indios, rebeldes e idólatras. Dos ensayos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año 1712*, México, CIESAS, 1997.

escapaba a los españoles)".[12] Son justamente estos enfrentamientos entre ordenes simbólicos que sirven de prolegómeno a nuestro trabajo.

La historiografía ha empezado a mostrar la diversidad de los procesos de conquista y pacificación emprendidos por los españoles y la variedad de las resistencias por parte de las poblaciones indígenas. Se ha estudiado el complejo proceso de cambio, adaptación y sobrevivencias de las creencias de los indígenas a raíz de su contacto con las ordenes religiosas españolas.

Todo esto se logró gracias a la interacción entre los enfoques de la etnología y los métodos de los historiadores. La aplicación de estos enfoques al periodo inmediatamente anterior a la invasión española y las décadas siguientes ha permitido comprender con mayor profundidad los cambios dramáticos que la conquista impulsó en el mundo indígena: la fractura de estructuras fundamentales de su organización, y la continuidad y capacidad de adaptación de estas mismas culturas a la situación colonial. En lugar de la imagen que se tenía de un mundo indígena inerte, estos estudios muestran pueblos e individuos en constante transformación, plenos de iniciativas y empeñados en la afirmación de sus identidades.[13]

Fracturas de estructuras fundamentales, continuidad y adaptación del mundo indígena al nuevo orden colonial son entonces las palabras claves en el momento de pensar el contacto entre los ordenes simbólicos. Dicho de otro modo, la historiografía se centró en la parte visible del iceberg que había sido invisibilizada durante mucho tiempo, y permitió entender los cambios que se dieron y de qué manera se presentaron.

Pero esos estudios aportan poco al entendimiento de las estructuras originales. Se conforman con describir los mecanismos de transición y de construcción de la sociedad colonial. Pero muy poco se dice sobre el orden simbólico, la estructura profunda y fundamental que sostiene y permite estas estructuras de superficie y que son justamente las que cambian de manera significativa. Es justamente en este terreno que pensamos poder aportar una visión novedosa con este trabajo.

---

[12] RUZ, Mario Humberto, "Las lágrimas de los indios, la justicia de Dios la resistencia armada maya", en *Arqueología mexicana*, 111, septiembre-octubre 2011, p.48.

[13] OKOSHI HARADA, Tsubasa, VARGAS PACHECO, Ernesto, "Apreciaciones metodológicas entre arqueología, fuentes históricas y lingüística. Tendencia, evaluación y propuestas en la investigación del área maya", en *Revista de Arqueología Americana,* 12, Etnohistoria y sociedades antiguas en norte y Mesoamérica, enero-junio 1997, p.10.

En efecto, esta tesis de doctorado pretende ser un trabajo de historia cultural y más específicamente de historia de las fronteras culturales. Pretende contribuir desde una perspectiva crítica e interdisciplinaria a un mejor entendimiento del proceso de contacto y de colonización de la sociedad maya a partir del siglo XVI en un plano más profundo. Como lo señala el historiador estadunidense Mac Leod en un ensayo bibliográfico, publicado en el 2008, la historia cultural de la época colonial en Centroamérica es muy escasa en un microcosmos de historiadores de por sí muy reducido.[14] También, a raíz de la amplitud del territorio estudiado, la historiografía se ha vuelto muy nacional, cuando no regional, y por lo tanto sometida a unos avances muy lentos.[15]

La historia cultural redescubre de cierta manera la importancia de los símbolos.[16] Se enfoca en estudiar las estructuras concebidas como sistemas de signos que intercambian significados. Se busca rebasar el estudio de la cultura como una oposición en el Yo y el Otro para investigar en términos de distancia cultural. Peter Burke define esta visión como un desplazamiento de la oposición binaria para intentar tener en la narrativa histórica una visión de los sujetos del estudio histórico como diferentes de nosotros dentro de una humanidad que compartimos.[17]

Este enfoque trabaja con una definición de cultura ampliado, a raíz del contacto con la antropología, como las dimensiones simbólicas de la acción social. De allí que se incorpora también a la historia cultural, la historia de lo imaginario, es decir el imaginario o la percepción de la realidad que tienen los sujetos como colectivo, en otras palabras, una historia de la representación colectiva del mundo social. Se pretende investigar "las diferentes formas a través de las cuales las comunidades, partiendo de sus diferencias sociales y culturales, perciben y comprenden su sociedad y su propia historia".[18]

---

[14] MAC LEOD, Murdo J., "Nuevas perspectivas sobre la historia colonial de Centroamérica entre 1520 y 1720", en *Mesoamerica*, 50, enero-diciembre 2008, p. 191.

[15] CLENDINNEN, Inga, *Ambivalents Conquests Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. XIII. En el prefacio a este clásico sobre el contacto entre mayas yucatecos y españoles, la autora, con pretexto de la reedición de su libro 15 años después de su primera publicación, considera que la historia regional colonial se ha movido muy lentamente. El uso del concepto de civilización maya se transforma entonces en una unidad analítica que permite traspasar las fronteras coloniales y visualizar topografías alternativas que se desplieguen rizomáticamente.

[16] BURKE, Peter, *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p.241.

[17] BURKE, *Formas,* p.243.

[18] CHARTIER, Roger, *El mundo como representación estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa editorial, 1999, prólogo a la edición española, p.I.

Dentro de esta perspectiva metodológica, se pretende abordar el tema del encuentro forzado entre las culturas europeas e indígenas americanas en el siglo XVI y específicamente la de los mayas. Este encuentro y las consecuencias que se derivaron de él suelen ser abordados desde varios ángulos: económico, cultural, militar, religioso e inclusive sanitario.

Una buena muestra de este esfuerzo se encuentra en el extenso programa de investigación en antropología e historia de América a partir de 1987 y que dio luz a los cinco volúmenes *De Palabra y Obra en el nuevo Mundo,* publicados por la editorial Siglo XXI. Bajo la dirección de Miguel León-Portilla y Jorge Klor de Alva se constituyó una línea de reflexión y análisis sobre las implicaciones culturales del proceso del encuentro. El otro gran momento de reflexión fue representado por el debate a la distancia entre Tzvetan Todorov y Eduardo Subirats sobre el verdadero significado de la construcción del Otro.[19] De la misma manera, Enrique Dussel retoma este tema, en una serie de conferencias dictadas en Frankfurt, analizándolo como construcción mítica de la modernidad que sirve de justificación a la violencia ejercida sobre las poblaciones a las cuales se impone un orden colonial.[20] Los diferentes modelos que explican los cambios culturales (aculturación, asimilación, criollización, hibridez, mestizaje, sincretismo…) ponen sin embargo todos el énfasis en los cambios y las novedades que serían entonces lo característicos de las sociedades coloniales.[21]

Ninguno, sin embargo, pretende abordar el fenómeno colonial que resulta del encuentro desde lo epistemológico, es decir, desde las estructuras cognitivas que fundamentan el contacto con el Otro. Y en eso el siglo XVI ofrece además una ventaja enorme. Como lo subraya Dennis Tedlock,[22] los escritos de esta época son de mucho interés antropológicamente porque la distancia entre las dos partes, española y maya en el caso que nos interesa, el coeficiente de extrañamiento mutuo está a su máximo y, por lo tanto, nos permite intentar entender mejor ¿de qué manera se pensaba?, o ¿cómo la propia episteme se

[19] SUBIRATS, Eduardo, *El continente vacío*, México, Siglo XXI, 1994. TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América: el problema del otro*, México, Siglo XXI, 2010.
[20] DUSSEL, Enrique, *1492 El encubrimiento del otro Hacia el origen del mito de la modernidad Conferencias de Frankfurt 1992*, La Paz, Plural Editores, Universidad Mayo de San Andrés, 1994.
[21] VOSS, Barbara L., "What´s new? Rethinking ethnogenesis in the archaeology of colonialism", en *American Antiquity,* 80:4, 2015, p.655.
[22] TEDLOCK, Dennis, "Torture in the archives: mayans meet europeans", en *American Anthropologist*, XCV: 1, 1993, p.139.

proyectaba sobre la realidad fenomenológica, definiendo u organizando el encuentro entre los dos ordenes simbólicos?

Como corriente actual y pujante de las ciencias sociales y de las humanidades, el grupo de los decoloniales reivindica fuertemente la inclusión de lo epistemológico, o de una perspectiva epistemológica diferente.[23] Los investigadores adheridos a esta corriente quieren estar no solamente atentos a la violencia epistémica ejercida sobre las poblaciones sometidas al yugo colonial sino además plantean, como resultante de "la implosión del logos eurocéntrico",[24] la igualdad entre epistemes y la inclusión de las llamadas epistemes del sur en las ciencias, dicho de otra manera, el "potencial epistémico de epistemes no europeas".[25] La revisión de la historiografía del siglo XVI del área maya muestra que el marco novedoso de los estudios sobre la colonialidad del poder para la crítica de la modernidad colonial no está utilizado a pesar de ofrecer una serie de interpretaciones que podrían ser constructivas y útiles a la historiografía.

En este marco conceptual, la modernidad es más un proyecto que un momento histórico específico. Este proyecto moderno, como lo explica Arturo Escobar, comienza en el siglo XVI con la primera modernidad ibérica y la incorporación de los "nuevos" territorios americanos en la periferia del capitalismo atlántico.[26] Este es el momento de la cristalización de dicotomías (sujeto/objeto, ser/otro, naturaleza/cultura) que sirven para clasificar jerárquicamente a las personas y a la naturaleza. Esta jerarquización o taxonomía

[23] Para una visión introductoria sobre los estudios decoloniales véase GESCO (Grupo de estudios sobre colonialidad), "Estudios coloniales un panorama general", en *KULA Antropólogos del Atlántico Sur*, 6, 2013, pp.8-21. Por otra parte, hay que señalar que parecen poner en contraposición episteme y ontología. Véase ESCOBAR, Arturo: "The "ontological turn" in social theory. A comentary on "Human geography without scale", Sallie Marston, John Paul Jones II and Keith Woodward", en *Transactions of the Institute of British Geographers*, 32:1, 2007, p.106.

[24] DE SOUSA SANTOS, Boaventura, "Epistemologías del sur", en *Utopía y praxis latinoamericana*, 16:54, julio-septiembre 2011, p.17. Según De Sousa Santos, esas epistemologías del sur se basan en las ecologías de los conocimientos y sobre la traducción intercultural.

[25] MALDONADO-TORRES, Nelson, "A topología do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, imperio e colonialidade", en Boaventura DE SOUSA SANTOS y Maria Paula MENESES (Orgs.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Edições Almedina / CES, 2009, p.340.

[26] ESCOBAR, Arturo, "The Latin American Modernity/Coloniality Research Program: Worlds and Knowledges Otherwise", en Guillermo O'DONNELL, Cynthia HEWITT DE ALCÁNTARA, Arturo ESCOBAR, *Cruzando Fronteras en América Latina*: *las ponencias presentadas durante el tercer congreso europeo de latinoamericanistas CEISAL 2002*, Amsterdam, Center for Latin American Research and Documentation, 2003, p.60.

biopolítica es efectuada por la maquinaria social mediante la dominación y la coerción.[27] Se va a imponer una taxonomía, es decir una lógica de ordenación que se aplica en varios niveles sobre la nueva realidad: naturaleza, color de la piel y saberes.

La colonialidad del poder es entonces la noción estratégica que explica que el saber está asociado a la construcción del modelo de explotación de la nueva realidad. Como tal se presenta en cuatro campos interrelacionados: el control de la economía, el control de la autoridad, el control del género y del sexo y el control de la intersubjetividad.[28] El racismo, fundado históricamente en la modernidad, es el elemento que permite amalgamar el conjunto.[29]

El control de la subjetividad tiene que ver con el control sobre el conocimiento y más específicamente sobre dimensión comunicativa de aquel, la producción de saber y la epistemología. "El argumento es que el saber, las palabras del saber y los textos no describen un mundo preexistente, hacen parte más bien de una práctica de manipulación, intervención en el mundo y por ende de constituir una de sus versiones hasta darle existencia".[30] Todos los conocimientos ligados a la tradición ancestral de los pueblos mayas, vinculados a la corporalidad, a los sentidos y a la organicidad del mundo son apartados del mundo contemporáneo como diabólicos gracias a un reordenamiento epistémico de las poblaciones autóctonas en un tiempo anterior pagano.[31]

Los que llegan a los territorios americanos llegan armados culturalmente y van a servir de mediadores culturales. Frailes y teólogos empezaron a valorar con extrañeza y un cierto rechazo la espiritualidad de las sociedades conquistadas. La consecuencia epistémica de esa valoración fue la imposición de la religión cristiana como la religión verdadera frente a todas las demás tradiciones consideras en adelante como paganas y en consecuencia como

---

[27] En el sentido que da Michel Foucault a esta palabra como disciplina impuesta al cuerpo social por un poder sobre la vida y sobre la muerte. REVEL, Julia, *Diccionario Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, pp.35-37.

[28] QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Eduardo LANDER (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2005, pp. 216-270.

[29] MIGNOLO, Walter D., "Preamble: the historical foundation of Modernity/Coloniality and the emergence of decolonial thinking", en Sara CASTRO-KLAREN (Editor), *A companion to Latin American Literature and cultura*, Hong Kong, Blackwell Publishing, 2008, p.15.

[30] LAW, John, MOL, Annemarie (Editors), *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, Durham, Duke University Press, 2002, p.19. [La traducción es nuestra].

[31] CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSFOGUEL, Ramón (Compiladores), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, 2007, p.89.

falsas. De esa dogmática acerca de lo verdadero, el Yo occidental, y lo falso – el Otro amerindio -, se dedujo la legitimidad que los reinos cristianos tenían de imponer su orden simbólico, inclusive por la fuerza si fuese necesario.

La colonialidad del poder impone entonces una taxonomía de la realidad. Esta taxonomía es la base del biopoder que permite gobernar a través de una disciplina impuesta sobre la totalidad del cuerpo social. Esta política taxonómica llega en ciertos lugares en su forma exacerbada a la constitución de escalas raciales a partir de categorías ya elaboradas en el transcurso de la expansión atlántica pero que corresponden a su propia facultad cognitiva o mejor dicho que son diseñados desde su propia facultad cognitiva y que tiene una larga historia de elaboración en el pensamiento occidental.[32] Aunque cabría matizar que la elaboración de estas taxonomías, no es el monopolio de occidente. Así toda sociedad tiene la necesidad de diferenciar a sus distintos miembros. Sin embargo, esta necesidad taxonómica varía en el tiempo y en el espacio.[33]

El análisis decolonial, prurito de los estudios poscoloniales,[34] con el cual estaremos discutiendo a lo largo de este trabajo, tiene el defecto de esencializar las categorías y ofrecer un cuadro interpretativo de la modernidad,[35] que es dicotómico y donde uno reconoce a los buenos y a los malos según el color de su sombrero como en los viejos *Westerns* hollywoodenses.[36] De acuerdo a esto, "[n]o hay un nosotros (modernidad) sin que al mismo tiempo se defina un no-nosotros, un ellos (no modernidad)".[37]

---

[32] La propia definición y uso del concepto occidental es problemática y puede dar pie a muchos anacronismos si uno empieza a interesarse por el término desde la historia conceptual.

[33] LEVI-STRAUSS, Claude, *La identidad*, Barcelona, Ediciones Petrel, 1981. *Apud* GINZBURG, Carlo, *Tentativas*, Morelia, UMSNH, 2013, p. 143.

[34] Consideramos, a pesar de las declaraciones de intención de los autores de la corriente decolonial, que quieren marcar su diferencia con el pensamiento poscolonial, que hay una relación filogenética entre ambos. Así las dos son sensibles a la tendencia nativista o esencialista que privatiza el derecho de expresar una crítica a la modernidad en su etapa colonial o poscolonial solamente a los sujetos procedentes de dicho cuadro de opresión.

[35] Esencialismo, idea según la cual grupos de individuos se pueden definir por sus características esenciales, visibles y objetivas, que serían inherentes a los individuos, eternas e inalterable. La segmentación en grupos puede efectuarse a raíz de características relativas a la esencia de las personas, la cual se fundamenta en criterios problemáticos como el género, la raza, la etnia, el origen nacional, la orientación sexual, la religión. Como lo subraya el sicólogo François DORÉ "el antropocentrismo y el esencialismo son dos de los pillares del pensamiento occidental". DORE, François Y., *Les origines du comportement humain et de la culture*, Montréal, Éditions Multimondes, 2015, p.76.

[36] Para una puesta en perspectiva de la crítica hecha a Walter Mignolo sobre el esencialismo véase: FRANZÉ, Javier, "Fisonomía de la metafísica decolonial: lo damné, una identidad sin narración", en *Tabula Rasa*, 18, enero-junio 2013, pp.211-233.

[37] RESTREPO, E., ROJAS, A., *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popoyán, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar-Universidad Javeriana, Editorial Universidad del Cauca, 2010, p.18.

Son muchos los puntos de crítica que podríamos encontrar al pensamiento decolonial y en particular desde lo historiográfico. Tomemos, por ejemplo, el caso de la conquista de Guatemala por los españoles: uno debe constatar la presencia militar indígena al lado de los conquistadores. El hecho de que gran parte del contingente "español" sea formado de indígenas recientemente conquistados, no corresponde a la capacidad por parte de los españoles del despliegue de un poder coercitivo, sino como lo plantea el historiador Michel Outdijk, a la existencia de un modelo de conquista prehispánico mesoamericano. Ciertos documentos indígenas nos permiten darnos una idea de la amplitud del esfuerzo guerrero: 2 500 xochimilcas y mil guerreros de Tlaxcala acompañaron a Pedro de Alvarado a Guatemala y Honduras; el gobernante indígena de Tehuantepec hubiera mandado dos mil guerreros con Pedro de Alvarado para conquistar Chiapas y Guatemala; entre 5 y 6 000 más acompañaron Jorge de Alvarado a Guatemala; de la misma manera, en 1534, Pedro de Alvarado llevó más contingentes de nahuas, mayas y gente de Nicaragua a pelear en los Andes.[38]

La participación de los contingentes buscaba a través de la ayuda militar (en un sentido amplio que abarca no solamente los soldados sino también la inteligencia y la intendencia) negociar nuevos estatus dentro de las nuevas coordenadas de dominación.[39] Por lo tanto, la historiografía mesoamericana se encuentra frente al "reto de desgajar la dicotomía español conquistador versus indígena conquistado",[40] que vuelve no solamente el proceso de conquista más complejo, sino que además plantea la necesidad de un mejor entendimiento de la aceptación de la dominación de un sistema colonial exógeno. En este caso particular, la noción de taxonomía, como la entiende la teoría decolonial, pasa por alto y no propone una explicación no solamente de la presencia de los contingentes indígenas, - hecho confirmado durante gran parte del siglo XVI-, pero además a los espacios negociados entre la elite indígena y los conquistadores españoles, que generalmente además estaban sellados por alianzas matrimoniales.

---

[38] OUDIJK, Michel R., RESTALL, Matthew, *Conquista de buenas palabras y de guerra: una visión indígena de la conquista*, México, UNAM, 2013, pp.16-19.

[39] GIRÓN, Felipe A., "Las fuentes indígenas y la historiografía mesoamericana: nuevos enfoques sobre la conquista de Guatemala", en *Mesoamerica*, 50, enero-diciembre de 2008, p.267. Para una discusión más amplia sobre este tema véase: MATTHEW, Laura E., OUDIJK,, Michel R. (Editores), *Indian conquistadors: indigenous allies in the conquest of Mesoamerica*, Norman, University of Oklahoma Press, 2007.

[40] GIRÓN, "Las fuentes indígenas y la historiografía mesoamericana", p.270.

Conformado por un fuerte corpus teórico, que proviene esencialmente de la teoría literaria, y poca reflexión metodológica, el pensamiento decolonial inventa a través de su genealogía sus propias tradiciones,[41] y las esencializa, sin cuestionar que los agentes o sujetos que conforman esta genealogía, "son quienes, colonialidad por delante, muchas veces son hablados por el lenguaje del amo".[42] Básicamente, su modelo ubica el inicio de la conflictividad y la desigualdad en un tiempo y un lugar preciso. La modernidad es entonces vista como un evento histórico que vino a desgarrar una realidad previa que parece eximida de las ideas de conflicto, desigualdad e expansión imperial. Teóricamente, la idea sustancializada y abstracta de modernidad, confirma anticipadamente una hipótesis de dominación planificada y orquestrada *a priori*, de manera casi conspirativa.[43] Desmaterializan el colonialismo confinándolo en la cultura y provocan así una etnicización de las cuestiones sociales.[44]

Creemos, y eso será el fondo de la discusión con la teoría decolonial, que su cuadro de análisis, en el caso estudiado, no soporta el análisis historiográfico, dado que su rasgo característico, la esencialización antioccidental,[45] pasa por alto ciertos matices y desarrollos, propios a la historia del orden simbólico occidental que entra en contacto con los mayas en el siglo XVI. Actuando de esta manera, es decir teniendo poca sensibilidad

---

[41] MIGNOLO, Walter, *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: Un manifiesto*, 2005, en [Consultado el 13 de febrero del 2016].

[42] PUENTES, Juan Pablo, "La investigación decolonial y sus límites", en *Analéctica*, 3, 2015, en http://www.analectica.org/articulos/puentes-investigacion/ [Consultado el 15 de febrero].

[43] SORIA, Sofía, "El "lado oscuro" del proyecto de interculturalidad-decolonialidad: notas críticas para una discusión", en *Tabula Rasa*, 20, 2014, p.49

[44] Véase por ejemplo: " El sistema-mundo entonces es mucho más que un sistema económico, es una matriz colonial de poder compuesta por todo un sistema complejo en red de múltiples y heterogéneas relaciones de poder enredadas entre sí que privilegian a las poblaciones occidentales (euro-norteamericanas, euro-mexicanas, euro-colombianas, etc.) sobre las poblaciones no-occidentale". GROSFOGUEL, Ramón, "Del imperialismo de Lenin al imperio de Hardt y Negri: "Fases superiores" del eurocentrismo", en *Universitas Humanísticas*, 65, 2008, p.25. Otro problema, de índole más teórico pero que sobrepasa los límites de este trabajo, es el uso de Foucault y de la *French Theorie*, un uso influido por la propia recepción "deformada" de la obra de estos autores en la academia norteamericana, academia donde la mayoría del grupo decolonial está trabajando. Véase: NICHOLS, Robert, "Poscolonial studies and the discourse of Foucault: survey of a field of problematization", en *Foucault's studies*, 9, 2010, pp.111-144. CUSSET, François, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et la mutation de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La découverte, 2003. El libro de Cusset explica el boom de los autores franceses posestructuralistas en los campus norteamericanos y la lectura fragmentaria de sus teorías bastante mal entendidas que se da en el ámbito universitario del *cultural turn* y su repliegue comunitario.

[45] Esta tendencia se ve apoyado con el paso de una epistemología atenta en primera instancia al tiempo a un pensamiento orientado por el espacio. Véase KOZLAREK, Oliver, *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*, México, Conacyt, Siglo XXI, UMSNH, 2014, p.18.

historiográfica por esos desarrollos periféricos, los autores de la teoría decolonial, en su manejo de los datos historiográficos, tienden a recrear, a su vez, el mismo tipo de taxonomías que van denunciando.

Por otra parte, podemos avanzar sin riesgo que la teoría decolonial comparte con los estudios poscoloniales la tentativa de restituir al Otro una subjetividad arrancada de raíz por el sistema colonial.[46] Pero su crítica epistémica tiene poco alcance heurístico dado que se limita a decirnos que hay otra forma de pensar, premoderna, indígena (en un sentido bastante amplio y plural aunque limitado a lo que está fuera de Europa) y no considerada por la academia, opuesta a una occidental y moderna, sin explicarnos en qué consiste exactamente, y cuáles son las implicaciones concretas para el estudio historiográfico y la escritura de la historia específica de estos pueblos en particular.

No obstante, es innegable la apremiante necesidad de tomar en cuenta lo específico de determinadas sociedades, y en ese sentido creo que el punto más interesante de la teoría decolonial es plantear la inclusión de lo epistémico y pensar la violencia epistémica, ejercida por unos ordenes simbólicos sobre otros. La meta es entonces incluir la otredad en el ejercicio de la escritura de las respectivas historias de tradiciones concretas geoculturalmente ubicadas. Tomarlas en cuenta debe hacerse incluyendo también a su episteme particular y reconocerle una validez comparable a la "occidental". Pero esto también debe hacerse sin perder de vista la mira de una inquietud por escribir una historia de los seres humanos que contemple lo que tienen en común más allá de las diferencias. Sin embargo, no se trata de reintroducir un universalismo eurocéntrico, "que [proclame] particularidades europeas como universales en lugar de buscar realmente lo que todos los seres humanos tenemos en común".[47]

En la búsqueda de este genuino universalismo universal como lo llama Immanuel Wallerstein, debemos evitar caer en una "postura superparticularista en la que invoquemos la misma validez de cada idea particularista que se proponga en el planeta".[48] En efecto, uno de los fundamentos básicos de este trabajo es creer que sí es posible y necesario

[46] MELLINO, Miguel, *La crítica poscolonial Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p.114.
[47] KOZLAREK, *Modernidad como conciencia*, p.9.
[48] En Wallerstein, la noción de "universalismo europeo" no es esencialista. Habla también de universalismo de los poderosos, es decir un universalismo empujando por líderes y pensadores "paneuropeos", cuyo objetivo era la defensa de los intereses de las capas dominantes del sistema mundo moderno. WALLERSTEIN, Immanuel, *El universalismo europeo. El discurso del poder*, Madrid, siglo XXI, 2007, pp.12-13.

acercarse a la manera de pensar de los "otros" y debemos ir más allá de un simple "desenmascaramiento de los discursos eurocéntricos" y que por lo tanto es más productivo sumergirse en "los densos procesos culturales producidos por las modernidades coloniales".[49]

Es por eso que pensamos necesario partir de una definición de modernidad, un concepto otrora saturado conceptualmente, que nos permita una inclusión más que una exclusión; que no dependa de una esencialización pero que reconozca la realidad factual de una diversidad en el propio Occidente geográfico. Es decir, la conformación de la entidad "modernidad occidental" se construye, en primer término, destruyendo otros proyectos modernos en el propio territorio europeo, y va a asegurar así el control de la economía, el control de la autoridad, el control del género y del sexo y el control de la intersubjetividad, primero en su propio territorio y luego en su expansión atlántica. Por lo tanto, una definición de modernidad que empieza con la conquista de América, como es el caso en la teoría decolonial, pasa por alto muchos elementos historiográficos que son comparables, y que a nuestro parecer forman justamente un elemento común: la resistencia a un cierto tipo de modernidad en despliegue.

El abanico de las ideas sobre la modernidad es muy amplio y va desde una forma "más dura a su forma más suave, más modesta".[50] La "democratización" de su uso a partir del giro poscolonial, al contrario de lo que se podría pensar, no ha llevado a una claridad conceptual.[51] Tan es así que en un reciente número de la revista *The American Historical Review*, cuyo tema era los historiadores y la cuestión de "la modernidad", se señalaba lo siguiente:

> [...] this lack of convergence does not mean that the question is any less compelling or relevant to virtually every historian, nor certainly to the writing and teaching of history. Indeed, one reason for inviting these reflections was the sense that there is a disconnect between how historians think about "modernity" and its kindred concepts—modernism modernization—and how they teach, discuss, and even write history.[52]

[49] KOZLAREK, *Modernidad como conciencia,* p.112.
[50] TOURAINE, Alain, *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires, FCE, 1998, p.11.
[51] CHAKRABARTY, Dipesh, "The muddle of modernity", en *The American Historical Review,*116:3, June 2011, p.665.
[52] "Introduction AHR Roundtable Historians and the question of modernity", en *The American Historical Review,*116:3, June 2011, p.631.

Para poder entrar en el campo de reflexión sobre la modernidad, el cambio de enfoque propuesto por Marshall Berman, es decir ser atento a la pluralidad de experiencias o multiplicidad de experiencias con y en la modernidad, permite aprehender la modernidad no forzosamente como un periodo histórico, sino más bien como los hombres se instalan y se ubican en un mundo común en el cual están viviendo.[53] Este mundo es un hecho construido a través de sistemas económicos, guerras, colonialismo... que es comprendido en una conciencia del mundo.

Esta conciencia del mundo posibilita una conexión entre las diferentes formas de cultura, una conexión a partir de nuestras diferencias al problematizar el mundo en el cual vivimos a través de la experiencia como enajenación cuya principal manifestación es justamente la escisión sujeto/mundo que se opera en la modernidad. La definición minimalista de modernidad propuesta por Oliver Kozlarek,[54] como lo entendemos, permite no solamente desdibujar desde la historiografía varias temporalidades del despliegue de la modernidad en el orbe, pero también asimilar un giro ontológico necesario si queremos incorporar el otro en su dimensión epistemológica. Como lo apunto el historiador estadunidense Greg Anderson, la asimilación de ese giro ontológico no se puede hacer sin que nuestro historicismo convencional pague un cierto precio, "along with its reassuring sense of continuities and/or commensurabilities between human lifewords, its sense of a unitary species experience lived in a single spatio-temporal dispensation."[55] Para Anderson, es la única manera de tener "historias" que sean a la vez más éticas, filosóficamente más fuertes, y que sean históricamente más significativas.[56]

En búsqueda de una definición de modernidad que tenga un respaldo historiográfico sólido y que permita esta inclusión no esencialista, decidimos utilizar el concepto de modernidad expuesta por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría cuya propuesta definitoria se revela antes que todo más dinámica y eso porque parte de una definición de la cultura mucho más atenta al hecho histórico y subalterno.[57] Lo cual nos permite un

[53] BERMAN, Marshall, *Todo lo solido se desvanece en el aire la experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
[54] KOZLAREK, *Modernidad como conciencia*.
[55] ANDERSON, Greg, "Retrieving the lost worlds of the past: the case foro an ontological turn", en *The American Historical Review*, 120:3, 2015, p.809-810.
[56] ANDERSON "Retrieving the lost worlds of the past: the case foro an ontological turn", p.810.
[57] "La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de

entendimiento más global de los hechos historiográficos, siguiendo así una pauta marcada por el historiador indio Sanjay Subrahmanyam para quien la modernidad es un fenómeno históricamente coyuntural y global que no se puede asimilar a un virus que hubiera saltado de un lugar al otro.[58] En este sentido la modernidad es un proceso que la violencia colonial ha vuelto coercitivo pero no se puede negar la coparticipación de las poblaciones sometidas a los imperios en la construcción activa de esta modernidad. Esa misma coparticipación se verá facilitada por lo que Marx (1818-1883) llamó "las formas antediluvianas del capital", que preexisten al capitalismo moderno.[59] En este sentido, el artículo de los rusos Alexandre Tokovinine y Dmitri Beliav sobre los comerciantes mayas precolombinos es esclarecedor sobre todo por los datos lingüísticos que nos brinda, dejando aparecer nociones como ganancias, crédito y un peso de la economía de mercado mucho más fuerte que lo que se pensaba en la economía palaciega maya.[60]

Es superfluo buscar una definición concisa del concepto de modernidad en Bolívar Echeverría ya que consagró varios escritos y ensayos a definir los contornos de aquella en un pensamiento que parte de una definición de cultura fundamentada en la forma natural de la reproducción social.[61] El gran punto de inflexión de su definición que le da fuerza, a mi parecer, es ubicar el principio de la modernidad en la revolución técnica, es decir en un flujo continuo de invenciones que se retroalimentan en el espacio geográfico.

De los posibles inicios históricos de la modernidad (descubrimiento de América; entre el siglo XV y el siglo XVI con el Renacimiento; en la época antigua de Occidente),

---

su identidad. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que sólo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene – como "uso" que es de una versión particular o subcodificada del código general del comportamiento humano – precisamente con esa subcodificación que la identifica." El coralario de esta definición y desarrollado por Bolívar Echeverría es que la cultura como cultivo crítico de la identidad implica la continua puesta a prueba de la vigencia del subcódigo propio frente a otros subcódigos. Véase ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura,* México, Ithaca, FCE, 2010, pp.163-171.

[58] SUBRAHMANYAM, Sanjay, "Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400–1750", en *Daedalus,* 127:3, September 1998, pp.99–100.

[59] ECHEVERRÍA, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?,* Cuadernos del seminario Modernidad: versiones y dimensiones, UNAM, 2009, pp.24-25.

[60] TOKOVININE, Alexandre, BELIAEV, Dmitri, "People of the road: traders and travelers in ancient maya words and images", en Kenneth G. HIRTH Y Joanne PILLSBURY (Editores), *Merchants, markets and exchange in the pre-columbian world*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, Harvard University, 2013, pp.169-200.

[61] "El proceso de reproducción social posee una estructura esencia, trans-histórica, supra-étnica, cuya presencia sólo es real la medida en que se encuentra actualizada o dotada de forma dentro de un sinnúmero de conjuntos particulares de condiciones étnicas e históricas. Cada una de las formas en las que se ha actualizado esa estructura constituye la identidad o figura concreta de una sociedad." ECHEVERRÍA, Bolívar, "La "forma natural" de la reproducción social", en *Cuadernos políticos*, 41, julio-diciembre 1984, p.33.

Echeverría elige en efecto uno alrededor del siglo X, en un momento de la historia de la técnica y "que ha sido puesto de relieve por Lewis Mumford en su obra *Técnica y civilización*, siguiendo la tradición de Patrick Geddes y en concordancia con Marc Bloch, Fernand Braudel y otros estudiosos de la tecnología medieval, como Lynn White, por ejemplo".[62]

Esta revolución neotécnica, que liga la capacidad de inventar nuevos instrumentos y las nuevas técnicas de producción que les corresponden permite deslindarse del simple mejoramiento o uso de las herramientas heredadas de manera tradicional para centrarse en la invención, es decir en la introducción planificada de nuevas tecnologías. En el centro de este cambio está la relación con la naturaleza. Es decir, se pasa de una situación donde la interacción con la naturaleza "se movía en medio de la escasez absoluta de la riqueza natural" a una escasez solamente relativa.[63]

A partir de allí, se desarrolla la posibilidad de acercarse a la naturaleza en términos puramente profanos, ajenos a toda idea de lo sagrado, para poder alcanzar efectos que producen un mejoramiento para la comunidad.[64] En la forma natural tradicional la naturaleza es tratada como un otro, un sujeto.[65] La relación entre ambas está basada en una armonía cuya ruptura provoca un estado de enemistad y de conflicto que hay que revolucionar en el sentido etimológico de un regreso al estado original. En cambio, con la modernidad, la naturaleza está relegada a un estatuto ontológico de objeto que uno domina o en el mejor de los casos, con el cual uno colabora. Pero en los dos casos, igualmente como lo observa el filósofo de origen alemán Ernst Cassirer, la relación entre cultura humana y naturaleza siempre debe haber sido traumática en cualquier cultura humana. Esta relación empezaría con el shock de la hominización, lo que Echeverría llama la *Aufhebung* de la animalidad, es decir el inicio de la transnaturalización del ser humano. Todo el desarrollo histórico de la humanidad como culturas no sería otra cosa que un diálogo que

[62] ECHEVERRÍA, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, ERA, 2010, p.21.
[63] ECHEVERRÍA, *Modernidad y blanqitud*, p.22.
[64] ECHEVERRÍA, *¿Qué es la modernidad?,* p.9.
[65] "El contenido de la forma social tradicional o pre-moderna consiste en la necesidad de la comunidad, transmitida a todos los miembros singulares de ella, de contribuir con el sacrificio de una parte de sí mismos a la lucha colectiva por afirmar la identidad o mismidad comunitaria en el enfrentamiento no sólo a lo otro, a la naturaleza, sino también a los otros, los naturales o bárbaros. Las formas sociales tradicionales no son otra cosa que órganos o medios de sublimación de un autosacrificio, de una represión productivista que en principio ha perdido ya su razón de ser." ECHEVERRÍA, *¿Qué es la modernidad?,* p.20.

mantiene la naturaleza con una parte de sí misma que se ha autonomizado frente a ella.[66] Así la existencia o sobrevivencia de las comunidades,[67] se centró "fundamentalmente en alcanzar un excedente en la interiorización de lo otro (de la naturaleza) como condición de supervivencia de lo humano".[68] Por lo tanto, la idea que esta tensión no yace latente sino en la modernidad sería falsa.[69]

Lo que realmente hace diferente la modernidad es un cambio de paradigma en la naturaleza de la relación y el diálogo con la naturaleza que se vuelve objeto. En efecto, para Bolívar Echeverría, el que podamos hablar de una modernidad europea y capitalista, corresponde a una conjunción o respuesta específica al desafío que planteó la revolución tecnológica del siglo X. Una de estas respuestas se enfoca en el "aspecto cuantitativo de la nueva productividad que la neotécnica otorga al proceso de trabajo humano".[70] Y es este mismo carácter cuantitativo de la modalidad europea, moderna y capitalista, nacida primero en las dos orillas del mar mediterráneo, que la va a permitir "ser más exitosa en términos histórico-pragmáticos".[71] Si es cierto que hay un Europa moderna y capitalista, "configuración histórica efectiva de la sociedad",[72] que emerge como respuesta al desafío técnico, existe también otra Europa, una Europa subalterna, que se puede encontrar solamente al contrapelo benjaminiano:

> Hay una Europa "histórica" que se identifica con lo moderno y lo capitalista; no hay que olvidar, sin embargo, que, aparte de ella, ha habido y hay otras Europas "perdedoras", minoritarias, clandestinas o incluso inconscientes, dispuestas a intentar otras actualizaciones de lo moderno.[73]

Es decir, Bolívar Echeverría reconoce la existencia en el propio Occidente de tradiciones, sociedades que llevaban el fermento de otras modernidades posibles que no fueran la que solemos designar como modernidad occidental. De allí que la modernidad no se constituye

---

[66] ECHEVERRÍA, *Definición de la cultura,* p.47.
[67] Esas se definen como "individuaciones colectivas arcaicas que se estructuran en torno a una elección civilizatoria ordenada alrededor de una apuesta por el cultivo de una planta alimenticia". ECHEVERRÍA, *Definición de la cultura*, p.12.
[68] ECHEVERRÍA, *Definición de la cultura,* p.87.
[69] *Apud* KOZLAREK, *Modernidad como conciencia del mundo,* p.243.
[70] ECHEVERRÍA, *Modernidad y blanquitud*, p.27.
[71] ECHEVERRÍA, *Modernidad y blanquitud*, p.27.
[72] ECHEVERRÍA, *Definición de la cultura,* p.215.
[73] ECHEVERRÍA, Bolívar, "Un concepto de modernidad", en *La otra mirada de Clío Contrahistorias*, 11, septiembre 2008-febrero 2009, p.15. ECHEVERRÍA, *Modernidad y blanquitud*, p.27.

tanto como lo piensa Enrique Dussel, "en relación dialéctica con una alteridad no europea",[74] sino que se constituye primeramente en relación dialéctica con estas otras modernidades posibles en el seno de la propia Europa.

Este punto es de particular importancia para nuestro trabajo, dado que pensamos necesario incluir la orden mendicante de los franciscanos (o por lo menos la que vive en su seno, una tradición que según las épocas será mayoritaria o minoritaria), desde su fundación hasta la mitad del siglo XVI, como la portadora de un proyecto que es disidente con la modernidad europea, tanto en su dimensión económica como racionalista.

Otro segmento de esta "Europa perdedora" que pensamos articular en este trabajo está compuesto por el fenómeno de la brujería en Europa y particularmente en *Euskal Herria* (País Vasco).[75] Allí, tocamos más a fondo lo epistemológico, apoyándonos en la historiografía más reciente sobre el tema, se considera la caza de brujas como violencia epistémica y además de muy marcada en cuestiones de género. Las campañas de extirpaciones no tuvieron otro objetivo que imponer un orden epistémico racional arrancando de raíz los conocimientos, prácticas y rituales ancestrales relacionados con las formas de chamanismo practicadas hasta bien entrado el siglo XVI en zonas poco o casi nada evangelizadas de las tierras vascas.

Como lo veremos, esta definición no solamente permite tomar en cuenta acontecimientos históricos más complejos que permiten rebasar la visión dicotómica decolonial, sino que además permiten una mejor explicación de los procesos culturales en juego en el momento del encuentro como experiencia entre los ordenes simbólicos maya y español, y lo que realmente está en juego al nivel epistemológico.

En el momento del contacto, la otra episteme que llega en el Mayab se inscribe en un orden simbólico judeo-cristiano en vía de racionalización o de modernización. Este orden simbólico responde a la ley de un gran Otro. Primero la comunicación y el intercambio deben proceder a través del orden simbólico. El gran Otro dice que este enlace nunca se puede llevar por completo a la conciencia del sujeto real. En ese sentido, el gran

[74] DUSSEL, Enrique, "Eurocentrism and modernity", en J. BEVERLY y J. OVIEDO, *The postmodern debate in Latin America*, Durham, Duke University Press, 1993, *Apud* SCHLOSBERG, Jed, *La crítica posoccidental y la modernidad*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Corporación Editora Nacional, 2004, p.88.

[75] Como se verá más adelante, la elección del País Vasco no es anodina en razón de circuitos de cambio de información y de hombres entre las dos zonas.

Otro es una fuerza represiva de autoridad moral que afecta la psiquis del sujeto. Es lo que Freud llama el superyó, Lacan el Gran Otro, figura interna siempre presente de la autoridad que funciona dentro de cada individuo. El superyó funciona no sólo como custodio del orden simbólico en relación con el sentido al nivel de lo que puede y no puede decirse, sino que también actúa como un guardián de las leyes de la sociedad, la moral, y los códigos del buen comportamiento y la conducta debida.

Esta dimensión de represión interiorizada se vuelve posible porque toda sociedad es una maquinaria social, un concepto que va a ser central para este trabajo y que vamos a definir a continuación. El concepto de *maquinaria social* fue desarrollado en conjunto por los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari en su obra seminal, *El Anti Edipo* (1972).[76] Para entender el concepto de maquinaria social hay que partir de la noción de *agenciamiento*,[77] es decir un sistema económico-político de producción, que corresponde *grosso modo* a una fusión de los dos niveles de la noción de modo de producción marxista. Es entonces el conjunto de las condiciones genéticas singulares de producción de un tipo de realidad que comparte coordenadas espacio-temporales e históricas precisas. En el seno del agenciamiento, el poder produce entonces sujetos a los cuales otorga una subjetividad que puede abarcar varias dimensiones (racial, género, étnica, clase…). El agenciamiento social produce entonces contextos y *maquinas* las cuales tienen como función la de producir subjetividades.

La máquina, como metáfora conceptual, es un sistema de transformaciones y de mediación genérica, que produce y distribuye sentido e identidades. La máquina hace, en el sentido de *faber*, enunciados y lemas. Es entonces como tal un sistema de cortes del flujo

[76] DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo Capitalismo y esquizofrenia*, Nueva edición ampliada, Paidós, Montcada i Reixac, 1985. Véase en particular el capítulo III "Salvajes, barbaros, civilizados".

[77] La palabra "agenciamiento" es un neologismo en el idioma castellano que se encuentra en algunas traducciones de los escritos de Deuleuze y Guattari. Otra traducción que se encuentra es la de dispositivo. La elección de utilizar la palabra "agenciamiento" se debe primero al hecho de que la palabra francesa "agencement" recubre un campo semántico amplio (disposición/dispositivo/diseño/formato/orden), que el uso de "dispositivo" en el idioma castellano no recubre. En segundo lugar, la palabra dispositivo está en el centro de todo un debate semántico en la filosofía continental desde Foucault, y por lo tanto se quiere así evitar entrar en una ambigüedad contextual. Sobre este segundo punto en particular, véase los trabajos siguientes: LAMBERT, Gregg, "What is a dispositif", en https://www.academia.edu/25507473/What_is_a_Dispositif [Consultado el 1 de junio del 2016]; FANLO, Luis García, "¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben", en *A Parte Rei*, 74, marzo 2011, en http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/fanlo74.pdf [Consultado el 1 de junio del 2016].

en el sentido general de proceso.[78] Deleuze-Guattari hablan de tres tipos de máquina social: la máquina salvaje, la máquina bárbara o despótica y la máquina capitalista.

La máquina salvaje está fundada sobre la tierra, sobre el cuerpo de la tierra. Es territorial. Sobre el cuerpo de la tierra inscribe sus insignias, que son las de la alianza y la filiación. Lo decisivo son las relaciones de parentesco, lo que no quiere decir que lo económico sea marginal. El parentesco domina las relaciones primitivas, pero por razones económicas. La máquina bárbara coincide con lo que Marx denominó el modo de producción asiático. El estado es la máquina despótica y recubre los viejos territorios fundados sobre el cuerpo de la tierra. El estado organiza un sistema de producción que unifica el anterior sistema territorial. Decodifica sus antiguos códigos y los recodifica en el lenguaje del despotismo estatal. Para Deleuze el gran corte de la historia está en la aparición de la máquina estatal. El agenciamiento como maquinaria es entonces más complejo que el modo de producción marxista pero tampoco es un sistema. Como tampoco se puede entender la maquinaria como estructura o aparato de estado.[79] Es a la vez un conjunto de dispositivos de esclavización y un conjunto de dispositivos de sometimiento social. Las dos dimensiones que actúan sobre lo molecular y lo molar no se oponen, sino que se complementan, se compenetran.[80]

En el primer caso, uno está esclavizado por una máquina cuando se vuelve una pieza, un engranaje, un elemento que le permite funcionar. La esclavización actúa sobre la dimensión molecular pre-individual, sobre lo infra-social (*affects*, sensaciones, deseos).[81] Invade el funcionamiento de los comportamientos perceptivos, sensitivos, afectivos, cognitivos, lingüísticos. Así opera directamente sobre los mecanismos intrínsecos de la vida y de la actividad humana.

En el segundo caso, uno está sometido a la máquina, cuando uno está constituido como usuario de la máquina, como un sujeto de acción que la utiliza. El uso constituye al individuo en sujeto a partir de las exigencias del poder, el cual así ata a cada individuo a

[78] DELEUZE, Gilles, *L'île déserte Texte et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les éditions de Minuit, 2002, p.305.
[79] RAUNIG, Gerald, "Algunos fragmentos sobre las máquinas", en *Brumaria*, 7, 2006, p.230.
[80] VILLANI, Arnaud, *La guêpe et l'orchidée essai sur Deleuze,* Paris, Belin, 1999, p.106.
[81]Se podría traducir como "afecciones" o "afectos". Los dos términos sin embargo no me parecen adecuados. En Deleuze y Guattari, *affects* se entiende más bien, siguiendo a Spinoza, como la capacidad a afectar o ser afectado. Los *affects* son del dominio de la experiencia y de la interacción con el otro, entendiendo que el otro no se limita a la sensibilidad humana.

una identidad. El sometimiento actúa sobre la función molar del individuo, es decir sobre su dimensión social, su papel, su función y su representación.

Más concretamente ¿qué significa eso a la luz del proceso de conquista y colonización español en la zona maya? En el caso de la máquina de esclavización, la imposición de una nueva manera de rezar, es decir una nueva manera de relacionarse con lo sagrado que pasa por la interdicción del consumo de enteógenos y de creencias en el efecto de los espíritus sobre las enfermedades, afecta molecularmente la vida y la actividad humana. Al nivel del sometimiento, una parte de la elite indígena va a incorporar los nuevos estratos de la nueva sociedad hispana con funciones que conllevan la adquisición de una parte de poder y de negociación con las autoridades jerárquicamente superiores. De la misma manera, ciertos individuos, pensamos por ejemplo al traductor Gaspar Antonio Chi Xiu aludido en el primer capítulo del presente trabajo, adquieren las nuevas técnicas de escritura y de lenguaje del nuevo poder, y juegan por su conocimiento técnico un papel dentro de la maquinaria social española.

Sin embargo, y eso es lo más destacable, las máquinas de sometimiento y de subjetivización trabajan sobre relaciones. Su acción se inscribe dentro de lo posible, sobre los individuos que pueden siempre virtualmente actuar de manera diferente a las expectativas del gran Otro. Eso implica no solamente fracasos eventuales de esta maquinaria en el sometimiento, resultados imprevisibles, la activación de desviaciones o sub-versiones como activación de otras versiones del proyecto original, de engaños y resistencias por parte de los individuos, de posibilidad de procesos de subjetivización autónoma.[82]

A la conquista militar de los nuevos territorios corresponde entonces la imposición de un nuevo orden simbólico, acompañado de una o varias maquinaria sociales cuyo paradigma, para nosotros, está representado por la orden mendicante de los franciscanos que llevan con ellos lo que Slavoj Žižek llama el núcleo perverso del cristianismo.[83] Como mediadores nunca van a ser neutrales y van a jugar un papel activo en la conformación de los nuevos contenidos culturales transmitidos.[84] Dicho de otro modo, el proyecto

[82] LAZZARATO, Mauricio, "Postfacio", en Gerald RAUNIG, *Mil máquinas breve filosofía de las máquinas como movimiento social*, Madrid, Traficante de Sueños, 2008, pp.109-118.
[83] ŽIŽEK, Slavoj, *El títere y el enano, el núcleo perverso del cristianismo*, Paídos, Buenos Aires, 2005.
[84] GINZBURG, *Tentativas,* pp.61-62.

evangelizador de los franciscanos conlleva a pesar de su dimensión mesiánica, o tal vez a causa de ella, una carga represiva y destructiva inherente a la presencia en su interior, en su orden simbólico, de un gran Otro sumamente represor y castrante, que necesita de una taxonomía de la realidad exigente para poder aplicar el sistema represivo.

Queda claro que las inquietudes "antropológicas" sirven como base para una política de dominación y que se hacen desde la episteme occidental, en el sentido que da a esta palabra Michel Foucault.[85] Por lo tanto la taxonomía de la realidad del orden simbólico sirve para describir la realidad fenomenológica de América desde la episteme que sostiene el orden simbólico español, pero no la realidad epistemológica de los habitantes del continente en vía de absorción.

Por lo tanto, considero que nos enfrentamos a lo que podríamos calificar de desfase o de malinterpretación de los fenómenos observados "proto-antropológicamente" en las culturas indígenas. En este sentido, las palabras de Pierre Hadot cobran un sentido muy agudo: "escribir la historia del pensamiento es escribir la historia del contrasentido."[86]

La crítica que se suele hacer a las fuentes coloniales se enmarca en dos polos: el rechazo como invención o bien una interpretación de sus descripciones en un marco narrativo influido por toda una tradición medieval basada en lo fantástico, lo que obliga a elaborar unas estrategias de lectura o de filtros de lectura para pensar lo que pertenece a unos tópicos literarios, y lo que es realmente del dominio antropológico. Así los historiadores hicieron desaparecer de las narraciones históricas todos los elementos que contenían una gran dosis de fantasía, puras invenciones, intenciones tendenciosas y memoria legendaria. Los acontecimientos sospechosos fueron así podados sin tomar en cuenta que podrían ser formas alternativas de transmisión de "determinados mensajes que sólo podían ser expuestos mediante una transposición ficticia de los hechos".[87]

Pero otra parte, como lo mostró la Dra. Laura Matthew las voces y memorias indígenas no se encuentran solamente en los propios textos indígenas sino también en los textos

[85] Se entiende la episteme como el marco de saber acorde a una determinada verdad impuesta desde un poder en cada época. Es un dispositivo esencialmente discursivo. No se entiende como un sistema general de conciencia sino como la articulación múltiple de sistemas. FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris,,Editions Gallimard, 1966. Véase también REVEL, *Diccionario*, pp.56-57.

[86] HADOT, Pierre, *Le voile d'Isis. Essais sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, 2004, p.17.

[87] ATIENZA, Juan G., *La cara oculta de Felipe II Alquimia y magia en la España del Imperio*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1998, p.11.

españoles. La voz indígena no solamente puede aparecer en textos propiamente indígenas. Lo que pone el reto de no restringir las búsquedas de la memoria y el pasado solamente en los archivos de documentos, sino también con las memorias locales y en diálogo con el registro arqueológico y la tradición oral. "De tal manera que hoy el oficio de historiador no puede quedarse circunscrito a la documentación de archivo, sino que precisa de un diálogo con otras fuentes".[88]

En todo caso, el estudio de las fuentes coloniales sigue haciéndose desde una perspectiva epistemológica occidental. Proponemos romper con este acercamiento y enfocarnos en un acercamiento al texto que proponga estar atento a lo que llamaremos las disfunciones epistemológicas que permiten una paralaje.[89] Esas disfunciones epistemológicas pueden permitir dibujar lo que Carlo Ginzburg llama un paradigma indiciario, es decir son pruebas o indicios que nos permiten descifrar la realidad.[90]

Las disfunciones epistemológicas se dan cuando la necesidad imperiosa de describir, comparar para diferenciarse del Otro, ya no funciona y el mecanismo se atranca. Es decir, esta faceta de construcción del Otro y que representa una aplicación del poder a partir de la figura de la semajanza-diferencia, según Foucault la figura típica de la construcción de la episteme del Renacimiento,[91] ya no es eficaz. Sin embargo, para que el sistema colonial pudiera instalarse como sistema de poder necesitaba de la plena capacidad operativa del mecanismo de descripción como clasificación jerárquica dentro de la dinámica de las relaciones de poder.

¿Por qué se dan estas disfunciones? Por una parte, la respuesta puede ser endógena al orden simbólico de los religiosos. De cierta manera, las propias ordenes mendicantes, presentes en el área estudiada, nacen como disfunción del orden simbólico católico que, sin embargo, supo incorporarlo a su maquinaria social y desviar su contestación en pos de la expansión ecuménica. Por otra parte, la respuesta es exógena al orden simbólico en su confrontación-contacto con el orden simbólico maya. Las especificidades ontológicas de la cultura maya y más allá mesoamericana y hasta amerindia explican una fenomenología que

[88] Citado en GIRÓN, "Las fuentes indígenas y la historiografía mesoamericana", p.265.
[89] ŽIŽEK, Slavoj, *Visión de paralaje*, FCE, Buenos Aires, 2006.
[90] GINZBURG, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa editorial, , 1999, p.162.
[91] FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Editions Gallimard, Paris, 1966.

no está en acuerdo con la fenomenología de la maquinaria social que se está desplegando con la llegada de los españoles. Sin embargo, la maquinaria social le va a prestar una cierta atención. En efecto, el fenómeno religioso indígena es descrito por los franciscanos desde una episteme que busca reducirlo, categorizarlo e incorporarlo en una taxonomía propia vigente en el orden simbólico español y que tiene como objetivo la actuación y el funcionamiento del gran Otro.

Del otro lado, tenemos al orden simbólico maya totalmente diferente en sustancia y en esencia. Este orden simbólico se cristaliza en una estructura religiosa que se inscribe en la larga duración histórica,[92] y que ha coexistido entre los diferentes grupos amerindios presentes alrededor. Tal estructura se forjó en Mesoamérica, macro-área histórico-cultural que albergó múltiples culturas con variadas expresiones culturales, artísticas, ideológicas y epistemológicas. Para entender el proceso de transformación y continuidad del orden simbólico maya dentro de este sistema de similitudes y diversidades culturales, el estructuralismo levistrossiano nos da un cuadro de aprehensión del orden simbólico maya que permite una visión holística de las relaciones intrasistémicas. El concepto de estructura, desde la perspectiva del antropólogo Claude Lévi-Strauss –aplicado a la historia, se define sobre la base de cuatro características fundamentales:

> En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación en todos los demás. En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique. Finalmente, el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados.[93]

Desde la perspectiva total/estructural es de suponer que en el universo indígena todo lo que existe tiene un grado de significación mayor, donde cada uno de los elementos corresponde al complejo de interrelaciones interdependientes, y donde la transformación de cualquiera de ellos entraña una modificación en el sistema. Por ello, el universo maya y por ende mesoamericano se presenta como una totalidad estructurada dialécticamente en la cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho. En esta estructura de significación

[92] BRAUDEL, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.
[93] LEVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona. Paidós, 1992, p.301.

referencial universal, la conjunción entre un mundo natural y un mundo místico-mágico-religioso está bien definida por las culturas mesoamericanas y reviste el universo natural aborigen de todo un imaginario racional/metafórica/simbólica a lo largo de su historia.

De la misma manera, estos mecanismos de control epistemológicos, que se empiezan a implantar en el siglo XVI, siguen vigentes en el momento de escribir la historiografía moderna de los pueblos amerindios. Como lo subraya acertadamente Boaventura de Sousa Santos, las ciencias sociales o sea las disciplinas encargadas del estudio de los procesos que se desencadenaron a partir de la incorporación del continente americano a la economía mundo construyeron sus conceptos en un puñado de países que participaron de la empresa imperial de sometimiento de estos nuevos territorios.

> Entonces, lo primero que establecemos es que las ciencias sociales llevan la inadecuación de los conceptos. Lo segundo es que las ciencias sociales son monoculturales, es decir que por detrás de los conceptos está la cultura occidental, y resulta problemático aplicar estos conceptos a realidades no occidentales.[94]

A esta crítica tenemos que ligar aquella hecha por el sociólogo Maffesoli,[95] en cuya obra encontramos una fuerte crítica a la reducción del conocimiento en la ciencia, ya que la pretensión hegemónica del saber absoluto que proclama el positivismo no sirve para captar toda la actividad del mundo social, ni tiene espacio para la pasión, lo ilógico, lo imaginario de la vida cotidiana que también estructuran la actividad humana y el hecho sociológico. Este ideal positivista es para Maffesoli precursor del totalitarismo, ya que todo lo que escapa de su influencia está en el error y por tanto no debe existir.

Los objetivos específicos

1- Estudiar los dos ordenes simbólicos que entraron en contacto a partir de 1521, resaltando sus diferencias y particularidades

2- Llevar a cabo un análisis detallado de las fuentes religiosas (crónicas, relaciones, Historias, cartas, tratados) y los escritos mayas del siglo XVI y XVII que fueron ya

[94] DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Pensar el estado de la sociedad. Desafíos actuales*, Buenos Aires, CLACSO, Walhueter, 2009, p.138.
[95] MAFFESOLI, Michel, *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, México, FCE, 1993.

ubicados y publicados por estudiosos en colaboración con maya hablantes.[96] Así se ejemplificará la confrontación simbólica entre las dos ordenes simbólicos.

3- Se buscará explicar la especificidad de la construcción taxonómica de los fenómenos religiosos mayas por parte de los religiosos españoles, así como la clasificación que van a elaborar a través de las figuras del nahual y del brujo (el régimen de "canibalidad").[97] La ordenación con la que se pretendió borrar toda especificidad epistemológica propia al orden simbólico maya, para encasillarlo en unas categorías negativas elaboradas por él en Europa y contra las cuales tenía ya toda una maquinaria discursiva establecida, no fue en ningún momento un entendimiento protoantropológico de la nueva realidad sino su sometimiento.
4- Estudiar las formas de resistencia simbólica sobre la larga duración que terminarán jugando un papel de cohesión y unidad en el área que se estudiará, para lo cual se utilizará el concepto de *codigofagia* desarrollado por Bolívar Echeverría.
5- Analizar en qué la historiografía moderna es heredera de las categorías epistemológicas occidentales que resultan inadecuadas para describir la historia indígena.

Las hipótesis

1- Los dos ordenes simbólicos eran diferentes y sus maquinarias sociales respectivas se desplegaban sobre otras coordenadas, lo que también tenía una influencia sobre la representación fenomenológica de la realidad propia a cada una.
2- La imposición de un orden simbólico requirió la elaboración estratégica de una taxonomía. Gracias a la carga milenarista que supuso el proyecto evangelizador a su principio, se dio paso muy rápidamente la demonización de la nueva realidad y la imposición de un orden simbólico basado sobre el miedo y que ve en el otro el error que hay que destruir y someter a la lógica del gran Otro.
3- La taxonomía dicotómica amigo/enemigo fue el instrumento para establecer relaciones de poder que establecieron la figura del gran Otro como principio

[96] Por ejemplo, AA.VV., *Crónicas Mesoamericanas I y II*, Guatemala City, Publicaciones Mesoamericana, 2008-2009.
[97] CHAPARRO AMAYA, Adolfo, *Pensar caníbal una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*, Madrid, KATZ, 2013.

regulador de las maquinarias de poder. En el caso estudiado, las sociedades mayas, la confrontación simbólica se va a dar en la escritura y en la religión, dos ámbitos que no estaban separados para las sociedades mayas.

4- Esta taxonomía, resultado de la episteme de la modernidad, sigue existiendo en la historiografía moderna. La modernidad y su episteme propia resultado de una construcción histórica específica define un conjunto de representaciones del mundo maya en la historiografía contemporánea. Estas representaciones que nacen como elaboraciones de la colonialidad del poder se conforman como verdades establecidas en el relato historiográfico.

El trabajo consta de cuatro capítulos.

En el primer capítulo, ***El lento despliegue de la modernidad: el orden simbólico franciscano***, se estudia el orden simbólico católico a través de la orden franciscana. La llegada de los españoles en el Mayab representó, por doquier, la imposición de un nuevo sistema económico que venía acompañado en el nivel superestructural del aparato ideológico de la Iglesia católica a través de las órdenes mendicantes que fueron encargadas de llevar a cabo la conquista espiritual de las nuevas tierras.

Allí reside la "ambivalencia", es decir un movimiento en relación al otro que es a la vez acercamiento y rechazo. El modelo epistemológico del orden simbólico español no concibe la alteridad sino la similitud.

Se trata de cierta manera de antropologizar a Occidente, mostrar que la modernidad llevada por las ordenes mendicantes se puede analizar en sí como una serie de prácticas, símbolos y discursos.[98] En este sentido se trata de mostrar, cumpliendo con el programa de Rabinow, la singularidad histórica de la modernidad que el orden simbólico representa y que sus pretensiones de verdad están ligadas a prácticas sociales y que hay un deseo implícito de convertir ese proyecto en fuerza efectiva del mundo social.[99] El principal texto que utilizaremos para esto es la *Relación de las cosas de Yucatán* (1560?) escrito por Fray

[98] En este sentido, la provincialización de occidente programada por Chakrabarty debe pasar por una antropologización de occidente. CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 2000.

[99] RABINOW, Paul, "Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", en James CLIFFORD , George E. MARCUS (Editores), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986, p.241.

Diego de Landa a partir de su experiencia en los territorios mayas que empezó en 1546 hasta su muerte en 1579. Siendo uno de los artífices de la evangelización y uno de los mayores responsables de la orden franciscana en estos territorios es un documento central. Se complementa con varios escritos religiosos así como el corpus de *Relaciones geográficas* del Siglo XVI que permiten complementar la imagen que tenían los españoles de la realidad maya.

En el segundo capítulo, ***Tiempo, formas y ritos: la labilidad de la forma en el orden simbólico*****,** se busca establecer un retrato del orden simbólico maya a partir de ciertos temas como el tiempo, planteando éste como ontológicamente constituyente del ser, siguiendo así a Martin Heidegger. Al tiempo escatológico y lineal del monje Joaquín de Fiore se opone un tiempo circular, que se inscribe en una visión global de la naturaleza donde los seres humanos y los diferentes entes poseen una sustancia anímica. La visión de equilibrio con la naturaleza se percibe como un intercambio constante de energías que suponen una labilidad de las formas tanto físicas (caso del nahualismo) o de la realidad con el papel de los sueños en los ritos chamánicos o de contenido (caso de los glifos). La puerta de entrada la da el calendario ritual y la cuestión del tiempo. La labilidad del carácter del tiempo, cuya concepción es vista como ontológica, se transmite en múltiples niveles, que pueblan el universo de seres con los cuales se puede interactuar en la lógica animista. En este relacionar con otras entidades se estudiará el chamanismo maya y en particular el nahualismo como uno de los modos específicos de relacionarse con el Otro.

Este tercer y el cuarto capítulo forman dos partes que exploran momentos de la confrontación entre ordenes mendicantes y están agrupados bajo un título común ***Textos y escritura como lugar de confrontación del orden simbólico.***

En la primera parte, que lleva el subtítulo de ***La maquinaria del Gran Otro***, se regresa al territorio de la península ibérica para ver uno de los momentos de la elaboración de la maquinaria social del orden simbólico español. Aquel es un orden simbólico basado en una identificación clara de la línea de diferenciación entre enemigos y amigos.[100] La estrategia taxonómica desplegada por las ordenes mendicantes para imponer la maquinaria

[100] SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991. Se entiende que, en este ensayo de 1927, el jurista alemán plantea que la base de lo político se basa en la diferencia amigo-enemigo y que por lo tanto es necesario generar o profundizar en las diferencias y los conflictos para generar una relación ellos/nosotros en términos de amigos/enemigos.

del gran Otro necesita establecer categorías identificables rotundamente por los diferentes agentes encargados de la objetivización en el cuerpo social del gran Otro. Por lo tanto, se da un choque epistemológico frente a un orden simbólico basado sobre la labilidad de las formas. La maquinaria religiosa va entonces a buscar establecer categorías dicotómicas que sean viables en la construcción del nuevo orden simbólico. Va a recurrir a viejas taxonomías que tienen una tradición en la cristiandad, como la categoría de brujería. Las va a desplegar sobre las poblaciones del País Vasco recién conquistado. El discurso elaborado en las tierras vascongadas sobre la brujería se va a aplicar a la realidad americana. Se buscará mostrar que el miedo a la estabilidad de la forma del Otro obliga a buscar encasillarlo dentro de categorías conocidas y cómo esta categorización acude a todo un arsenal ya establecido en Europa y que por lo tanto niega la originalidad de la realidad americana. A la vez, este discurso a se va a nutrir de la experiencia americana y enlazarlas.

En la segunda parte, ***La etnogénesis como oposición a la maquina social, se estudiará cómo*** los mayas van a oponer una resistencia a esa máquina social desplegada por los religiosos. En efecto, a esta estrategia taxonómica, la elite de la sociedad maya va a oponer una estrategia, que llamamos de *codidofagia*. Desde la teoría del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría,[101] se valuará la *codigofagia* en juego en el proceso de escritura de los textos coloniales indígenas, que se visualizan como textos de resiliencia, como paso obligatorio a la resistencia, de un orden simbólico frente a la imposición de otro orden simbólico, que obligó a los amanuenses indígenas a plantear estrategias activas de escritura. A otro nivel, se plantean los textos coloniales desde su valor de uso como elemento que crea lazos sociales. En la modernidad, lo fundamental es el sometimiento lógico de la forma natural a la forma de valor. Por lo tanto, se sacrifica el valor de uso en provecho de la acumulación capitalista. La imposición de la modernidad a las sociedades indígenas, presentes en el territorio maya en el siglo XVI, representó la obligación de aceptar este paso paulatino del valor de uso al valor de cambio, es decir estabilizar la forma evanescente de los glifos como valor de uso, para pasar a unos caracteres latinos que tienen un valor de cambio mucho más acentuado en el nuevo orden simbólico en elaboración.

Este apartado se centra también en la sobrevivencia en la larga duración de características del orden simbólico maya con el fenómeno de la Cruz que habla durante la

[101] ECHEVERRÍA, *La modernidad de lo barroco*.

Guerra de Castas. Se estudia cómo hay una continuidad entre el orden simbólico impuesto por las órdenes religiosas y la historiografía moderna en el momento de valorar elementos del orden simbólico maya como el papel de la Cruz. Se da un repaso de las principales obras historiográficas sobre el tema, desde el siglo XIX hasta la actualidad y se muestran las continuidades y diferencias en la manera de tratar el fenómeno de la Cruz. Se quiere mostrar los prejuicios epistemológicos existentes y que se reproducen en el análisis historiográfico y que impiden una incorporación cabal del orden simbólico maya en la escritura de una historiografía que tome en cuenta su propia episteme y no ejerza más una violencia epistémica en contra de los pueblos originarios.

Antes de pasar a la lectura de los capítulos, quisiera llamar la atención sobre un problema que fue recurrente a lo largo de esta investigación y que de cierta manera vuelve el trabajo un poco más pesado. Las palabras no son neutrales y llegan a nosotros con su historia. Si realmente queremos llegar a una comunicación plena, tendríamos que recurrir a todo un trabajo definitorio previo a su utilización para estar seguro que el esquema comunicativo se haga operativo. Consciente de esto, el trabajo está salpicado de definiciones o llamadas de atención sobre el uso que se da de ciertas palabras o ciertos conceptos, lo que de cierta manera es inherente a cualquier trabajo de investigación. Pero en el caso de este trabajo, tuve que lidiar además con palabras que tenían una carga negativa o un uso popular que podía contaminar el esfuerzo de inclusión epistemológica que se quiso dar en este trabajo. El mejor ejemplo de lo antedicho se da en el capítulo III con la palabra *xorguin* en el idioma euskera. Hoy en día se traduce por *bruja* a raíz de la asimilación entre lo que puede haber sido un rango o el término genérico de los expertos ritualísticos en la zona y las brujas de la Iglesia Católica. O puede ser que haya sido el término para lo que llamamos el chamán-brujo y entonces nos falta la palabra que designa el chamán-curandero. Esas y otras consideraciones de orden lingüístico, que son sin lugar a duda necesarias, entorpecen sin embargo un poco la fluidez del trabajo. Me disculpo aquí de antemano de este inconveniente.

CAPÍTULO UNO

EL LENTO DESPLIEGUE DE LA MODERNIDAD: EL ORDEN SIMBÓLICO CATÓLICO A TRAVÉS DEL PARADIGMA FRANCISCANO

"…soy y siempre seré un hijo de nuestro padre san Francisco…"

Fray Diego de Landa, octubre 1573[102]

La expansión del sistema mundo y el consiguiente despliegue de la modernidad se aceleraron a partir de 1492 con la paulatina incorporación de los territorios americanos. La iglesia católica como agente ideológico y económico tuvo un papel de primer orden en el ordenamiento de nuevas coordenadas sociales aplicables tanto a los nuevos territorios como a las poblaciones.

Dentro de estos nuevos agentes, la orden mendicante franciscana tuvo, y particularmente en los albores de la Conquista, una importancia capital. Si bien la orden franciscana pertenecía a un orden simbólico más amplio, - el católico-, ciertos desarrollos propios a su historia dentro de la Iglesia romana, como el momento específico que atravesaba la orden en el momento de la Conquista, no permiten vislumbrarla como una semiosfera propia dentro del orden simbólico católico.[103]

Los franciscanos se presentan entonces como un orden simbólico específico dentro de la singularidad de la modernidad europea. Podemos avanzar que el proyecto franciscano en su vertiente mesiánica y milenarista forma parte de esta otra Europa cuyos proyectos de actualización de la modernidad no prosperaron.[104]

---

[102] CHUCHIAK IV, John F., "In Servitio Dei: Fray Diego de Landa, The franciscan order, and the return of the extirpation of idolatry in the colonial diocese of Yucatán, 1573-1579", en *The Americas*, 61:4, 2005, p.611.

[103] La semiosfera es el espacio delimitado con respecto del que lo rodea y que sería el espacio extrasemiótico, divididos por una frontera de puntos que pertenecen a ambos espacios, que actúa como filtro y como traductor. Lo que nos interesa es la capacidad de porosidad de una semiosfera específica moldeada por un orden simbólico dado. Véase: LOTMAN, Iuri M., *La semiosfera I semiótica de la cultura y del texto*, selección y traducción del ruso Desiderio Navarro, Valencia, Frónesis Cátedra, Universitat de Valencia, 1996.

[104] ECHEVERRÍA, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, p.27.

El fundamento del proyecto franciscano se encuentra en la *Vita Prima* (1245) de Tommaso da Celano (ca.1190-ca 1265),[105]contemporáneo de san Francesco d'Assisi (1182-1226). El fundador de los frailes franciscanos era un santo y como tal y en consecuencia de sus ejercicios espirituales y ascesis curaba, exorcizaba, vaticinaba, profetizaba, tal como lo pueden hacer los chamanes mesoamericanos.[106] La experiencia de la ascensión como experiencia subjetiva de salida de cuerpos, como lo subraya Itsván Czachesz, es compartida tanto por el chamanismo, como por el mundo griego y la apocalíptica judía y cristiana.[107] Eso nos autoriza la lectura que proponemos hacer del texto de Celano: la distancia epistemológica, que mide entre san Francesco d'Assisi y los sacerdotes mayas en el momento de la Conquista, no debía ser tan grande si nos atenemos a las varias fuentes sobre el fenómeno.

La hipótesis que planteamos es que fray Diego de Landa Calderón O.F.M. (1524-1579) debía tener a su alcance un aparato cognitivo e intelectual para entender mejor la experiencia de la religión maya con la cual estuvo en contacto a partir de su llegada en 1546 en la península maya.

A través del análisis de la *Relación de las cosas de Yucatán*, nos proponemos indagar sobre la episteme propia de un franciscano en particular, Diego de Landa, fundador del estudio de la cultura maya,[108] y así poder acercarnos a cuál podía ser la episteme española en el momento de la incorporación del Mayab en el hemisferio occidental. Se trata de ir más allá de un solo estudio sobre la asimilación entre objetos distintos y pertenecientes a

[105] En 1228, año de la canonización de san Francesco d'Assisi, Tommaso da Celano fue encargado por el Papa Gregorio IX (ca.1170-1241) de realizar su biografía. Juzgada insuficiente por ciertos franciscanos y al pedido del capítulo general franciscano de 1244, escribe otra vida, *Vita segunda*, la cual integra elementos y detalles comunicados por los frailes que conocieron al santo. En 1266, el capítulo de Paris ordenó la destrucción de todas las leyendas anteriores a la *Legenda maior* de Bonaventura di Bagnoregio (ca. 1217/21-1274). La obra de Bonaventura tenía como objetivo fundamentar una cohesión frente a las disensiones que nacían entre eremitas o espirituales y los conventuales. Las biografías de Celano fueron prohibidas. Sin embargo, las obras de Celano no desaparecieron del todo y su materia está retomada casi integralmente por Bonaventura. Sobre la importancia de Bonaventura para los acomodos de la orden y su reinterpretación de la vida de san Francesco se puede consultar el séptimo capítulo consagrado en particular a Bonaventura en: ROBSON, Michael, *The franciscan in the middle ages*, Woodbrige, The Boydell Press, 2006. El libro por otra parte se concentra en el desarrollo de la orden en las Islas británicas.

[106] Tomamos la palabra chaman en su uso antropológico es decir individuo que tiene relaciones especiales con el mundo sobrenatural sea a través de cantos, bailes, sueños, éxtasis, ayunos y uso de enteógenos. Para un discusión definitoria completa véase el capítulo II.

[107]CZACHESZ, István, "Tour of heaven in light of the neuroscientific study of religious experience", en *Journal of Cognitive History*, 2:1, 2015, p.38.

[108] KNOZOROV, Yuri, ERSHOVA, Galina, "Diego de Landa como fundador del estudio de la cultura maya", en *Anales del Museo de América*, 2, 1994, pp.21-32.

mundos diferentes que se dan en el momento del proceso cognitivo del encuentro entre las dos órdenes simbólicas, la del sistema-mundo en expansión y la maya precolombina, para establecer una narrativa del "Nuevo Mundo" comprensible para la episteme del sistema-mundo.[109] Porque es obvio que la descripción y la aprehensión de la realidad por parte de los frailes que llegaron a Mesoamérica se hace desde sus universos simbólicos en interacción con la episteme propia del orden simbólico al cual pertenecían los frailes.

Desde la postura del giro decolonial el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez plantea, a partir de un ejercicio mental audaz, lo siguiente:

> […] si un visitante extraterrestre recorriera el planeta en el año de 1492, lo que vería es una inmensa proliferación de sistemas de organización económico-política de juegos de verdad y de formas de vida completamente diferentes. Si el mismo visitante recorriera el planeta hoy día, lo que vería es un enorme empobrecimiento de esta multiplicidad, es decir, que la multiplicidad política, epistémica y ontológica del planeta, si bien no ha sido aún destruida, se halla tremendamente reducida.[110]

Y en este sentido, es cierto que debemos constatar la desaparición o el retroceso según los lugares, dada la hegemonía adquirida por un tipo de aprehensión del mundo sobre las otras.

¿Pero qué tan distantes estaban la episteme de un chamán maya y aquella de un fraile franciscano?[111] Los religiosos que llegaban a los nuevos territorios conquistados para llevar a cabo la conversión de los indígenas eran seleccionados y preparados. No hay que olvidarse que se necesitaba una bula pontifical para ir como misionero, además de obtener la autorización del poder político a raíz del patronato real y de los importantes privilegios concedidos por Alejandro VI (1431-1503) a la corona ibérica en 1493.[112] Retomando el

[109] Para este tipo de trabajo ver por ejemplo: MURIÁ, José María, *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*, México, SEP, 1973.
[110] GESCO (Grupo de Estudios sobre Colonialidad), "Los avatares de la crítica decolonial. Entrevista a Santiago Castro-Gómez realizada por el GESCO", en *Tabula Rasa*, 16, enero-junio 2012, p.225.
[111] En la investigación sobre el chamanismo una de las hipótesis de trabajo, tentadora pero no comprobada, propone que los primeros patriarcas cristianos aprendieron el uso religioso de sustancias psicoactivas de los antiguos griegos que las utilizaban en sus ritos mistéricos. Véase: SAMORINI, Giorgio, "Nuevas fronteras de la etnomicología", en Josep María FERICGLA (Editor), *Los enteógenos y la ciencia*, Barcelona, Libros de la Liebre de Marzo, 1999, pp.49-80.
[112] BORIS, Jeanne, "Christianisme et *criollismo*: les franciscains et la societé de Nouvelle-Espagne au XVI°siècle", en *Cahier des Amériques Latines*, 67, 2012: Religion et société en Amérique Latine, XVI°-XIX°siècle: traces et destins d'une "orthodoxie coloniale", pp.55-73.

concepto del cristianismo como "religión de élite",[113] se puede considerar que los frailes que llegaron en un principio a América eran una élite, una vanguardia dentro de la élite.[114]

El punto de partida de este capítulo es fray Diego de Landa que pertenece a esta élite por su formación y los diversos cargos asumidos por él en tierras americanas y en el *intermezzo* de su caída en desgracia, cuando le tocó regresar un tiempo a España. En efecto, fray Diego de Landa incorpora junto a otros cinco sacerdotes el grupo que debe acompañar a fray Nicolás de Albalate a Yucatán donde llegará en 1549. Originalmente integrados a la provincia del Santo Evangelio, un dato filogenético que dista de ser anodino como lo veremos más adelante, Yucatán pasa a formar una sola provincia con Guatemala, cuyo provincial será Diego de Landa a partir de 1561.[115] El franciscano extremeño participa entonces desde la cúpula a la evangelización del actual territorio de Guatemala y luego terminará siendo obispo de Yucatán, cargo en el cual muere en el año 1579.

El movimiento analítico que se pretende hacer es estudiar a un hombre determinado, fray Diego de Landa, o más bien su episteme, que vamos a rastrear indagando en la *Relación de las Cosas de Yucatán*. Se trata de estudiar no tanto a un hombre determinado en un lugar preciso, sino de tomar a este hombre y ver cómo a través de su producción intelectual podemos entender la episteme de la orden religiosa a la cual pertenecía y por lo tanto plantear cómo se operó el contacto al nivel epistemológico.

Como lo subraya Dennis Tedlock,[116] los escritos de esta época son de mucho interés antropológico porque la distancia entre las dos partes, española y maya en el caso que nos interesa, el coeficiente de extrañamiento mutuo está a su máximo, y por lo tanto, nos permite intentar entender mejor ¿de qué manera se pensaba?, o ¿cómo la propia episteme se

---

[113] En su artículo Wanegffelen recuerda de manera sucinta la utilización del concepto de religión popular y de elite en la historia cultural. WANEGFFELEN, Thierry, "Acculturation ecclésiastique et "religion populaire" hommage à l'auteur du concept de "profanisation", en Joël FOUILLERON y Henri MICHEL (Directeurs), *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet, t.I Clergé, identité et fidélité catholiques*, Montpellier, Université Paul Valery, Presse de Montpellier 3, 2006, pp.259-262.

[114] Sobre el concepto de elite, su definición y los problemas metodológicos planteados se puede consultar: LEFERME-FALGUIÈRES, Frédérique, VAN RENTERGHEM, Vanessa, "Le concept d'élites. Approches historiographiques et méthodologiques", en *Hypothèses*, 10, 2000, pp.55-67.

[115] Como lo subraya D'Olwer el ascenso en la jerarquía franciscana del fraile es rápido. Llega en 1549, es guardián mayor del convento de Izamal (1552), Custodio de Yucatán (1556), guardián del convento mayor de Mérida (1560), provincial en 1561. OLWER, Luis Nicolau d', *Cronistas de las culturas precolombinas,* México, FCE, 1963, p.290.

[116] TEDLOCK, "Torture in the archives: mayans meet europeans", p.139.

sobrepone a la realidad fenomenológica, definiendo u organizando el encuentro entre los dos ordenes simbólicos?

Queremos plantear esa distancia entre epistemes acostumbradas al hecho místico, acostumbradas a los ejercicios espirituales y sus consecuencias sobre lo sobrenatural, llámese curanderismo o santidad. Los dos, el curandero y el santo, pertenecen a este elenco de figuras no eclesiásticas reputadas por servir de intermediarios con lo sobrenatural al lado de los profetas, los magos, los taumaturgos y las brujas.[117] Nos proponemos explorar el pensamiento de Diego de Landa expresado en su principal escrito en relación con las ideas en vigor en la Europa de la época, y en particular en la orden a la cual pertenecía. Lo que planteamos es que esta tradición estaba en posición de entender ciertos aspectos de las religiones mesoamericanas y de su espiritualidad a través de las herramientas cognoscitivas y explicativas que tenía a su alcance y que eran propias de la orden seráfica y de su historia (§ 2, 3, 4, 5). Sin embargo, pocos frailes fueron capaces de experimentar la espiritualidad del orden simbólico indígena (§ 6). Nos proponemos entonces indagar, en una segunda parte (§7, 8 ,9 ,10), ¿por qué esos hombres del siglo XVI, un siglo con una episteme en plena mutación racionalizadora, pasaron al lado de establecer un contacto mucho más prolífico y tolerante con las culturas indígenas que florecían en el continente recientemente incorporado a la *oekumene*?

[117] KLANICZAY, Gábor, KRISTOF, Ildikó, GAVIANO, Marie-Pierre, "Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen âge et Temps modernes)", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 4-5, 2001, p.948.

1.1 Una historia herética de la Orden

Para entender la episteme franciscana, hay que entender entonces las corrientes y los recovecos subterráneos que animan y mueven la vida intelectual e institucional de la Orden de los Frailes Menores (O.F.M.). Como lo subraya el profesor Benedict Warren, historiador del mundo mesoamericano y ex seráfico, la historia de los franciscanos es complicada en su fundación y en su desarrollo.[118] La historia de la Orden se puede resumir en la tensión entre partidarios de un respeto absoluto a las reglas de ascesis dictadas por su fundador y los que admiten acomodaciones a esas reglas.[119] Se puede considerar que el debate, en cierta forma, retomó une viejo conflicto que se dio entre los siglos IV y VI entre la interpretación clerical y la monástica de cómo se tenía que entender la vida ascética.[120] En este sentido, podríamos decir que lo característico de la Orden, por lo menos hasta 1563 y la clausura del Concilio de Trento, es un constante deslizar de los sectores más radicales hacia la herejía.

La palabra "herejía" viene del griego, *hairesis*, que en su sentido original significa "aquel que defiende un sistema filosófico particular". El concepto en sí fue construido a lo largo de los siete concilios entre Nicea I (325 d.c.) y Nicea II (787d.c.). La herejía es el error y se define en relación a la autoridad, la Iglesia. El primer cristiano en ser ejecutado por una autoridad cristiana por herético fue Prisciliano (ca. 340- 385), obispo de Ávila, junto a otros compañeros de infortunio. Poco a poco la Iglesia se impone como la intérprete oficial de las escrituras sagradas y los herejes que florecen en el siglo XI se caracterizan por un acceso no autorizado a estos textos que según los clérigos debían llevarlos a la locura.[121]

En las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio (1221-1284) se define a los herejes en los siguientes términos: "Ereges son una manera de gente loca que se trabajan de escatimar las palabras de nuestro Señor Iesu Christo, e les dan un entendimiento contra aquel que los Santos Padres les dieron, e que la Eglesia de Roma cree e manda guardar."[122] El cardenal Juan de Torquemada O.P. (1388-1468), tío del siniestro inquisidor Tomás de Torquemada

[118] Plática personal del 7 de abril del 2014, en Morelia (Michoacán).
[119] NECKER, Louis, *Indios guaranies y chamanes franciscanos Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*, con prefacio de Magnus Mörner, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol.7, Asunción del Paraguay, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1990, p.41.
[120] JOYCE, Stephen J., "Contested origins of monasticism: divergent models of authorithy", en *Journal of the Australian Early Medieval Association*, 11, 2015, pp.1-16.
[121] RUCQUOI, Adeline, ""No hay mal que por bien no venga": Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media", en *CLIO & CRIMEN*, 1, 2004, p.222.
[122] *Siete Partidas de Alfonso X el Sabio*, Part.VII, Tit.XXVI, en http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf [Consultado el 16 de agosto 2014], p.153.

O.P. (1420-1498), define está última en su *Summa de Ecclesia* (1550, Salamanca) dentro del principio de la verdad católica. Es "lo que se refiere a los artículos de fe y lo escrito en las Sagradas Escrituras y que los concilios han determinado y aprobado."[123]

Las herejías se consideraban por lo general como la recurrencia de errores surgidos en la Primitiva Iglesia. Así por ejemplo el islam fue identificado con alguna de las herejías cristológicas o como una mezcla de ellas, negando así sus características originales.[124] Por lo tanto la herejía implica una construcción discursiva desarrollada por la institución eclesiástica que se define excluyendo al otro. Este discurso asimilaba también la herejía a una auténtica subversión de carácter social si tomamos en cuenta que el propio orden social era un ordenamiento divino.[125] De allí que el hereje se va a ligar a paradigmas de pensamientos y retóricas que son invariables: demonización, polución, amenaza contra el orden social, apocalipsis.[126]

La Iglesia católica del medioevo se va a ver confrontada a la aparición esporádica de herejías como los *espirituales* con un definido carácter de larga duración, cuyas huellas se pueden rastrear hasta en la presencia franciscana en el continente americano. La historiografía suele representar la aparición de las órdenes mendicantes como una ruptura radical con el mundo religioso que existía antes, aunque habría que matizar esta noción de ruptura y enfocar el fuerte vínculo que existe entre el monaquismo cisterciense y los espirituales vía los *zelanti* franciscanos.[127]

La difusión de las ideas del abad cisterciense Gioacchino da Fiore (ca.1135-1202) se debe a los franciscanos, que a raíz de la canonización de su fundador en 1228 van a producir varias *Vitae* de éste, pero también los apócrifos joaquinistas como el *In Heremiam* (1243-1248) o el *In Insaiam* (c.1250) que buscan asociar las profecías joaquinistas con san Francesco.[128] El abad calabrés, a partir de la influencia de los textos del pseudo Dionisio

[123] BRAGUIER GOUVERNEUR, Laurey, "Conflit et dissidence religieuse dans les nouveaux foyers de spiritualité castillans: ermites, recluses, et sectes illuministes face au Saint-Office (1510-1563), en *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, 2009, en www.nuevomundo.revues.org/56303 [Consultado el 13 de junio 2014].
[124] MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, "Cristianismo medieval y herejía", en *Clío & Crimen*, 1, 2004, p.28.
[125] DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *Los judeoconversos en la España moderna*, Madrid, Fundación MAPFRE, 1992, p.22.
[126] MITRE FERNÁNDEZ, "Cristianismo medieval y herejía", p.40.
[127] COLIN, Ivan, "Les spirituels franciscains: bilan historiographique et nouvelles pistes de recherches", en *Clio & Crimen*, 1, 2004, p.214.
[128] RUCQUOI, Adeline, "No hay mal que por bien no venga", p.231.

aeropagita (siglo V-VI),[129] propone una hermenéutica que postula la historia del mundo en tres eras distintas, una por cada persona de la trinidad. Según él, la tercera edad que era realmente su versión del reino milenario del Apocalipsis, iba a ser inaugurada por un nuevo mesías, que muy pronto se fue identificando sin que se sepa realmente cómo, con san Francesco d'Assisi, cuyos estigmas parecidos a los de Cristo, la *imitatio Christi*, le otorgaban un lugar preponderante para asumir el papel mesiánico. La apropiación por parte de los espirituales del cuadro exegético e histórico joaquinista que van a efectuar los hermanos menores a partir de los años 1240 les da un potente dispositivo para pensar su propia singularidad.[130] En 1254, el franciscano Gherardo da Borgo San Donnino (?-1276) publicó un *Liber introductorius in Evangelium Aeternum* en el cual da una lectura de la sucesión de las edades de G. da Fiore que terminaran en 1260 con la sustitución de la Iglesia por parte de los franciscanos. Obviamente la Iglesia condena la obra en 1255 y a su autor a la cárcel perpetua. Las ideas de Joaquin da Fiore permean no solamente los medios religiosos pero además profanos. En su *Divina Comedia*, Dante Alighieri (126-1321) hace figurar el calabrés al lado de Buanaventura en el paraíso y la propia estructura de la obra deja suponer una adhesión a la teoría de las tres edades.[131]

Uno de los eslabones intelectuales más importante es Pèire Joan Oliù (o Pierre de Jean Olieu) (1248-1298), franciscano del Languedoc, quien adapta en su obra el pensamiento joaquinista al franciscanismo. Su pensamiento seudojoaquinista es fundamental para la elaboración de lo que será la osamenta de un pensamiento espiritual en plena expansión luego con Ubertino da Casale[132] (1259- ca.1330) con su *Arbor Vitae crucifixae Jesu*, Angelo Clareno (ca.1255-1337) y su *Chronicon seu Historia septem tribulationum Ordinus Minorum* que termina con profecías inspiradas de Gioacchino da Fiore, o Matthieu de Bouzigues (fl.ca. 1300).[133] El joaquinismo encontró una caja de resonancia, entre otros, con

[129] HOPPER, Vincent F., *La symbolique médiévale des nombres. Origines, signification et influence sur la pensée et l'expression*, Paris, Gérard Montfort Éditeur, 1995, pp.79-80. Cabe aclarar que para la epoca de Joaquin da Fiore los textos del pseudo Dionisio son atribuidos a Dionisio Areopagita (siglo I), discípulo de San Pablo. Los textos del pseudo Dionisio, impegnados de gnosis y de neoplatonicismo, tuvieron una influencia enorme en la escolástica medieval en particular gracias al comentario de Hugo de San Víctor C.R.S.A. (c.1096-1141), autor que por otra parte tuvo una influencia en el pensamiento de autores como Edward Saïd (1935-2003) o Iván Illich (1926-2002).

[130] PIRON, Sylvain, "La critique de l'église chez les spirituels languedociens", *L'anticléricalisme en France méridionale, milieu XIIe- début XIVe siècle*, Cahiers de Fanjeaux, 38, Toulouse, Privat, 2003, pp.77-78.

[131] HOPPER, *La symbolique médiévale,* p.129.

[132] El escritor italiano Umberto Eco hizo de él uno de sus personajes de su novela *Il nome della rosa* (1980).

[133] COLIN, Ivan, "Les spirituels franciscains: bilan", p.195.

los frailes menores Salimbene de Parma (?-1289), el catalán Ramon Llull (ca 1232-1315), Nicolas de Lyre (1270-1349), Bernard Délicieux (ca.1260-1319) y Bartolomeo da Pisa (ca.1300-1361), pero no hay que olvidar tampoco las vetas joaquinistas que se encuentran en dos figuras centrales de la producción intelectual hagiográfica seráfica que son Bonaventura di Bagnoregio, autor de la *Legenda maior* y la menor de san Francesco y del primer biógrafo Tommaso Celano.[134]

A esta lista tendríamos que añadir al también franciscano y alquimista Joan de Rocatalhada (ca.1310?-1365), cuyos escritos místicos y proféticos sueñan con una conquista espiritual de Asia, pero que serán reinterpretados por un fraile franciscano catalán Francesc Eiximenis (1330-1409) quien modificó la interpretación de las profecías de Rocatalhada en provecho de la casa soberana de Aragón, primer paso hacia una interpretación mesiánica del papel de los Reyes Católicos.

El misticismo apocalíptico de tinte joaquinista gozó de un renacimiento cuando el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros O.F.M. (1436-1517), observante franciscano muy estricto a pesar de su rango y obligaciones estatales, inició una reforma exitosa entre el clero regular.[135] En una carta en latín de 1516, lastimosamente anónima, se le hace una exposición acerca de la monarquía universal que se realizaría bajo el mando del príncipe Don Carlos (1500-1558), futuro Carlos I de España.[136] Del movimiento de los *zelanti* en 1226 a los movimientos *espirituales* más radicales alrededor de 1330, para los franciscanos en el centro del debate siempre se encuentra la cuestión sobre la pobreza. Se funda sobre la interpretación que habría que dar al mensaje del fundador san Francesco d'Assisi: ¿seguir la regla o, al contrario, seguir el testamento del santo? A principios del siglo XIV, Roma tomó posición en el debate y el Papa Juan XXII (1244-1334) declaró heréticos a los franciscanos espirituales. Sin la persecución de los *zelanti*, - un documento papal de 1311

[134] ALONSO DEL VAL, José María O.F.M., "El milernarismo en la primera evangelización de los franciscanos en México", en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (Coordinador), *Milenarismo y milenaristas en la Europa Medieval: IX semana de estudios medievales, Nájera 1998*, Madrid, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, p.370.
[135] PHELAN, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, pp.27-28.
[136] AGS.C.S. Reales Leg.394. PRIETO CANTERO, Amalia, "Documentos inéditos de la época del cardenal Fray Francisco Jimenez de Cisneros (1516-1517)", en *Anales Toledanos*, 7, 1973, p.77.

habla de la condena de más de 300 religiosos a la cárcel perpetua, privación de confesión, muerte o exilio -, el movimiento espiritualista seguramente no se hubiera radicalizado.[137]

Sin embargo, las persecuciones no pudieron con la vitalidad y la persistencia de los ideales de pobreza, del clericalismo antisecular y la presencia de la espera apocalíptica en el monasticismo medieval tardío en España.[138] En torno a 1380, en los años de superación de la crisis provocada por la peste negra, un grupo en Galicia promueve un retorno al espíritu evangélico y a la regla del orden sin glosa ni dispensas pontificas. Este movimiento recibe el nombre de reforma u observancia. Hay una continuidad doctrinal entre las corrientes disidentes de finales del siglo XIII y los observantes.[139] Es la expresión de un ideal vehiculado entre otros por fray Juan de la Puebla (?-1495) que siembra así una mística de la pobreza que desembocó en la descalcez.[140] La fundación en España de conventos de vida estricta fue una reacción eremítica contra el decaimiento en el mandato de la pobreza.

A partir de 1500 se distinguen franciscanos pertenecientes a la conventualidad, a la observancia y otros sectores más estrictos todavía. El punto de partida de tal situación parece ser la bula *Sacrosanctae militantes Ecclesiae* (1499) firmado por Alejandro VI, originario de las tierras catalanas, que autoriza a Fray Juan de Guadalupe, discípulo de Fray Juan de la Puebla, a una ermita en el territorio del reino de Granada. La edificación de los monasterios sirvió de base a la Custodia del Santo Evangelio que se transformó en Custodia de Extremadura entre 1515 y 1516. Desde el principio los llamaron *Frailes del Santo Evangelio*. Seguidamente fueron acusados de herejía y apostasía.

Las reformas impugnadas por Cisneros van a imponer la *observancia* sobre la *conventualidad*, especialmente, a partir de la separación explícita operada en el Capítulo General de Roma, celebrado en 1517 y sancionado después por el pontífice León X (1475-1521) con su bula *Ite et vos in vineam meam* del 29 de mayo del mismo año. Esta ruptura que se oficializa con los conventuales tuvo como efecto ratificar de cierta manera el pluralismo interpretativo y por lo tanto institucional de la orden franciscana. En un principio, la Observancia había vigilado a los Descalzos. En Extremadura, los Hermanos

[137] COLIN, "Les spirituels franciscains: bilan", p.201.
[138] CASTRO, Américo, *Aspectos del vivir hispánico: espiritualismo, mesianismo y actitud personal en los siglos XIV al XVI*, Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1949.
[139] PIRON, Sylvain, "Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV°siècle", en *Oliviana*, 3, 2009, en www.oliviana.revues.org/337 [Consultado el 13 de junio 2014].
[140] MELQUIADES, Andrés Martin, "Primeros pasos comunes de la descalcez franciscana en España y Portugal (1500-1523)", en *Alcántara revista del seminario de estudios cacereños*, 23-24, 1991, pp.151-152.

Descalzos de la Custodia del Santo Evangelio se habían refugiado en Portugal (Custodia de la Luz) durante un tiempo, y regresaron a Extremadura habitando los conventos que tenía la Provincia Seráfica de Santiago, para constituir en 1514 la Custodia de Extremadura, la cual obtiene en 1517 el título de Provincia de San Gabriel lo que va a impulsar su actividad.

Allí se origina la descalcez franciscana que irá a evangelizar a la Nueva España. La reforma emprendida por Cisneros forma parte de una consolidación de la ortodoxia naciente. Esta *doxa* que establece un nuevo fundamento de la vida espiritual castellana a través del retorno a la observancia y el respeto estricto de la regla es estructurada por el poder espiritual y temporal. No va a impedir el nacimiento de nuevas heterodoxias como los alumbrados,[141] las reclusas y eremitas que serán perseguidos por heterodoxas por la Inquisición.[142] Esta renovación religiosa se acomoda a las corrientes milenaristas y a la *devotio moderna* y crea espacios para nuevos grupos disidentes que predican un acercamiento más personal a Dios. "Con la *Devotio moderna*, la fe se impone sobre la razón y la desprecia, abriendo así la puerta al sentimentalismo, a la superstición y al misticismo."[143] Emergen dos tensiones, la primera anuncia la modernidad y la subjetivación del creyente, la otra el control político y centralizador de la fe de este creyente.

La Iglesia católica va a seguir sospechando de todas las manifestaciones de misticismo. Pierre Chaunu subraya que "sur plus de deux siècles, l'Eglise latine est traversée par des courants de Réforme qui débouchent, vers 1500, sur le consensus qui n'est pas celui de la Réforme, mais de sa nécessité".[144] Roma oscila entre la represión categórica de toda

[141] En su análisis Antonio Márquez define a los alumbrados como una herejía cristiana cercana al protestantismo pero cuya originalidad radica en su misticismo. Niega por otrora, en oposición a otros autores, toda implicación apoliptica en el pensamiento alumbrado. Véase, MÁRQUEZ, Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1980, pp.220-221. Cabe señalar por otra parte que en 1584, en el pueblo de Chiapa, el obispo de Chiapas persiguió por idólatras y herejes a los miembros de una cofradía indígena que "tenian otras muchas supersticiones, y vanidades que parece frizar con la secta de los alumbrados." Fray Pedro de Feria, *Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías después de treinta años de cristianos*, en Jacinto DE LA CERNA, Pedro PONCE, Fray Pedro DE FERIA, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Don Francisco del Paso y Troncoso, X, México, Ediciones Fuente Cultural, Librería Navarro, 1953, pp.383-384.

[142] BRAGUIER GOUVERNEUR, "Conflits et dissidence religieuse".

[143] MINNOIS, Georges, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidos, Surcos 17, 2005, p.259.

[144] CHAUNU, Pierre, *Le temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la Chrétienté. L'éclatement (1250—1550)*, Paris, Fayard, 1975, p.438. "A lo largo de más de dos siglos, la Iglesia latina se ve atravezada por corrientes de Reforma, las cuales desembocan alrededor de 1500, sobre el conceso, que no es él de la Reforma, pero sí de su necesidad." [La traducción es mía].

veleidad heterodoxa y las tentativas de asimilación y control de estas tendencias centrífugas. Así un edicto contra los Alumbrados será promulgado en 1525 en Sevilla y reiterado en 1623. La obra *De mystica theologica* (1556) del místico flamenco Hendrik Herp O.F.M. (c.1410-1477), figura destacada de la *devotio moderna*, será puesta en el *Index librorum prohibitorum* en 1559, interdicción renovada sucesivamente en 1580 y 1583.[145] Una de las últimas manifestaciones violentas masiva de los espirituales radicales será la de fray Alonso, franciscano y hermano de un cardenal y del obispo de Lidda en Palestina, que apoyándose en el beaterio de terciarias franciscanas de la ciudad de Durango (Bizkaia) en 1442 proclama el fin de la historia en un movimiento que tuvo que ser ahogado con un ejército de no menos de 5.000 hombres.[146]

Con frecuencia las *herejías* se conectaron con ciertos movimientos sociales que pretendían una sociedad más igualitaria, como lo puso de relieve Friedrich Engels (1820-1895) al analizar las guerras campesinas de Alemania (1524-1525). "Es evidente que todo ataque general contra el feudalismo debía primero dirigirse contra la Iglesia y que todas las doctrinas revolucionarias, sociales y políticas debían ser en primer lugar herejías teológicas".[147] Sin lugar a dudas encontramos en la ideología milenarista la expresión de una ruptura en el bloque histórico que está en el poder donde las clases subalternas expresan una ideología alternativa a la hegemónica del bloque en el poder. Sin embargo, las ideologías milenaristas no eran solamente contrasistemas destinados a cuestionar las jerarquías sociales establecidas, ya que el propio Estado las podía apoyar para servir a sus propios intereses.[148] Por ejemplo, el desarrollo de un imaginario antimendicante en la literatura en idioma vulgar a partir del siglo XIII, donde se acusa a los franciscanos de ser

[145] También conocido como Harphius Herp. LE BRUN, Jacques, "Refus de l'extase et assomption dans l'écriture dans la mystique moderne", en *Savoirs et Cliniques,* 2007, 1:8, pp.37-45.
[146] BAZÁN, Iñaki, "Herejía: los herejes de Durango", AA.VV., *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la moderna*, Vitoria-Gasteiz, Departamento de Interior del Gobierno Vasco, 1995, pp.386-420. Se vuelve a tratar el tema en el capítulo III.
[147] ENGELS, Friedrich, *Las guerras campesinas en Alemania*, México, Ed. de México, 1971, p.53. Por otra parte, John Waller conecta, en un reciente trabajo, el origen de las guerras campesinas con fenómenos de transes colectivos o coreomanía; veáse WALLER, John, *Les danseurs fous de Strasbourg Une épidémie de transe collective en 1518*, Condée-sur-Noireau, La Nuée bleue /Tchou, 2016. Por otra parte, se podría comparar esos transes colectivos a las "epidemias" del *Taki Unquy*, transes de corte milenarista que brotaron en la zona de los Andes entre 1564 y 1572 como reacción a la imposición del catolicismo.
[148] SUBRAHMANYAM, Sanjay, "Du Tage au Gange au XVI° siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2001/1, pp.57-58. Para una crítica del artículo de Subrahmanyam sobre la metodología empleada, véase BETHENCOURT, Francisco, "Le millenarisme: idéologie de l'impérialisme euroasiatique?", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002/1, pp.189-194.

los protagonistas de un proyecto de dominación sobre la sociedad cristiana,[149] puede muy bien interpretarse como una defensa del bloque en el poder para garantizar su hegemonía.

Por lo tanto, se vuelven fenómenos de estudio mucho más complejos que, además, tienen una propensión muy grande a difundir, resementizarse y refuncionalizarse como va a ser el caso con la llegada del ideario franciscano al continente americano.

1.2 Las *afinidades electivas* del pensamiento franciscano

En un libro reciente, el historiador italiano Giuseppe Buffon constata que hay, sino un rezago, por lo menos una falta de interés ineludible por la historia moderna de la orden franciscana.[150] La historiografía, siguiendo al parecer las directivas del Concilio Vaticano II (1962-1965), se centra sobre los orígenes, es cierto de por sí complicados. Pero el periodo que corre de 1517, ruptura oficializada con los conventuales, hasta nuestros días, no despierta mucho interés. Lo que plantea Buffon es el estudio de una identidad franciscana propia que habría que buscar en la historia global de la orden tan compleja y conflictual, oponiéndose así a las tesis de Emma L. Furniss,[151] para quién esa identidad no existe pura y simplemente.

Resta mucho por hacer con la tarea de definición de un "contexto curricular" de los frailes franciscanos como lo llama Manuel Lázaro Pulido.[152] Es sin duda muy difícil establecer una cartografía intelectual de esa identidad franciscana. Se puede así esquematizar que a grandes rasgos los dominicos eran tomistas y los franciscanos seguían la escolástica del franciscano John Duns Scot (ca.1266-1308). Pero hay que tomar en cuenta que hasta el siglo XVI la escuela escotista no era un bloque homogéneo, pero sí una serie de sincretismos atados a una persona o regionales como la poderosa escuela franciscana aragonesa o la catalana, que había crecido en un ambiente de intercambio y

[149] Sobre este tema, cuya investigación es incipiente, véase: MONTEFUSCO, Antonio, "Maestri secolari, frati mendicanti e autori volgari. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia in vernacolare, da Rutebeuf a Bocaccio", en *Rivista di Storia del cristianesimo*, 12, 2015, pp.265-290.
[150] BUFFON, Giuseppe, *Sulle tracce di una storia omessa. Storiografia moderna e contemporánea dell'Ordine francescano*, Grottaferrata (Roma), Frati editori di Quaracchi, Analecta Franciscana, 18, 2011.
[151] FURNISS, Emma L., "*The franciscan order in late-medieval and early-modern Western Europe: a historiographical survey"*, 2006, en www.york.ac.uk/bothwick/publicatios/texts-studies/[Consultado el 13 de junio 2014].
[152] LÁZARO PULIDO, Manuel, "*Scholastica colonialis*: el contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños", en *Cauriensia*, 6, 2011, pp.147-167.

debate con las otras religiones del libro.[153] Y a lo mejor las enseñanzas del escotismo están atadas a una figura, un catedrático, es decir una interpretación personal de la doctrina. Así por ejemplo Diego de Landa hace referencia con simpatía y respeto a un tal don Martínez, "catedrático de Scoto en Alcalá",[154] lo que sugiere una correspondencia o un vínculo emocional entre las enseñanzas y la persona encargada de estas enseñanzas.

Las influencias sobre el pensamiento y la identidad franciscana no se limitan a la escolástica renovada de Duns Scot. Las influencias interesan cuando son reales y cuando no son superficiales, es lo que Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) llamaba las *afinidades electivas* (*Wahlverwandschaft*). A falta de estudios exhaustivos sobre la construcción específica del saber en zonas o seminarios franciscanos concretos, solamente podemos establecer afinidades electivas y amistades intelectuales en un medio intelectual de por sí muy limitado en número en la época. Quisiéramos poner de relieve las afinidades e influencias que pueden haber permeado a tal punto el pensamiento franciscano dándole, pero eso tal vez es un anacronismo nuestro, que le dio una permeabilidad hacia el otro.

Ciertos franciscanos son así reconocidos como cabalistas cristianos.[155] Unos son judíos convertidos que leen los textos hebreos desde otro ángulo y buscan la conversión de sus ex correligionarios, como por ejemplo Nicolas de Lyre O.F.M. Otros, autores cristianos, son movidos por la necesidad de encontrar un patrimonio esotérico común que sirva para acercar hebraísmo, cristianismo y saber antiguo (pitagorismo, gnosticismo, platonismo) como Ramon Llull, terciario franciscano a partir de 1295, que fue discípulo de Arnao de Vilanova (1238-1311 o 1313). Este último, que fungía como médico del papa, no era franciscano pero era un apoyo fervoroso de las ideas de los *espirituales*. Encontramos también a Francesco Giorgio Veneto O.F.M. (1466-1540) seguidor del neoplatonismo florentino de Marsilio Ficino (1433-1499) y Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), quién escribió *De harmonia mundi totius cantica tria* (1525, Venezia) - libro que tuvo una influencia en *El mercader de Venecia* de William Shakespeare (1564-1616) -y el *Scripturam sacram Problemata* (1536, Venezia) que tienen muchas referencias al *Zohar*.

---

[153] SCHMUTZ, Jacob, "L´héritage des subtils cartographies du scotisme de l'âge classique", en *Les Études philosophiques*, 2002/1, 60, pp.55-56.
[154] LANDA, Fray Diego de, OFM, *Relación de las cosas de Yucatán*, introducción y notas de Héctor Pérez Martínez, México, Editorial Pedro Robredo, 1938, p.103.
[155] TRESOLDI, Roberto, *La Cábala, Lectura, interpretación, historia, temática, personajes*, Barcelona, De Vecchi, 2007, p.133.

Considerado también como cabalista cristiano, encontramos a Guillaume Postel (1510-1581) profesor en el colegio Sainte-Barbe,[156] muy frecuentado por españoles y portugueses y en parte financiado por el rey de Portugal para la formación de misionarios mandados a América y a la India. Ex jesuita, publica en 1552 un pequeño tratado, *Des Merveilles du monde et principalement des admirables chose des Indes, et du Nouveau Monde,* donde expone sus ideas sobre los males de la Iglesia y la inminencia del *milenium*.[157] Tradujo el *Zohar* y el *Sefer Yetzirah*, desarrollando así un mesianismo mezclado de cábala y de joaquinismo que defendía un proyecto de monarquía cristiana universal francesa.[158] Fue amigo de otro cabalista, Johann Albrecht Widmannstetter (1506-1557), cercano al emperador Carlos V y secretario del papa Clemente VII (1478-1534).[159]

Postel dio clases a los erasmistas españoles del exterior, Juan Gélida (1490?-1551), amigo del humanista portugués António de Gouveia (c.1505-1606). Los dos formaron parte del círculo de Guillaume Budé (1467-1540), figura intelectual ligada a los terciarios franciscanos Thomas More (1478-1535) y François Rabelais (1470-1553),[160] pero también a Erasmo de Rotterdam (1466-1536). El erasmismo fue un movimiento de gran renovación que dio una marca indeleble al catolicismo español del siglo XVI. Se encontraba en concordancia con el espíritu del renacimiento de regreso a las fuentes, tanto de la religión como de la cultura, abonado por el intuicionismo, la interiorización y el subjetivismo.[161]

Otro de esos erasmistas que pasaron por Sainte-Barbe, fue Andrés Laguna de Segovia (1499-1559), hijo de converso, médico de Carlos V y Felipe II (1527-1598), y quien dio clases en la Universidad de Alcalá de Henares, uno de los mayores proyectos culturales del cardenal franciscano Cisneros, cuyo objetivo era renovar la enseñanza precisamente con la

[156] Colegio parisiense fundado en 1460 cerrado en 1999. Durante la Reforma el colegio va a acoger tanto a católicos como a reformados.
[157] HAUBERT, Maxime, "Indiens et jésuites au Paraguay. Rencontre de deux messianismes", en *Archives de sociologie des religions*, 27, 1969, p.123.
[158] CROUZET, Denis, *Les guerriers de Dieu La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, préface de Pierre Chaunu Avant-propos de Denis Richet, Tome 1, Seyssel, Champ Vallon, CNRS, 1990, p.186.
[159] A su muerte dejó una biblioteca de más de 800 libros de los cuales 300 eran manuscritos escritos en árabe y hebreo, núcleo de la colección de manuscritos orientales de la *Bayerische Staatsbibliothek*.
[160] More fue beatificado en 1886 y canonizado en 1935. Figura también como precursor del socialismo en el obelisco al pie del Kremlin en Moscú.La mención de Rabelais es anedóctica dado que el autor parece haber mostrado un cierto pragmatismo religioso y se saldrá posteriormente de la orden de los franciscanos.
[161] MIRANDA, José, "Renovación cristiana y erasmismo en México", en *Historia Mexicana*, I: 1, jul-sep-1951, p.25. El artículo tiende a minimizar la influencia del erasmismo en Nueva España.

introducción de un escotismo organizado.[162] Cisneros, que intentaba reformar a la iglesia desde adentro, había invitado al propio Erasmo a dar clases en dicha institución que fue el centro de difusión del erasmismo en España. Uno de sus ex-alumnos erasmista convencido, Juan de Ávila O.F.M. (1500-1569), tendrá problema con la Inquisición de Sevilla en 1531 bajo la sospecha de herejía. Fray Diego de Landa está relacionado de cierta manera con Cisneros y el reformismo erasmista. En efecto comenzó su carrera en el feudo personal de Cisneros, el convento de San Juan de los Reyes (Toledo), que obviamente fue uno de los bastiones del pensamiento reformador de Cisneros. Cuando Diego de Landa tuvo que regresar a España se desenvolvió como maestro de novicios en los monasterios de San Juan de los Reyes y San Juan de Calabra donde enseñó el maya yucateco a los frailes que se llevó con él de vuelta a Yucatán.[163]

Escasean en el Nuevo Mundo los procesos inquisitoriales contra las personas eclesiásticas o seglares culpadas de libertad eramista en su manera de tratar los temas religiosos, seguramente porque el evangelismo inspirado por Erasmo no escandalizaba fuera de lo normal a los frailes misioneros.[164] La biblioteca personal de fray Juan de Zumárraga O.F.M. (1468-1548), contaba con las obras de Erasmo. La *Paraclesis ad philosophiae christianae studium* de Erasmo sirve de conclusión a la *Doctrina breve* compuesta por el primer obispo de México alrededor de 1543-1544.[165] De la misma manera, el estudio del inventario de la biblioteca del colegio de Tlatelolco indica también la presencia de las cartas de Erasmo.[166] El simple hecho que estuvieran las cartas no nos da indicaciones sobre cómo se leían y sobre todo quién las leía o tenía acceso a ellas. Hay que recordar que la comunidad seráfica en el siglo XVI no fue muy importante y existía un cierto autocontrol dentro de la orden, que fue desdoblado por la Inquisición a partir del momento que empezó a funcionar en América y controlar, por ejemplo, las publicaciones de los frailes.

A otro nivel buscar las afinidades electivas nos obliga a problematizar el cronograma de la identidad franciscana en América. En efecto, el flujo constante a lo largo del siglo XVI

[162] SCHMUTZ, "L´héritage des subtils cartographies du scotisme de l'âge classique", p.57.
[163] CHUCHIAK IV, "In Servitio Dei", p.627, n.52.
[164] BATAILLON, Marcel, *Erasmo y España estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1982, p.811.
[165] BATAILLON, *Erasmo y España*, p.823-824. Véase también WRIGHT CARR, David Charles, *Los franciscanos y su labor educativa en la Nueva España (1523-1580)*, México, INAH, EDUVEM, 1998, p.45.
[166] RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2013.

de nuevos misionarios de todos los rincones de Europa plantea el problema de la homogeneidad del pensamiento, como por ejemplo con la influencia cabalística. Si podemos plantear una cierta continuidad como lo vimos con la presencia erasmista, ¿será el caso igualmente con el milenarismo en las generaciones franciscanas posteriores a los frailes como Diego de Landa que llegan alrededor de 1550?

1.3 El milenarismo cristaliza en América

El milenarismo es la espera de un periodo de felicidad, el milenio, que se intercala entre las dos luchas escatológicas que oponen las fuerzas del bien y del mal. En relación al milenarismo, el historiador indio Sanjay Subrahmanyam habla de una red compleja de movimientos políticos que acompañaron al proceso de expansión europea haciendo en él aportes ideológicos determinantes y que tuvieron una extensión que abarcaba de Portugal hasta la India pasando por el Imperio Otomano de Süleyman (1494-1566).[167] La expulsión del pueblo sefardí de la península ibérica en 1492 fue percibida por la propia comunidad judía como el signo anunciador de la venida de los tiempos mesiánicos.[168]

Muy difícilmente podía ser de otro modo. No hay que olvidar que la conquista de América se realiza en el curso de una guerra más vasta y antigua que de repente se aceleró con la caída de Granada, pero también correspondió a una nueva fase de intento de la expansión otomana en la Europa continental. El centro de la política internacional de los Hasburgos en el siglo XVI es Europa y la contención del islam.[169] La guerra contra el Imperio ottomano (1299-1922) va a adquirir dimensiones casi de conflicto mundial.

De cuna judeocristiana, y compartido por los actores de este conflicto, el milenarismo se propagó en el siglo XVI y parece que se enlazó con la visión apocalíptica, profecías y

[167] SUBRAHMANYAM, "Du Tage au Gange au XVI° siècle", pp.51-84. Como corolario, véase el trabajo de Jean Flori sobre la retroalimentación del avance musulman sobre la construcción de una visión apocalíptica en el cristianismo medieval. FLORI, Jean, *L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétieneté médievale*, Paris, Seuil, 2007.
[168] LAFAYE, Jacques, *Mesías, cruzadas, utopías el judeocristianismo en las sociedades ibéricas*, México, FCE, 1984, p.34.
[169] TABOADA, Hernán G.H., *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, FCE, 2004, p.103.

señales anunciadoras de ciertos pueblos amerindios.[170] El propio Diego de Landa menciona esas señales y profecías que tuvieron los mayas de la venida y llegada de los españoles y de la cesación de su mundo y religión. Dice el fraile que don Juan Cocom, uno de los caciques, le mostró uno de los libros de ellos donde se reportan esas profecías.[171]

Hay, en la historiografía sobre los franciscanos en América, dos lecturas posibles sobre el impulso misionario. Una, designada por sus detractores como laica-protestante, y que agrupa básicamente a Georges Baudot,[172] John L. Phelan,[173] y Alain Milhou,[174] donde el descubrimiento del Nuevo Mundo se lee en claves apocalípticas, siendo el movimiento franciscano milenarista. La otra lectura proviene de la historiografía franciscana generada por la propia orden, que niega o tiende a negar el carácter milenarista o la influencia de las "herejías" en la conquista espiritual de México.[175] Matías Suarez, por dar solamente un ejemplo, niega rotundamente que los espirituales hayan jugado un papel en la evangelización. Eran, según él, un movimiento restringido en el momento del descubrimiento, más aún en España, donde nunca hubieran tenido influencia. En cambio, la

[170] Véase por ejemplo : GRAULICH, Michel, "Les signes avant-coureurs de la chute de l'Empire aztèque", en Alain DIERKENS (Éditeur), *Problèmes d'histoire des religions, "Apparitions et Miracles"*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 2, 1991, pp.139-151.

[171] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp.83-84. Una posible versión de la profecía aludida por el seráfico podría ser la que figura en la *Relación de la ciudad de Mérida* (1579), véase: DE LA GARZA, Mercedes (Coordinadora), *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco) I,* México, UNAM, 1983, p.69.

[172] BAUDOT, Georges, *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, Privat, 1977.

[173] PHELAN, *El reino milenario*. La crítica que se puede hacer al trabajo de Phelan es que centra su trabajo sobre Mendieta aplicando sus conclusiones al conjunto de los franciscanos como lo sugiere el título de su trabajo.

[174] MILHOU, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español,* Sevilla, Publicaciones de la Casa Museo de Colón y del seminario americanista de la Universidad de Valladolid, 1983.

[175] Sobre estas posiciones de rechazo radical se puede consultar: GÓMEZ CANEDO, Lido O.F.M., "Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América Evangelización y teología en América (siglo XVI)", en Josep-Ignasi SARANYANA, Primitivo TINEO, Antón M. PAZOS, Miguel LLUCH-BAIXAULLI, María Pilar FERRER (Editores), *X Simposio de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, Vol.2, pp.1388-1409. Para una posición de minusvalorización: MORALES, Francisco O.F.M. (Editor), *Franciscan Presence in the Americas Essays on the activities of te franciscans friars in the Americas, 1492-1900*, Potomac, Academy of American Franciscan History, 1983. En la misma veta pero más reciente: MARTÍNEZ FERRER, Luis, "Fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604) y la religión mesoamericana prehispánica", en Santiago SANZ SÁNCHEZ, Giulio MASPERO (A cura di), *Pontificia Università della Santa Croce. La natura della religione in contesto teologico*, Roma, Edusc, 2008, pp. 183-205. Para una historiografía franciscana que asume el milenarismo franciscano, véase: ALONSO DEL VAL, José María O.F.M., "El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en México", en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (Coordinador), *Milenarismo y milenaristas en la Europa Medieval: IX semana de estudios medievales, Nájera 1998*, Madrid, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, pp.365-382. Cecilia Frost representaría de cierta manera una posicion intermediaria entre las dos corrientes.

corriente fuerte era la de carácter no joaquinista, simplemente de observancia según las pautas de la *devotio moderna*.[176]

La principal figura de la tradición milenarista es el cisterciense Da Fiore. Su nombre aparece, como el de otros autores milenaristas, bajo la pluma del propio Cristóbal Colón (1451-1506), quien lo invoca varias veces en sus escritos.[177] Para convencernos del carácter mesiánico que tiene el contacto con las nuevas tierras basta citar lo que escribe el almirante genovés, el 7 de julio de 1503, desde Cuba:

> Jerusalén y el monte Sión han de ser reedificados por mano de cristiano; quién ha de ser, Dios por boca del profeta en el décimo cuarto salmo [XIV: 7] lo dice. El abad Joaquín dice que éste había de salir de España.[178]

Aunque sus discípulos fueron perseguidos, G. Da Fiore es para la Iglesia católica un venerable,[179] y se dio un resurgimiento de su pensamiento en el Renacimiento. Esta presencia joaquinista se puede ilustrar con varios ejemplos sacados del continente americano. Encontramos el pensamiento del calabrés en el terciario Thomas More cuya *Utopía* fue el libro de cabecera de Vasco de Quiroga (1470-1565). En el monasterio de la Descalcez (Santiago de Chile) existe un cuadro donde aparece Da Fiore como también en Cuzco y Ocopa.[180] En Cumaná (Venezuela) surge en 1516, bajo las directivas de unos franciscanos originarios del Reino de Francia, una comunidad de labradores que mezclaban a indígenas y españoles en pie de igualdad.[181] En el Colegio de Santiago de Tlatelolco en 1535 se podía consultar la obra de Ubertino da Casale, osamenta del pensamiento

---

[176] SUÁREZ, Matías, "Reflexiones en torno a la formación mental y espiritual de los misioneros durante los siglos XVI y XVIII", en *Archivo Ibero-Americano*, 17, 1957. Citado en HUBEÑAK, Florencio, "Mesianismo y escatología en el descubrimiento de América", en *Prudentia Iuris*, 29,1992,http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/mesianismo-escatologiadescubrimiento-america.pdf [Consultado el 13 de junio 2014], p.113.

[177] Sobre la influencia de las ideas mesiánicas y milenaristas, un tema bastante amplio que nada más podemos abordar evocándolo, léase en particular HUBEÑAK, "Mesianismo y escatología", pp.115-124.

[178] "Carta relación del cuarto viaje", Juan PÉREZ DE TUDELA et *al.* (Editores), *Colección documental del descubrimiento (1407-1506),* Madrid, Real Academia de la Historia, CSIC, MAPFRE, 1994, T.II, p.1538, doc.615.

[179] En el proceso de canonización, es el primer grado antes de beato y luego santo.

[180] SARANYANA, Josep-Ignasi, BEASCOETXEA, Ana de Zaballa, "Influencia joaquinistas en la iconografía franciscano-cuzqueña del siglo XVII", en *Revista Archivum Franciscanum Historicum*, 85, 1992, pp.441-461.

[181] MEIER, Johannes, "Die Franziskannermissionen der Frühen Neuzeit – ein Überblick", en *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionwissenschaft (ZMR),* 92, 2008, p.302.

espiritualista franciscano, la misma obra que fray Francisco Quiñones (1480-1540), ministro general franciscano, había regalado a la reina.[182]

Es el mismo fray Francisco de Quiñones quien ayudó a la Custodia de Extremadura para que recibiera en 1519 el título de provincia bajo la advocación de San Gabriel. De esta provincia de observantes radicales salieron los doce primeros franciscanos españoles que llegaron a Nueva España en 1524. Todos ellos se distinguieron por la rigidez de su vida: descalcez, austeridad en el vestido, la comida y la vivienda, extremo apego a la pobreza. La muy oficial expedición de los doce traía dos libros de suma importancia para entender el proyecto que pensaban llevar a cabo: el *Liber Conformitatum* de Bartolomeo da Pisa y dos ejemplares del *Floreto de Sant Francisco*, dos obras representativas de milenarismo joaquinista.[183] En el primero se exalta el papel reservado a los franciscanos en la última era del mundo.[184] A esos títulos se suman otros de corte joaquinista como el *Joachim Super Hieremiam* en los inventarios de las bibliotecas franciscanas novohispanas.[185]

En 1525, la misión franciscana en Nueva España era solamente Custodia de la provincia española de San Gabriel de Extremadura, y fue hasta 1535 que se elevó a la categoría de Provincia autónoma.[186] La provincia de San José (Yucatán) y del Nombre de Jesús (Guatemala) son un desgarramiento de la del Santo Evangelio, ella misma dependiendo de San Gabriel, cuna de la descalcez española.

La mística de la orden sigue vigente en América. Esto se refleja en los escritos publicados y dirigidos al público local. Los franciscanos en México publicaron en el siglo XVI una *Compilación Breve de Sant Buenaventura* (1549) y dos veces la *Mistica Theologia* (1575,1594) del mismo san Bonaventura.[187] Del mismo modo, la búsqueda de un apego al ejemplo propio de la vida piadosa de san Francesco y al espíritu del franciscanismo más radical es constante. Así, entre 1549 y 1550, doce religiosos salieron en busca de un lugar apropiado para fundar *la Insulana*, proyecto llamado así en honor al general de la orden, fray Andrés Insulano, que les autorizó la misión. Todos, menos uno,

[182] COLIN, Ivan, "Les spirituels franciscains: bilan", p.195.
[183] ALONSO DEL VAL, "El milenarismo en la primera evangelización", pp.374-375.
[184] WECKMANN, Luis, "Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España", en *Historia Mexicana*, XXXII: 1, Jul.-sep.1982, p.97.
[185] ALONSO DEL VAL, "El milenarismo en la primera evangelización", p.377.
[186] RICARD, *La conquista,* p.38.
[187] Según el catálogo de Wagner. WAGNER, Enrique R., *Nueva bibliografía mexicana del siglo XVI, suplemento a las bibliografías de Don Joaquin García Icabalceta, Don José Toribio Medina y Don Nicolás León*, México, Editorial Polis, MCMXL.

provenían de la provincia de San Gabriel.[188] La iniciativa seguía la larga tradición de protesta que socavaba la orden de manera cíclica, frente al relajamiento de la regla. La inconformidad con tal situación llevaba ciertos elementos a buscar una y otra vez más perfección en la observancia de la regla primitiva.

La interpretación milenarista se ve proyectada sobre el continente americano. Las pautas de lectura de la historia de la conquista de los nuevos territorios se adaptan a los registros milenaristas. Así en Diego de Landa, un fraile que llega al continente americano de manera tardía (1549), encontramos este prisma de lectura del *ethos* franciscano, hablando de las profecías que se están cumpliendo:

> …que haré su calendario y en él diré de sus ayunos y de las ceremonias con que hacían los ídolos de madera y otras cosas, todas las cuales y las demás aquí tratadas no es mi intento sirvan de más de materia de alabar a la bondad divina que tal ha sufrido y tal ha tenido por bien remediar en nuestros tiempos, para que advirtiéndolas con entrañas cristianas le supliquemos por su conservación y aprovechamiento en buena cristiandad y los que a su cargo lo tengan, los favorezcan y ayuden porque por los pecados de esta gente o los nuestros, no les falte la ayuda, o ellos no falten en lo comenzado y así vuelven a sus miserias ni a sus yerros y les acaezcan cosas peores que las primeras, tornando los demonios a las casas de sus almas, de donde con trabajosos cuidados hemos procurado echarlos, limpiándolas y barriéndolas de sus vicios y malas costumbres pasadas, y no es mucho temer esto viendo la perdición que hace tanto años hay en toda la grande y muy cristiana Asia, y en la buena y católica y augustísima África, y las miserias y calamidades que el día de hoy pasan en nuestra Europa y en nuestra nación y casas, por lo cual podríamos decir se nos han cumplido las evangélicas profecías sobre Jerusalén de que la cercarían sus enemigos y la agostarían y apretarían tanto que la derrocasen por tierra; y esto ya lo habría permitido Dios, según somos, pero no puede faltar su iglesia ni lo que él dijo: *Dominus reliquisset semen, sicut Sodoma fuissemus.*[189]

De hecho, la cita de Landa es incompleta. El texto citado es de la *Epístola de los Romanos* (9:29).[190] Pero también viene de *Isaías* (1:9) que es uno de los profetas apocalípticos a menudo citados en la literatura de corte milenarista.

Por otra parte la lectura de la Reforma protestante como anunciadora del fin de los tiempos es totalmente en acuerdo con las lecturas apocalípticas de entonces y más por parte de Diego de Landa como sujeto de Carlos V, a la vez rey de España y de Alemania, un rey

---

[188] RUBIAL GARCÍA, Antonio, "La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España", en *Estudios de Historia Novohispana*, 6, 1978, p.45.
[189] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.159.
[190] *Et sicut praedixit Isaias: Nisi Dominus Sabaoth reliquisset nobis semen, sicut Sodoma facti essemus, et sicut Gomorrha similes fuissemus.*

en cuya casa se expandía el peligro de la herejía luterana. Hay que subrayar que la vida entera de Diego de Landa (1524-1579) transcurre bajo los auspicios de las guerras de religiones que desangran las naciones europeas.[191]

Encontramos esta misma visión por ejemplo en fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604) en su *Historia eclesiástica indiana,* donde se desarrolla una concepción teocrática mesiánica sobe la nación y la monarquía española que proviene del Antiguo Testamento.[192] Para ambos frailes, el rey de España es el prometido, el mesías-soberano destinado a convertir a toda la humanidad en vísperas del Juicio Final. Este viejo mito de la idea imperial germánica fue transferido a la España del siglo XVI. Hay que subrayar que este mismo mito en la misma época cobraba también vigor en Portugal y en sus territorios brasileños con la figura del rey encantado dom Sebastião.[193] Allí encontramos también la idea, expresada por Mendieta, de que las ganancias de un lado del océano compensaban las pérdidas del otro lado. La función del nuevo mundo era la de restaurar el equilibrio del poder político del Viejo Mundo.[194]

En el ideario joaquinista, ciertos textos son esenciales como base de la interpretación milenarista como es el caso del *libro de Daniel*, algo que no es privativo del mundo católico.[195] Los franciscanos difundieron varios comentarios sobre el libro de Daniel y sus profecías. A modo de ejemplo, podemos citar al franciscano del Languedoc, Barthelemy Sicard O.F.M. (?-1316/17?) quien consagró una *Postilla super Danielem* que tuvo una circulación muy amplia en toda Europa y particularmente en los ámbitos

[191] Hay que recordar que los dos reinos, bajo Carlos V, tuvieron muchas relaciones a todos niveles. Por otra parte, la política de Carlos V hacia la Reforma fue siempre de oposición desde 1521 con el edicto de Worms que prohíbe el ejercicio del culto reformado y en 1529 con la imposición del catolicismo inclusive en los territorios reformados. A partir de 1540, la lucha contra la Reforma será militar hasta terminar con la Paz de Augsburgo (1555) que impone el principio de *Cujus Regio, ejus religio*. Felipe II que hereda los Paises bajos llevó una política represiva y de franca oposición al protestantismo.

[192] PHELAN, *El reino milenario,* p.23.

[193] LIMA PEREIRA, Rosuel, "Le messianisme tupi-guarani participe-t-il à la mythification du Roi Dom Sebastião en Amérique Portugaise?", en *Le Verger – Bouquet*, 2014, en www.cornucopia16.com/a-le-verger-revue-en-ligne/leverger-bouquets/janvier-2014-rosuel-lima-pereira/ [Consultado el 13 de junio 2014].

[194] PHELAN, *El reino milenario,* p.53.

[195] COULON, Jean-Charles, "Sorcellerie berbère, antiques talismans et saints protecteurs au Maghreb médiéval", en Cyrille AILLET, Bulle Tuil LEONETTI, LEONETTI (Éditeurs), *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval Éléments d'enquête*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 2015, pp.107-108. De la misma manera, véase el estado de la discusión sobre las posibles influencias y interacciones entre la apocaliptica iraní y judía: AGOSTINI, Domenico, "On Iranian and Jewish Apocalyptics, Again", en *Journal of the American Oriental Society*, 136:3, 2016, pp.495-505.

franciscanos aragano-catalanes.[196] En muchos textos, como en fray Mendieta, Motolinia o fray Juan de Torquemada, podemos rastrear el pensamiento milenarista encubiertas por medio de alusiones, las cuales dentro del caldo cultural de la época debían ser reconocidas fácilmente por los lectores.[197] Además del pasaje citado arriba de Diego de Landa, donde la lectura milenarista de los acontecimientos de la conquista está más que clara, el libro de Daniel se cita dos veces en la *Relación de las Cosas de Yucatán*. Diego de Landa pertenece a la misma generación que Jerónimo de Mendieta, es decir una generación de frailes que se forma en España alrededor de 1540, lo que nos permite suponer que las ideas joaquinistas en este periodo siguen vigentes dentro de la orden seráfica.[198] Además como lo recuerda David E. Timmer, Landa era muy próximo a representantes del ideario milenarista, como lo habían sido fray Lorenzo de Bienvenida o fray Luis de Villalpando, fundadores de las misiones mayas y que habían trabajado antes bajo el mando de Motolinia en Guatemala.[199]

El propio contexto de la evangelización en Nueva España había llevado a ciertos cambios estructurales y alentaba a los frailes a seguir una vida de escasez. La inmensidad del territorio y la escasez del personal hacían que los conventos fueran pequeñas comunidades que no rebasaban los tres a cinco frailes. El sostén de la vida comunitaria propia de la orden desaparecía la mayoría de las veces y no son pocos los casos de frailes, inclusivo en los fundadores, que pasaron a tener una vida eremítica siguiendo así los pasos del fundador de la Orden.[200]

El ideario joaquinista, sin embargo, no se limita al parecer a los franciscanos. Podemos citar el caso extremo y periférico de fray Francisco de la Cruz O.P. (ca.1530-1578) quien fue quemado por la Inquisición en Lima por profetizar con visiones

---

[196] Sobre Sicard véase, PIRON, Sylvain, "La critique de l'église chez les spirituels languedociens", L'anticléricalisme en France méridionale, milieu XIIe- début XIVe siècle, en *Cahiers de Fanjeaux*, 38, 2003, pp.77-109.

[197] FROST, Elsa Cecilia, "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel", en *Historia Mexicana*, XXVI: 1, Jul.-Sep. 1976, pp.3-28.

[198] Sobre la presencia del milenarismo de raigambre joaquinista en Diego de Landa véase el artículo de Davis aunque algunas premisas y conclusiones son dudosas. DAVIS, Mark Evan, ""The evangelical prophecies over Jerusalem have been fulfilled": Joachim of Fiore, the jews, Fray Diego de Landa and the maya", en *Journal of Medieval Iberian Studies*, V:1, 2013, pp.86-103.

[199] TIMMER, David E., "Providence and Perditions: Fray Diego de Landa justifies his inquisition against the yucatecan maya", en *Church History*, LXVI:3,1997, p.481.

[200] RUBIAL GARCÍA, Antonio, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales", en Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO (Coordinadora), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, IIH, 2010, www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesiane.html [Consultado el 19 de junio del 2014], p.220.

apocalípticas en la cuales España iba a ser destruida por su inhumanidad hacia los indios. Se habló en su caso hasta de utopía criolla porque llegó a conectar el imaginario apocalíptico y la sociedad criolla emergente, en su *Declaración del Apocalipsi*, parte del expediente correspondiente al juicio inquisitorial al cual fue sometido.[201]

1.4 Las prácticas espirituales

El ejemplo de la vida de san Francesco d'Assisi era para los seráficos de gran importancia. Muy pronto después de la muerte del propio fundador de la orden seráfica, ésta se encarga de redactar unas biografías. El primero en hacerlo será Tommaso da Celano que escribirá la *Vita Prima*,[202] por pedido oficial del Papa Gregorio IX (1227-1241), entre el momento de la canonización del santo en 1228 y el traslado de su cuerpo a la basílica de San Francesco en la ciudad de Assisis. Le seguirá una *Vita secunda* del mismo autor, pero esta vez como encargo del ministro general Crescent de Iesi en 1245. Y por fin, Celano compone el *Tractatus de miraculis* entre 1250 y 1255 a pedido de una parte de la órden que quiere que se dé una imagen eficaz de la santidad propia a san Francesco. Hay una evolución de la imagen que da Celano y la coherencia interna de la misma figura del hombre que se vuelve santo. En 1263, Bonaventura reescribe una vida del santo, la *Legenda major* y el Capítulo General de París decide en 1266 que todos los textos anteriores sobre el fundador debían ser destruidos. Bonaventura hace un importante trabajo de reescritura, busca disimular dudas y enfrentamientos dentro de la orden. Así establece la idea que la imitación de la vida del santo no es posible.[203]

En la sociedad medieval una de las funciones del santo era la de curar a la gente. Se esperaba de él que fuera capaz de operar curaciones milagrosas por aplicación de las manos. Uno de los remedios que el santo tenía a la mano era el exorcismo cuya capacidad

---

[201] DE VIVANCO-ROCA REY, Lucero,"Un profeta criollo: Francisco de la Cruz y la *Declaración del Apocalipsi*", en *Persona y sociedad*, XX: 2, 2006, Universidad Alberto Hurtado, pp.25-40.

[202] De aquí en adelante todas las citas de la *Vita Prima* de Celano se harán a partir de la versión en idioma castellano que se encuentra en el sitio siguiente:www.franciscanos.org/fuentes/1Cel00.html, [Consultado el 13 de junio 2014]. GUERRA, José Antonio O.F.M. (Editor), *San francisco de Asis. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, n°388, 1998, pp.135-228.

[203] Sobre los orígenes de la orden y el uso historiográfico y hagiográfico de las fuentes franciscanas del siglo XIII sobre la vida del santo véase: DALARUN, Jacques, *La Malaventure de Francois d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines,* Paris, Editions franciscaines, 2002.

era la condición *sine qua non* para subir en la jerarquía hacía la santidad.[204] La curación que ya sea por medio de las reliquias o de la imposición de manos (parte 1, cap.XXII, cap.XXIII, C.XXIV) colinda en la organización del texto de Celano con los exorcismos (parte 1 cap.XXV, cap.XXVI).

En una sociedad que otorgaba una sacralidad al libro como era la de la Edad Media, los libros servían a la adivinación por medio del *apertio librorum*. La práctica era bastante común y podemos citar como practicantes a Grégoire de Tours (539-594), san Martin de Tours (316/7-397) o inclusive a san Agustín. San Francesco no escapa a la regla y utilizó la costumbre popular de la *sortes biblicae*. Según la *Vita Prima*de Tommaso Celano, [205] y la *Legenda maior* de Bonaventura, es según este método que el santo llega al texto del Evangelio según san Mateo (19,21) sobre la pobreza apostólica.[206]

En este complejo de la sacralidad del texto escrito, el libro como artefacto participa de esta sacralización y como reliquia es capaz de milagros como los que se incriminan a un pedazo de pergamino redactado y firmado por san Francesco y después dado a su compañero fray León después de las visiones de 1224 que desembocarían en los estigmas.[207]

Los sueños y las visiones van a decidir el destino del santo que tiene una visión de Dios en un sueño que lo encamina hacia su futuro de santo (P.1, cap.II). Se caracteriza por un espíritu de profecía y de predicciones. (P.1 cap. XI, parte 2, cap.III, cap.V). Las visiones en general y el sueño en particular juegan un papel fundamental en la institución de todas las novedades en la fase de crecimiento y de innovación de los siglos XI y XIII. Las culturas paganas, grecorromanas y hebraicas están impregnadas por el sueño, cuya fuente, exterior, reside en las potencias invisibles, positivas y negativas, que gobiernan al mundo y a los hombres. El soñador es un ser pasivo cuyo sueño tiene importancia para el grupo y la sociedad. Lleva una enseñanza sobre el destino colectivo. Pero la Iglesia católica siempre

[204] TAMM, Marek, "Saints and the demoniacs: exorcistics rites in medieval europe (11th-13th century)", en *Folklore*, 23, 2003, en www.folklore.ee/folklore/vol23 [Consultado el 19 de junio del 2014], pp.7-24.
[205] *Segunda parte Capítulo II.*
[206] KLANICZAY, "Écritures saintes", pp.962-963.
[207] KLANICZAY, "Écritures saintes", p.957.

va a ser cautelosa sobre este tema y tenderá a rechazar la oniromancia y la onirocrítica, características ambas de los cultos paganos a los ídolos y a la tradición del Talmud.[208]

Podemos suponer que el ejemplo de la vida del santo había jugado un papel en el deseo de un individuo de entrar en el orden mendicante y que igualmente en los momentos de dudas o de recogimiento se debía establecer un constante ir y venir meditativo con los principales episodios que ilustran la vida del fundador de la orden religiosa a la cual pertenece. Tal debía ser la importancia del ejemplo de la vida de san Francesco que fray Alonso de Molina (1513/14-1579?) tuvo a bien en 1577 traducir al náhuatl *La vida del Bienaventurado Sant Francisco, fundador de la sagrada Religion de los Frayles Menores, segun la recopilación del Seraphico Doctor Sant Buenaventura*.[209] El propio trabajo misionero es una imitación de la vida de san Francesco quien después de varias tentativas podrá pasar a África. Su misión cerca del sultán egipcio Malik al Kâmil (ca.1177-1238) en 1219 fue, por otra parte, un rotundo fracaso, pero sembró un precedente que sirvió de ejemplo.[210] El intento del santo que tuvo lugar en plena cruzada echó las bases de un interés duradero por parte de la orden seráfica por la Tierra Santa y las misiones en Asia, interés que se reflejaba en la regla de la orden donde el fundador había estipulado las misiones como uno de las labores con carácter obligatorio.[211]

En la vida de san Francesco la mortificación de la carne es fundamental para llegar hasta a la imitación de Cristo. Vivir el evangelio en carne propia es el *leitmotiv* de los frailes que se apegan a lo largo de su historia al voto de pobreza ascética. No hay que perder de vista que en el Occidenteeuropeo del siglo XVI,[212] el cuerpo no es un elemento aislado, una unidad separada del mundo. Es un modelo de organización, un *Imago Mundi*,

---

[208] SCHMITT, Jean-Claude, "Récits et images de rêves au Moyen-âge", en *Ethnologie francaise*, XXXIII:4, 2003, pp.553-563.

[209] ALCÁNTARA ROJAS, Berenice, "Evangelización y traducción. La Vida de san Francisco de san Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina", en *Estudios de cultura náhuatl*, 46, julio-diciembre 2013, pp.89-158.

[210] Sobre la interpretación dada a este acontecimiento, véase TOLAN, John, *Le Saint chez le sultan La rencontré de Saint François d'Assise et l'islam Huit siècles d'interprétation*, Paris, Seuil, 2007.

[211] MAYER,Hans Eberhard, *Historia de las cruzadas*, Madrid, Istmo, 2001, p.299

[212] El término occidente debe ser entendido de la siguiente forma. Alude a un esquema dicotómico que indica una posición geográfica en la división internacional del trabajo que se establece a partir de la expansión marítima atlántica. Pero por otra parte designa a una cierta episteme de tipo racionalista que se impone desde la cúpula de los aparatos ideológicos, como la iglesia oficial, y en primera instancia sobre las epistemes alternativas de las poblaciones autóctonas europeas a un ritmo diferente según los lugares. Sobre algunos planteamientos sobre esas dicotomías véase: ABU-LUGHOD, Janet, "Disappearing dichotomies: Firstworld-Third World, Traditional-Modern", en *TDSR*, III: 2, 1992, pp.7-12.

que explica la sociedad y permite comprender y resolver las disfunciones. La crisis del catolicismo en la cristiandad provocó un retornó agudo a las prácticas penitentes y ascéticas de los que querían recomponer la unidad del cuerpo de la cristiandad. La penitencia del cuerpo y la búsqueda de una santidad heroica se volvieron modelos de vida ideal.[213]

El punto nodal de la práctica franciscana era la pobreza. Juan XXII con su acción contra los espirituales desemboca en la condena de la pobreza absoluta. La doctrina que había sido aceptada por una gran parte de los franciscanos, y no solamente los espirituales, obligó al Papa a condenar a los desobedientes en varias bulas y transformarlos en herejes dando así a la herejía un contenido jurídico y no solamente teológico, elementos que van a contribuir a moldear una identidad franciscana.

Es esa misma metafísica de la pobreza que encontramos en las descripciones jubilosas que hacen los frailes del modo de vivir de los indígenas. Fray Toribio de Benavente Motolinía O.F.M. (ca.1492-ca.1569), cuyo sobrenombre trae esta misma idea de pobreza, - lo que vuelve el comentario sintómatico-, subraya la pobreza de las poblaciones americanas.

> Estos indios cuasi no tienen estorbo que les impida ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y que nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir, y alimentar. Su comida es paupérrima y lo mismo es el vestido; para dormir, la mayor parte de ellos aún no alcanza una estera sana. No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por adquirir estados ni dignidades. Con su pobre manta se acuestan, y en despertados están aparejados para servir a Dios y si se quieren disciplinar, no tienen estorbo ni embarazo de vestirse y desnudarse. Son pacientes, sufridos sobre manera, mansos como ovejas; nunca me acuerdo de haberles visto guardar injuria; humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad, no saben sino servir y trabajar […] Es mucha la paciencia y sufrimiento que en las enfermedades tienen […] Sin rencillas ni enemistades pasan su tiempo y vida y salen a buscar el mantenimiento a la vida necesario, y no más […][214]

Igual constatación corre bajo la pluma de fray Luis Hieronymo de Orè cuando habla de los antiguos ritos de los incas de Perú.

---

[213] PIERRE, Benoist, "Le corps pénintent et l'ordre social chez les religieux parisiens de la fin du XVI°siècle", *Mémoires de la Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile de France*, t.55, 2004,enhttp://histoiresociale.univparis1.fr/Sem/Corps%20p%E9nitent%20et%20ordre%20social.pdf [Consultado el 13 de junio 2014], pp.1-2.

[214] MOTOLINIA TORIBIO DE BENAVENTE, O.F.M., *El Libro perdido*, México, Conaculta, 1989, p.162.

> El primero [Inka] dio culto de religion alos indios, adorando el Sol, la luna y las eftrellas, y afsi hizo el templo de Curicancha para el Sol: y demás defto cada vna delas naciones tenian fus ydolos que llamauan Guacas, enlas quales ydolatrauan con grande obferuáncia de ayunos, abftiniendofe de comer carne, ni pefcado, ni yeruas, ni fal, ni agi, folamente paffauan con mayz crudo y agua fría.[215]

Podríamos multiplicar los ejemplos, más para los franciscanos era claro que estos pueblos vivían la pobreza evangélica a la que aspiró san Francesco lo que incrementó la sensación de estar cumpliendo el último designio divino. Poco a poco, sin embargo, se va a desgastar esta imagen del indio como catecúmeno superdotado dejando lugar poco a poco a un cierto pesimismo por parte de los frailes evangelizadores. Fray Francisco de Bustamente O.F.M. escribe en 1551 al Emperador después de su visita bastante extensa a los territorios de México, Guatemala y Yucatán:

> Cuanto á lo que toca á la doctrina, sepa V.M. que después que estos son baptizados no han tenido menos cristiandad que agora tienen: nunca ovo más latrocinios, más carnalidades, más ociosidad, ni menos policía que el día de hoy; y esto por no haberlos ayudado ni puesto en la libertad cristiana que les convenía, sino en libertad diabólica, que es libertad para pecar. Las borracheras son muy continuas y muy usadas de dos años á esta parte, y es la raíz de todos sus males y pecados, porque de aquí sale el idolatrar, los incestos y pecados enormes con madre, hija ó hermana, y otros vicios que inficionan el aire.[216]

Es cierto que frente al entusiasmo de los primeros tiempos las órdenes mendicantes van a empezar a relativizar sus supuestos éxitos en la evangelización. Desde su óptica se dan cuenta que el cristianismo de los indígenas es un barniz, en el mejor de los casos, y un camuflaje para seguir con sus prácticas idolátricas en el peor.

Pero existe un punto de encuentro entre las religiones nativas y la religión cristiana, tal cual está practicada por los frailes, y es sobre el tema de los sacrificios. Es a tal punto que Diego de Landa por ejemplo, consagra al asunto uno de los dos pasajes de la *Relación de las cosas de Yucatán*, que podríamos considerar como "digresiones teológicas". Esas

[215] FRAY LUIS DE HIERONYMO DE ORÈ, O.F.M., *Symbolo catholico indiano, en el qual se declaran los myfterioso de la Fe contenidos en los tres symbolos…*, Lima, Editor Antonio Ricardo, 1598, p.39.
[216] Carta de Fray Francisco de Bustamente al Emperador, 22 de mayo del 1551. *CÓDICE FRANCISCANO SIGLO XVI*, nueva colección de documentos para la historia de México, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p.193.

partes realmente son interesantes por ser escasas y es realmente donde fray Diego de Landa expresa abiertamente lo que piensa. Veamos a continuación:

> […] que de sólo leerlos [santos mandamientos] y tratarlos halle yo el bien de tu gracia para mi alma, y así como creo ser tu yugo suave y leve, te haga gracias por haberme puesto debajo de su melena, y libre del (pecado) en que veo andan y han andado tantas muchedumbres de gentes, caminando para el infierno: lo cual es tan grave dolor que no sé a quién no quiebra el corazón ver la mortal pesadumbre e intolerable carga con que el demonio ha siempre llevado y lleva a los idólatras al infierno; y si esto, de parte del demonio que lo procura y hace, es crueldad grande, de parte de dios es justísimamente permitido para que, pues si no se quieren regir por la luz de la razón que él les ha dado, comiencen en esta vida a ser atormentados y a sentir parte del infierno que merecen.

Aquí Diego de Landa empieza agradeciendo por su propio destino y describiendo los beneficios personales que encuentra en el servicio a Dios y, según su apreciación, de ser libre de pecado. Describe su estado de aflicción frente al destino de los pecaminosos y en particular los idólatras, cuyo destino está regido por el diablo. Hay aquí dos situaciones temporales mezcladas. Primero, los idólatras llevado por la crueldad del diablo, que son los que no recibieron el mensaje de los evangelios. Y después los que siguen siendo idolatras a pesar de haber recibido la "luz de la razón", cuyas penas ya no se originan en la crueldad del diablo sino en la bondad de Dios. Sigue una descripción de los ritos de los indígenas que son vistos como muy penosas y difíciles y por lo tanto asimiladas a los castigos del infierno que son adelantados en vida:

> *con los trabajosos servicios que al demonio de contínuo hacen con muy largos ayunos y vigilias y abstinencias con increíbles ofrendas y presentes de sus cosas y haciendas, con derramamientos contínuos de sus propia sangre, con graves dolores y heridas en sus cuerpos, y lo que es peor y más grave, con las vidas de sus prójimos y hermanos; con todo esto nunca el demonio se harta y satisface de sus tormentos y trabajos, ni de llevarlos con ellos al infierno donde eternalmente los atormenta;*

Diego de Landa sigue con una explicación teológica argumentada con el ejemplo del sacrificio de Abraham para demostrar que en efecto Dios no exige tantos sacrificios como el diablo parece hacerlo con los indígenas. El argumento parece basarse sobre une economía de los medios para alcanzar el mismo objetivo:

> *cierto, mejor se aplaca Dios y con menos tormentos y muertes se satisface*: pues a voces dice y manda al Gran Patriarca Abraham que no extienda su mano para quitar la vida a su hijo, porque está su Majestad determinado a enviar al suyo al mundo y dejarle perder en la

> cruz la vida de veras, para que vean los hombres que para el hijo de dios eterno es pesado el mandamiento de su padre, aunque a él (sea) muy dulce y fingido a los hombres de trabajo. Por lo cual quiten ya los hombres la tibieza de su corazón y el temor del trabajo de esta santa ley de Dios, pues es su trabajo fingido y en breve se vuelve dulcedumbre de las almas y de los cuerpos, cuanto más que, allende de que es digno dios de ser muy servido y se lo debemos en justísima deuda, es todo para nuestro provecho, y no sólo eterno, sino aun temporal;

La última parte es un ataque frontal en contra de las prácticas de los sacerdotes católicos. El tono de reprimenda interpela al sacerdote y lo insta a que haga un ejercicio retrospectivo sobre sus actos y su empeño sacerdotal para compararlo con la entrega de los indígenas en sus ritos:

> *y miremos todos los cristianos, especialmente los sacerdotes, que en esta vida es gran vergüenza y confusión, y en la venidera lo será mayor, ver que halle el demonio quien le sirva como increíbles trabajos para ir, en pago de ellos, al infierno, y que no halle dios apenas quien en guarda de tan suave mandamientos le sirva fielmente para ir a la eterna gloria. Por lo cual, tú, sacerdote de dios, dime si has mirado con advertencia el oficio de estos sacerdotes tristes del demonio, y de todos los que en las divinas letras hallamos lo fueron en los pasados tiempos, cúan enojosos y largos y muchos eran sus ayunos, más que los tuyos; qué tantos más continuos en las vigilias y en sus míseras oraciones que tú; cuán más curiosos y cuidadosos de las cosas de sus oficios que tú del tuyo; con cuánto mayor celo que tú entendían en enseñar sus pestíferas doctrinas, y si de esto te hallaras en alguna culpa, remédiala y mira que eres sacerdote del alto señor que con sólo el oficio te obliga a procurar vivir en limpieza y cuidado, limpieza del ángel cuanto más del hombre.*[217]

La descripción es inequívoca, hay admiración por la capacidad de sacrificio de los mayas en sus ritos para sus dioses. Le sorprende esta capacidad de entrega de uno hacia el "demonio" y se siente una interrogación sobre su propia capacidad para entregarse a "dios" a la altura de la entrega que podían hacer los pobladores del Mayaba sus divinidades. Una prueba indirecta nos la da el *Calepino de Motul Dicionnario maya-español* obra de Fray Antonio de Ciudad Real (1551-1617),[218] quien traduce en su diccionario el término religión con el yucateco *Okol k'u*, palabra que etimológicamente y semánticamente se conecta con las nociones de castidad y abstinencia así como la capacidad de entrar en Dios, de volverse parte de él, lo que podría entenderse como la capacidad mística de experimentar la existencia de Dios a través de los ayunos.[219]

---

[217] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp.222-223. Las cursivas son mías.
[218] Fray Antonio de Ciudad Real formó parte de los correlegionarios que se llevó Diego de Landa cuando regresó a Yucatán en 1573, después de su estancia en España.
[219] PHARO, Lars Kirkhusmo, "The concept of "religion in mesoamerican languages", en *Numen*, 54, 2007, pp.43-45.

No se sabe muy bien si la estructura dialógica recae en un supuesto lector, futuro misionero, o si es autorreflexiva. En todo caso, las dos interpretaciones, que no se pueden determinar contundentemente por el estado mismo del texto y su historia como lo veremos en el capítulo siguiente, tampoco se excluyen.

Ayunos, vigilias, abstinencias, ofrendas, derrame de su propia sangre, visiones, profecías, sueños, curaciones..., todo este vocabulario pertenece del mismo modo al vocabulario franciscano propio de la experiencia franciscana y de su identidad. Fray Pedro de Gante (1479?-1572) cuenta en una carta sobre los franciscanos y sus alumnos nativos en el Colegio de Tlatelolco lo siguiente:

> […] se iban a dormir hasta Maitines, á las cuales se levantaban grandes y chicos, haciendo tres veces en la semana disciplina para que el Señor los convirtiese.[220]

Los frailes franciscanos derramaban sangre, su sangre, tres veces a la semana para convertir a los indígenas. Suponiendo que un sacerdote maya hubiese asistido a las prácticas de los seráficos ¿cómo hubiera interpretado él la escena que presenciaba? Hubiera seguramente visto a los frailes como unos sacerdotes, que se la pasaban en ayunos, hincados frente a un "ídolo" colgado de una cruz, ofreciendo su sangre.[221] La ofrenda de sangre, autosacrificio, la habría entendido como un intercambio con el universo o el "ídolo". Te doy mi sangre a cambio de un favor (curación o visión) en un sentido amplio.[222] Y era exactamente lo que estaban haciendo los frailes. No hay que olvidar esa dimensión del manejo de la energía espiritual a través de la sangre que vuelve el trabajo misionario franciscano antes que todo, una lucha entre energías espirituales. Al mismo tiempo que impedían los sacrificios de la

[220] *CÓDICE FRANCISCANO,* p.205.Carta de Fray Pedro de Gante al Rey D. Felipe, México 23 de junio 1558.
[221] Se marca aquí ídolo entre comillas dado que no tenemos otra palabra para indicar el concepto de la representación de una divinidad que posee una parte de la energía de esta divinidad. Por otra parte, el uso del término "ídolo" aplicado al ámbito católico nos permite efectuar un cambio de perspectiva.
[222] Los autosacrificios deben haber sido el punto culminante de ritos que incluyen ayunos como en la *wiwanyak wachpi* lakota, la "danza mirando al sol", y que facilitan las visiones sin la necesidad de la ingestión de enteógenos. La relación entre el glifo *ZYC* (del sacrificio de sangre) y su relación con el logógrafo *ch'ahb´* (ayuno) parecen apoyar nuestra hipótesis.de que los franciscanos podían reconocer en los ritos mayas sus propias prácticas espírituales. Este hecho, no tomado en cuenta por Gronemeyer en su artículo, invalida sus conclusiones sobre la necesaria combinación de farmacopea y factores sicológicos para llegar a los estados de trances. GRONEMEYER, Sven, "Bloodletting and Vision quest among the Classic Maya a medical and iconographic reevaluation", en *Human Mosaic*, 34:1-2, 2003, pp.5-14. MUNSON, Jessica, AMATI, Viviana, COLLARD, Mark, MACRI, Martha J.: "Classic maya bloodletting and the cultural evolution of religious rituals: quantifying patterns of variation in hieroglyphic texts", en *PLoS ONE*, 9:9, 2014, pp.3-4.

espiritualidad indígena, ellos seguían con los suyos, dando su sangre a cambio de la conversión de los indígenas.

Inclusive el nahualismo, práctica aparentemente reservada al chamanismo, no debe haber parecido tan extraño a los frailes franciscanos. Pasamos rápido sobre san Francesco capaz de comunicarse con los pájaros y otros animales (cap.XXI, *Vita Prima*), para interesarnos en fray Melchor O.F.M., un allegado del cardenal Cisneros O.F.M., es decir en la más alta cúpula de la Iglesia y del franciscanismo español, dice de él que "tiene el don de discernir a los hombres habitados por el espíritu de Dios. Los escoge entre mil para asociarlos a su secreto. Un maravilloso poder de transfiguración le permite adoptar sucesivamente el humilde aspecto de la lechuza o del murciélago, y el ascendiente de una majestad regia."[223]

1.5 Las experiencias de porosidad

En la difícil encomienda del contacto entre los ordenes simbólicos, encontramos sin embargo individuos que van a llevar a cabo experiencias alternativas en su encuentro con el otro. Su actitud frente al otro es muy diferente de la experiencia moderna y más bien parece que asimila muchas de las afinidades electivas que estaban subyacentes en la identidad franciscana. Apoyándose en el misticismo franciscano de la pobreza y de los ejercicios espirituales, asimila también al otro como sujeto pensante. Frente a los vicios propios de las descripciones antropológicas de las *Relaciones* como la de Fray Diego de Landa, que responde nada más a las preguntas que formula, que observa nada más lo que su episteme le permite aprehender y describir, dándonos una imagen parcial y falseada, podemos rastrear en este grupo, que prueba la porosidad de los ordenes simbólicos, un acercamiento que es otro, obviamente dentro de ciertas normas de la época con el indígena, su cultura y sus ritos. Se siente en esas experiencias semillas de tolerancia, principios de apertura, tal vez el deseo de acercarse al otro en su esencia, o por lo menos entender y ver al otro fuera de los esquemas dicotómicos impuestos por la modernidad excluyente.

Creo que uno de los primeros ejemplos nos los dan los catecismos testerianos, esas pequeñas libretas cuyo texto no está redactado en caracteres latinos, sino por medios

[223] BATAILLON, *Erasmo y España,* pp.62-63.

pictográficos.[224] Esta enseñanza por medio de la imagen, técnica generalmente atribuida al fraile vasco Jacobo de Testera O.F.M. (1470-1543), quien llegado en 1529 utilizaba en efecto telas pintadas que comentaba a sus feligreses con el fin de permitir la explicación de la doctrina cristiana. El estudio de estos catecismos muestra el entendimiento y la recuperación de cierta simbología propia a la cultura mesoamericana para los fines de la evangelización.[225]

Es cierto que los catecismos testerianos no rebasan de cierta manera el dominio de la imitación formal. Pero posturas como la expuesta en el libro de Robert Ricard en 1933, para quien un catolicismo ortodoxo dominaba las culturas indígenas, ya se vuelven caducas.[226] De la misma manera, los textos cristianos traducidos a idiomas indígenas del siglo XVI muestran fenómenos de interacción cultural y de negociación intelectual. Se fueron transformando también las formas y los contenidos del mensaje cristiano a través de un sistema lingüístico que continuaba asociando categorías de pensamientos muy distintos.[227]

Mark Christensen muestra por ejemplo que el *Manuscrito Morley*, con la fecha de 1576, - un texto de soporte a las tareas de los maestros-, es poco ortodoxo. La historia de la creación de Adán retoma elementos del *Popol Vuh,* además de apoyarse en su elaboración en *Las preguntas que el emperador hizo al infante Epitus*, texto publicado en 1540 y que pasó al *Index* en 1559. En este sentido podemos hablar de una variedad de interpretación y de versión del catolicismo. El mensaje católico difundido por América varía de una zona a

[224] Pudiera ser que el antecedente directo de los catecismos testerianos se encuentre en el *Speculum Humanae Salvationis* (1324, *Espejo de la Salvación Humana*) escrito atribuido al dominico Ludolfo de Sajonia (1300?-1377?). La obra, escrita en prosa rimada, tiene una estructura en columna. Cada columna está acompañada de una ilustración. El objetivo explicito era poner el conocimiento de las escrituras en aceso a los laicos o ignorantes, que se diferencias de los letrados, por medio de imágenes. La obra fue muy difundida durante todo la Edad Media y el número de manuscritos en varios idiomas europeos, entre otros castellano y catalán, que llegaron al día de hoy (un poco más de 300) nos da una idea de su difusión. DÉSAGULIERS, René, *Les pierres de la Franc-Maçonnerie. De la première pierre à la pierre triomphale*, Paris, Éditions Dervy, 1995, pp. 166-172.

[225] Véase por ejemplo, GAILLEMIN, Bérénice, "Prier en suivant les sillons: lecture d'un catéchisme pictographique mexicain conservé à Berlin", en *Cahier des Amériques Latines*, 67, 2012: "Religion et société en Amérique Latine XVI°-XIX° siècles: traces et dessin d'une "orthodoxie coloniale", pp.29-53. Sobre un estudio general de los catecismos producidos por los franciscanos véase: ROEST, Bert, *Franciscan literature of religious instruction before the council of Trent*, Leiden/Boston, Brill, 2004, pp.230-313.

[226] RICARD, *La conquista*.

[227] ALCÁNTARAR ROJAS, "Evangelización y tradución", p.91.

la otra, y según Christensen sería falso hablar de un modelo de catolicismo del centro de México válido para toda el área que conforma Mesoamérica.[228]

Todo eso llevaría de manera repetitiva a los varios concilios mexicanos a partir de 1555 a controlar todos los textos religiosos impresos traducidos a idiomas indígenas y prohibir los textos no impresos que circulaban en los varios idiomas vernáculos. Frente a la inmensidad de la tarea eclesiástica, los frailes, que eran poco numerosos, recurrían a los llamados maestros en la zona maya, el equivalente de los fiscales en el centro de México, que oficiaban de ayudantes. Sabemos que para Yucatán el papel de estos ayudantes locales era muy importante a pesar de su preparación muy superficial. En Yucatán, el obispo Francisco de Toral O.F.M. (1502-1571) autorizó a los maestros a catequizar, bautizar, administrar los sacramentos y hasta a confesar a enfermos y moribundos.[229] Diego de Landa confisca de manera seguida sermones escritos a mano en maya yucateco generalmente por estos ayudantes, que contienen cosas que le disgustan por su poca ortodoxia.[230]

Por otra parte, no todos los españoles parecen manejar las categorías religiosas en vigor en la época. Se puede citar por ejemplo la *Relación de Zapotitlán* de Juan de Estrada y Fernando de Niebla de 1579. El autor que parece tener unos amplios conocimientos de náutica y cosmográficos, demostrados por su posesión y uso apropiado de un astrolabio,[231] utiliza en su descripción un vocabulario menos teñido de la versión apostólica franciscana, cuando se trata de redactar las respuestas a la pregunta 14 de la *Instrucción y memoria de las Relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias, que su majestad manda hacer, para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas* de 1577.[232]

> Las ceremonias, ritos y supersticiones que tenían, dícese que eran muchas y en diversas maneras. Quiera Dios que las hayan olvidado, de lo cual se duda. Y lo que se puede entender y saber es que hacían sacrificios a los tiempos del año, de los inviernos y de los

[228] CHRISTENSEN, Mark Z., "The tales of two cultures: Ecclessiastical texts and nahua and maya catholicisms", en *The Americas*, LXVI:3, 2010, pp.353-377.
[229] CHRISTENSEN, "The tales of two cultures", p.359.
[230] ACUÑA, René, "Escritos mayas inéditos y publicados hasta 1578: testimonio del obispo Diego de Landa", en *Estudios de Cultura maya*, 21, 2011, pp.168-169.
[231] Instrumento de navegación en el que estaba representado la esfera terrestre y que servía para determinar las posiciones y los movimientos de los astros.
[232] 14. "Cuyos eran en tiempo de su gentilidad, y el señorio que sobre ellos tenían sus señores y lo que tributaban, y las adoraciones, ritos y costumbres, buenas o malas que tenían." El texto responde en el mismo inciso a las preguntas 14 y 15.

> veranos, y particulares para todo género de sementeras: de maíz, frijoles y algodón y otras legumbres, y particular sacrificio al plantar y cultivar las milpas de cacao. Y tenían otras ceremonias y sacrificios para alcanzar los buenos sucesos que procuraban en guerras, caminos, negocios que intentaban, y en los casamientos que hacían; y otro, para la muerte de sus parientes y honras que ciertos días después de muertos los hacían; y otros, para las pesquerías, y todo género de volaterías y cazas que cazaban. Eran muy agoreros y aún, dicen, lo son; que creen que todo el bien y el mal pueden provenir de malquerencias de algún malo, que entre ellos llaman *nahuale*.[233]

En esta breve descripción del sistema religioso maya encontramos, aunque no sistematizado, uno de los núcleos centrales más importantes: el universo como un lugar de intercambio de energía por medio del sacrificio. El diablo y su cohorte de demonios están totalmente ausentes y la figura del "brujo" se ve inyectada como voluntad dañina de un sujeto malo pero que también puede querer el bien. Se podría argumentar que el carácter sucinto de esta descripción corresponde a lo mejor al formato de la propia relación y que impide expandirse sobre el tema. Sin embargo, cuando se compara con otras relaciones contemporáneas de la misma zona, como por ejemplo la *Relación de Santiago Atitlán,*[234] donde en la misma pregunta 14 reaparecen varias veces los términos "demonios" e "ídolos",[235] la *Relación de Zapotitlán* se destaca por una objetividad muy antropológica.

Pero el primer caso realmente de intercambio, lo encontramos en el sur del continente americano con Fray Luis Bolaños O.F.M. (1539?-1629). El fraile, fiel a las prácticas de la orden seráfica, era considerado por los guaranís como un pequeño dios. La ascesis de los misioneros los identificaba no solamente con los "magos" indígenas que también mortificaban el cuerpo y practicaban severos ayunos, sino además con los héroes civilizadores míticos que habían llevado nuevos saberes.[236] Fray Bolaños estaba tan dado a la oración, y tan profundamente, que los indígenas contaban que lo habían visto elevado en el aire con el rostro resplandeciente. Ese poder de levitación lo acerca mucho a esos magos Apapocúva-Guaraní que según una tradición recopilada a comienzos del siglo XX por Curt

---

[233] ACUÑA, René (Editor), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala,* 1, México, UNAM, 1982, p.40.
[234] ACUÑA, *Relaciones geográficas,* p.87.
[235] Los ídolos y demonios aparecen respectivamente siete veces directamente bajo el sustantivo o bajo la forma de pronombres en una respuesta a la pregunta 14 que cubre a penas 55 renglones en la edición de Acuña.
[236] NECKER, *Indios guaranies y chamanes franciscanos,* p.53.

Unkel Nimuendajú (1883-1945) se tornaban tan ligeros a fuerza de danzas y ayunos que podían volar hacia la Tierra sin Mal milenarista.[237]

Algo similar parece haberse dado entre los jesuitas en su contacto con los tupinambá en el litoral brasileño en la segunda mitad del siglo XVI. Los jesuitas van a buscar definir la religión de los indígenas, observando el chamanismo. Algunos de ellos lo van a imitar o van a ser inclusive formados por los propios indígenas en el chamanismo, como es el caso de Francisco Pinto (S.J). El chamanismo en este caso va a servir de frontera religiosa entre los dos ordenes en contacto en el Brasil colonial o en el territorio de Maynas (actualmente en el Perú amazónico).[238]

¿Cómo podríamos explicar estas diferencias en el proceso de evangelización? Aunque los jesuitas se consideran muy alejados de la mística franciscana, comparten sin embargo en la época estudiada cierto mesianismo con los seráficos.[239] Conocida y seguramente de peso es su "actitud explicitamente basada en el principio de adaptación que adoptaban los misioneros jesuitas de la época ante las culturas no europeas".[240] La diferencia, tal vez, se tiene que buscar más bien en la jerarquización de la humanidad bárbara presentada por José de Acosta (ca.1539-1600) S.J. en su *De Procuranda Indorum Salute* (Salamanca, 1588). Aquella escala civilizatoria nos permite entender por qué en el norte del continente americano la experiencia del acercamiento epistemológico es disímil a la experiencia en el sur del mismo continente. Las sociedades americanas se presentan en

[237] NECKER, *Indios guaranies y chamanes franciscanos,* p.54. LOPES DE CARVALHO, Francismar Alex, "Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767", en *Anuario de Estudios Americanos*, 73:1, enero-junio 2016, pp.111-113. Para una reciente puesta en perspectiva de la hipótesis de Curt Unkel Nimuendajú que relee el mito de la Tierra Sin Mal, véase: BARBOSA, Pablo Antunha, "La Tierra sin Mal: historia de un mito", en *Suplemento Antropológico*, L: 2, Diciembre 2015, pp.7-236.

[238] Es interesante que para hacer comprender a sus superiores los pedidos de los indígenas que recurren a sus servicios Pino escribe que lo consideran como una especie de santo. Véase : CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, "Les frontières religieuses dans le Brésil du XVI°siècle: le chamanisme colonial des missionnaires jésuites et des indiens tupinamba", en *Cahier des Amériques Latines,* "Religions et société en Amérique Latine XVI°-XIX° siècles: traces et destins d'une "orthodoxie coloniale", 67, 2012, pp.89-113.

[239] HAUBERT, Maxime, "Indiens et jésuites au Paraguay. Rencontre de deux messianismes", en *Archives de sociologie des religions*, 27, 1969, p.120.

[240] GINZBURG, Carlo, *Ojazos de madera nuevas reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000, p.156. Hay varios trabajos que exploran las particularidades de las relaciones entre jesuitas e indígenas en varios espacios misioneros. No encontré trabajos similares para la Nueva España; véase por ejemplo: DECKMANN, Fleck, ""Da mística ás Luzo"- medicina experimental nas reduções jesuítico-guaranis da Província jesuítica do Paraguai", en *Revista Complutense de Historia de América*, 32, 2006, pp.153-178. HÉRNANDEZ ASENSIO, Raúl, "Cacíques, jesuitas y chamanes en la frontera sur de Buenos Aires (1740-1753)", en *Anuario de Estudios Americanos*, LX: 1, 2003, pp.77-108. BERNAND, Carmen, "Le chamanisme bien temperé. Les jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle-Grenade", en *MEFRIM,* 101, 1989, pp.789-815.

tres niveles de cultura que definen tres tipos de evangelización. En efecto, las poblaciones nómadas y semi-nomadas son la última frontera de una humanidad, compuesta por hombres sin escritura y sin ley, y esas poblaciones deben ser instruidas primero como humanos y después en la religión. Pero el primer paso es la persuasión y solamente después la coerción. En cambio, en el caso de las poblaciones que pertenecen a la categoría intermedia después de los barbaros "estables" (China, la India y Japón), es decir los pueblos que se caracterizan por no tener una ley escrita, pero sí ciudades, magistrados y una memoria histórica (aztecas, mayas, incas) la coerción debe combinarse desde el principio con la persuasión. Su modo de vida corresponde, según el criterio occidental a un grado de organización de la vida, pero son menos racionales por ejemplo que los barbaros estables.

1.6 Las *relaciones* como ejercicio de la modernidad

En este punto es obvio que no podemos integrar a Diego de Landa en el grupo que experimenta la porosidad de los ordenes simbólicos. Su principal escrito, *La relación de las cosas de Yucatán*, nos da un indicio concreto de donde y por qué lo tenemos que incluir con los modernos.

La valoración histórica de las *relaciones geográficas* empieza en el siglo XIX con los trabajos de Fermín Caballero de la Real Academia de la Historia, quien hablaba de relaciones topográficas. La denominación *Relación Geográfica* se debe a Marcos Jiménez de la Espada, dado que en la realidad documental la petición de Felipe II era *Relaciones y descripciones de los Pueblos de Indios*.[241] El gobierno de Felipe II se caracterizó por su afán de reunir y conservar una documentación que sirviera al establecimiento de una administración eficaz creando así el gran Archivo de Simancas y la biblioteca del Escorial.[242]

Los primeros antecedentes de las Relaciones se encuentran en las cartas de los Reyes Católicos a Colón solicitando información sobre las tierras descubiertas. En su cuarto viaje (1502), Colón recibió instrucciones para preparar el informe de su recorrido. A partir de

[241] LÓPEZ GUZMÁN, Rafael, *Territorio, poblamiento y arquitectura México en las Relaciones Geográficas de Felipe II*, Granada, Editorial Universidad de Granada, Editorial Atrio, 2007, p.21.
[242] DE LA GARZA, Mercedes (Coordinadora), *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco) I,* México, UNAM, 1983, p.XI.

este entonces los exploradores tenían que entregar descripciones detalladas de sus viajes que servían para resolver los problemas de repartimiento de las poblaciones indígenas conquistadas, los tocantes a las encomiendas, etc. En 1533, por real cédula, se pidió al conquistador Pedro de Alvarado y Contreras (1485-1541) que hiciese la descripción de Guatemala.[243] El texto representaba una nueva norma en la serie de órdenes de hacer descripciones de las nuevas tierras iniciada en 1528. Se pedía mayor énfasis y detalle en la información recogida y se pedía también explícitamente introducir nuevos temas como las costumbres y ritos de los indios, la historia natural (destacando los animales y las aves) así como un aspecto totalmente inédito, la representación gráfica.[244] La Real Cédula que seguramente se hizo extensiva a otros gobernadores de las Indias mandó que se informase acerca de las extensiones de esa provincia, sus límites, particularidades de cada pueblo, ritos y costumbres de los locales entre otros.

> Porque queremos tener entera noticia de las cosas de essa tierra y calidades della, vos mando que […] hagays hazer vna muy larga y particular relacion de la grandeza de essa tierra, ansi de ancho como de largo, y de sus limites, poniéndolos muy específicamente por sus nombres propios, y como se confina y amojona por ellos, y ansi mismo de las calidades y extrañezas que en ella ay, particularizando las de cada pueblo por si, y que poblaciones de gente ay en ella, paticularizando las de cada pueblo por si, y que poblaciones de gentes ay en ella de los naturales, poniendo sus ritos y costumbres particularmente, y ansi mismo que vecinos y moradores Españoles ay en ella, y donde vive cada vno, y quantos dellos son casados con Españoles, y con Indias, y quantos por casar, y que puertos y ríos tienen, y que edificios ay hechos, y que animales y aues se crian en ella, y de que calidad son, y assi hecha y firmada de vuestros nombres, la embiad ante nos al nuestro Consejo de las Indias.[245]

Desde entonces se sistematizan estas descripciones y se establecen las bases de las futuras relaciones geográficas para un conocimiento cabal de los territorios y una racionalización de su administración y explotación.

Existen varios modelos americanos de Cédulas, Instrucciones y Memorias del siglo XVI y que son anteriores a 1566. Podemos citar el de la Audiencia de La Española (1530),

[243] MANSO PORTO, Carmen, "Los mapas de las Relaciones Geográficas de Indias de la Real Academia de Historia", en *Revista de Estudios Colombinos*, 8, junio de 2012, p.24.
[244] BUSTAMENTE, Jesús, "El conocimiento como necesidad de Estado: las encuestas oficiales sobre Nueva España durante el reinado de Carlos V", en *Revista de Indias*, LX: 218, 2000, pp.44-45.
[245] Cédula Real datada en Monzón, 19 de diciembre de 1533. Citada en BUSTAMENTE, "El conocimiento como necesidad", p.44.

la Audiencia de México (1533), y la Audiencia de los Confines en 1563.[246] Sin embargo, los auténticos proyectos de *Relaciones* se basan en el cuestionario de 1573 con 135 preguntas y aquel de 1577 con 50 preguntas.[247] Este último, que es la más grande base del corpus de *Relaciones* existentes venía además con instrucciones para responder a las preguntas.

El diseño de los cuestionarios es una obra colectiva del alto funcionariado de la administración,[248] y se desarrolla en paralelo a las Relaciones Topográficas de España cuyos cuestionarios de 1575 y 1578 influirán posteriormente sobre el proyecto americano. El objetivo de los textos era de responder al deseo de la Corona de poseer un mejor conocimiento sobre la situación en ciertas áreas americanas. Su elaboración correspondía a unos parámetros específicos marcados desde España.

Las encuestas son promovidas por la Corona durante el reinado de Carlos V. Estas iniciativas estadísticas de la primera mitad del siglo XVI son el síntoma y la expresión de un nuevo modelo de la administración pública del estado basado en la necesidad de conocimiento.[249] Por lo tanto asume unos rasgos pragmáticos y organizativos que los caracterizan y permiten diferenciarlos de las cartas relatorias o las crónicas e historias. Walter D. Mignolo señala que esa misma base organizativa que reside concretamente en el cuestionario oficial permite identificar un grupo de libros, escritos bajo otras condiciones pragmáticas distintas de las relaciones pero que sin embargo mantienen el principio organizativo determinado por el cuestionario.[250]

---

[246] La Audiencia de los Confines, llamada así porque debería residir en los confines de Nicaragua o Guatemala, se creó por real cédula del emperador Carlos V a 20 de noviembre de 1542. Empezó solamente a cumplir sus funciones el 16 de mayo de 1544 en Gracias a Dios, Honduras. Yucatán perteneció a la Audiencia de los Confines de 1542 a 1548. El cambio fue recibido con descontento por los colonos que pidieron volver a quedar bajo la autoridad de la Audiencia de México. En 1549, la Audiencia fue trasladada a Santiago de Guatemala. De 1550 a 1560, Yucatán regresó a la Audiencia de los Confines. A fines de 1564, la Audiencia se trasladó a Panamá y por fin en 1570, retornó a Guatemala.

[247] CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, "Las relaciones topográficas de Felipe II: perspectivas de unas fuentes históricas monumentales sobre la historia de Castilla La Nueva en el siglo XVI", en Francisco Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (Coordinador), *La ciencia en el monasterio del Escorial: actas del Simposium,* 1/4.-XI-1993, vol.1, Madrid 1993, p.392.

[248] Parecer ser que Fue Juan de Ovendo y Godoy, visitador general del Consejo de las Indias en 1568 y presidente del mismo a partir de 1571 hasta su muerte, que centralizó la elaboración de los cuestionarios que tuvieron varios formatos. El de 1569 constaba de 37 preguntas, el de 1571 200, y el de 1604 alcanzaba 335 preguntas.

[249] BUSTAMENTE, "El conocimiento como necesidad", pp.33-55.

[250] MIGNOLO, Walter D., "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en Luis Iñigo MADRIGAL (Coordinador), *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol.1 (época colonial), Ediciones Cátedra, Madrid, 1992, p.70.

Por lo tanto, *La relación de las Cosas de Yucatán* de fray Diego de Landa O.F.M. entra por el formato descriptivo totalmente en las *Relaciones.* Ahora el debate se centra en torno al objetivo del seráfico. Se podría incluir el texto en la categoría de los escritos que tenían como necesidad centrarse en el conocimiento del mundo indígena para llevar a una mejor evangelización. Se buscaban referencias y conocimientos que permitieran delatar las prácticas ancestrales de los indígenas.[251] Martín Lienhard considera tres grupos de textos (crónicas europeas, mestizas e indígenas) en función no tanto del origen étnico del redactor (Diego de Landa es así catalogado como cronista mestizo) como del grado de aproximación al pensamiento indígena.[252] Asunción Lavrin coloca a los cronistas religiosos de la realidad americana dentro de los textos que combinan historia civil y religiosa, una historia de carácter más general pero no exclusivamente religiosa.[253] Elsa Cecilia Frost subraya el carácter de investigación etnográfica de algunas obras que recogen todos los datos posibles sobre el mundo prehispánico pero insistiendo que el propósito no es etnográfico sino plenamente religioso.[254]

Los conocimientos de Landa son *de visu* y orales y se apoyan también en fuentes escritas. Landa habla de sus conversaciones con los conquistadores, los descendientes de los xiues (Gaspar Antonio Chi o Xiú), cocomes (Juan Cocom o Nachi Cocom), cheles (Cap. II, IX, XI, XLI de la relación). En cambio, las fuentes escritas son lacónicas: cita solo a Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) y su *Historia General de las Indias*. Otra fuente escrita que se señala es la *Relación sobre las costumbres de los Indios* de Gaspar Antonio Xiú (H'Chi Xiu) (1532-1610), descendiente de un antiguo linaje de Maní. Su tío, Francisco Montejo Xiú, el último Tutul Xiu, llamado Ah Kukum Xiu, fue castigado por Landa en el auto de fe de Maní. El manuscrito de esta obra está perdido, aunque estuvo en poder de Diego López de Cogolludo O.F.M. (1613-1665) quién lo utilizó para el capítulo

[251] CAMELO, Rosa, "La crónica provincial como fuente para la historia", SOCIEDAD MEXICANA DE ANTROPOLOGÍA, *Investigaciones recientes en el área maya, XVII mesa redonda, 21-27 de junio 1981*, Tomo III, San Cristóbal de las Casas 1984, pp.579-580. Aunque hay que subrayar que en el texto (p.580) se atribuye a Diego de Landa La *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de la Tierra Firme* del dominico Diego Durán (1537-1588). La relación de Diego de Landa no aparece en la bibliografía.

[252] LIENHARD, Martín, "La crónica mestiza en México y en el Perú hacia 1620: apuntes para su estudio histórico-literario", en *Revista de Crítica literaria latinoamericana*, 17-18, 1983, pp.106-115.

[253] LAVRIN, Asunción, "Misión de la historia e historiografía de la Iglesia", en *Suplemento de A.E.A., tomo XLVI, Historiografía y Bibliografía*, 2, 1989, pp.15-16.

[254] FROST, Elsa Cecilia, "Cronistas franciscanos de la Nueva España Siglo XVI", en Francisco MORALES O.F.M. (Editor), *Franciscan Presence in the Americas Essays on the activities of te franciscans friars in the Americas, 1492-1900*, Potomac, Academy of American Franciscan History, 1983, pp.287-307.

IV del Libro V de su *Historia de Yucatán* (1688, Madrid).[255] Parecería que la Crónica de Gaspar Antonio Xiú, que ostentaba por otra parte el título de intérprete general de Yucatán[256] en 1599[257], fue utilizada por Cogolludo y era también una de las relaciones hechas por orden de Felipe II. Fue hallada en deplorable estado en el Archivo de Indias por France V. Scholes y publicada en inglés por Alfred M. Tozzer.[258] Es de notar que el nieto del último Tutul Xiu, era además de ser un gran conocedor de las antigüedades mayas, gramático latino en lengua castellana además de saber el idioma náhuatl.[259] Su colaboración no se limita a Diego de Landa y su mano se encuentra en unas catorce Relaciones que hicieron los encomenderos españoles.[260]

Supuestamente fray Diego de Landa escribió esta obra aparentemente en 1566 como defensa de sus celosas y violentas actividades en Maní, donde intentó terminar para siempre con las prácticas religiosas de los mayas. Sin embargo, un estudio de Matthew Restall y John Chuchiak proponen que varios autores, posiblemente Francisco Dominguez, Francisco Cervantes de Salazar y Gaspar Antonio Xiú, podrían haber contribuido también a esta obra sin crédito, basándose tanto en diferencias en la letra manuscrita y el papel del original, como en discrepancias de estilo inherentes a la obra.[261] Sea como sea, tomamos a Diego de Landa no tanto como un autor físico sino como el paradigma de una forma de pensar

---

[255] Cogolludo se distingue por citar las fuentes utilizadas. Utilizó entre otros los manuscritos de Diego de Landa, *Historia de Yucatán*, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual* de Bernardo de Lizana, así como la "Monarquía India" (1615, Sevilla) de fray Juan de Torquemada OFM (¿1557?-1624)

[256] Esta función fue creada para asistir a la institución de los Juzgados Privado de los Indios de Yucatán que tenían como función limitar el control de los franciscanos sobre la población indígena. Sobre los intérpretes del Juzgado y Gaspar Antonio Xiú véase: LENTZ, Mark, "Los intérpretes generales de Yucatán: hombres entre dos mundos", en *Estudios de Cultura Maya*, 33, 2009, pp.135-158.

[257] LIGORRED PERRAMON, Francesc, "Los primeros contactos lingüísticos de los españoles en Yucatán", en Miguel RIVERA DORADO, Andrés CIUDAD RUIZ (Coordinadores), *Los mayas de los tiempos tardíos*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de cooperación Iberoamericana, 1986, p.250.

[258] *Landa´s Relación de Las Cosas de Yucatán: a translation*, Cambridge (Mass.), The Peabody Museum, 1941, apéndice C., pp.230-232. Traduction hecha por Ralph L. Roys, editado y con notas de Alfred M. Tozzer.

[259] CARRERA STAMPA, Manuel, "Relaciones geográficas de Nueva España, siglos XVI y XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, 2, 1968, pp.251-252.

[260] *Relación de la Ciudad de Mérida* por Martín de Palomar (1579), *Relación de Tekantó y Tepakan* por Cristóbla Sanchéz (1581), *Relación de Chunchunchu y Tabi* por Pedro García (1581), *Relación de Dzan, Panabchen y Muna* por Alfonso Rosado (1581), *Relación de Tikal* por Diego Briceño (ca.1581*), Relación de Cizil y Sitilpech* por Juan de Paredes (1581), *Relación Sitilcun y Cavich* por Iñigo Nieto (1581), *Relación de Dzudzal y Chalanté* por Alonso de Rojas, *Relación de Kinacama o Muxupit* por Pedro de Santillana (1581), *Relación de Itzamal y Santa María* por Juan de la Cueva Santillán (1581*), Relación de Tiab-y-Tec y Tizcuñún* de Juan Bote (1581).

[261] RESTALL, Matthew, CHUCHIAK, John, "A reevaluation of the authenticity of fray Diego de Landa´s *Relación de las cosas de Yucatán*", en *Etnohistory*, XLIX: 3, summer 2002, pp.651-669.

propia de una episteme histórica. Como lo dicen en la conclusión de su artículo los dos autores citados, aunque no se pueda hablar de un autor único y de una obra auténtica y coherente, la *Relación de las cosas de Yucatán* sigue siendo una fuente primaria invaluable sobre la historia yucateca del siglo XVI y sobre la civilización maya.[262] El texto presenta así la ventaja que, a diferencia de muchos textos contemporáneos del mismo tenor, no son memorias sin una organización temática. Además cabe subrayar que fueron puestas por escrito durante la carrera de su redactor, es decir cuando todavía acontecimientos, hechos e información estaban todavía frescos en su cabeza.[263]

Cuando Landa volvió a Yucatán trajo consigo el manuscrito. Parece que él u otros tuvieron la intención de publicar el manuscrito que estaba listo para tal propósito y parecía constar tres mil párrafos divididos en 225 capítulos.[264] Si el franciscano acarició el sueño de publicarlo, la Cédula Real del 22 de abril de 1577 emitida por Felipe II, que prohibió la publicación de toda obra con carácter "etnográfico", debe haber frustrado tal anhelo.[265] Después de su muerte se guardó la obra en el Convento franciscano de Mérida. *La Relación de Chunchunchu y Tabí* redactada en 1581 cita para informaciones complementarias a Landa. Hacia esa época se sacaron una o varias copias que fueron enviadas a la metrópoli y el historiador Antonio de Herrera y Tordesillas (1549-1626) la pudo consultar y servirse de ella para componer su gran compilación intitulada *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano que llaman Indias Occidentales* mejor conocida como *Décadas* (Madrid, 1601-1605, 4 vol.). Hacia 1616, un desconocido hizo una refundición defectuosa del manuscrito. Omitió varias partes de las divisiones. Numerosos dibujos tampoco fueron incluidos. Se truncó el texto de varias palabras y líneas enteras, lo que vuelve oscuro a veces el texto. Cogullodo, sin embargo, tuvo para su *Historia de Yucatán* el texto completo. Otro historiador que tuvo acceso al texto completo fue el carmelita Antonio Vásquez de Espinosa (?-1630) autor de un *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*.

---

[262] RESTALL, "A reevaluation of the authenticity", p.664.
[263] ZENDER, Marc Uwe, *A study of classic maya priesthood*, Thesis Ph. D., Department of Archaelogy, Calgary, University of Calgary, 2004, pp.29-30.
[264] RESTALL, "A reevaluation of the authenticity", pp. 651-669. OLWER, *Cronistas*, p.291.
[265] "Estareís advertido de no consentir que por ningúna manera, persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua, porque así conviene al servicio de Dios, Nuestro Señor y nuestro." Citado en LAFAYE, "*Mesías, cruzadas",* p.108.

El original de Landa desapareció sin que se sepa a ciencia cierta en qué fecha eso ocurrió, aunque parece ser que fuese en 1820 cuando los religiosos fueron expulsados de la Provincia de Yucatán. En el invierno 1863, el abate Charles Étienne Brasseur de Bourbourg (1814-1874) descubrió por azar la refundición o manuscrito tardío en la Biblioteca Real de la Academia de la Historia en Madrid [sig. [24- B-68] 9-27-2/5153].[266] Brasseur se ocupó personalmente de la publicación que se concluyó el año siguiente, en 1864, en el marco de una colección documental denominada *Collection de documents dans les langues indigènes pour servir à l'étude de l'histoire et de la philologie de l'Amérique Ancienne* (Paris, Auguste Durand-Arthus Bertrand).[267] Se suele leer que fue el abate quien, de manera atinada dada la forma del texto, lo tituló *Relation des choses de Yucatan*, nombre con el cual ha llegado hasta el día de hoy.[268] Pero el título figura en el propio manuscrito, lo que significaría que la persona que escribió o recopiló el manuscrito siguió el modelo de las *Relaciones* o lo tuve en la mente en el momento de leer el texto original de Landa.[269] Lo que sí se debe a la mano de Brasseur de Bourbourg es la organización del texto en capítulos y los títulos de dichos capítulos que fueron conservados en las ediciones sucesivas.[270]

El carácter fragmentario del documento nos impide determinar cuál fue el objetivo del texto. Ciertos estudiosos, como por ejemplo Héctor Pérez Martínez en su introducción a la edición de 1938, lo presentan como un texto escrito para defenderse de su actuación en el auto de fe de Maní. Lo que parece poco probable dado que el auto de fe ocupa a penas el espacio de un renglón en la totalidad del texto, y se ve mencionado de paso. Otros dicen que fue escrito como lectura introductoria a los misionarios que llegaban a Yucatán para que se familiazarán con el nuevo medio ambiente. En este caso, toda la parte tratando de la conquista de las tierras del Mayab debe haber sido de muy poco interés par ellos. Además, según Knosorov, ya en 1533, es decir apenas cuatro años después de llegar a Yucatán,

[266] ACUÑA, "Escritos mayas", p.167.
[267] Esta edición es incompleta. Sólo contiene 50 de los 70 folios del manuscrito terminando así en el capítulo XLII.
[268] Por ejemplo, FERRER MUÑOZ, Manuel, "Brasseur de Bourbourg ante las realidades indígenas de México", en Manuel FERRER MUÑOZ (Coordinador), *La imagen del México decimonónico de los visitantes extranjeros: ¿Un estado-nación o un mosaico plurinacional?*, serie Doctrina Jurídica, n°56, México, Instituto de Investigaciones Juridíca, UNAM, 2002, p.264.
[269] En el manuscrito sobre la página donde figura el título se lee lo siguiente: *Relación de las cosas de Yucatán sacada de lo que esribió el padre fray Diego de Landa de la Orden de St Francisco*. RESTALL, "A reevaluation of the authenticity", p.660.
[270] RESTALL, "A reevaluation of the authenticity", pp.656 y 660.

Landa empezó a escribir testimonios sobre la cultura maya a juzgar por los datos calendáricos que están en la *Relación.*[271] Según Restall y Chuchiak se podrían resumir a tres los objetivos del texto: defensa de la actuación en Maní; especie de contraparte por el mal hecho; producto de la campaña de reclutamiento para atraer más frailes franciscanos. Los propósitos son complementarios los unos de los otros, sin ser excluyentes, pero siempre suponiendo que el texto fuera de Diego de Landa, lo que los dos autores contradicen.[272] Queda quizás la hipótesis más probable, de que haya sido un encargo de la Corona o de sus superiores cuando estuvo de paso por España cuando fue llamado de vuelta para justificar, no tanto sus acciones en el auto de fe, sino las atribuciones que se otorgó con el acto. Y se aprovechó del material que había empezado a juntar de manera muy temprana para componer el texto.

Ahora, si nos preguntamos por la perspectiva de la mirada de fray Diego de Landa, debemos observar una cierta modernidad protoetnográfica, aun dentro de su orden religiosa. En la Edad Media, la noción más cercana que tenemos de exotismo, es la *mirabilia* -lo que es extraño de ver-, que corresponde a hechos naturales, pero también a lo que es fantástico, monstruoso. Cuando tomamos los relatos de viajes de los franciscanos Giovanni da Pian del Carpine (1182-1252) o Willem van Ruysbroeck (ca.1220-ca. 1293/95) en territorio de los mongoles en el siglo XIII o los de Odorico da Pordonone (1286-1331) y Giovanni da Marignolli (ca.1290-ca 1359) en la China del siglo XIV, todos ellos dejan unos relatos donde se entremezclan la realidad y lo maravilloso. Esto permite que se desarrolle un imaginario alrededor de Asia que encendió los espíritus de un Cristóbal Colón por ejemplo.[273] Lo fabuloso medieval contamina ciertos relatos y crónicas americanas.[274] Sin embargo, y eso sería uno de los primeros puntos de modernidad de Diego de Landa, no encontramos rastros de lo maravilloso en sus escritos.

El mismo rasgo sobresaliente de organización del relato corresponde a un modelo que sigue de muy cerca, el modelo de las Relaciones encargadas por el propio Consejo de Indias. Lo que queda cierto es que su mirada se hace desde una perspectiva eurocéntrica y

[271] KNOZOROV, "Diego de Landa como fundador", p.22.
[272] RESTALL, "A reevaluation of the authenticity", p.652.
[273] TANASE, Thomas, "Exotisme, merveilles, et missions dans les récits des frères mendiants (XIIIE-XIVE siècles*),* en *Hypothèses*, 1, 2007, pp.37-46.
[274] Véase RODILLA LEÓN, María José, "Bestiarios del nuevo mundo: maravillas de dios o engendros del demonio", en *RILCE*, 23:1, 2007, pp.195-205.

androcéntrica, además de la perspectiva religiosa.[275] Diego de Landa es un hombre de su época y de su cultura que, por lo tanto, está limitado en su comprensión fenomenológica por el marco cognitivo que es el suyo. Y en este marco, cabe un cierto antropocentrismo que da este tinte etnológico a su relación y que en ningún momento está en contradicción con el auto de fe de Maní. Como lo planteó Carlo Ginzburg, el inquisidor es también un antropólogo.[276]

1.7 El auto de fe de Maní como síntoma de la modernidad

"El segundo [mandamiento] es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo."
Mt, 22:39.

El nombre de Diego de Landa está asociado generalmente a la crueldad la más encarnizada y al oscurantismo inquisitorial más sádico. El auto de fe organizado por él en el pueblo de Maní, el 12 de julio 1562, hubiese sepultado para siempre la historia maya según la misma exégesis de los hechos.[277]

No sabemos a ciencia cierta lo que pasó y varias interpretaciones donde se entremezclan a veces subjetividad y anacronismos se disputan la explicación de los hechos sin realmente intentar entender, en el sentido de explicar, la actuación de Diego de Landa desde su propia *Weltaunschauung*. A modo de ejemplo, nadie que yo sepa ha subrayado la importancia del *ethos familiar* de Diego de Landa. En efecto, para esos viejos cristianos del norte de la península ibérica de ascendencia vasca, que formaron parte de los colonos cristianos que se instalaron en las recientes "reconquistadas" tierras del sur, deben haber sido un fuerte incentivo y un posible origen de la vocación misionaria del fraile que se inscribía en una continuación lógica del ethos familiar.

---

[275] AYLLÓN TRUJILLO, María Teresa, "Diego de Landa entre los mayas: una perspectiva de género", en *Derecho y opinión*, 8, 2000, pp.589-594.
[276] GINZBURG, Carlo, *Le fil et les traces vrai faux fictif*, Paris, Verdier histoire, 2010. Véase más específicamente el artículo "L'inquisiteur comme anthropologue", pp.407-425.
[277] Véase por ejemplo: http://cicalmo.wordpress.com/2007/03/02/mani-el-auto-de-fe-que-sepulto-la-historia-maya/ [consultado el 18 de diciembre del 2014]. Digo hubiese, porque el segundo colapso de la civilización maya se debe a una conjunción de varios factores de índole muy diversa que afectaron tanto a la base económica como a la superestructura de las sociedades mayas en su conjunto.

Los acontecimientos que desembocaron en el auto de fe de Maní son en apariencia muy anodinos, pero alcanzaron consecuencias drásticas a raíz de la instrumentalización de las pugnas entre los grupos de intereses que representaban los frailes y los encomenderos. En agosto de 1561, se supo que los indígenas de Maní habían crucificado a un niño en una iglesia, "una de las primeras manifestaciones del sincretismo de las prácticas religiosas".[278] Siguiendo la versión de la historia presentada por el soviético Yuri Knosorov, pasados algunos meses, los alumnos de la escuela llevaron unos ídolos y huesos de un adoratorio clandestino ubicado en una caverna de los alrededores, prueba de que seguían vigentes sus ritos ancestrales. Frente a los encomenderos que buscaban sólo una justificación para arremeter contra las poblaciones indígenas, Diego de Landa se habría adelantado para castigar los hechos. Así no dejaba un pretexto a los españoles y podía aplicar una justicia religiosa más leve.[279]

Lo único seguro en el estado actual de la documentación es que las tensiones entre los frailes franciscanos y los españoles presentes en Yucatán nunca fueron fáciles y menos cuando el seráfico regresó al Mayab. Deben haber estado en su clímax cuando el Consejo de Indias creyó necesario mandar tres cartas, en los meses de mayo y julio 1576, cuando Diego de Landa ya había asumido su cargo de obispo de Yucatán tres años antes.[280] A Diego de Landa "se le encargaba que, así él como los religiosos de su orden no dieran lugar a que hubiese diferencias entre ellos y los vecinos de aquella Provincia y que en los sermones se procediese con discreción y prudencia, reprendiendo sí los vicios y pecados públicos, pero cuidando de no dar ocasión a escándalos ni alborotos." Las otras dos cartas, dirigidas una al gobernador de Yucatán donde le aconsejaba tener mucha conformidad con el obispo, y la otra con destino a la administración y a los vecinos de la ciudad de Mérida, les recordaban el respeto y la obediencia debida al nuevo obispo, "sin dar lugar a que entre unos y otros se produjesen diferencias."[281] El propio Diego de Landa dice lo siguiente sobre el auto de fe de 1561:

---

[278] KNOROZOV, "Diego de Landa como fundador", p.30.
[279] KNOROZOV, "Diego de Landa como fundador", pp.30-31.
[280] Sobre el obispado de Diego de Landa y las campañas de extirpación de ídolos véase CHUCHIAK IV,"In Servitio Dei", pp.611-646.
[281] MOTA MURILLO, Rafael O.FM., "Contenido franciscano de los libros registros del Consejo de Indias de 1551-1600", en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI)*, La Rábida, 21-26 sept. 1987, Madrid, Deimos, 1988, pp.140-141. Son cartas escritas en la ciudad de Madrid respectivamente el 7/5/1576 (M2999/3,21V) y 7/7/1576 (M2999/3,21) y (M2999/3, 20v-21).

> Que estando esta gente instruida en la religión y los mozos aprovechados, como dijimos, fueron pervertidos por los sacerdotes que en su idolatría tenían y por los señores, y tornaron a idolatrar y hacer sacrificios no sólo de sahumerios sino de sangre humana, sobre los cual los frailes hicieron inquisición y pidieron la ayuda del alcalde mayor prendiendo a muchos y haciéndoles procesos; y se celebró un auto (de fe) en que se pusieron muchos caldasos encorozados. (Muchos indios fueron) azotados y trasquilados y algunos enssambenitados por algún tiempo; y otros, de tristeza, engañados por el demonio, se ahorcaron, y en común mostraron todos mucho arrepentimiento y volunta de ser buenos cristianos.[282]

Un siglo más tarde, Fray Diego López de Cogolludo es aún más escueto en su descripción de los acontecimientos.

> Con el recelo de esta idolatría, hizo juntar todos los libros y caracteres antiguos que los indios tenían, y por quitarles toda ocasión y memoria de sus antiguos ritos: cuantos se pudieron hallar, se quemaron públicamente el día del auto, y á las vueltas con ellos sus historias de sus antigüedades.[283]

Por lo mismo centra bien el núcleo del auto de fe como aniquilación de unos libros vistos como peligrosos por contener el conocimiento sagrado.

Sabemos que las funciones inquisitoriales asumidas por Diego de Landa, en adecuación al cuadro normativo canónico vigente en la época, significaban también recurrir a la tortura, aunque el seráfico la hubiera limitado y también prohibió que se pudiera derramar gotas de cera en el cuerpo o que se pudiera dar golpes a los acusados.[284] La tortura servía para obtener la confesión considerada la reina de las pruebas de la culpabilidad del investigado. Al mismo tiempo, eso se veía reflejado en el sacramento de la confesión como equivalente de la confesión jurídica.

> In fact, sacramental confession had risen to its full importance in Roman Catholic life during the same period (the 13 th century) in wich confession became firmly established as necessary for the full conviction of criminals under Roman canonical law.[285]

---

[282] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp.101-102. Es el capítulo XVIII y el episodio de Maní está presentado como castigo a los apóstatas.
[283] Citado en: DE LA GARZA, Mercedes, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, cuaderno 11, 1975, p.109.
[284] KNOZOROV,"Diego de Landa como fundador" del estudio de la cultura maya", p.30.
[285] TEDLOCK, "Torture in the archives", p.142.

Está claro que, en el cuadro mental de Diego de Landa, la tortura era un medio legítimo, en el sentido que, desde su postura, era un medio legal para obtener las confesiones de los pecados. La investigación sobre las exacciones inquisitoriales de Diego de Landa que ordenó el obispo de Yucatán fray Francisco de Toral O.F.M. (1502-1571), en el cargo desde 1562, arrojó los siguientes resultados: 6300 personas sometidas a penitencias, 4549 torturadas, 32 lesionados a consecuencia de la tortura, 157 muertos, 32 suicidios, 140 personas condenadas de manera póstuma cuyos restos fueron desenterrados y quemados.[286] El auto de fe, y eso es un poco más problemático para una versión tibia de la historia, dejó una ganancia en especie a los religiosos de 4540 pesos de oro común en tostones y cacao, además de 125000 almendras del dicho cacao. En este auto de fe según documentos citados por Justo Sierra O' Reilly se destruyeron 5000 ídolos de distintas formas y dimensiones, 13 piedras grandes que servían de altares, 22 piedras pequeñas de varias formas, 27 códices en piel de venado y 197 vasos de todas dimensiones.[287]

Pienso que hoy en día repetir los datos de la destrucción cultural orquestada por la maquinaria del poder más que todo es un deber de memoria. Pero la enunciación de la violencia religiosa hacia las poblaciones indígenas no nos sirve para entender desde adentro el por qué de esta violencia religiosa. Lastimosamente para el siglo XVI español y su periferia americana no tenemos una obra tan trascendental y exhaustiva como la de Denis Crouzet sobre la violencia religiosa en la Francia del *temps des troubles des guerres de religion*. [288] Pero creo que algunos de los argumentos presentados por el historiador galo se podrían, por lo menos, plantear como hipótesis heurísticas para entender el modo de pensar y por lo tanto de actuar de los frailes franciscanos en el Mayab y esa explosión de violencia, que descontextualizada, los hace parecer más bien psicópatas que seres seráficos.

La primera parte del siglo XVI,[289] es ciertamente en su profundidad un tiempo de temor escatológico que tiembla frente a la inminente llegada de Dios y del fin de los tiempos.[290]

---

[286] TEDLOCK, "Torture in the archives", p.144.
[287] "Introducción" de Hectór Pérez Martinez, en LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp.27-28.
[288] CROUZET, *Les guerriers de Dieu.*
[289] Aunque el trabajo de Crouzet se centra sobre Francia apoya su tesis en el desarrollo precursor de estas tematicas en las tierras tedescas. Por las fechas y la pertenencia de los territorios de la península ibérica y de Alemania al mismo Imperio podemos suponer una circulación de ideas y libros que nos permita extrapolar, repito a modo de hipótesis, las conclusiones de Crouzet.
[290] CROUZET, *Les guerriers de Dieu*, p.190.

Y más, como lo hemos visto, para el sector de los franciscanos que estuvieron en los pormenores de la evangelización de los territorios mesoamericanos. En esa civilización de la angustia,[291] la movilización profética desencadena una conciencia colectiva de la urgencia escatológica de la lucha en contra de los "enemigos de Dios" que sean idólatras, judíos, musulmanes, alumbrados o reformados. La violencia por parte del catolicismo en estos años es porque se piensan en un tiempo profético en el cual la única vía de salvación es la erradicación de los que están presentados como los enemigos por parte de las profecías.[292] Vivir en los tiempos del Juicio es vivir la violencia de Dios. Protagonizar esa violencia es participar de esta violencia de Dios y acelerar el fin de la historia.

Del mismo modo, la presencia de los niños en la raíz de la denuncia de los idólatras en Maní no es sin recordarnos sobre el papel otorgado a los niños en la violencia religiosa del siglo XVI. Los niños habían ido adquiriendo en toda la Edad Media un estatuto especial con el desarrollo del culto a los Santos Inocentes, un estatuto que por otra parte los había llevado a protagonizar la llamada *cruzada de los niños* para liberar la Tierra Santa.[293]

Si bien no tenemos el testimonio de una participación directa de los niños en una violencia ritual que acompañaría a la violencia inquisitorial, como en los casos descritos por Crouzet, la idea liminal es que lo niños son la palabra de Dios y por lo tanto su testimonio justifica la violencia por ser expresión del mensaje divino.[294] Dios está en los niños y por lo tanto penetra en los hombres que siguen a los niños.

La violencia católica se ve así justificada por la pureza de la niñez. Si aceptamos la validez del argumento de Crouzet, podemos sin dificultad imaginar a un Diego de Landa confortado en su convicción sobre un uso no medido de la violencia en contra de los indígenas fieles a sus creencias ancestrales, no solamente desde la perspectiva escatológica que subyace en la episteme seráfica, sino también porque la denuncia de los hechos

[291] A modo de indicio, entre 1500 y 1520, los impresos religiosos ocupaban un 47 % del total de las publicaciones en España y un 48 por ciento entre 1580 y 1600. En la sóla ciudad de Salamanca, sobre el mismo lapso temporal, la proporción de impresos religosos pasa de 39% a 74%. Veáse: WILKINSON, Alexander (Editor), *Iberian books: books published in spanish or portuguese or on the iberian península before 1601*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp.XIX-XXI. Un análisis más detallado de los libros religiosos del índice proporcionado por Wilkinson permitiría confirmar la tesis de una presión escatológica tal cual la plantea Crouzet.
[292] CROUZET, *Les guerriers de Dieu*, p.189.
[293] MAYER, Hans Eberhard, *Cruzadas*, p.287.
[294] CROUZET, *Les guerriers de Dieu*, pp.86-87.

proviene de unos niños, los cuales tienen un estatuto particular como mensajeros de Dios, que validan la represión contra el enemigo religioso como categoría totalizadora.

El asunto de los sacrificios con carácter blasfematorio nos interesa particularmente para el núcleo de nuestra argumentación. Si no podemos definir su carácter de verdad como hechos etnográficos ni tampoco que sean el resultado de una fantasía mórbida por parte de Landa, como lo subraya Dennis Tedlock de manera acertada apoyándose en Ginzburg, lo que caracterizaba a los inquisidores era su manera de distorsionar el testimonio, recogido ya nos imaginamos bajo qué condiciones, a partir de preguntas insidiosas y sugestivas. El modelo seguido entonces por Diego de Landa podría haber sido el de los asesinatos rituales de niños perpetrados supuestamente por miembros de la comunidad judía.[295] A modo de hipótesis, esta equiparación entre idolatría indígena y supuestas prácticas judías puede tener un alcance aún mayor como lo veremos adelante con el tema de la escritura. A fin de cuentas, lo realmente importante es la conmoción para la población local de esta campaña de erradicación de la idolatría que fue tan impactante que el *Libro de Chumayel,* en la fecha de 1564, cuando Diego de Landa regresa a España para justificar su actuar frente al Rey, anota que fue el fin de los colgamientos o sea la forma privilegiada de torturar.[296]

Eso nos lleva a hacer un breve hincapié sobre la presencia del Santo Oficio en Nueva España.[297] Su establecimiento se debe a una ordenanza de Felipe II del 25 de enero de 1569. En 1571 quedaba instaurado el Santo Oficio. Dos instancias inquisitoriales lo habían precedido, una monástica de 1522 a 1533 y otra episcopal de 1535 a 1571.[298] La bula de Adrián VI (1459-1523), *Exponi nobis fecisti* (1522) más conocida en la literatura especializada como la *Omnímoda*, confería poderes enormes en materia de inquisición a los misioneros de las ordenes mendicantes. La Inquisición en el territorio novohispano empezó en fecha tan temprana como 1522 pero fue limitada a los judaizantes hasta que pasó a la jurisdicción del primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga O.F.M.; es solamente en 1535 que el seráfico recibirá el nombramiento de inquisidor apostólico para la ciudad de México y su dilatado obispado.

---

[295] TEDLOCK, "Torture in the archives", p.146.
[296] TEDLOCK, "Torture in the archives", p.145.
[297] Esta parte sobre la Inquisición se basa esencialmente en la siguiente obra: GREENLEAF, Richard E., *La inquisición en Nueva España Siglo XVI*, México, FCE, 1995.
[298] CAMPOS MORENO, Araceli, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España 1600-1630*, edición anotada y estudio preliminar, México, El Colegio de México, Centro de Estudios lingüísticos y literarios, 1999, p.19.

Los indígenas se veían generalmente acusados por poligamia, amancebamiento, junto con la hechicería, la adivinación y la superstición que fueron las causas más comunes. A raíz de los excesos cometidos por los frailes inquisidores en Yucatán, Oaxaca o por el propio obispo Zumárraga en el caso del indígena Carlos, cacique de Texcoco, quemado por idólatra y dogmatizante,[299] los indígenas quedaban fuera de la jurisdicción inquisitorial a partir de la Cédula Real del 30 de diciembre del 1571 (reiterada el 23 de febrero de 1575). De allí en adelante quedaban bajo la jurisdicción de la Inquisición unos 5 millones de kilómetros cuadrados.[300] A la extensión terriotrial le correspondía una disminución de la población vigilada. Solamente un 20% de la población novohispana quedaba entonces bajo la tutela del Santo Oficio.[301] Entre 1522 y 1600, la Inquisición juzgó 1488 causas, 259 por blasfemia, 19 amancebados, 246 bígamos, 107 herejes, 84 judaizantes, 15 idólatras, 64 personas por magia y hechicería, 45 solicitantes, 247 proposiciones heréticas, 16 individuos por superstición, 109 por pronunciar palabras contra la fe, y 277 por causas diversas.[302] Si la etapa episcopal de la Inquisición novohispana concluyó en 1571, el Tribunal del Santo Oficio duró hasta 1819. Pero eso ya es madera de otra calaña.

El auto de fe es una prueba del problema de la periodización cuando estamos investigando una supuesta identidad franciscana. El fundador san Francesco recomendaba guardar los libros inclusive los de los heréticos. La orden de los franciscanos, al contrario de sus rivales los frailes dominicos, tenía la fama de tener históricamente, una posición poco propensa al intelectualismo. Tal actitud se originaba en el ascetismo del propio san

[299] Carlos Ometochzin (o Onetochtli), nieto de Nezahualcóyotl, se educó bajo el amparo de Hernán Cortés y se le dio la gobernación del pueblo que su abuelo y padre habían llevados como tlatoanis. En 1539 fue acusado como idólatra ante Zumárraga. Se le comprobó no practicar la religión católica, ni educar en ella a su hijo y llevar una vida licenciosa. Se lo condenó a muerte por su falta de arrepentimiento. Antes de ser quemado vivo se arrepintió y se conmutó la pena al garrote vil. Su ejecución causó un gran escándalo por ser la primera de un indígena por la Inquisición y por tratarse de un principal de su pueblo. Llevó a Zumárraga a ser amonestado y a nunca más pronunciar una pena de muerte. El posterior libro *Doctrina* de Zumárraga fue investigado por el Santo Oficio porque se inspiraba de la *Suma* del DR. Constantino Ponce de la Fuente, condenado en Sevilla por su conversión al luteranismo. La *Doctrina* fue autorizada por el Papa Gregorio XIII en 1573. Se puede consultar el siguiente artículo sobre el caso: NOGUEZ, Xavier, "El juicio inquisitorial del noble texcocano don Carlos Ometochtli Chichimecatecuhtli (1539)", en *Arqueología Mexicana*, XXI: 127, mayo-junio 2014, pp.54-57.

[300] Toda Nueva España hasta Nicaragua y las Filipinas. Una carta de Fray Angel de Valencia y otros frailes del 20 de mayo de 1552 al Emperador pide la instauración de la Inquisición "porque vemos en los mismos españoles desfallecer la fe y maltractar los Sacramentos, no sólo con el olor, pero con mucho sabor de herejía." *CÓDICE FRANCISCANO*, p.200.

[301] CAMPOS MORENO, *Oraciones,* p.19.

[302] SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis, "La inquisición en México durante el siglo XVI", en *Revista de la Inquisición*, 7, 1998, p.289.

Francesco. Según la *Legenda da Peruggia*, un novicio solicita a san Francesco la autorización para estudiar el salterio. El santo le dio tres respuestas. Lo increpó a seguir el ejemplo de los santos en vez de leer y meditar sobre sus vidas. Le aconsejó huir de la vanidad y del orgullo, ambos ligados al estudio. Se cubrió la cabeza con cenizas diciendo "yo soy el libro".[303] De tal manera que al principio muchos en la orden consideraban que hasta la posesión de los libros era un lujo considerando su precio.[304] Los libros no solamente entraban en contradicción como artefacto con los votos de pobreza, pero también el saber o conocimiento que contenían estaba en contradicción con el conocimiento intuitivo de Dios. Hay que relativizar sin embargo el vínculo de la orden con los libros dada la relación implícita que existe entre la aparición de las herejías que van a sustentar el milenarismo franciscano a lo largo de la historia de la orden y los cambios surgidos entre lo oral y lo escrito a partir del siglo XII.[305] De manera más general, la emergencia progresiva en los siglos XII y XIII de las escuelas y universidades había empezado a cambiar el estatuto del libro que emergió paulatinamente de la sacralidad que podía tener en los siglos anteriores a ser visto como un instrumento de trabajo.

Pero la práctica del auto de fe obviamente provenía de una larga tradición del libro como objeto sagrado que se había venido elaborando y reelaborando, entre otros, a raíz del contacto con las tradiciones árabes y judías. El antecedente más directo se encuentra en los *Hechos de los Apóstoles* (19:19) cuando san Pablo está predicando en Éfeso.[306]A los libros sagrados se oponían los libros de magia como el *Picatrix*, manuscrito árabe traducido al castellano en la corte de Alfonso el Sabio. Corría también la leyenda de san Dominico quien, en su controversia contra los albigenses, mandó a que cada una de las partes

[303] KLANICZAY, "Écritures saintes", p.964.
[304] Al parecer la inconformidad surgió por la multiplicación de la posesión privada de los libros y su uso privado en los conventos, lo que llevó a una prohibición de la circulación de los libros en 1307. Sin embargo, la práctica del prestamo privado en las bibliotecas conventuales parecía más que generalizada y muestra una gran diferencia con las otras ordenes mendicantes. ŞENOCAK, Neslihan, "Circulation of books in the medideval franciscan order: attitude, methods, and critics", en *The Journal of Religious History*, 28:2, june 2004, p.160.
[305] Es el argumento de STOCK, Brian (*The implication of literacy, Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton University Press, 1983). Citado en RUCQUOI, "No hay mal que por bien no venga", p.222.
[306] "18. Muchos de los que habían creído venían a confesar y declarar públicamente sus prácticas.19. Bastantes de los que habían practicado la magia reunieron los libros y los quemaron delante de todos. Calcularon el precio y hallaron que subía a cincuenta mil monedas de plata. 20. De esta forma la palabra del Señor crecía y se difundía poderosamente." Citado de la Biblia de Jerusalén.

escribiera sus argumentos y pusieron los dos pergaminos en el fuego. El de los heréticos se quemó, y la palabra verdadera no fue inquietada por el fuego.[307]

Esa idea de que la Biblia como libro santo tiene el poder de hacer desaparecer al mal se vuelve más significativa al final de la Edad Media.[308] De hecho, el episodio protagonizado por san Dominico será de hecho el tema de muchas representaciones pictóricas. Las dos más conocidas son las de Pedro de Berruguete (~1450-1503) titulada *Disputa entre Santo Domingo y los Albigenses* y un cuadro de Bartolomé Cárdenas (1575-1628) que pertenece a una serie destinada a ilustrar el claustro del convento de San Pablo (Valladolid) llamado *Santo Domingo de Guzmán y la prueba del fuego contra los Albigenses*. La composición de ambas abarca un lapso temporal de poco más de un siglo (entre 1493 y 1615) lo que muestra la continuidad de la presencia del tema sobre la época estudiada.

De esta idea del libro santo como potencia divina surge la justificación de quemar los libros de los heréticos, después los de la comunidad judía y árabe, y finalmente los códices mesoamericanos. Se queman, no solamente, por la supuesta peligrosidad del contenido, pero también a modo de demostración de la supuesta falsedad que las llamas purificadoras permiten poner en evidencia reduciendo los libros en un montón de cenizas vanas.

Aunque en la península, eran más bien los dominicos los encargados de la inquisición, no era extraña a los franciscanos, por lo menos en lo que eran los autos de fe. A raíz de la prohibición del islam en el territorio de la península española en 1499-1500, el mismo Cisneros supervisó la quema de los manuscritos granadinos. La siguiente descripción proviene de Juan de Vallejo, notario e íntimo de Cisneros:

> Para desarraigarlos del todo de la sobre dicha su perversa y mala secta, les mandó a los dichos alfaquis tomar todos sus alcoranes y todos los otros libros particulares, cuantos se pudieran haber, los cuales fueron más de 4 o 5 mil volumes, entre grandes y pequeños, y hacer muy grandes fuegos y quemarlos todos.[309]

[307] KLANICZAY, "Écritures saintes", p.960.
[308] KLANICZAY, "Écritures saintes", p.961.

[309] EISEBERG, Daniel, "Cisneros y la quema de los manuscritos granadinos", en *Journal of Hispanic Philology*, 16, 1992-1993, pp. 107-104. El documento fue inédito hasta 1913.

Los únicos libros que se salvaron de las llamas fueron los libros de medicina, una disciplina en la cual los árabes eran, por cierto, sobresalientes.

Esta categorización de los libros se va a trasladar a América donde los códices se ven así clasificados en reprobados y no reprobados. En la primera categoría se encontraban los que trataban de religión, interpretación de los sueños, astrología. En la segunda categoría los calendarios y anales. Casi todos serán asimilados como reprobados, es decir como tratados de idolatría, cuyo destino final será ser quemado por el fuego.[310] Un fraile franciscano anónimo declaraba alrededor de 1530-1534, que "lo que es ceremoniático o sospechoso lo quemamos."[311] La postura de Landa no es otra y como lo escribe en el pasaje ya aludido sobre el auto de fe de Maní:

> Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedad del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dió mucha pena.[312]

Estamos en el territorio de la normalidad epistémica española medioeva.[313] No hay en este sentido una extralimitación jurisdiccional por parte del fraile Diego de Landa desde el derecho canónico y en particular la bula *Omnimoda*. Efectivamente tanto los obispos como los inquisidores en sus respectivas jurisdicciones tenían reconocida una amplia potestad de prohibición y de condena de los libros.[314] Las prohibiciones no hacían otra cosa que reproducir las prohibiciones vigentes en el territorio de la península ibérica. Particularmente prohibidos eran los libros de astrología y los que hacían creer en la influencia de los astros sobre la voluntad de los individuos. "En estrecha relación con ellos están otras obras que encierran especial perversidad: las dedicadas a las artes adivinatorias, casi siempre

[310] VIE-WOHRER, Anne-Marie, "Découvertes des écritures indigènes au XVI°siècle dans le Mexique Central", en *Amerindia: La découverte des langues et des écritures d'Amérique*, 19/20, 1995, en www.gemeso.com/membre/anne-marie-vie-wohrer/ [Consultado el 13 de junio 2014], pp.412-435.
[311] OLWER, Luis Nicolau d´, *Fray Bernardino de Sahagún*, México, Dep. DF, 1990, p.22.
[312] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.207.
[313] Por lo tanto, nos oponemos a la visión de los estudios poscoloniales que defienden la unicidad de la experiencia americana como por ejemplo en el trabajo de Alejandro Enríquez sobre el Yucatán Colonial. Creo que a esta altura de la historiografía nadie pone en duda la brutalidad extrema del proceso de "conquista espiritual" por parte de los frailes. Más interesante, a mi parecer, es intentar entender desde la epistemología el por qué de la violencia del proceso, asunto que no se puede cabalmente explicar por medio del concepto de "anxiedad colonial" que Enríquez desarrolla. ENRÍQUEZ, Alejandro, *Theaters of Rule, Theaters of Resistance: Franciscan Discourses of Spiritual Conquest in Colonial Yucatán, 1541–1688*, Thesis Ph.D., University of Minessota, 2010. Particularmente el capítulo tres sobre Diego de Landa (pp.107-184).
[314] GACTO FERNÁNDEZ, Enrique, "Libros venenosos", en *Revista de la Inquisición, 6,* 1997, p.17.

indisolublemente unidas a prácticas supersticiosas que entrañan invocaciones diabólicas o uso degradante de los sacramentales."[315]

Para entender mejor la histeria destructiva de los códices mesoamericanos de la cual habla Ricard,[316] hay que ponerla en perspectiva y plantearla como el síntoma de una cierta episteme. La Inquisición no era solamente un órgano de lucha por la supremacía y la unidad religiosa, sino que su actividad fundamenta una racionalidad ontológica. Detrás de su obsesión destructiva hay en ella un deseo de universalidad, de identidad y de totalización que busca reducir la alteridad:

> La constitución de la ontología [cristiana] supone ciertos saberes sometidos, los cuales son descalificados como demoniacos o como incompetentes: ingenuos, jerárquicamente inferiores, muy por debajo del nivel de cientificidad exigido.[317]

Una de las características de esa ontología es su actitud hacia la escritura y el lenguaje en general. Esa condena de la escritura y de la polisemia posible se remonta a Platón y Aristóteles para filtrarse en la escolástica. La herejía, así como la polisemia son vistos como un descontrol, una diseminación de sentido. La amenaza principal estaba en la lectura infinita, ampliada, la cual diseminaba el dogma escolástico.

De allí que la valoración del sistema jeroglífico sea negativa y que muy temprano haya en el sistema colonial un desprecio hacia la comunicación pictográfica. El argumento principal se puede resumir diciendo que el sistema de comunicación pictográfico no materializaba una narración estable. Valga a modo de ejemplo esta afirmación del franciscano Motolinía:

> …y a causa de no tener letra, sino caracteres, y la memoria de los hombres ser débil y flaca, los viejos de esta tierra son varios en declarar las antigüedades y cosas notables de esta tierra.[318]

---

[315] GACTO FERNÁNDEZ, "Libros venenosos", p.19.
[316] RICARD, *La conquista,* pp.106-107.
[317] CLARO, Andrés, *La inquisición y la Cábala, un capítulo de la diferencia entre ontología y exilio*, Santiago de Chile, LOM, 2009, p.17.
[318] MOTOLINÍA TORIBIO DE BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, Ed. Georges Baudot, Madrid, Clásicos Castalia, 1985, p.99.

El pictograma, al no ser un equivalente fonético del habla, como la escritura alfabética, cuya lectura permite la repetición de un mismo discurso oral, no permitiría una transmisión exacta de la historia. Son los griegos, con la incorporación de las vocales al alfabeto siríaco que vuelven el significante insignificante y puramente analítico, desprovisto de vida propia. El otro lado de esta idea establece que la escritura alfabética en alfabeto romano conlleva el elemento de la veracidad. Acosta, misionero jesuita, es quien resume mejor este prejuicio hacia el sistema pictográfico, definido por Roland Barthes como *alfabetocentrismo*.[319]

> Pero porque sus figuras y caracteres no eran tan suficientes como nuestra escritura y letras, por eso no podían concordar tan puntualmente en las palabras, sino solamente en lo sustancial de los conceptos.[320]

El único que parece escapar a esta valoración negativa del sistema de escritura maya es justamente Diego de Landa, cuya *obra* permitió luego a Yuri Knosorov poder encontrar la clave necesaria al desciframiento de los glifos.[321] Para él, los sacerdotes "leen y escriben con sus letras y caracteres en los cuales escribían con figuras que representaban las escrituras."[322]

La escritura en glifos constituye una de las tantas escrituras antiguas cuyo papel era el de resguardo del saber. La función comunicativa pasaba a segundo lugar. La escritura, controlada por una clase sacerdotal, es algo sumamente sagrado que tiene un poder y una relación íntima con el mundo.

El orden simbólico que llega a América es un orden que heredó no solamente una cierta percepción de la escritura sino que además a través de la institución del Santo Oficio llega con una cierta epistemología. En efecto, el desarrollo de la *inquisitio*, novedad procesal desarrollada en los tribunos eclesiásticos medievales, puede ser considerada como una forma de producir verdad y de determinar lo susceptible de ser conocimiento. Aquí

---

[319] BARTHES, Roland, "Variaciones sobre la escritura", en Ricardo CAMPA, *La escritura y la etimología del mundo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1989, p.35.
[320] ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Ed. José AlcinaFranch, Madrid, Dastin, 2002, p.384.
[321] Sobre el método de Knosorov véase en particular el capítulo VI del siguiente libro: COE, Michael D., *El desciframiento de los glifos mayas*, con 112 ilustraciones, edición revisada, México, FCE, 2010, pp.147-169. En el índice del libro de Coe, el nombre de Diego de Landa ocupa un total de 38 entradas.
[322] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.75.

encontramos el fundamento de la filosofía cartesiana que será dominante en la episteme moderna.[323]

El auto de fe de los códices mesoamericanos encuentra su plena justificación en el cuadro de un orden simbólico español totalizador, despreciativo y con la visión de que todo otro tipo de escritura representa un riesgo para la propia episteme. No hay que olvidar que en la cultura colectiva del siglo XVI hay una obsesión por el símbolo aprehendido como una vector de lo sagrado. Frente a la escritura en caracteres latinos, existe el campo de expresión de lo oculto inventado por los pueblos gentiles e idolatras con el objetivo de esconder los secretos de sus teologías.[324] De cierta manera, el exterminio de los libros nativos tendría que analizarse comparándolo con lo que pasaba en la misma época con los libros escritos en caracteres arábigos y hebreos. El miedo va más allá del artefacto físico del hereje mudo, el libro, y del conocimiento que puede encerrar. El miedo nace en primera instancia de los caracteres que permiten por su misma inestabilidad una ontología abierta en total oposición a la ontología o metafísica cerrada que el occidente estaba construyendo. De cierta manera, los frailes españoles, que por otra parte subrayan el carácter huidizo del significado de los textos escritos por medio de los glifos, deben haber intuido el potencial hermenéutico encerrado dentro de los glifos.

La influencia del llulismo en el pensamiento franciscano debe también haber jugado un papel decisivo en el trato acordado a los códices mesoamericanos. El *ars* de Llul,[325] mezclando influencias de la metafísica aristotélica, del neoplatonismo de Dionisio e influencias de la mística judía, planteaba que recordar es conocer, es hacer sabiduría para elevarse hacia Dios y reintegrarse en él. De allí la utilización de sistemas mnemotécnicos basados en las imágenes para ayudar el trabajo del recordar. El resurgimiento del lulismo en la península ibérica a fines del siglo XV fue guiado entre otros por el cardenal Cisneros O.F.M. Los franciscanos se consideraban los guardianes del pensamiento de Llul y se

[323] CLARO, *La inquisición y la Cábala,* p.285.
[324] CROUZET, *Les guerriers de Dieu,* p.81.
[325] Sobre el terciario catalán y su pensamiento se puede consultar: XIRAU, Joaquín, *Vida y obra de Ramón LLul filosofía y mística*, México, Breviarios FCE, 2004. Por otra parte, no está de más señalar que en el siglo XVI, ciertos autores, como Gabriel Naudé, consideraban que el pensamiento de Llul estaba en fase con las ideas de los rosacruces y se inscribía dentro de la veta neoplatónica y sus desarrollos renacentistas en cuanto al uso de la magia como ciencia natural. Véase: YATES, Frances A., *El iluminismo rosacruz*, Madrid, FCE, Siruela, 2008, pp.155-157.

adjudicaron el papel de primera orden en emplear las artes mnemónicas al servicio de la conversión.

No hay que olvidar que el interés del catalán era la conversión y la evangelización tanto de musulmanes como de judíos. Lógicamente la renovación del interés por las artes de la memoria cobró un nuevo sentido con la evangelización del continente americano, hecho ampliamente demostrado por Linda Baéz Rubí en el caso de la *Rhetorica Christiana* (1579), obra de un franciscano de primer plano como lo fue fray Diego de Valadés.[326]

De allí podemos inferir que el método de Llul aplicado en la conversión de los indígenas se encuentra en un plan de igualdad con el sistema de los códices mesoamericanos que en regla general no son percibidos como escritura, sino como un sistema mnemotécnico que, por tratar también de lo religioso, está en un plan de competencia directa frente al sistema elaborado paulatinamente por los frailes franciscanos. De allí la necesidad de erradicar los códices, soporte de un sistema que funciona sobre los mismos fundamentos. En su *Historia Eclesiastica Indiana*, fray Geronimo de Mendieta confirma esta hipótesis cuando escribe que "[a]lgunos usaron un modo de predicar muy provechoso para los indios por ser conforme al uso que ellos tenían de tratar todas sus cosas por pintura."[327]

Otro elemento que podría explicar las sospechas despertadas por los textos jeroglíficos mesoamericanos y el genocidio cultural ejercido podría venir de la asimilación entre judíos y amerindios. En efecto los religiosos españoles estaban convencidos de que los indígenas descendían de los judíos (fenicios) o de los cartaginenses. Esta última versión se encuentra en fray Juan de Torquemada (c. 1562-1624), quien en su *Monarquía Indiana* de 1613 explica que los indígenas utilizan una especie de escritura que se asemeja al de los cartaginenses. Los indígenas de la Nueva España serían los descendientes de Cham, tercer hijo de Noé.[328] El propio Landa discute el origen judío de los mayas, aunque su opinión no avala la hipótesis generalmente admitida en la orden seráfica.[329] Por lo tanto si el indígena

[326] BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispánica Retórica e imagénes en el siglo XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005.
[327] Capítulo XXIX, libro III. La cita se encuentre en: BÁEZ RUBÍ, BAEZ RUBÍ, *Mnemosine,* p.290.
[328] TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, Porrúa, 3 vol., introd. y notas de Léon Portilla Miguel. 1969, I, pp.28-29.
[329] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.67.

se asimila al judío forzosamente el trato dado a la escritura judía se ve proyectado sobre la escritura mesoamericana y se ve condenada al mismo destino: las llamas del auto de fe.

De manera más general, la evaluación de las creencias y de los ritos prehispánicos por parte de los frailes identifica un procedimiento que consiste en reducir los hechos prehispánicos a los esquemas de las grandes idolatrías mediterráneas de la Antigüedad.[330] Los frailes van a buscar aplicar los esquemas que ya tienen sin buscar diferencias o buscar entender en qué la espiritualidad indígena es diferente y sobre todo en qué se asemeja como experiencia de lo divino.

1.8 El cuadro de lectura de las religiones mesoamericanas: idolatría, demonio e infierno

Ut abiurato diabolo, eorumque delubris, fidem susciperent.
Fray Diego de Valadés, *Rhetorica Christiana* (1579)[331]

Los franciscanos van a desarrollar por lo tanto un esquema específico de lectura de la experiencia religiosa de los indígenas. Este esquema no se crea *sui generis,* por el contrario, se importa de Europa donde había tenido tiempo de rodarse en las poblaciones indígenas, en el sentido etimológico, del viejo continente.

La práctica de la destrucción sistemática del saber del otro corresponde al deseo de homogeneidad en la construcción del estado moderno. Esta construcción de lo moderno desde el control de las ideas pasa también por el establecimiento de categorías instituidas para acrecentar el miedo en la sociedad. El siglo XVI en este sentido se va a caracterizar por una nueva elaboración de ciertas categorías religiosas, como el demonio y el infierno, una reelaboración que va a acompañar a la modernidad naciente en su proyecto.

El texto de la *Relación de las cosas de Yucatán* escrito por fray Diego de Landa es revelador en este aspecto del cambio. Las palabras ídolo/idolatría/idólatras aparecen 22 veces. El Maligno llena el texto, de por sí relativamente corto, apareciendo 67 veces, bajo

[330] RAGON, Pierre, "Pedro de los Ríos: L'évangile entre le prédicateur et le néophyte (Mexique, XVIe siècle), en *Cahiers des Amériques Latines*, 16, 1993, p.11.
[331] "Los indios decidieron renunciar al demonio para abrazar la verdadera fe."

la forma del Diablo o de los Demonios. Vamos entonces en un primer tiempo a interesarnos por la percepción e identificación del Dios del otro con los ídolos para después abordar la figura del Maligno y terminar con su morada, el infierno.

En las Escrituras se lee que "todos los dioses de los gentiles son demonios" (Sal. 96.5).[332] La asimilación entre demonios e ídolos de cualquier religión que no sea la judeocristiana es una tradición de raíz veterotestamentaria.[333] Será retomada por la patrística y Agustín de Hipona (354-430), quien llega a identificar a la idolatría como superstición: "Es superstición todo aquello que los hombres han instituido para hacer y adorar a los ídolos, o para dar culto a una criatura o parte de ella como si fuera Dios".[334] El mismo autor define a las supersticiones como creencias o prácticas, las más de las veces paganas pero también judías, que la reencarnación de Cristo y la institución de la Iglesia temporal han abolido.[335]

Las prácticas rubricadas en la idolatría son las siguientes: adivinación, amuletos medicinales, maleficios, horóscopos y agüeros. Según san Agustín no se pueden esperar los efectos que de ellas se esperan, y que funcionen o no depende de un pacto con el diablo. La clasificación de santo Tomás de Aquino introduce una distinción en la intención del pacto con el diablo: si el pacto es tácito, secreto o implícito. Las ideas de los dos autores son la base de la tradición cristiana sobre el tema de la superstición y de la idolatría durante la época de transición entre la Edad Media y el mundo moderno.[336] El pensamiento de san Agustín, "el padre de Europa, el protagonista de la vida europea",[337] va a ser en particular reactivado para legitimar la persecución de la herejía en la prosa inquisitorial.[338]

A partir del siglo XVI el término de superstición cubría todo lo que se consideraba derivaba de una ritualización superflua, de un temor religioso exagerado, observado con el

---

[332] En la versión de la *Vulgata* ya que la Biblia de Jerusalén traduce "Pues nada son los dioses paganos".
[333] FROST, *La historia de Dios,* p.85.
[334] SAN AGUSTÍN, *De doctrina cristiana*, *Obras de San Agustín*, Madrid 1965 (Biblioteca de Autores Cristianos), pp.150-151. Citado en LARA CISNEROS, Gerardo, *Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, siglo XVIII*, Tesis de doctorado en historia, México, UNAM/Instituto de investigaciones históricas, Facultad de Filosofía y letras, 2011, p.80.
[335] WANEGFFELEN, "Acculturation ecclésiastique", p.259.
[336] LARA CISNEROS, Gerardo, *Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, siglo XVIII*, Tesis de doctorado en historia, México, UNAM/Instituto de investigaciones históricas, Facultad de Filosofía y letras, 2011, p.82.b
[337] ZAMBRANO, María, *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000, p.66.
[338] FORTE MONGE, Juan Manual, "San Agustín, vencedor de herejes en el siglo XVI español", en *Criticón*, 118, 2013, pp.71-80.

afán de llamar la atención divina y obtener a cambio un bien (cultos ilegítimos, observancia vana, adivinación). Frente a la idolatría, culto de falsos dioses, la superstición se distinguía por su dimensión científica, consistiendo en atribuir un carácter sobrenatural a cosas naturales. Designaba la frontera entre lo natural y lo extraordinario.[339] Concretamente en el caso de América, la lectura de las religiones encontradas o mejor dicho confrontadas por los frailes era muy simple por no decir simplista.

> Por un lado, la evangelización admitía, en concordato con la Santa Sede, la conquista espiritual de las Américas, con la expulsión de Satanás de aquella apartada región y la adquisición de nuevas almas, arrebatadas al gobierno del mismísimo Demonio, para la Cristiandad y el Reino de los Cielos. Por otro, la explicación de aquella desconcertante singularidad en costumbres y usanzas se satisfacía con el Maligno como incitador de tales comportamientos desviados y actitudes obscenas e idolátricas, quedando así inserto dentro de un marco cognoscitivo manejable y coherente con la trayectoria ideológica mediterránea, eminentemente cristiana. La idolatría de aquellos paganos no era sino fruto del embaucamiento de Lucifer sobre ellos.[340]

El ídolo es una representación de una divinidad que se adora como si fuese esa misma divinidad. El siglo XVI verá a los católicos y los reformados oponerse sobre los conceptos de ídolos e imagen. Es entonces un simulacro de deidad, representa lo que no es, pero recibe ofrendas como si lo fuera. El ídolo es autorreferencial y autosuficiente porque no tiene una correspondencia en lo real.[341]

Pero más allá de estas controversias con tinte bizantino entre teólogos, habría que preguntarse sobre el valor de la evangelización en el propio continente europeo. En el siglo XIII, Europa en buena medida seguía siendo una tierra de misiones.[342] Como lo recuerda Thierry Wanegfellen, el Prior de Sennely en Francia describía a sus feligreses en 1700 como "idólatras bautizados".[343] Se escuchan aquí unos ecos de la opinión del arzobispo

---

[339] GANTET, Claire, ""Superstitions" (Aberglaube) et organisation des savoirs en Allemagne, ca.1530-ca.1720", en *HAL-Sciences de l'homme et de la Société,* 2011, en halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00625954/fr/ [Consultado el 13 de junio 2014], pp.1-2.
[340] VACAS MORA, Víctor, "Morfologías del Mal. El Demonio en el Viejo y el Nuevo Mundo. Una visión del "Demonio" Totonaco", en *Indiana*, 25, 2008, p.198.
[341] DEKONINCK, Ralph, "Des idoles de bois aux idoles de l'esprit Les métamorphoses de l'idolâtrie dans l'imaginaire moderne", en *Revue Théologique de Louvain*, 35, 2004, p.206.
[342] DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur : la culpabilization en Occident*, Paris, Fayard, 1983, p.223.
[343] WANEGFFELEN, "Acculturation ecclésiastique", p.259.

Pedro Cortés y Larraz, el cual alrededor de 1770, llegaba a la conclusión del fracaso de la evangelización de las poblaciones autóctonas en Guatemala después de tres siglos.[344]

Se pueden acumular los ejemplos de la sobrevivencia de cultos precristianos dentro del Occidente cristiano de la época como en la península italiana, en las tierras vascongadas, en la Bretaña celta o en las Islas británicas.[345] Ciertas zonas periféricas, como Lituania, fueron convertidos desde la cúpula del poder en 1387 pero hasta bien entrado el siglo XVI quedan registradas prácticas de los ritos antiguos paganos.[346] Como Charles Guignebert lo señalaba, "en su espíritu, en sus prácticas, en sus intenciones y hasta en su sustancia compleja, el cristianismo popular y real de Occidente, hasta nuestros días, no es, lo repito, más que un paganismo sincretista bajo un ropaje de Oriente."[347]

En el siglo XVI, los frailes hubiesen tomado conciencia del carácter totalmente incompleto de la cristianización en occidente desarrollando unas campañas de extracciones de esas supersticiones de raigambre popular. Se establece así una diferenciación entre religión popular, o más vivida llena de compromisos, y la religión de la Iglesia católica, una religión de élite.[348] La tensión entre religión popular y de élite es subyacente a la categorización de la herejía que toma a veces aspectos de teratología.

> En el contexto teológico español del siglo XVI, la idea misma de idolatría evoluciona. Asida a la empresa de conquista, deviene un instrumento político y está en medio de las apasionadas discusiones éticas acerca de la legitimidad de la presencia española en América. Por primera vez, desde la Edad Media, la idolatría y la noción más amplia de *superstitio* de que ella hace parte salen de los tratados de la virtud moral de la religión para instalarse en la Corte y en los pareceres acerca de los derechos de conquista.[349]

---

[344] PINTO SORIA, Julio César, "Las religiosidades indígenas y el Estado nación en Guatemala (1800-1850)", en Peer SCHMIDT, Sebastian DORSCH, Hedwig HEROLD-SCHMIDT (hrsg.), *Religiosidad y Clero en América Latina (1767-1850) La época de las revoluciones atlánticas*, Köln, Böhlau Verlag, 2011, p.310.

[345] DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII), Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus 2002, pp.569-570.

[346] BARONAS, Darius, ROWELL, Stephen Christopher, *The conversión of Lithuanian. From pagan barbarians to late medieval christians*, Vilnius, The Institute of Lithuanian Literature and Folklore, 2015.

[347] GUIGNEBERT, GUIGNEBERT, Charles, *El cristianismo medieval y moderno*, México, FCE Breviarios, 1969 [1927], p.310. De igual manera, Freud escribe: "Man könnte sagen, sie sind alle "schlecht getauft", unter einer dünnen Tünche von Christentum sind sie geblieben, was ihre Ahnen waren, die einem barbarischen Polytheismus huldigten." FREUD, Sigmund, *Der Mann Moses und die monotheistische religión Drei Abhandlungen*, Amsterdam, Verlag Allert de Lange, 1939, p.164. "Se podría decir que todos ellos [los pueblos cristianos] fueron "mal bautizados"; que bajo un tenue barniz cristiano siguen siendo lo que eran sus antepasados, adoradores de un politeísmo bárbaro."[La traducción es mía].

[348] WANEGFFELEN, "Acculturation ecclésiastique", pp.261-262.

[349] URBANO, Henrique, "Ídolos, figuras, imágenes la representación como discurso ideológico", en G. RAMOS y H. URBANO, *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII, Charcas, México, Perú*, Cuzco,

Esta constatación conlleva en paralelo la pregunta de la profundidad efectiva de la evangelización efectuada en los idiomas indígenas. La corona española desde 1550 quiso terminar con la política de evangelización en idiomas vernaculares pero fue solamente hasta 1770 que Carlos III (1716-1788) emitirá una cédula real cuyo objetivo era desterrar los diferentes idiomas y que se hablara solamente el castellano.[350]

Obviamente el problema del idioma representaba un factor que podía incrementar la heterodoxia. En el maya yucateco, los frailes o sus intérpretes tenían solamente dos palabras para traducir *ídolo*. La primera, *kisín*, designaba originalmente al dios de la muerte. Pero en esa fecha temprana, en la cual todavía no se había cargado del significado de demonio o ídolo que tiene hoy en día, seguramente recurrieron a la palabra *k'uul* que hacía referencia tanto a los dioses como a sus representaciones.[351]

La elaboración de los cuadros sobre los ídolos a partir de documentos españoles del siglo XVI sobre la zona maya, arroja unos resultados interesantes.[352] Primero, nos da una idea de un panteón fragmentado que recuerda más por ejemplo el sistema de la antigüedad griega con un dios por linaje o lugar.[353] Las ofrendas no necesariamente incluían sacrificios humanos. El uso de la bebida llamada balché (*lonchocarpus longistylus*) era generalizado y se sigue utilizando hasta el día de hoy según se sabe. Los vaticinios y agüeros existen y están en relación seguramente con la ingestión de balché. Otro testimonio de las relaciones dice que "causaba también sanidad porque purgaba los cuerpos y lanzaban por la boca muchas lombrices."[354] No se sabe si esta descripción es de primera mano o no. Es una descripción relativamente clara del proceso vomitivo curativo en una ceremonia con ingestión de enteógenos. Las lombrices vomitadas son la visualización de la enfermedad o el mal que es expulsado por la medicina del balché. No sería de extrañar que fuera de

---

Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, en http://idolatrica.com/wp-content/uploads/2011/03/Idolos-y-figuras-por-Urbano.pdf, [Consultado el 13 de junio 2013], p.25.

[350] GARZA CUARÓN, Beatriz, "Políticas lingüísticas hacia la Nueva España en el siglo XVIII", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXIX:2, 1991, p.703

[351] TEDLOCK,"Torture in the archives", p.144.

[352] Véase *intra* Apéndice A.

[353] Sobre la fragmentación de los cultos en deidades de linaje véase: RIVERA DORADO, Miguel, "Cambios en la religión maya, desde el período clásico a los tiempos de Hernán Cortés", en Miguel, RIVERA DORADO y Andrés CIUDAD RUIZ, *Los mayas de los tiempos tardíos*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986, pp.147-166.

[354] Citado en DE LA GARZA, Mercedes, *Sueño y éxtasis visión chamánica de los nahuas y mayas*, México, UNAM, FCE, 2012, p.286.

primera mano, es decir una descripción hecha por un español. Los españoles participaban en ritos donde se comía medicina. Lo que originó que se publicará en el año 1622 un edicto prohibiendo la ingestión del peyote. Se informa que esta yerba o raíz introducida por los indígenas es usada por "muchas personas", léase también españoles, para adivinar dónde se encuentran cosas perdidas o hurtadas y sucesos presentes y futuros. Se señala que el peyote no tiene las virtudes que se le atribuyen y que provoca "fantasmas y representaciones" detrás de las cuales se encuentra el demonio.[355]

En algunos casos, las descripciones están contaminadas por la visión moderna del diablo. El experto en la materia, fray Olmos, recuerda a sus lectores nativos:

> Sabrás que hace ya mucho tiempo, de cuando los abuelos, el Diablo penetraba en una piedra, en un palo, en una persona que servía de intermediario, para hablar, para engañar mucho.[356]

La descripción de la idolatría no está exenta de contradicciones. Así Landa que describe con gran lujo de detalles ciertas ceremonias, insiste una y otra vez que la ceremonia siempre empieza con el ritual del copaleo, que sirve para purificar y sacar del lugar el demonio, en un rito que consiste en un sacrificio a un ídolo que es el mismo demonio. Landa parece no darse cuenta de la contradicción que se repite varias veces. Del mismo modo, el seráfico pareciera que duda de que los indígenas sean idólatras. Dice que "bien sabían ellos que los ídolos eran obras suyas y muertas sin deidad, mas los tenían por lo que representaban y porque los habían hecho con muchas ceremonias, especialmente los de palos."[357] Hay una cierta ambigüedad porque de repente *stricto sensu* ya no son más idólatras. Esta ambigüedad de Diego de Landa cuando habla de los ritos precolombinos de hecho se encuentra en otros lugares del texto.

> Que eran tan dados a sus idolátricas oraciones, que en tiempo de necesidad hasta las mujeres, muchachos y mozas entendían en esto de quemar incienso y suplicar a Dios les librase del mal y reprimiese al demonio que les causaba.[358]

¿Entonces le rezan a Dios y no al demonio? La descripción de los ritos es igual de enredada.

---

[355] CAMPOS MORENO, *Oraciones,* p.32.
[356] OLMOS, Fray Andrés de, OFM, *Tratado de hechicerías y sortilegios (1553)*, edición de Georges Baudot, UNAM, CEMCA, México 1990, p.17.
[357] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.123.
[358] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.122.

> En cualquier fiesta o solemnidad que esta gente hacía a sus dioses comenzaban siempre por echar de sí al demonio para mejor hacerla y a echarle. Y el echarle unas veces era con oraciones y bendiciones que para ello tenían, y otras con servicios y ofrendas y sacrificios que por esta razón le hacían al demonio que llamaban por cuatro nombres [de los bacabes].[359]

Antes de rezar a sus dioses que no son otra cosa que demonios, empiezan por purificar y echarlos, y para echar al demonio ofrendan a otros demonios. Antes de eso, Diego de Landa nos había explicado que los *bacabes* eran cuatro hermanos que puso Dios en las cuatro esquinas del mundo cuando creó el mundo para que no se cayerá.[360]

Parafraseando al propio demonio, pareciera que las contradicciones son legión. Así pasa por ejemplo con la figura del Rey Salomón, figura bíblica que debe haber sido difícil entender para los indígenas. Fray Andrés de Olmos escribe:

> Así engaño el Diablo a un hombre, a un gran rey que se llamaba Salomón, a causa de ellas adoraban dioses y así él levantó en muchas partes templos dedicados al Diablo para que allí hubiera lugar de reunión, e hizo, escribió muchas invocaciones, palabras al Diablo. Luego, después de su muerte, ellas servían para introducir diablos en los cuerpos. Mucho se sobrepasó por ello en el pecado, él, el rey Salomón.[361]

Obviamente, no se trata de los salmos de Salomón, no incluidos en la *vulgata,*[362] sino de la *Clavis Salomonis* un grimorio de los siglos XIV o XV atribuido al Rey Salomón (970 a.d.c-931 a.d.c.) y que fray Olmos por su trabajo de inquisidor, al lado de fray Zumárraga en el País Vasco, debe de haber frecuentado de cerca por obvias razones profesionales.

Salomón tuvo muy temprano una fama de astrólogo. En el Primer siglo, el historiador judío Titus Flavius Iosephus (ca.37-ca.100) lo presenta como habiendo escrito 3000 libros de exorcismos y encantaciones contra las enfermedades engendradas por el demonio. Numerosos manuscritos llevando el nombre de *Clavicula Salomonis* van a circular en varios idiomas[363] a partir del siglo XV y son trabajos de cabalista judío o de un alquimista árabe. Por último, hay que subrayar que en otra tradición como la islámica, Salomón aparece en el Corán como mensajero divino y como prototipo de poder y

[359] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.146.
[360] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.144.
[361] OLMOS, *Tratado,* p.19.
[362] En cambio, se da la paternidad de algunos salmos de Salmos al Rey Salomón.
[363] Son identificados 15 manuscritos en griego, 122 en caracteres latinos (latino, italiano, francés, inglés, alemán, neerlandés, checo), algunos en hebreo y árabe. Baudot no parece haber identificado la referencia.

sabiduría. Conocía el lenguaje de los animales y de los pájaros, y los demonios y los genios le estaban sometidos, haciendo lo que les mandaba.[364]Algo, a fin de cuentas, muy parecido a lo que sabemos de la vida de san Francesco de Assisis, tal cual está contada por Tommaso Celano. Por otra parte, la asimilación efectuada entre el rey Salomón como sacerdote permitía efectuar analogías con la nobleza indígena que también ocupaba los cargos sacerdotales por lo menos en las sociedades más estratificadas.

En los ídolos indígenas entra entonces el diablo. Pero igualmente tendríamos que interrogarnos de ¿qué diablo? estamos hablando para estos franciscanos del siglo XVI. Para los griegos, el *daemon*, es un intermediario entre los hombres y las divinidades. En *El Banquete* de Platón se encuentra una referencia a una creencia en esas divinidades subalternas. [365] La escala de Jacob los encierra también en su jerarquía celeste.[366]

Hay que esperar el fin de la Edad Media para que el concepto de diablo, confuso y marginal, se vea más valorizada y adquiera, bajo la presión popular una posición más predominante en las concepciones teológicas. La amenaza del infierno y del diablo sirve de instrumento de control social y de vigilante de las conciencias. Al destilar el miedo incita a la reforma de las conductas individuales.

> La invención del diablo y del infierno sobre la base de un modelo radicalmente original no es sólo un fenómeno religioso de gran importancia. Traduce el surgimiento de un concepto unificador compartido por el papado y por los grandes reinos, aun cuando esos poderes dan prueba de una vigorosa competencia para monopolizar los beneficios en su provecho. El sistema de pensamiento, que elabora una imagen triunfante de Satanás, señala un enorme impulso de vitalidad occidental. Desde este punto de vista, el otoño de la Edad Media es la primavera de la modernidad, pues se experimentan nuevas concepciones de la Iglesia y del Estado, de donde surgen formas inéditas de control social de las poblaciones. Los triunfos diabólicos, el sentido macabro, no deben ocultar la aparición desordenada de un proceso destinado a promover a Occidente sobre la escena mundial. En el fondo, el diablo impulsa a Europa hacia delante porque él es la cara oculta de una dinámica prodigiosa destinada a conjugar los sueños imperiales heredados de la Roma antigua y el cristianismo vigoroso, definido por el Concilio de Letrán (IV) en 1215.[367]

De allí que la figura del diablo sirva para los propósitos del poder de la iglesia, forzando así el reconocimiento de su poder. En el siglo XV, se da una acentuación del carácter bestial

[364] ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo, "Magía y seres maléficos en el Islam", en *Clio & Crimen*, 8, 2011, p.122.
[365] 202 D-203 A.
[366] *Génesis*, 28:11-19.
[367] MUCHEMBLED, Robert, *Historia del Diablo, siglo XII-XX*, FCE, México 2004, p.20. Este párrafo se basa en particular en los dos primeros capítulos del libro.

del maligno. El demonio se introduce en el cuerpo del hombre el cual se vuelve un espacio de confrontación entre el bien y el mal. En este momento aparece la demonología en reacción a la herejía y los cultos, ritos y prácticas populares que el Estado centralizador intenta erradicar.[368] A finales del Siglo XVI se da una intensificación de la caza de brujas y las hogueras dando lugar a un discurso unificador sobre las teorías satánicas.

> Esos siglos [XV y XVI] poseen una coherencia global, que es la de preparar la proyección de Occidente fuera de sí mismo, las Cruzadas y el descubrimiento de América. Oscurecidos por las crisis y por las rivalidades internas, los fermentos de maduración se deben buscar en la nueva visión del mundo, del cuerpo humano y de los medios de anudar mejor el hilo de las sociedades, elementos que llegarán a ser los puntos de partida de una civilización occidental conquistadora.
> Lejos de constituir un hecho aislado, la mutación de la imagen del diablo se inscribe en este cuadro dinámico. Llega a ser el incentivo de la evolución, pues forma parte de un sistema unificador de explicación de la existencia que aproxima lentamente las partes más emprendedoras de Occidente, oponiéndose cada vez más claramente a través de los siglos al universo masivamente encantado, e infinitamente fragmentado, en el cual continúan viviendo las poblaciones agrícolas y las masas urbanas.[369]

El diablo no escapa a esta necesidad clasificatoria y organizativa que empieza en la modernidad. La racionalización empieza por el orden, la necesidad de clasificación, misma necesidad que encontramos en el origen de las *Relaciones*. Se puede ver por ejemplo la misma lógica en el establecimiento, en la Italia del siglo XVI, de criterios que permiten diferenciar la música virtuosa de la que imita al diablo.[370] La necesitad de definición, es decir la necesidad de establecer dicotomías identificadoras se ve incrementada con la Reforma. El cristianismo europeo del siglo XVI presentaba una particular obsesión satánica. La presencia del demonio era fuerte y angustiosa. El "gran catecismo" de Pierre Canisius (1521-1597), convertido en obligatorio por Felipe II en 1557, nombraba más al Diablo que a Cristo.[371] El ministro general de la Orden seráfica fray Francisco de los Ángeles dio dos textos a quienes formaban la primera misión de los doce: *Instrucción* (4 de

[368] Sobre un ejemplo diferente de relación entre religión hegemónica y asimilación de la religiosidad popular en una perspectiva histórica, véase: HAMÈS, Constant, "Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines", en *Cahiers d'études africaines*, 2008, 189-190, pp.81-99.
[369] MUCHEMBLED, *Historia del Diablo,* pp.33-34.
[370] WUIDAR, Laurence, "Démons sonores dans l'Italie du XVIème siècle. De la possession diabolique chantante aux remèdes musicaux contre les esprits malins", en *De Musica*, 12, 2008, en http://users.unimi.it/~gpiana/demus.htm [Consultado el 13 de junio 2014].
[371] SALINAS, Maximiliano, "Demonología y colonialismo Historia de la comprensión folklórica del Diablo en Chile", en *Araucaria de Chile*, 45, 1989, p.118.

octubre de 1523) a la que siguió una *Segunda instrucción* (30 de octubre de 1523).[372] En ella se dibuja claramente el antagonista en tierras infieles: el demonio.

La misma presencia diabólica se encuentra en las relaciones de la orden. El Diablo, según fray Juan de Zumárraga O.F.M., en *Regla cristiana breve*, "se había refugiado en las Indias donde reinaba como dueño absoluto." La misma obsesión se encuentra en el navarro fray Esteban de Asensio O.F.M. (1527-1600) que pertenece a la misma generación que Diego de Landa. En su *Historia Memorial,*[373] el navarro escribe sobre los indígenas muiscas del Nuevo Reino de Granada que "guardábanse antiguamente, muchos ritos y costumbres malas inventadas por el demonio, para lo cual es de saber que es antiquisimo entre ellos temer y reverenciar al demonio en nombres de muchos dioses..."[374]

Según Motolinía, la Nueva España se encontraba regida por Hesper o Venus conocida también como Lucifer.[375] La serpiente del Génesis se confunde muy fácilmente con el dragón pagano.[376] La misma estrella de Venus está asociada con figuras mayores de los panteones mesoamericanos precolombinos: Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, el Kukulkán maya:

> Una fuerza divina representada en todas las épocas y regiones del área maya y que parece simbolizar una energía sagrada suprema que permea el cosmos íntegro, es el dragón. En las fuentes coloniales sobre los mayas yucatecos el dragón recibe distintos nombres, de acuerdo con el nivel del cosmos que simbolice: Itzamná, "El dragón", es el dragón celeste, que tiene un aspecto antropomorfo, el llamado dios D de los códices, y un aspecto nocturno, Chicchan ("Serpiente mordedora"); Itzam Cab Ain, "Dragón cocodrilo terrestre" o Chac Mul Ain, "Gran cocodrilo lodoso", símbolo de la tierra y del inframundo; Canhel, "Dragón", en su función de deidad creadora en los mitos cosmogónicos, la cual corresponde al Gucumatz, "Serpiente-quetzal", del *Popol Vuh* de los quichés. Y después de la llegada de los toltecas al área maya norte, lo encontramos fundido con la figura de Kukulcán, "Serpiente-quetzal".

---

[372] FROST, *La historia de Dios,* p.164.

[373] Hay que resaltar el carácter oficial de la información contenida en la *Historia Memorial* de allí que sea revelador de una posición ideólogica oficial de la Orden. El escrito fue destinado a incorporarse a una historia general de la orden seráfica publicada por el ministro general de la orden, Francisco de Gonzaga O.F.M., que compiló todos los informes solicitado a las provincias de los menores en el último tercio del siglo XVI. El informe fue publicado entre 1587 y 1662 bajo el título *De origine seraphicae religionis franciscanea*. El manuscrito de fray Esteban de Asensio fue descubierto en Livorno por fray Atanasio López quien lo publicó en el *Archivo Ibero Americano* en 1921.

[374] Citado en: ECHEVERRY PÉREZ, Antonio José, "Por el sendero de la intolerancia. Acercamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII", en *Historia Caribe*, VII: 21, julio-diciembre 2012, p.64.

[375] AYALA CALDERÓN, Javier, *El diablo en la Nueva España Visiones y representaciones en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2010, pp.88-89.

[376] MUCHEMBLED, *Historia del Diablo,* p.27.

> El dragón se relaciona también con el Sol, el agua, la sangre, el semen y el maíz, fuerzas que se presentan como diversas deidades o manifestaciones del dragón celeste, lo cual se expresa particularmente en sus rasgos serpentinos: Kinich Ahau (el Sol), su ojo; Chaac (la lluvia), su poder fecundante, y Bolon Dz'acab (la sangre, el semen y el maíz), su presencia entre los hombres. Hay una fuerte evidencia que todas esas deidades, que se han tomado tradicionalmente en la investigación especializada como distintos dioses, son un solo gran dios supremo.[377]

La asimilación de la serpiente emplumada con el dragón, la "mayor de las serpientes", se operó de la manera la más natural del mundo dado que en la literatura hagiográfica medieval, el dragón era una de las tantas formas que adoptaba el demonio.[378] Así por ejemplo, en el *Defensor Pacis* (1326) escrito por Marsiglio de Padua y Juan de Jandun en la corte de Luis de Baviera, se critica al papa Juan XXII llamándolo el gran dragón, la vieja serpiente.[379] Diego de Landa describe a un ídolo de Campeche que estaba en un edificio mar adentro.

> En lo alto estaba un ídolo con dos fieros animales que le comían las ijadas, y una sierpe larga y gorda de piedra que se tragaba un león; y que los animales estaban llena de sangre de los sacrificios.[380]

En el marco de la simbología cristiana, una serpiente devorando un león, debe haber sido una prueba contundente de que el maligno andaba por ahí haciendo de las suyas.

La propia presencia de la serpiente en el arte maya,- por ejemplo como penacho en la representación de Itzamná en el Códice de Dresde (página 39b), las columnas serpentinas del Templo de los Jaguares de Chichén Itza, o en el llamado disco H de oro procedente del cenote sagrado de Chichén Itza-, facilitaban el cuadro de análisis de los frailes, confirmándoles en sus sospechas de que el diablo reinaba efectivamente sobre los territorios americanos. De la misma manera y a raíz del famoso debate sobre el origen judío de los indígenas, se los hacía descendientes de Cham, el hijo maldito de Noé. Este

---

[377] DE LA GARZA, Mercedes, "Las fuerzas sagradas del universo maya período postclásico", en A. BENAVIDES CASTILLO, M. DE LA GARZA, E. MATOS MOCTEZUMA, E. NALDA, L.STAINES CICEREO, *Los últimos reinos mayas,* Milán, CONACULTA, Jaca Book, 1998, pp.106-107.

[378] ALCÁNTARA ROJAS, Berenice, "El dragón y la mazacóatl criaturas del infierno en un exemplum en náhuatl de Fray Ion Baptista", en *Estudios de Cultura náhuatl*, 36, 2005, p.390. La autora señala, con toda la razón, que la simbólica del dragón en la Edad Media es mucho más rica y no se limita a su pertenencia a las huestes diabólicas.

[379] GUIGNEBERT, *El cristianismo,* p.162.

[380] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.62.

postulado que permitía explicar la idolatría encontraba su correspondencia lingüística entre Cham y Chan o Kan, serpiente en los idiomas mayas.[381]

Aunque en regla general los evangelizadores asumieron su misión como una colosal empresa de lucha contra el Diablo, se pueden observar dos tendencias respecto del maligno: en la primera el diablo no es el objeto de la adoración de los indígenas de allí que su influencia sea superficial, como lo plantea Fray Jerónimo de Mendieta;[382]en la otra, la menos tolerante, la idolatría es vista como un culto al demonio.[383] En ese sentido no podemos realmente hablar ni siquiera de tolerancia religiosa hacia los indígenas como lo plantean Federico R. Aznar Gil,[384] o más recientemente Miguel Ángel Vega Cernuda.[385] Como lo subraya Juan Ignacio Jurado-Centurión López:

> A inclusão do indígena nas reflexões milenaristas, escatológicas ou apocalípticas nas quais os religiosos debruçaram-se ao longo do século XVI era uma voz de mão única. Questionava-se a forma de vida dos indígenas, suas crenças e seu futuo, mas, salvo muito rara exceçoes, eles não eram consultados sobre o que pensavam a respeito de tais asuntos. Nas poucas consultas realizadas através dos famosos questionários de Sahagún, por exemplo, o peso da cultura então dominante era demasiado sufocante para que se tratasse de um verdadeiro diálogo. Foi assim nos coloquios estabelecidos entre os franciscanos e os senhores principais pouco depois da chegada dos membros do famoso grupo dos doze.[386]

El proyecto metahistórico fraguado por los frailes franciscanos para construir una nueva humanidad a partir del indígena pasa por una condición previa intangible: la conversión

---

[381] DE VOS, Jan, *La paz de Dios y del Rey la conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, México, FCE, SEC Chiapas, 1996, p.34.

[382] Véase por ejemplo: MARTÍNEZ FERRER, Luis, "Fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604) y la religión mesoamericana prehispánica", en Santiago SANZ SÁNCHEZ y Giulio MASPERO (a cura di), *La natura della religione in contesto teológico,* Roma, Pontificia Università della Santa Croce, Edusc, 2008, pp. 183-205.

[383] ALCÁNTARA ROJAS, Berenice, "El diablo en el discurso de la evangelización novohispana del siglo XVI", en Alfredo LÓPEZ AUSTIN y Luis MILLONES, *Cuerno y colas Reflexiones en torno al demonio en los Andes y Mesoamérica*, Lima, Asamblea Nacional de Rectores, 2013, p.101.

[384] AZNAR GIL, Federico R., "La libertad religiosa del indio en autores franciscanos del siglo XV", en *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI)*, La Rábida, 21-26 sept. 1987, Madrid, Ediciones Deimos, 1988, p.436.

[385] "Ese espíritu común [de los franciscanos] consistía, por supuesto, en la intención de difundir el cristianismo combinándolo con el respeto a la cultura del otro – respeto autoimpuesto en cumplimiento del mensaje cristiano- en la medida de lo posible, es decir, en la medida en que fuera compatible con las tesis fundamentales del dogma y la moral cristianas y de los condicionamientos que imponía el poder político." VEGA CERNUDA, Miguel Ángel, "Entre lingüística, antropología y traducción: la escuela franciscna de evangelización en Méjico", en Miguel Ángel VEGA CERNUDA (Editor), *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2012, p.33.

[386] JURADO-CENTURIÓN LÓPEZ, Juan Ignacio, "Os franciscanos na Nova Espanha. Crónica de uma experiencia humanista através do seu epistolario 1523-1583", *Tese de doutorado em Teoria da literatura*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011, p.119.

integra y completa de los gentiles. La extirpación de las religiones prehispánicas es la condición *sine qua non* de la construcción de una Nueva España, milenarista, que no repita los vicios de España, autónoma y preparada para la gran espera.[387] La razón de eso reside en que el cuadro normativo que decide es, de todos modos, especificado por la teología y el derecho canónico de la época y tal cual son transportados en tierras americanas por parte de los frailes. "Esta santa ley de Dios es una contienda y guerra, publicada a fuego y sangre contra la malicia y falsa doctrina que el demonio enseña…son dos bandos encontrados, Dios y su ley con el demonio y su malicia."[388]

Según la "Patente y obediencia", la misión de los doce es la siguiente:

> librar de la cabeza del dragón infernal las ánimas redimidas con la preciosísima sangre de nuestro Señor Jesucristo y que, engañadas con la astucia de Satanás, viven en la sombra de la muerte…[gentes] detenidas so el yugo del cautiverio de Satanás, con la ceguera de la idolatría…Armados con el escudo de la fe…pelead con la antigua serpiente que procura detener por suyas las ánimas redimidas con la preciosísima sangre de Jesucristo.[389]

Por si fuera poco, el texto termina con una referencia del Deuteronomio "Inmolaron a los demonios y no a Dios" (DT 32,17), fundamentando que el demonio está detrás de todos los cultos que no son cristianos.[390]

> El miedo a la idolatría y a la herejía llegó a dominar tan profundamente a algunos misioneros, que todo lo que se relacionaba con la civilización pagana de una manera de otra, los estudios sobre las creencias, las costumbres, la organización social y política, la vida intelectual y las lenguas de los indios, terminó por estar indistintamente sospecho.[391]

En una carta colectiva al Emperador de 1533, fray Martín de Valencia O.F.M. (ca.1474-1534) habla del diablo sin mencionarlo, solamente designándolo con un eufemismo:

> …descendimos entre la grandeza destas provincias, donde no menor temor ponía la representación que mostraban con la cruel guerra pasada, que dolor y lástima de considerar

[387] BAUDOT, Georges, *La pugna franciscana por México,* México, Alianza Editorial, CONALCUTA, 1990, p.262.
[388] TORQUEMADA, Juan de, *Los veintiún libros rituales y Monarquía Indiana*, México, UNAM, 1975-1983, 7vols. T.5, lib.XV, cap.8, p.34-38.
[389] Citados en Mendieta. FROST, *La historia de Dios,* p.167.
[390] FROST, *La historia de Dios,* p.167.
[391] SÁNCHZ HERRERO, José, "Alfabetización y catequesis franciscana en América durante el siglo XVI", en *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI)*, La Rábida, 21-26 sept. 1987, Madrid, Ediciones Deimos, 1988, p.643.

> lo mucho que nuestro adversario en ellos por tan largos tiempos había usufrutuado, y puesto que entonces parecí dificultuoso poder sembrar el Evangelio entre gentes tan dadas á tan abominables ritos,…[392]

La visión de un mundo asediado por el demonio debía mucho a la visión milenarista que tenían los franciscanos.

> Y no dudo, mas antes, confiado en la misericordia del muy alto Señor, tengo por averiguado, que así como a estos católicos reyes fue concedido el comenzar a extirpar los tres diabólicos escuadrones arriba señalados, con el cuarto de los herejes, cuyo remedio y medicina es la Santa Inquisición, así también se les concedió que los reyes, sus sucesores den fin este negocio; de suerte que así como ellos limpiaron a España de estas malas sectas, así también la universal destrucción de ellas en el orbe y la conversión final de todas las gentes al gremio de la Iglesia se haga por mano de los reyes sus descendientes.[393]

De la misma manera, Pedro de Gante explica el internado de los niños hijos de principales en el colegio de San Francisco "para que se olvidasen de sus sangrientas idolatrías y excesivos sacrificios, donde el demonio se aprovechaba de innumerable cantidad de ánimas: por cierto, cosa increíble que hubiese sacrificio de cincuenta mil ánimas."[394]

A los sacramentos de la Iglesia corresponden los execramentos de la Iglesia diabólica. Los execramentos son las supersticiones y hechicerías que tienen sus ministros ordenados y señalados por el demonio que no son otra cosa que corrientes "conjuradores, hechiceros, nigromantes y adivinos", a los que hay que añadir "los brujos" o "xorguinos" como fray Martín los llama empleando un término en euskera.[395]

La teoría de la parodia demoniaca utilizada por Diego de Landa es una construcción teológica común que se apoya en varios pasajes de las Escrituras. En el momento de comparar las religiones americanas, los misioneros recurrían a las religiones grecoromanas y orientales sobre las cuales tenían más conocimiento. Apoyándose en las enseñanzas

---

[392] *CÓDICE FRANCISCANO,* p.162. Carta de Fray Martin de Valencia y otros religiosos al Emperador, 18 de enero de 1533, Teguantepeque. Habla de vanos dios, sacrificios humanos crueles.
[393] MENDIETA, Gerónimo de, OFM, *Historia eclesiástica indiana*, 4 volúmenes, México, Editorial Chávez Hayoe, 1945, I, p.17.
[394] *CÓDICE FRANCISCANO,* pp.204-205. Carta de Fray Pedro de Gante al Rey D. Felipe II, 23 de junio 1558.
[395] Citado en HENNINGSEN, Gustav, "La evangelización negra: difusión de la magia europea por la América colonial", en *Revista de la Inquisición: (Intolerancia y derechos humanos)*, 3, 1994, p.19. Véase el capítulo III del presente trabajo que ahonda en este tema.

bíblicas, sostenían entonces el origen demoniaco de esas mismas.[396] Los traductores griegos de la biblia sistematizaron la interpretación demoniaca de la idolatría identificando formalmente a los dioses paganos con demonios, introduciendo inclusive los demonios en contextos donde el original hebreo no hacía mención de ellos.[397] De allí, el mundo de los demonios se convierte en un universo rival de Dios. Es el apóstol Pablo quien asocia más directamente el culto de los ídolos al culto de los demonios.[398]

Este mismo temor, va de hecho a contaminar la actitud frente a los milagros. Los frailes tienen miedo que una multiplicación de milagros confunda a los neófitos y facilitan su recaída en la superstición, la magia e idolatría. Por eso los mendicantes sospecharon desde un principio del nuevo culto a la Virgen de Guadalupe.[399] La sobrevivencia de identidades resistentes, que surgen dentro de lo que Josefina Saldaño Portilla llama régimen de diferencia colonial, participa de esta misma sobrevivencia de los ritos ancestrales que se apropian de la nueva religión para instituir una religión popular.[400]

Sobran los ejemplos de apropiación del orden simbólico católico por los guías espirituales indígenas que los instrumentalizan y cuya asimilación será antecedente de la formación de la iglesia nativa. En 1565, en la zona de Valladolid (Yucatán), el *chilam* Pedro Beh, al ser llevado al cielo, recibe un mensaje del Dios cristiano que deslegitimiza el catolicismo y el bautismo. En 1597, otro *chilam* Andrés Chi de la zona de Sotuta, dice haber recibido una visión del Espíritu Santo que le revela que él es la reencarnación de Moisés y que cada noche un niño (¿chaneque?) le habla desde su techo para instarlo a venerar a los ídolos antiguos. En 1610, en la provincia de Maní, dos *ah-kines* se proclaman papa y obispo y empiezan a celebrar misas vestidos con ornamentas sagradas, a oír

[396] Un ejemplo interesante, porque además se articula con la denigración por parte de los jesuitas de las ordenes en competencia para la evangelización de los indígenas en: PORTUGAL, Ana Raquel, "O jesuita anónimo e a paródia demoníaca", en *Revista Brasileira de História das Religiões*, 3, Jan. 2009, pp.187-204.
[397] Esclarecedor sobre este punto el artículo de Michèle Bitton sobre la figura de Lilith y su elaboración desde Akkad como fuerza de la naturaleza dañina a la de demonio pasando por las primeras traducciones del antiguo testamento al griego (II° antes de nuestra era) y al latín (Vulgata V° de nuestra era). BITTON, Michèle, "Lilith ou la Première Eve : un mythe juif tardif", en *Archives de sciences sociales des religions*, 71, 1990, pp.116-117.
[398] I, Co, 10:20, "Pero si lo que inmolan los gentiles, ¡lo inmolan a los demonios y no a Dios!" Es una réplica de Dt, 32:17 "Sacrifican a demonios, no a Dios, a dioses que desconocían, a nuevos, recién llegados, que no veneraron vuestros padres."
[399] RICARD, *La conquista,* p.16.
[400] SALDAÑO PORTILLO, Josefina, "Lectura de un silencio: El "indio" en la era del zapatismo", en Saurabh DUBE, Ishita Banerjee DUBE, Walter D. MIGNOLO (Coordinadores), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asía y África, 2004, p.54.

confesiones y en los altares, al lado de la cruz católica colocan los ídolos.[401] En el Guatemala del siglo XVI, y en particular la zona del antiguo reino k'ich'e, no fue exenta de movimientos y disturbios meramente revivalistas en franca oposición a la asimilación en curso y la reestructuración de las poblaciones indígenas llevadas a cabo por parte de la administración colonial para obtener un mejor control y despojo de la fuerza de trabajo nativa.[402] De los cuatro movimientos religiosos indígenas que tuvieron lugar en los Altos de Chiapas entre 1708 y 1713, solamente el último culminó con la rebelión armada y organizada de sus miembros religiosos. El detonador fueron unas apariciones de la Virgen en comunidades que organizaron cultos para adorarla. Aunque los líderes indios afirmaron que seguían la normatividad católica, los curas locales se opusieron a los rituales indígenas reprimiendo sus movimientos y enjuiciando por herejía a los interlocutores de la Virgen. En la comunidad de Cancuc, los líderes del culto declararon que Dios les había hablado, proclamaron la muerte del rey de España y que el tributo a la Iglesia y a la Corona había llegado a su fin pidiendo que los indígenas sustituyeran a toda autoridad espiritual y temporal española. El culto se extendió entre más de 30 comunidades reclutando un verdadero ejército llegando a declarar que su Iglesia era la Iglesia oficial.

Las categorías vigentes en Europa alrededor de la construcción moderna de la bruja se van repitiendo y son transportadas de primera mano por fray Zumárraga y fray Olmos que fueron activos en la caza de brujas vascas. Con toda lógica, dado que el modelo epistemológico es la similitud,[403]es el marco comparativo que se elabora para pensar el hecho religioso indígena.

Por lo tanto, no es innecesario hacer un pequeño recordatorio sobre la brujería. La identificación de la brujería con la herejía fue un proceso lento. El papa Juan XXII organizó una consulta sobre la magia en 1320 y desató una serie de procesos contra

[401] BARABAS, Alicia M., "Milenarismo y profecía en la etnogénesis de los macehualob de Quintana Roo México", en Andrés MEDINA, Ángela OCHOA (Directores), *Etnografía de los confines*, México, CEMCA, INAH, UNAM, 2008, pp.163-178. Parágrafo 35. Los tres ejemplos son sacados del *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán* de Pedro Sánchez de Aguilar (1555-1648).

[402] ZAMORA ACOSTA, Elías, "Resistencia maya a la colonización: levantamientos indígenas en Guatemala durante el siglo XVI", en Miguel RIVERA DORADO, Andrés CIUDAD RUIZ (Coordinadores), *Los mayas de los tiempos tardíos*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986, p.202. El autor se enfoca, entre otros aspectos, sobre los disturbios de 1569 en Quezaltenango. Da una lista en el apéndice de 29 levantamientos indígenas en Guatemala entre 1679 y 1820 y que son documentados en el Archivo General de Centroamerica. Gran parte de ellos tienen como escenario la zona k'ich'e.

[403] ADORNO, Rolena, "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad", en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 28, Historia, sujeto social y discurso poético en la Colonia, 1988, p.56.

supuestos practicantes de magia, excomulgando a partir de 1326 con la bulla *Super illius specula*, se encuentran incriminadas prácticas mágicas y evocación del demonio que ya no son más considerados como ilusión provocada por el maligno. Se desata entonces un periodo de represión principalmente en las tierras occitanas, en el norte de Italia y Alemania, una ola de persecución que va a durar más de tres siglos y que culminará en un periodo que cubre de 1500 a 1640.[404]

Los años 1480-1500 señalan un cambio de orientación en el discurso eclesiástico. El infierno terrestre es mucho más preocupante. A partir de la publicación del tratado de caza de brujas *Malleus maleficarum* de 1486 y el *Tratado de las penas del infierno* de 1492, las obras de brujería toman la delantera sobre las que tratan del infierno, y el infierno se desborda sobre el plan terrenal articulando lo que convendría llamar una pastoral del miedo.[405]A partir del siglo XV el exterminio de la brujería está justificado, no sólo es un delito contra la fe, sino "una poderosa fuerza subversiva que trabaja noche y día para destruir la verdadera religión e impedir el establecimiento del reino de Dios".[406]

La figura de la bruja desplaza poco a poco en peligrosidad a la figura del judío por lo menos durante casi un siglo. Pasa a ser depositaria de angustias y temores, desagüe del deseo sin freno y la sexualidad culpable de una sociedad que no se atreve a asumir el goce improductivo de la vieja hechicera. "La bruja y el judío quedarán emparentados al verdadero protagonista del mal en ambas sociedades: el diablo."[407] Hay una continuidad entre la dominación de las poblaciones americanas y la de las poblaciones en el viejo continente durante el proceso temprano de transición al capitalismo. Las campañas de cristianización que se van a cristalizar en la caza de brujas tiene como objetivo desde el poder central socavar la autonomía de la gente en su saber y en su organización comunal para imponerles un poder centralizador. En los dos casos, europeo y americano, la adoración al diablo representaba "una estrategia deliberada, utilizada por las autoridades con el objetivo de infundir terror, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí. También fue una estrategia de cercamiento que,

[404] MINNOIS, *Historia de los infiernos*, p.257.
[405] MINNOIS, *Historia de los infiernos*, p.273.
[406] CAMPOS MORENO, *Oraciones,* p. 25.
[407] COHEN, Esther, *Con el diablo en el cuerpo filósofos y brujas en el renacimiento*, México, Taurus, UNAM, 2013, p.88.

según el contexto, podía consistir en cercamientos de tierra, de cuerpos o relaciones sociales."[408]

El ataque frontal en contra de las mujeres fue un proceso muy largo que minó a la sociedad feudal. La teología occidental se hubiera desarrollado progresivamente desde el fin de la antigüedad hasta el siglo XII en el sentido de una minuciosa recomposición de las tradiciones anteriores. Los ideales ascéticos y monásticos de los primeros siglos negaban las diferencias entre los sexos para hacer nada más uno en Cristo. La teología reorganizó esta tradicción para promover un ideal estrictamente masculino y una nueva jerarquización de los poderes que culminaría con la identificación de la figura de la bruja.[409]

En este sentido, es muy interesante la carta mandada por fray Diego de Landa a los inquisidores de Nueva España fechada del 20 de diciembre de 1575, en el cuadro de una visita a la Provincia de Tabasco:

> ...y saliéndome ya de acabar de visitar una Provincia que llaman de la Sierra acerté a descubrir que estaban todos los pueblos de la dicha sierra llenos de bruxos muy perjudiciales lo qual entendido y que entendían ellos lo sabio yo porque les abian dicho sus propios demonios familiares que lo abia yo de descubrir y los abia yo de desconcertar acorde poner el remedio que e podido como hombre solo muy apartado de quien me podia ayudar que es la Real Audiencia o u Gobernador de Yucatan porque de donde me tomo esta voz de esa cibdad o a la cibdad de Merida ay mas de cada ciento y cinquenta leguas E sentido que se a hecho mucho probecho en la christiandad de los yndios y en el servicio de Dios Nuestro Señor Por que no solo an confesado mucho numero de gente espontaneamente y sin premia ser bruxos Pero a abido muchos de ellos que se an venido a acisar a si propios con tanta humildad y señales de buena christiandad que pone espanto. A otros a sido necesarios hacerles alguna fuerza que habran sido en toda esta Probincia hasta seis y no mas. A mi parecido avisar a Vuestras Mercedes de lo que por aca pasa para que Vuestras Mercedes sean con brevedad avisados enbio con esta carta a la Audiencia Real las ynformaciones que de esto por aca e hecho y las penitencias y castigos que les e dado por que si acaso se hiciere por alla alguna siniestra relación Vuestras Mercedes esten advertidos de lo que pasa con los demas que e castigado y desseado corregirlo e hecho de plano y con mas brebredad por su muchedumbre...[410]

El documento es interesante desde varios ángulos. Primero, nos permite revalorizar la actuación de fray Diego de Landa en el auto de fe de Maní. Nos da una imagen más en

---

[408] FEDERICI, Silvia, *Calibán y la bruja, mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficante de sueños, 2010, pp.288-289.

[409] HELVETIUS, Anne-Marie, "Le sexe des anges au Moyen-Age", en Michèle RIOT-SARCEY (Editor), *De la différence des sexes*, *le genre en Histoire*, Paris, Larousse, 2010, pp.103-130.

[410] Documento cinco del apéndice, Carta de don Fray Diego de Landa a los Inquisidores de Nueva España, 20 de diciembre de 1575, Xalapa Zavatan provincia de Tabasco. AGN Inquisición Vol.90-6. LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp.94-295.

adecuación del fraile con su actuación despiadada. La lectura tibia del episodio de Maní se ve comprometida por un Diego de Landa que sigue actuando como inquisidor aplicando la tortura, aunque sea a un número muy reducido de individuos. Por otra parte, la carta insiste en el hecho de que el fraile ha actuado con toda legalidad. Será una constante de Diego de Landa en las actuaciones posteriores a su regreso a tierras novohispanas de cuidar bien de las jurisdicciones y sus límites, aunque tuviese que pelear con los otros poderes las atribuciones para mantener el monopolio franciscano sobre la extirpación de idolatría.[411] Finalmente, el autor se enfoca en la caza de brujos, en una zona donde estos parecen pulular. Ya no se habla de manera directa de idolatría, las categorías europeas de brujas son mayoritarias en el discurso, aunque estamos en la campaña de extirpación de idolatría de 1575-1579. De igual manera, en otro documento que trata de problemas de jurisdicción entre el ahora obispo Diego de Landa y el gobernador, él pide la autoridad del Inquisidor mayor sobre un indígena apresado por brujo.[412]

En la época encontramos algunas voces dentro de la Iglesia que expresan también un cierto escepticismo racionalizador sobre el tema. Fray Lope de Barrientos O.P. (1382-1469), inquisidor y obispo de Cuenca, negó rotundamente la posibilidad de que las brujas pudiesen volar. Similar opinión encontramos en el obispo de Ávila, Alonso Fernández de Madrigal (1410-1455), quien afirmó que las descripciones del Sabbat eran visiones causadas por las drogas que usaban las mujeres.[413]

La misma condena contamina el consumo de los enteógenos por parte de los sacerdotes o las poblaciones indígenas en sus ritos por toda América. Se destaca el parentesco entre la planta ritual, la idolatría y la hechicería, originados por la embriaguez provocada por las plantas.[414] La borrachera siempre se ve asociada con los ritos prehispánicos. Así, por ejemplo, y para no limitarnos a Mesoamérica, ya que es un discurso general, en el segundo concilio limense (1567-1569), la hoja de coca aparece como una "…cosa inútil y perniciosa que conduce a la perdición por ser talismán del diablo."[415] Fray

[411] CHUCHIAK VI, "In Servitio Dei", p.644.
[412] Documento seis del apéndice, Carta de don Fray Diego de Landa al Inquisidor mayor de Nueva España, fechada a 11 de diciembre de 1578, Mérida Yucatán, AGN Inquisición vol.90.10. LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp.296-298.
[413] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, p.138.
[414] SÁNCHEZ Ana, ""El Talisman del diablo" La inquisición frente al consumo de coca. (Lima, siglo XVII)", en *Revista de la Inquisición*, 6, 1997, p.143.
[415] SÁNCHEZ, "El Talisman del diablo", p.145.

Olmos por ejemplo dice que el diablo castiga al que lo sigue con pulque y con hongos.[416] Así fray Fuente Ovejuna O.F.M. en 1574 acusa así a una centena de idólatras en el área de Campeche por brujería y cometer idolatría utilizando el balche maya.[417]

Los ritos prehispánicos en algún momento pasan de ser vistos como idolatría a ser percibidos dentro del cuadro conceptual de la brujería. Frente al escepticismo de algunos dentro de la Iglesia, fray Olmos O.F.M. anuncia el famoso cambio de paradigma del siglo XVI en relación con la brujería. Escribe:

> Muchos sabios, los que conocen bien la Escritura, no creen que los hechiceros, los nahuales (brujos), los descreídos, pueden volar por los aires; piensan que esto es imposible. Pero ahora, hoy, ya que a veces se les ha visto volando por los aires, ya que la escritura describe que es posible, y puesto que ellos mismos, los nahuales, los brujos que el Diablo ha embaucado, reconocen que esto es así, en razón de todo esto se puede creer, de hecho es verdad, que a veces, los del mundo diabólico puedan así volar por los aires.[418]

Diego de Landa nos da una tipología de los oficiantes de la religión maya. Primero encontramos a los sacerdotes que tratan y enseñan sus ciencias y declaran las necesidades y sus remedios. Predican y determinan las fechas de las fiestas, hacen sacrificios y administran sacramentos. Le siguen los *chilanes* que dan al pueblo las respuestas del demonio. Los hechiceros y médicos que curan y hechan la suerte para su oficio y por fin los *nacones* que son los sacrificadores.[419] Es de recalcar que el seráfico habla de sacramentos y no de *exacramentos*. Por el resto sigue las condenas de fray Olmos de las prácticas de adivinación, agüeros y las creencias en los sueños como obras del demonio que engaña.[420]

Otro ejemplo muy interesante no los proporciona fray Tomás de Santa María, mejor conocido como Tomás Gage,[421]dominico de origen inglés que recorrió entre 1625 y 1637 los territorios de México y Guatemala. Las descripciones que da Gage de tres casos de brujería corresponden totalmente a lo que se sabe por la etnografía moderna de Chiapas y

---

[416] OLMOS, *Tratado,* p.23.
[417] CHUCHIAK VI, "In Servitio Dei", p.624.
[418] OLMOS, *Tratado*, p.51. También sobre el nahualismo véase las páginas 55 y 59.
[419] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp.123-124.
[420] OLMOS, *Tratado*, pp.17 y 21.
[421] Para un esbozo bibliográfico bastante completo véase SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo, "Los viajes de Gage en el siglo XVII hispanoamericano", en Eugenio DE BUSTOS (Coordinador), *Actas del cuarto congreso internacional de hispanistas*, vol.2, Salamanca, Asociación Internacional de Hispanistas, 1991, pp.553-566.

de Guatemala. Obviamente el cuadro de interpretación de Gage está en acuerdo con la normativa de su epistemología. Ve por doquier indígenas que, si aparecen devotos en realidad son discípulos clandestinos del diablo bajo la influencia de quien regresan a sus ritos. En las descripciones de los casos de brujería de Gage podemos develar el fenómeno del nahualismo.[422]

Fray Jacinto de la Serna publicó en 1656 un *Manual de ministros para conocer y extirpar las idolatrías de los Indios,* de tal manera que los misioneros llegaban armados de una teoría del nahualismo para combatirlo. Parece en efecto que hay que esperar el siglo XVI para un mejor entendimiento, casi antropológico de ciertas prácticas, las cuales parecieran manifestaciones más normales o folclóricas. De repente aquellas se entendieron por su significado mitológico y se entendió que escondian prácticas religiosas precolombinas. Así por ejemplo Diego de Landa hace una mención aparentemente al temazcal sin que lo relacione con los ritos precolombinos.[423] Pero la paulatina adquisición de estos conocimientos va a permitir en el siglo XVII las grandes campañas contra la idolatría entre 1609 y 1622 en el Arzobispado de Lima por ejemplo,[424] o la ejecución de un cacique de Tlaxcala como se ve ilustrado en el cuadro 12 en las *Relaciones de Tlaxcala* del mestizo Diego Muñoz Camargo (1529-1599).

Por otra parte, la visión del diablo que tienen los frailes corresponde a la visión que se tiene desde la Corona Española de la organización de la explotación de los nuevos territorios. A un centro urbano nutriéndose del campo, responde la imagen de un campo como lugar de degradación moral, lugar desde el cual acechaba el demonio. La oposición pueblo-campo marcaba una diferencia entre lo bestial y lo humano, lo salvaje y lo político.[425] Este miedo es constitutivo, construye el espacio en la modernidad. Darnton mostró así que los cuentos de niños como *Caperucita roja* habían sido modificados a lo

[422] PITT-RIVERS, Julian: "Thomas Gage parmi les naguales", en *L'Homme*, 1971, XI : 1, pp.5-31.
[423] "Acostumbraban, además, bañarse con agua caliente y fuego, de de éste poco, y más por causa de salud que por limpieza." LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.133.
[424] GARCÍA CABRERA, Juan Carlos, "¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII", en Jorge E. TRASLOSHEROS y Ana DE ZABALLA BEASCOECHEA, *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, 2010, p.98.
[425] CALDERÓN AYALA, Javier, "El diablo en la Nueva España visiones y representaciones del diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII el diablo y el espacio", en *Memoria XVIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2005, en http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/index.php?page=memoria-xviii-2005#.WftGcPnWzIU [Consultado el 13 de junio 2013], p.5.

largo de los siglos, pero no dejaban de mostrar los miedos y temores de los hombres de la época moderna hacia el bosque y los animales salvajes.[426] De cierta manera esta visión jugó seguramente un papel en la política de agrupación de las poblaciones autóctonas regadas por la inmensidad del territorio. Otra vez asistimos al deseo panóptico de la sociedad moderna en la organización del espacio.

Reflejo de esta organización colonial son los mapas geográficos que constituyen al sujeto moderno colonial y eurocéntrico. "La visión panóptica de los mapas medievales se sitúa en un punto indeterminado que observa la totalidad como si el observador fuese la divinidad. Ese rol de observador *divino* auto-asignado analiza (con sus parámetros) el territorio, la población y la incorpora en un plano cartográfico a través de determinados códigos, símbolos, íconos y sistemas de categorías para apropiarse de ambos".[427]

En el Renacimiento se dibuja un nuevo mapa cognitivo del cual los mapas reales son el reflejo. En este nuevo mapa cognitivo que se establece al ritmo de los grandes descubrimientos y de la colonización de las nuevas tierras, la figura del demonio se vuelve un vector de la alteridad. La analogía se establece como pretexto para rechazar la nueva realidad muchas veces inquietante. Esta herramienta cognitiva permite de cierta manera conocer mejor a los nuevos ritos, pero también funciona como una pantalla sobre la cual la proyección de valores supuestamente universales, en el sentido católico de ecuménico, frenan toda comprensión verdadera.[428]

El espacio que más va a organizar la modernidad es el infierno. El descubrimiento de América representó un trauma teológico porque de repente el mundo explotó en superficie y en población poblándose de paganos que iban llenando el infierno, lugar que pasa a ser visto como sobrepoblado.[429]

El demonio, gran señor de las Indias, quedó vinculado con las figuras del mundo subterráneo, a las fuerzas de las profundidades ctónicas que representaban en la filosofía mesoamericana la fertilidad, lo oculto y misterioso, asociado con la abundancia, la muerte y el renacimiento. El diablo sustituyó a los seres que provenían del nivel inferior del cosmos

[426] Véase DARNTON, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1994.
[427] RODRÍGUEZ MORENO, Ángela María, "Análisis etno-cartográfico de cuatro mapas medievales", en *Entorno Geográfico*, 7-8, enero-diciembre 2011, pp.129-130.
[428] HOLTZ, Grégoire, MAUS DE ROLLEY, Thibaut, *Voyager avec le diable: Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XVe-XVIIe siècles)*, Paris, PUF Sorbonne, 2008.
[429] MINNOIS, *Historia de los infiernos*, p.337.

prehispánico. Los niveles inferiores de la tierra comunicados con el intersticio terrestre mediante cavidades, pozos, cuevas y manantiales albergan seres ambiguos pero necesarios para cumplir el ciclo vital de la muerte y el renacimiento. Esas fuerzas son las garantes de las lluvias, del crecimiento y resurgimiento.

Pero los frailes seráficos van a manejar totalmente otro concepto. Otra vez allí debemos recurrir a fray Andrés de Olmos y su *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553) escrito en náhuatl.[430] El siguiente cuadro fue realizado a partir de la información encontrada en el tratado del seráfico y nos muestra la caracterización que se da del infierno:

Adjetivización	Verbalización	Estado
Lugar de los muertos, malo, funesto, morada de los muertos, centro de la tierra	Se llora, viven en las llamas, en el tormento, el dolor, en la desgracia	Aflicción, roto, atormentado, horrorosamente quemado

Vemos reproducido el esquema de fray Martín de Castañega O.F.M. expuesto en su *Tratado muy sutíl y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas* publicado en Logroño en 1529. No es realmente una gran sorpresa dado que el tratado de Olmos es una cuasi copia del de Castañega.[431] No es extraño dado que coincide en la labor con fray Olmos y en compañía de fray Zumárraga en la pesquisa y persecución de brujas en Vizcaya y Navarra. El origen europeo y brujeril del *Tratado* confirman lo expuesto. Como lo señaló de manera atinada Georges Baudot, se trataba por parte de los frailes de introducir en las conciencias nativas los elementos de una demonología europea originada en un modelo de control social europeo.[432]

En Diego de Landa el infierno aparece nombrado dos veces. En el capítulo XXIII habla de las creencias de los mayas yucatecos y de la vida que esperan después de la muerte.[433] Según la vida que se había vivido se llegaba a dos lugares diferentes antitéticos,

[430] OLMOS, *Tratado*, pp. 7, 11, 13.
[431] OLMOS, *Tratado*, p.XXIV.
[432] OLMOS, *Tratado*, p.VI.
[433] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp.140-141.

el infierno – en la columna de derecha- y algo que se asimila al paraíso sin que sea nombrado así en la columna de izquierda.

Debajo de una ceiba, sombra muy fresca	Lugar más bajo, el *mitnal* que significa infierno
Vida buena, deleitosa, llena de descanso, dulzura	Vida mala, peinosa, cansancio, tristeza
abundancia de comida y bebidas,	Grandes necesidades, hambre
	Demonio, príncipe de todos los demonios llamado *Hunahu* o *Hun-ahau*

Lo primero que tenemos que constatar es que se nombra el infierno a partir de una palabra de origen náhuatl deformación de *mictlan*. La palabra *xib'albá* aparece en el capítulo XXXVIII como *xibalbaokot* traducido por Diego de Landa como baile o danza (okot) del demonio (xibalba).[434] El *Calepino de Motul* traduce *xibalbá* como diablo y *xibil* es desaparecer como visión o fantasma.[435] El inframundo llamado *xíb'alb'a* en el *Popol Vuh* se traduce como lugar del espanto, lugar del miedo. El sustantivo *xib'al* en el idioma k'iche' significa espanto, susto, lo que causa espanto. La misma raíz se encuentra en el verbo *xib'ixik* con el significado de espantar o asustar.[436] Allen J. Christenson lo traduce como "lugar de miedo" e indica que era gobernado por los señores de la muerte y la enfermedad. Según él, los k'iche' modernos emplean todavía la palabra para describir un infierno subterráneo habitado por los demonios que provocan las enfermedades.[437] De la misma manera el nombre del señor del infierno de Landa es *Uno-señor*. Se puede suponer que hubo una interferencia en la recolección de información dado que da el título de

[434] LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, p.155.
[435] Obra lexicográfica de la lengua maya yucateca elaborada alrededor de 1577 por misioneros franciscanos. Se le atribuye a Fray Antonio de Ciudad Real O.F.M. (1551-1617). CIUDAD REAL, Antonio, *Calepino de Motul: Diccionario maya-español*, Ramón Arzápalo Marín (éd.), 3 vol., México, IIA, UNAM, 1991.
[436][ANÓNIMO/CRAVERI], *Popol Vuh*, herramientas para una lectura crítica del texto k'iche' traducción al español, notas gramaticales y vocabulario de Michela E. Craveri, México, UNAM, 2013, p.CV.
[437][ANÓNIMO/CRISTENSON], *Popol Vuh*, traducción del quiché al inglés, nota e introducción, México, FCE, Conaculta, 2012, p.164, nota 231.

príncipe que se da al diablo como príncipe de las tinieblas. En el *Popol Vuh* en cambio se nos dice que los señores del inframundo se llaman *Hun-Came* y *Vucub-Came*, es decir respectivamente *Uno-muerte* y *Siete-muerte* que son nombres calendáricos.

Llama la atención que la descripción del inframundo, eso sí asimilado al infierno, no corresponde al infierno católico ortodoxo en vigor por ejemplo en fray de Olmos. La asimilación se hace al nivel formal del significante, pero habría que ver en los otros textos, los teológicos escritos en los diferentes idiomas vernaculares, cómo Diego de Landa resuelve la ecuación para que se asemeje el inframundo maya al infierno del siglo XVI. El hecho de que utilice la palabra náhuatl *mictlan*, deja aparecer varias hipótesis. Primero que la palabra *mictlan* para los mayas de Yucatán tenía un significado semántico concreto. Segundo que la palabra *mictlan* que había sido resignificada semánticamente no sin dificultades se presentaba o estaba utilizada en la evangelización como un significado general por parte de los frailes. Tercero, que la información proporcionada a Diego de Landa estaba incompleta o errónea. En todo caso, la descripción del inframundo corresponde a la descripción más comúnmente aceptada del inframundo maya como se puede encontrar en el *Popol Vuh*, que es una réplica, como un duplicado, de este plan terrenal donde uno sigue pasando, al igual que en la tierra,a penas, hambre y tristeza.[438] En el fondo de la cosmogonía maya encontramos una visión que la llegada del sistema de explotación colonial no iba a desmentir por nada.

1.9 El pensamiento franciscano en el umbral de la modernidad

La historia de la modernidad es la historia de una lenta pero ineludible ruptura entre el hombre que hay que considerar como sujeto y la naturaleza como objeto. Se pasa de la correspondencia del microcosmos y del macrocosmos, del universo y del hombre, a la ruptura que lleva entre otras, el cogito cartesiano. El hombre interior se separa de la naturaleza exterior. El siglo XVI marca el principio de la modernidad con los grandes

[438] La descripción del Inframundo en el *Popol Vuh* está lejos de corresponder al imaginario que se manejaba en el siglo XVI y XVII sobre el infierno católico, lo que representa un buen argumento en contra de la supuesta manipulación cristiana del texto manuscrito.

descubrimientos que ensanchan el mundo y cambian la percepción de éste, con el humanismo que esboza un pensamiento laico cuidadoso del rigor científico y las reformas de la Iglesia que llevan lentamente a la idea si no de pluralismo religioso por lo menos de tolerancia.

Si es cierto que Francesco de Assisis no fue un intelectual y no quiso serlo, sus seguidores renovaron la escolástica con una índole voluntarista y nominalista cuyas influencias se hicieron sentir hasta Gabriel Biel (1410-1495) y Martin Luther (1483-1546).

Las tendencias espiritualistas que representan el vigor de la reforma franciscana simpatizarán con Erasmo, serán sospechosas de luteranismo y tendrán con la Reforma protestante afinidades profundas.[439] Esa modernización de la escolástica tuvo repercusiones en muchos campos del saber como la filosofía, las ciencias experimentales y hasta en la concepción del poder político. El escotismo va a representar un verdadero paradigma que se adaptará muy bien a los problemas nuevos ligados por ejemplo a la teología postridentina hasta llegar a un predominio incontestable en el siglo XVII.[440] Hablando de Duns Scot y de su determinar del individuo como único, Umberto Eco habla de un concepto muy cercano a la sensibilidad moderna.[441]

William of Ockham O.F.M. (ca. 1280/88-1349) particularmente asentó grandes golpes a la metafísica de Aristóteles y de Tomasso de Aquino, propugnó la separación entre razón y fe, entre filosofía y teología. Defendió la separación entre iglesia y estado negando la autoridad del Papa en los asuntos seculares. Algunos consideran que ha abierto en el siglo XIV la vía que llevaría a los tiempos modernos.[442] Al postular como principio la no cognoscibilidad del mundo, Ockam abrió el camino hacia las posibilidades de una autoafirmación humana moderna. "Todo lo que se afirma acerca de la naturaleza no son más que construcciones ideadas por el espíritu humano, que es incapaz de comprender el orden mismo de la naturaleza, ya que ello implicaría descifrar la voluntad inescrutable de Dios".[443]

---

[439] BATAILLON, Marcel, *Erasmo y España,* p.10.
[440] SCHMUTZ, Jacob, "L´héritage des subtils cartographies du scotisme de l'âge classique", en *Les Études philosophiques*, 2002/1, 60, p.53 y p.71.
[441] ECO, Umberto, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, Debolsillo, 2012, p.156.
[442] LÓPEZ CALERA, Nicolás, "Guillermo de Ockham y el nacimiento del laicismo moderno", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 46, 2012, pp.263-280.
[443] FREY, Herbert, *La arqueología negada del nuevo mundo: Europa, América y el surgimiento de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2002, p.173.

En 1558 una blasfemia condenada por el Santo oficio podía ser la de "Deus et natura idem sunt" como en el caso del Dr. Pedro de la Torre, vecino de Veracruz. Es éste un caso sonado de Erasmismo,[444] pero no encontramos en la vida de san Francesco de igual manera un amor a la vida y a la naturaleza como reflejo de la creación de Dios que bien podría estar en el cuidado y el interés de fray Diego de Landa por el mundo maya en el cual estuvo inmerso gran parte de su vida.

Como lo muestra Bernard Forthomme el pensamiento medieval franciscano permite la emergencia de una vía de la modernidad la cual elabora una nueva concepción de la racionalidad como libertad (influencia de Duns Scot) y una nueva óptica que toca a las relaciones entre el ser y el lenguaje (terminismo occamista). No solamente la voluntad libre sería racional pero más racional aun que la actividad intelectual que queda demasiado fascinada por el modelo de la necesidad o del destino natural.[445] Allí está el germen de otro concepto nuclear de la modernidad, la afirmación de la subjetividad que se opone a lo colectivo.[446] Esta emergencia de una subjetividad franciscana con tintes modernos se puede ilustrar con el ejemplo de la práctica de la confesión. Para Duns Scot el perdón puede alcanzarse a través de la vía difícil de la contrición perfecta sin obligación de confesarse. Ockham va más lejos y el pecador con la sola voluntad de ser absuelto y no seguir pecando obtiene la remisión sin tener que pasar por todo el aparato de control de la conciencia de la Iglesia.[447]

La misma defensa del indígena que podemos encontrar en ciertos autores franciscanos es una presencia dialéctica que revela, junto a la rigidez de los prejuicios dogmáticos y raciales, la conciencia del problema de la justificación teológica y filosófica de los derechos fundamentales del hombre y de la persona, del indio como sujeto, como otro y distinto que hay que respetar en su integral humanidad. Las influencias de Duns Scot

---

[444] BATAILLON, Marcel, *Erasmo y España,* p.813.

[445] FORTHOMME, Bernard, "La pensée franciscaine médiévale, un seuil majeur de la modernité ? ", en *Recherches de Sciences Religieuses*, 2012/2, 100, pp.231-253.

[446] El movimiento teológico *Radical Orthodoxy* considera que el pensamiento de Duns Scot y de Ockham dan una vuelta, que no solamente origina la teologia y la filosofía moderna, sino también preparan el paso de la cristiandad a la modernidad. Para una valoración de estos argumentos, véase: PABST, Adrian, " "De la chrétienté à la modernité ? " Lecture critique des thèses de Radical orthodoxy sur la rupture scotiste et ockhamienne et sur le renouveau de la théologie de Saint Thomas d'Aquin", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 86:4, 2002, p. 561-599.

[447] MARTIARENA, Óscar, *Culpabilidad y resistencia Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 1999, p.304.

y Ockham en las ideas de Mendieta y Las Casas se ven representadas en el ideal de conversión pacífica.[448] El mismo centralismo antifeudal de Scot manifestado por Mendieta[449] se puede leer como lo hace Phelan como una transición entre el pensamiento del franciscano del siglo XIII y la noción del *bon sauvage* de Rousseau.[450]

El mismo milenarismo que sostuvo el proyecto franciscano de evangelización de América implica un nuevo paradigma propio de la modernidad.

> El joaquinismo es un antecedente de la idea moderna de progreso ya que la doctrina de las tres edades implicaba que el hombre se iría perfeccionando a medida que el tiempo histórico se desdoblaba. También es una de las fuentes de inspiración de la que derivaron no sólo las ideas bucólicas y utópicas del renacimiento sino también el paraíso terrenal de la era de los descubrimientos.[451]

La sobrevivencia en la larga duración de las ideas milenaristas no significa que no haya una influencia de desarrollos más modernos como por ejemplo la escolástica de Jean-Charlier Gerson (1363-1429), citado por Diego de Landa, que buscó elaborar una teología mística en oposición al neoplatonismo y Duns Scot. Sin embargo, el teólogo francés no representa realmente una ruptura dentro del pensamiento franciscano. Se apoya en Bonaventura y también conserva lealtad a Ockham. Su modernidad sería más bien en el uso del idioma. En efecto escribe tanto en latín como en francés, es decir en lengua vulgar, para que sus escritos puedan llegar a la mayoría de la gente, inclusive incluye a las mujeres como objetivo de su producción escrita.

El molde dicotómico de enfrentamiento cósmico, - Bien contra Mal-, se valida como decodificador del espacio que se desdobla abriendo a la epísteme del hemisferio izquierdo, la racionalizadora, inéditos marcos geográficos repletos de modos y maneras de ser diferentes. Lo maligno, inscrito en lo heterodoxo y plural en la mentalidad monista mediterránea, define un eje de distinción, frontera entre lo correcto y apropiado y lo punible e incorrecto, aquello que las demás sociedades figuran. El demonio es un personaje liminal que promueve por oposición y en este contexto histórico la identidad colectiva de una

[448] PHELAN, *El reino milenario,* p.140. Sobre la influencia del escotismo en la génesis de la filosofía moderna latinoamericana con el ejemplo del fraile Alonso Briceño O.F.M., véase: CACCIATORE, Giuseppe, "La escolástica española y la génesis de la filosofía latinoamericana. Alonso Briceño: metafísica e individualidad", en *Límite*, I: 14, 2006, pp.5-24.
[449] PHELAN, *El reino milenario*, p.95.
[450] PHELAN, *El reino milenario*, p.101.
[451] PHELAN, *El reino milenario*, p.89.

sociedad frente a la otredad de la que las demás culturas son exponentes. En las sociedades mesoamericanas y paganas, el mundo natural y el sobrenatural no eran "más que dos caras de idéntica sustancia; aniquilada una, tendría que desaparecer la segunda."[452]

1.10 Conclusión

El contacto entre los dos ordenes simbólicos no fue solamente un contacto entre dos modos de ser sino también un contacto entre dos modalidades cognitivas diferentes de percibir la realidad. En este sentido podemos decir que la Conquista fue, no solamente una expansión del *sistema mundo,* sino también una expansión del predominio del hemisferio izquierdo como centro de percepción de la realidad fenomenológica y de construcción de esta misma realidad.[453]

La experiencia de la santidad medieval en la religión católica, tal cual se desprende de la lectura de la *Vita Prima* de san Francesco de Assisi, se asemeja bastante a las prácticas y a los efectos del curanderismo chámanico practicado por los pueblos mesoamericanos, planteando obviamente una larga duración entre la religión mesoamericana en el momento del contacto y las prácticas chámanicas actuales. Curaciones, exorcismos, ayunos, profecías y agüeros son palabras comunes a las experiencias religiosas de los dos ordenes simbólicos.

Por lo tanto, los franciscanos, a raíz de la peculiar historia de la orden seráfica orientada al respecto y observancia estricta de la regla estaban como tal, más preparados para entender las religiones prehispánicas y sus prácticas. En efecto, la pobreza extrema, el vegetarianismo, la contrición de la carne propia, los ayunos repetidos y la castidad son todas prácticas espirituales que en todas las religiones o tradiciones espirituales llevan a la experiencia mística y abren las puertas de la percepción de las cuales habla Aldous Huxley (1894-1963). El pasaje citado de Diego de Landa en este sentido es esclarecedor del reconocimiento y de la admiración por la capacidad de entrega a las prácticas espirituales de los mayas.

---

[452] VILLORO, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Colegio de México, 1950, p.67.
[453] Véase CALSAPEU LOSFELD, Brice, "*La Cruz que habla* en la Guerra de Castas (1847-1902): síntoma de una disfunción epistemológica", en *Actas del II Congreso de Medicina Tradicional y Salud Pública: Plantas sagradas, Cultura y Derechos Humanos*, CD-Rom, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2014, p.305.

Estas prácticas radicales de la orden habían sido alentadas por la incorporación del ideario milenarista y mesiánico de Gioacchino da Fiore. Este ideario que pasó a formar parte de la identidad franciscana a partir del siglo XIII y que sobrevivió en la orden por lo menos hasta la Contrarreforma, significó una espera escatológica que justificaba una vida de penitencia y sacrificio apostólico en víspera de la parusía. Esta reactivación encontró un eco repetido en toda la sociedad europea del Renacimiento y se cruzó con otras corrientes, como el erasmismo, que planteaban un retorno a las fuentes originales del cristianismo. Es de subrayar que los franciscanos tuvieron también un acercamiento bastante estrecho por ejemplo con la mística judía a través del estudio de la cábala y del neoplatonismo de acuerdo con el espíritu del tiempo de tolerancia, propio del Renacimiento.

Los primeros franciscanos que llegaron pertenecían a una élite descalza radical para quien los ejercicios espirituales eran el pan de cada día y que además estaban empujados por una visión milenarista de la historia. La incorporación de los nuevos territorios se leyó como la última etapa de la historia. Dios les había otorgado la tarea de evangelizar los nuevos territorios incorporados al orbe. La manera de vivir de las poblaciones que encontraron les parecía corresponder al mismo ideario de pobreza, sacrificio y mansedumbre del cristianismo primitivo. Era una masa virgen adecuada que esperaba la levadura de la palabra divina para levantarse como cristiandad ejemplar.

Es en este punto específico que podemos vislumbrar una oposición dialéctica entre lo que Lluís Duch llama la antropología optimista franciscana y una escatología apocalíptica cargada de una tensión angustiosa. Para los frailes franciscanos el ser humano es visto como bueno, de naturaleza pacífica y noble cuyo mal proviene de afuera de sí mismo, del diablo.[454] Pero a la vez y de manera complementaria, la visión apocalíptica de los frailes crea una tensión y encierra el adversario en ese mismo anuncio apocalíptico y lo reduce a un ser demoniaco o sometido al demonio. El miedo busca hacer creer en una verdad última de la religión que se defiende como única y que busca reducir al otro al error que hay que destruir.[455] Esta percepción de la religión se sostiene sobre percepciones

[454] AMADOR BECH, Julio, QUINTERO HERNÁNDEZ, Jennie Arllette, "La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, 126, sept-dec. 2012, p.29. Más específicamente sobre un análisis del proyecto antropológico franciscano en México véase DUCH, Lluís, *La memoria dels sants. El proyecte del franciscans a Méxic*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992.
[455] CROUZET, *Les guerriers de Dieu,* pp.188-189.

culturales que no conciben la alteridad, sino la identidad, "el modelo epistemológico es la similitud".[456]

Ciertos frailes, por cierto, muy contados como fue el caso en América del Sur, dejaron de ver al otro y sus manifestaciones como un simple engaño turbio del maligno. Supieron reconocer que esa espiritualidad propia al mundo indígena representaba un puente, una zona común entre las dos religiones. Esos mismos frailes tomaron la decisión de cruzar el Rubicón y conocer desde adentro la cultura religiosa autóctona haciéndose chamanes.

Pero estas excepciones valen solamente como confirmación de la regla y nos plantean el ¿por qué no fueron más numerosas la experiencia de transreligiosidad? En este sentido, la experiencia mística que había sido controlada por una Iglesia católica, que sospechaba de cualquier herejía representaba un mundo pretérito. El predominio de una percepción fenomenológica basada en el hemisferio derecho estaba en pleno declive. El nuevo paradigma representaba el paso a una construcción epistemológica basada sobre el hemisferio izquierdo y la lógica racionalizadora, Dicho de otro modo, el siglo XVI es un siglo muy complejo en el cual se da el paso a una modernidad racional, lógica, calculadora, donde domina lo escrito sobre la imagen o el símbolo.

En este sentido, Diego de Landa en su *Relación de las cosas de Yucatán* (1566) nos muestra, a pesar de ciertas contradicciones en su discurso que podríamos interpretar como una duda o por lo menos una dificultad por hacer entrar la realidad fenomenológica en su cuadro cognitivo, que es un hombre plenamente de su siglo. La forma misma de su texto, tal cuál como nos llegó, corresponde a la racionalización y al ordenamiento del conocimiento y del saber con el fin de una explotación organizada. El auto de fe de Maní (1561) del cual es responsable y a pesar de las justificaciones atenuantes de su actuar que le podríamos encontrar, se inscribe por otra parte plenamente en la lógica de la modernidad en varios aspectos.

Primero, porque la eliminación del saber jeroglífico de los códices responde a una evaluación racional y moderna de la forma que tiene que tener este saber para ser tenido como tal. En segundo lugar, porque detrás de las religiones mesoamericanas, en el cuadro de lectura de los religiosos, se encuentra la figura del Diablo, una figura que va naciendo

[456] ROLENA, "El sujeto colonial", pp. 55-56.

como lo conocemos actualmente de manera bastante tardía en el siglo XIII para después invadir en el siglo XV el mundo terrenal. Pasa exactamente lo mismo con el infierno y el complejo de la brujería. Hay que subrayar que rápidamente, y eso es flagrante en los intercambios epistolarios de fray Diego de Landa con el Santo Oficio en la ciudad de México, que las categorías de las brujas europeas son transpuestas tal cual al medio ambiente americano. Las mujeres son descritas como presas fáciles del diablo, su cultura oral se ve condenada, hablan mucho, palabras secretas y maldades.[457] No nos debe extrañar cuando sabemos que fray Zumárraga y fray Olmos, los dos franciscanos, fueron involucrados directamente en las campañas de caza de brujas en las tierras vascas que tienen su parangón en las campañas de extirpación de ídolos en América. Este control de la ortodoxia religiosa por medio del aparato de la Inquisición corresponde también a una centralización del saber en beneficio del saber culto, a un control sobre los cuerpos y las mentes a través del miedo insuflado en el cuerpo social. Es más, si nos atenemos a la visión de la religión católica que se da por ejemplo en el tratado de fray de Olmos, san Francesco, con sus sueños, sus pláticas con las aves, sus adivinaciones con la biblia, hubiera seguramente tenido severos problemas con la Santa Inquisición en el siglo XVI.

De cierta manera, la escolástica franciscana fue preparando esa modernidad temprana con la elaboración del pensamiento de Ockham y Duns Scot que en los seminarios franciscanos y la Universidad de Alcalá de Henares va a tener un predominio considerable abriendo vías a la modernidad a través de la valoración de la subjetividad y de la autonomía del ser como voluntad. De allí que la episteme franciscana, la que realmente llevaba al contacto entre los dos ordenes simbólicos, el punto que nos interesa, es una episteme híbrida, en plena mutación hacía la modernidad en el momento del contacto. Del franciscanismo original, de la imitación de la vida del *Povorello*, no queda más que la noción rígida de observación de la pobreza. La tolerancia del santo se transformó en la visualización paranoica del otro como receptáculo de los demonios. El sujeto racionalizado, jerarquizado y centralizado desde la autoridad del biopoder, se impone sobre lo colectivo, sobre el "nosotros comunitario" que entra en una larga agonía que hasta la fecha no ha terminado.[458].

[457] OLMOS, *Tratado,* p.48.
[458] Sobre el concepto de nosotrificación maya véase LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en claves tojolabal*, México, M.A. Porrúa, 2002.

Queda como ser humano un fray Diego de Landa en claroscuro, un personaje lleno de ambigüedad que muy difícilmente podemos entender desde nuestra perspectiva moderna justamente porque su *Weltanschauung* es la de una época en mutación y marcada por las Guerras de Religiones. Ayudó a imponer- ¿sin vacilar?- un orden colonial importado desde Europa. Empero la cultura que le encargaron subyugar lo hizó vacilar sobre los fundamentos de sus propias convicionnes como aparece a la luz de ciertos pasajes de la *Relación de las cosas de Yucatán*. Podemos proponer que esas mismas vacilaciones frente a la religión maya fueron vividas por fray Diego de Landa como unos achaques provocados por el demonio y por lo tanto la mejor manera de ponerse a salvo era combatir con empeño la causa responsable de sus dudas.Tal vez allí reside la explicación del actuar de un personaje tan ambiguo que nos dejó una obra protoetnográfica "tan valiosa para el conocimiento de la cultura maya, como lo es la obra del padre Sahagún para el área nahua."[459]

[459] DE LA GARZA, *La conciencia histórica,* p.66.

CAPÍTULO DOS

TIEMPO, FORMAS Y RITOS: LA LABILIDAD DE LA FORMA EN EL ORDEN SIMBÓLICO MAYA

Después de haber visto el orden simbólico franciscano, intentaremos establecer un retrato del orden simbólico maya. Para operar este acercamiento se ofrecen dos posibilidades: una enfocada a lo *etic,* es decir, transcultural y comparativa y la otra *emic*, específica o indígena.

Optar por lo *etic* nos obliga a encontrar un elemento común que nos permita llevar a cabo la comparación, es decir establecer una lista de criterios que nos permita, en ausencia o en presencia, entender dónde están las diferencias y cuáles son las consecuencias de estas diferencias para el funcionamiento del sistema en su globalidad. Generalmente, la lista de criterios se elabora forzosamente desde uno de los términos de la comparación. En la mayoría de los casos, es la cultura dominante la que impone los criterios de la comparación.

En el otro caso, en la postura *emic*, estamos frente a una propuesta que ofrece una salida legítima al etnocentrismo. Esta salida, -renunciar a una referencia general en relación a la cultura blanca, occidental y masculina-, conlleva a un policentrismo cultural. Eso equivale a decir que se multiplica el etnocentrismo del principio, en una multitud de etnocentrismos, basados en primicias esencialistas, que al etnocentrismo occidental oponen un etnocentrismo propio. Cuando este se enlaza con agendas políticas subalternos llegamos a desarrollos autónomos de los referentes culturales que reelaboran su propia identidad.

El problema como tal es que ningún sujeto es el resultado de una esencia, sino contrariamente el resultado de una naturaleza "industrial", dado que los sujetos están fabricados, modelados por la máquina social. Como lo plantea Félix Guattari, tanto una sociedad tradicional como las sociedades modernas funcionan como máquinas cuya función es la de producir subjetividades.[460] Todas, con tal vez la excepción de ciertas sociedades

[460] GUATTARI, Félix, ROLNIK, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006, p.39.

nómadas,[461] tienen como función asegurar una división social de la producción y encerrar a los individuos en sistemas de segregación opresora encargada del sometimiento a un sistema cuyo fin es la captación del excedente producido en provecho de un grupo *de facto* dominante.[462] Lo que predomina entonces es una maquina social que produce sistemas simbólicos y sociales, tejidos culturalmente, los cuales tienen una influencia sobre la manera en cómo los sujetos ven el mundo y lo experimentan. Este sistema cultural y religioso define tanto los mitos y los ritos, como las instituciones sociopolíticas, el sistema judicial, la economía pero también y antes que todo, el espacio y el tiempo.

Como vemos las dos posibilidades no son satisfactorias del todo. Es por lo mismo que proponemos empezar nuestra investigación a partir del tema del tiempo. El tiempo es en antropología cultural lo que se llama un *postulado cultural*, es decir una creencia inconsciente que estructura la totalidad del orden social, a la manera de una "anticipación o preconcepción", está *antes* (como condición y no cronológicamente), de todo concepto, concepción o incluso representación.[463] En este sentido es un *a priori* que permite la vivencia de la experiencia como tal.[464] De igual manera, como lo demostró Paul Ricoeur (1913-2005), el tiempo es el fundamento de toda posibilidad narrativa de los

[461] Véase por ejemplo, CLASTRES, Pierre, *La société contre l'état. Recherche d'anthropologie politique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1974.

[462] El grupo dominante no es un grupo homogéneo pero un bloque histórico, -en el sentido que Antonio Gramsci le da a este concepto. El bloque está en constante reelaboración porque surge de un equilibrio interno de intereses. Dicho de otro modo, el bloque histórico es una alianza de intereses entre varios actores o grupos cuyos intereses convergen y se concretizan en un bloque hegemónico *de facto* dominante pero cuya estabilidad depende de las relaciones de poder entre los varios grupos en pugna. Se entiende que en las sociedades tradicionales, excepto en casos de épocas de extrema crisis como por ejemplo el colapso en el clásico maya o la reforma monoteísta de Akhenatón en el Egipto de la decimoctava dinastía, los bloques hegemónicos son más estables. Sobre el concepto de bloque histórico en Gramsci, véase PORTELLI, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1981, pp.65-89. Gill contabilizó unas 80 teorías para explicar el colapso maya del clásico (p.46), en uno de los más acabados y convincentes sobre el tema enfocado en una explicación materialista basada sobre los grandes cambios climáticos. GILL, Richardson B., *Las grandes sequías mayas. Agua, vida y muerte*, México, FCE, 2008.

[463] NÚÑEZ GARCÍA, Amanda, "Repensar tiempo y tierra en *El Capital* de Marx Percepciones de una crisis", en *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Vol. XIII, 2015, p.26. ELIAS, Norbert, *Sobre el tiempo*, México, FCE, 2013, pp.35-36.

[464] Poseemos receptores sensoriales que reciben información sobre el tiempo pero no hay un transmisor específico que sirva como trasductor del tiempo. Sin embargo, la percepción del tiempo como información es una habilidad de la interfaz cerebral que moviliza neurotransmisor y dopamina. Esta experiencia del tiempo pareciera implicar estados cognitivos, emocionales y corporales. Sin embargo, la percepción del tiempo como información es una habilidad de la interfaz cerebral que moviliza neurotransmisor y dopamina. Véase: WITTMANN, Marc, VAN WASSENHOVE, Virgine, "The experience of time: neural mechanisms and the interplay of emotion, cognition and embodiment", en *Philosophical Transanctions of The Royal Society*, 364, 2009, en http://www.unicog.org/publications/rstb20090025.pdf [Consultado en línea el 23 de junio del 2016], pp.1809-1813.

acontecimientos.[465] La relación con el tiempo es entonces fundadora como ontológicamente constituyente del ser. Las diversas concepciones del tiempo tienen en común buscan dar a la vez un sentido y una justificación transhistórica a los acontecimientos del universo, la naturaleza y por ende la Historia.

Este capítulo explorará primero el tiempo escatológico y lineal de los religiosos de la colonia para luego oponerlo a un tiempo circular, que se inscribe en una visión global de la naturaleza donde los seres humanos y los diferentes entes poseen una sustancia anímica. La visión de equilibrio con la naturaleza se percibe como un intercambio constante de energías que suponen una labilidad de las formas que se opone frontalmente a la necesidad taxonómica del orden simbólico llevado por los franciscanos.

Queremos mostrar, que al contario del orden simbólico llevado por los franciscanos, el orden simbólico maya se apoya en la labilidad formal. Esa propensión en la percepción cognitiva, es decir en la capacidad de experimentar el mundo, se refleja en varios planos interrelacionados. Nos enfocaremos en el chamanismo maya, como sistema numinoso de ordenamiento de la realidad para mostrar los diferentes planos en los cuales se expresa esta labilidad que planteamos como característica del orden simbólico maya.

2.1 Del problema de una definición del tiempo

> *¡Cuántas formas diferentes tiene el aspecto del tiempo!*[466]

> *Somos sus pies y sus bocas.*
> *Los pies del tiempo caminan en nuestros pies.*
> *A la corta o a la larga, ya se sabe, los vientos del tiempo borrarán las huellas.*
> *¿Travesía de la nada, pasos de nadie? Las bocas del tiempo cuentan el viaje*.[467]

Tendríamos que empezar por definir lo que entendemos por "tiempo". Las palabras de Conrado Eggers Lan, en la introducción a su trabajo sobre el tiempo en la Antigüedad

[465] Véase: RICOEUR, Paul, *Temps et récit tome I : L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983. RICOEUR, Paul, *Temps et récits tome II : La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984. RICOEUR, Paul, *Temps et récit tome III : Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
[466] SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Las edades del mundo, Textos de 1811 a 1815*, edición de Jorge Navarro Pérez, Prólogo de Pascal David, Akal, Madrid, 2002, [14] p.57.
[467] GALEANO, Eduardo, *Bocas del tiempo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p.4.

griega, deben servirnos de advertencia.[468] En efecto, no podemos hablar de un tiempo, sino de tiempos en plural: uno metafísico, otro sicológico, uno simbólico y uno estrictamente físico. Sin embargo, cabe preguntarnos si esas distinciones no son, en fin de cuenta, el resultado de un pensamiento sobre la larga duración que nos lleva a compartimentar aquellas distinciones, cuando pareciera que las culturas "no occidentales" no participan de la misma organización cognitiva del tiempo. Como veremos más en adelante y más específicamente con el caso de los pueblos mayas, es como si todas estos compartimientos, de cierta manera, existen pero para formar un *metacompartimiento* llamado tiempo.

El tiempo parece dominar el mundo. Corremos tras de él. A la primera pausa, uno tiene el sentimiento de perder su tiempo, y pensamos perderlo a la primera señal de desaceleración. Sin embargo, este tiempo que regula nuestra vida y que cada uno de nosotros mide permanentemente, no sabemos lo que es. Muchas veces pensamos hablar de él cuando hablamos de lo que hace o deshace, la vida, la muerte, la vejez, el pasado y el porvenir. Lo que es realmente, su naturaleza, nadie lo sabe y se suele citar *ad nauseum* la aseveración de Agustín de Hipona en el Capítulo XI de sus *Confesiones*:

> Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si quisiera explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo único que digo con seguridad es que sé que si nada pasara, no habría tiempo pasado, y si nadie viniera, no habría tiempo futuro, y si nada existiera, no habría tiempo presente.

Como lo subraya el filósofo Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, para el santo, el hecho de que hubiera tres tiempos verbales (pasado, futuro y presente) en la conjugación, da una certeza de que esos tres tiempos existen.[469] Y pareciera que desde entonces nadie lo dijo mejor.[470] El pensamiento occidental decidió oscilar entre un tiempo relativo (Platón) o un tiempo absoluto y geométrico (Newton), para llegar con la fenomenología de Heidegger a

---

[468] EGGERS LAN, Conrado, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México, UNAM, 1984, p.11.

[469] ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO, Juan, "Apuntes sobre el tiempo en la obra de ensayo de Rafael Sánchez Ferlosio", en Juan ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO (Coordinador.), *Tiempos de la creación y del pensamiento*, UMSNH, UACJ, Morelia, Michoacán, 2014, p.222.

[470] En cambio para Norbert Elias, esa división en pasado, presente y futuro del tiempo, que el sociólogo llama "continuos naturales", resulta absurda si se piensa fuera de la presencia humana. Lo vivencial da una forma antropomorfa al tiempo. ELIAS, Norbert, *Sobre el tiempo*, México, FCE, 2013, pp.100-101. Por otra parte, cabe señalar que, en el caso de los mayas del periodo clásico, no queda claro si tenían un concepto del presente como momento instantáneo. La lingüística da indicios de una reorganización del tiempo presente como consecuencia de la Conquista. NORMARK, Johan, "Multi-scalar cognitive time: experiential time, know time, and maya calendars", en *Quaternary International*, 405, 2016, p.55.

una concepción del tiempo casi esquizoide donde el tiempo se divide en dos: por una parte, un tiempo familiar o impropio, una serie de *ahoras* contables; y al lado esta comprensión vulgar del tiempo, se opone un tiempo experimentado originariamente, el tiempo propio o auténtico.[471]

Del primer tiempo, el tiempo impropio, sabemos algo, es decir, sabemos medir una duración con unidades fundadas en datos espectrales. Pero el movimiento de las agujas de un reloj, como el flujo de los segundos en un reloj numérico, nos llevan a asimilar el tiempo a una sucesión de instantes infinitamente cercanos recorridos los unos tras de los otros. En esta óptica se trata para los físicos de una variable a una sola dimensión. Hay entonces solamente dos posibilidades, una línea abierta o una línea cerrada, cuyo optimo es respectivamente la línea recta o el circulo.

Físicos e historiadores adoptaron un tiempo más bien lineal que un tiempo cíclico, a raíz del principio de causalidad, que quiere que la causa de un fenómeno le sea anterior. Llegamos así a la noción de irreversibilidad del tiempo, un tiempo que se desgrana siempre en la misma dirección, como un río que no pudiera regresar a su origen ni tampoco hacer un meandro y regresar.

La teoría de la relatividad ligó el tiempo de manera indisoluble al espacio a través del espacio-tiempo y acabó con la idea de un tiempo absoluto. El tiempo no es totalmente independiente del espacio.[472] El metro, unidad de espacio, es definido ahora por la distancia recorrida por la luz en una fracción de segundo, unidad de tiempo.

Aunque no logre entender la naturaleza del tiempo, el hombre busca sin embargo a aprehenderlo. Siempre osciló entre esos dos extremos, tiempo absoluto o tiempo relativo, tiempo objetivo o tiempo subjetivo, tiempo reversible o irreversible, tiempo real o ilusorio.

Si tratamos de la irreversibilidad del tiempo, se observa en todos los fenómenos físicos macroscópicos. El tiempo solo puede pasar. En el transcurso de este paso se crea y luego se usa y se destruye lo que se creó. Rehaciendo. Nunca se rehace lo que se hizo una vez. La naturaleza perecible de la materia ilustra lo que se llama la flecha del tiempo.

Ahí reside el principio de la flecha termodinámica. El segundo principio de termodinámica postula que la entropía de un sistema aislado, que caracteriza su grado de

[471] HELD, Klaus, "Fenomenología del "tiempo propio" en Husserl y Heidegger", en *La Lámpara de Diógenes*, 18-19, 2009, p.9.
[472] HAWKING, Stephen, *Une belle histoire du temps*, Paris, Flammarion, Champs Sciences, 2009, pp.44-45.

desorden, solo puede aumentar con el tiempo. Lo que supone que en el plano físico no tendemos al orden pero nos alejamos de él. El orden absoluto existiría solamente en el cero absoluto, temperatura en la cual todo movimiento particular es imposible y que corresponde a una especie de muerte. Por otra parte, la física descubrió que al nivel microscópico, los fenómenos son reversibles. Los átomos que nos constituyen son indiferentes al tiempo, no hacen diferencia entre pasado y futuro.

El tiempo objetivo, el de los físicos y de los hombres de negocio, aquel por el cual corremos porque no tenemos el tiempo de hacer nada, está compuesto de identidades que se miden, las duraciones. Estas están ligadas a acontecimientos que tienen todos, una relación directa con el movimiento, ya sea el de los astros, o el de las vibraciones atómicas. Esas observaciones se transforman en cifras o datos y adquieren entonces un estatuto objetivo, es decir basado sobre datos exteriores al ser humano. Los mayas, que observaron el cielo para observar el movimiento de los astros y establecer las tablas de cómputo como el códice de *Dresden,* no hicieron otra cosa. Todos los cómputos de tiempo de los pueblos antiguos provienen de allí: la observación trasnochada del baile celestial.

Cada uno de nosotros tiene un principio y un fin. Es sometido a la oscura ley del tiempo que pasa. ¿Pero qué tenemos que ver con un reloj? El tiempo, el nuestro, el único que cuenta realmente para nosotros, se mide solamente por nuestra existencia pasada, la cual percibimos como totalidad del tiempo. Nadie se escapa de la aceleración del tiempo que se vive con el paso de los años. Pero el movimiento de los electrones o de los astros no varía. Nuestra escala de tiempo está fundada sobre nuestra experiencia vivida, sobre nuestro pasado. El tiempo subjetivo es entonces un tiempo relativo.

El tiempo objetivo es en cambio un concepto abstracto ligado a la materia y que es exterior a nosotros. El tiempo subjetivo, él, existe porque nuestra conciencia opera una síntesis del tiempo objetivo a medida que avanzamos en la existencia. Este tiempo es cualitativo, irreductible a una medida. Tenemos nada más una noción de él a través de la distinción entre pasado, presente, futuro. Existe en nosotros porque para el hombre, vivir consiste en utilizar en cada instante su memoria del pasado para actuar en el presente en vista al futuro. ¿Cómo definir entonces el presente? Es sólo un instante efímero entre el pasado y el porvenir, que no se puede coger ni tampoco captar.

Este tiempo subjetivo es más complicado de entender desde la postura racionalista. Aristóteles define, dentro de las cuatro causas que permiten de entender un objeto, su causa final es decir el por qué de su existencia. Esto implica que el mundo tiene un sentido, una meta. La ciencia ha eliminado la noción de causa final que considera como no científica porque no es reductible a ecuaciones. Por lo tanto, una entidad se define por lo que fue y lo que es, pero no por lo que será. Eso sería concederle una intencionalidad.

La intencionalidad del tiempo es tal vez del orden sacramental. Es muy diferente de los tiempos que vimos hasta ahora. Es reversible: todo acontecimiento que se produce en él, se puede reiterar. Es el acontecimiento original que se reproduce a cada vez. El tiempo sagrado es entonces no histórico, no lineal, no medible. Este tiempo es una especie de apertura, de ventana dando sobre la eternidad, esta última siendo trascendental al tiempo porque constituye su negación. ¿Lo que no tiene fin ni tampoco principio se puede medir o inclusive entender? El concepto de infinito, sin límites, que sea en el tiempo o en el espacio, escapa a nuestro espíritu de manera intuitiva. Necesitamos de una operación de abstracción para poder pensar el vértigo del infinito. Lo espiritual y lo numinoso necesitan del tiempo sagrado. Esa búsqueda se asienta en el rito que necesita de otro tiempo, el tiempo de los dioses, que requiere de la eternidad. Pero esta escapada en lo intemporal no puede escapar al tiempo objetivo. La ley de la materia limita las incursiones fuera de ella. Como seres de materia, como seres de maíz, debemos escapar de ella para llegar a la trascendencia.

El tiempo objetivo, científico, absoluto que medimos nos permiten entender la vanidad del presente que se reduce a un espacio infinitesimal entre el pasado y el porvenir, como se intuye en las representaciones del dios romano Jano, con sus dos caras, una volcada hacia el pasado, la otra mirando hacia el futuro. Este tiempo es exterior a nosotros; depende de la materia y lo vivimos como una coacción en razón de la parte material que somos.

Dentro de nosotros tenemos un tiempo propio, el de nuestras vivencias, el de nuestro pasado, y quizás el de nuestro porvenir si, admitimos con Aristóteles que nuestra existencia tiene una causa final. Este tiempo es subjetivo, irracional, relativo. La medida es el hombre no como valor numérico pero sí como relación, proporción. El tiempo sagrado nos llega por relámpagos. Es eternal y reversible pero es también inaccesible a nuestra

reflexión. Lo podemos acercar solamente a través de intuiciones efímeras o experiencias extáticas. Es, tal vez, este tiempo entonces el mundo real, el nuestro siendo entonces una ilusión como lo plantea el budismo.

Los versos del escritor uruguayo Eduardo Galeano (1940-2015), puestos en epígrafe de este acápite, evidencian el problema más agudo, identificado desde la Antigüedad griega, en el momento de hablar del tiempo. No sólo vivimos en el tiempo sino que también lo somos. Intentar salirse de él es como querer salir de nosotros mismos. Y es esto que da al tiempo su carácter de "lugar enigmático de la filosofía".[473] El filósofo alemán Martín Heidegger (1889-1976) sitúa el tiempo entre las estructuras fundamentales del ser humano. El tiempo se entiende entonces como aquella condición del ser humano desde la cual, éste, interpreta toda la realidad, "la problemática de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado".[474]

Heidegger ha dado al problema del tiempo su expresión la más densa a tal punto que lo convierte en "el centro de gravedad de toda investigación ontológica".[475] Como lo pregunta Slavoj Žižek, a lo mejor la "palabra tiempo ¿no es pues *EL* nombre para la apertura ontológica?"[476] Se plantea así la centralidad del tiempo en el modo de comprender toda realidad. El tiempo es el horizonte dentro del cual toda realidad adquiere un sentido. Tiene como función la de constituir un horizonte global en el que todas las cosas adquieren un orden y una razón de ser. Se necesita una visión global del tiempo para ordenar y dar sentido a toda la realidad en torno a ella.

A la vez, el tiempo es sumamente intersubjetivo. Como lo explica Johannes Fabian, si concebimos la cultura como la manera específica que tienen los seres humanos para crear y producir creencias, valores y significados para la vida social, hay que reconocer que el tiempo es también una dimensión constituyente de la vida social.[477]

---

[473] JULLIEN, François, *Del "tiempo" elementos de una filosofía del vivir*, Madrid Arena Libros, 2005, p.15.
[474] "daß und wie im rechtgesehen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist." HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1967, p.18.
[475] GREISH, Jean, *Ontologie et temporalité*, Paris, Presse Universitaire de France, 1994, p.V. GONZÁLEZ, Joan, *Heidegger y los relojes*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008, p.18. Para una introducción sobre los problemas que plantea el desarrollo de una concepción coherente del tiempo en base a nuestra experiencia del tiempo, véase: SOLDATI, Gianfranco, "Methodological problems in the phenomenology of time", en *Polish journal of philosophy*, IX:, 2015, pp.71-88.
[476] ŽIŽEK, *El títere y el enano*, p.22.
[477] FABIAN, Johannes, *Time and the other. How anthropology makes it object,* New York, Columbia University of Press, 2014, p.24.

El tiempo es entonces una dimensión del orden simbólico que tiene como especificidad de ser ingenuamente universal dado que se apoya en un orden cósmico o físico-natural experimentado por todos a través de ciclos (básicamente el diurno/nocturno, el mensual y el anual) que tienen puntos de inflexión generalmente relevantes culturalmente y cuya importancia se expresa de modo ritualístico (atardecer, solsticios y equinoccios, luna llena y ciclo menstrual). Es este aspecto genuinamente universal que permite configurar el tiempo como una medida de la actividad humana.

Los dos aspectos, físico-natural y simbólico coexisten el uno al lado del otro. John Normak habla así de dos diferentes *regiones* del tiempo, el tiempo conocido y el tiempo experimentado. Ambos tienen escalas temporales múltiples y no son reductibles mutuamente.[478] La historiografía se centra en un tiempo físico-natural y universal, a partir del momento que considera una unificación de las medidas temporales o por lo menos establezca equivalencias entre aquellas. Obstruir la incorporación de la dimensión simbólica del tiempo en el discurso historiográfico, puede llevar no solamente a una distorsión de la realidad del objeto de estudio pero también a no respetar la diversidad epistemológica.[479]

El tiempo es una categoría clave por medio de la cual conceptualizamos no solamente nuestras relaciones con los objetos sino nuestras relaciones con los demás sujetos. En efecto, la interacción social, es decir la comunicación, presupone la intersubjetividad, el intercambio entre dos sujetos, lo que no es posible si no comparten el mismo tiempo. La comunicación es en fin de cuenta la creación de un tiempo en común. Si recordemos con Dennis Tedlock que el siglo XVI es justamente el momento en el cual el coeficiente de extrañamiento entre los dos ordenes simbólicos está a su máximo,[480] estamos en una situación de negación de lo que Johannes Fabian llama "coevlaness".[481]

---

[478] NORMARK, "Multi-scalar cognitive time", p.52.

[479] Queremos aquí incorporar el estudio del psicólogo estadunidense J. Jaynes que remarca la influencia diferente de los hemisferios del cerebro sobre la percepción del tiempo. Según él, hubo en la historia de occidente un quiebre o giro en la dominación del hemisferio cerebral derecho sobre el izquierdo. Un hemisferio derecho dominante tiende a la espacialización de las dimensiones del espacio y del tiempo que se estiran. Igualmente, la creación del yo y del mí se hacen sobre un tipo analógico. Véase JAYNES, Julian, *La naissance de la conscience dans l'effondrement de l'esprit bicameral*, Paris, PUF, Collection Questions, 1994.

[480] TEDLOCK,"Torture in the archives", p.139.

[481] Definido como el modo de relación de comunicación que es a la vez la creación de un tiempo común dado que todas las relaciones temporales, y en particular la contemporaneidad, están incrustadas en una praxis organizada culturalmente. FABIAN, *Time and the other,* p.34.

El encuentro entre dos ordenes simbólicas pasa obligatoriamente por el establecimiento de una *coevlaness*, un espacio-tiempo común, que pueda permitir lograr una comunicación. De allí que sea de suma importancia para nuestro trabajo plantear las diferencias entre las ordenes simbólicas desde el *Tiempo*. Partimos entonces del presupuesto que el tiempo no es una mera medida o bien un vector de la cultura. Las dos dimensiones están imbricadas y respetar la epistemología del otro implica tomar en cuenta esta imbricación. El tiempo como tal, es decir constituido por esas dos dimensiones y como constituyente fundamental, -en el significado etimológico de la palabra, de la cultura, es esencial para entender el funcionamiento cognitivo y epistemológico de un orden simbólico dado.

El tiempo, por ser ontológico, no pertenece tanto al terreno de las ideas o de las representaciones, es decir lo ideológico, sino más bien al terreno de las percepciones o afectos. El espacio y el tiempo no son contenidos. Estas instancias no son ideas ni tampoco representaciones sino limites, zonas limítrofes de la ideología y la represión. Son condiciones de la percepción.

2.2 La tensión entre tiempo lineal y tiempo cíclico

Existen básicamente tres grandes formas históricas de concebir el tiempo global del universo: la lineal, la cíclica y la simultánea. Cada cultura va a tener una de estas formas de manera más o menos pura. En efecto, parece difícil encontrar culturas que tengan un sistema cognitivo del tiempo que sea puro. Pareciera difícil y hasta podría ser una forma de etnocentrismo plantear la existencia de tal pureza, como lo plantea Jack Goody:

> Sin embargo, incluso en las culturas meramente orales, donde es inevitable que el cómputo del tiempo sea más simple, nos encontramos con cálculos tanto lineales como circulares. El cálculo lineal forma parte intrínseca de las historias de vida, que siempre van desde el nacimiento hasta la muerte. El tiempo "cósmico", en cambio, tiende a la circularidad, pues así es como el día sigue a la noche, una luna a otra luna. Todo aquel que piense que el cálculo debe hacerse de forma lineal en vez de circular se equivoca, y constituye el reflejo de nuestra percepción de un Occidente avanzado y progresista frente a un Oriente estático y retrógrado.[482]

[482] GOODY, Jack, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2011, p.25.

El primer paradigma de tiempo, el tiempo lineal es el tiempo de la cultura judeocristiana; el segundo cíclico está representado por la cultura hinduista; y el tercero en los grupos africanos bantúes y su concepto del tiempo simultáneo.[483]

Se suelen incluir a las poblaciones mayas precolombinas y específicamente las del clásico dentro del segundo grupo a raíz de su sistema imbricado de cuentas largas y cortas. De igual manera, el uso contemporáneo del calendario ritual de 260 días es visto como una sobrevivencia de esta concepción cíclica del tiempo en las naciones mayas actuales. Aunque queda claro, revisando el material histórico e etnográfico, que los mayas tampoco poseían un tiempo puro sino una forma que mezcla lo linear integrado en un tiempo cíclico.[484]

Al nivel simbólico, la visión predominante o exclusivamente cíclica del tiempo permitiría a las ordenes simbólicas que la utilizan aminorar o hacer desaparecer la frontera entre el presente y el pasado, encerrando esas sociedades en un tiempo que impide la transformación y asegura el mantenimiento del orden instaurado en el origen del mundo.[485] El tiempo lineal en cambio, basándose en la idea de causalidad, sigue una dirección que culmina, con los postulados positivistas, hacía una lógica de progreso sin fin.

2.2.1 El tiempo "cíclico" de los franciscanos y la ruptura de la modernidad

> Esa ligereza, esa magnanimidad bárbara en el tratamiento del tiempo es típicamente asiática, sin duda, es la razón por la que los hijos de Oriente se encuentran tan a gusto aquí. No es difícil intuir que la despreocupación de esa gente respecto al tiempo está relacionada con la desmesurada extensión de su país. Donde hay mucho espacio hay mucho tiempo. ¿No se dice acaso que ellos son el pueblo "que aún tiene tiempo" y que puede esperar? Nosotros los europeos no podemos presumir de lo mismo. Nuestro tiempo es tan escaso como el espacio de nuestro noble continente, recortado y subdividido con tanta finura; nosotros dependemos estrictamente de una cuidadísima administración tanto de lo uno

[483] Véase AVELINO DE LA PIENDA, Jesús, *Los mitos del gran tiempo y el sentido de la vida [Filosofía del tiempo]*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006. Sobre la concepción del tiempo en las culturas de la India, se puede consultar también: ARNAU, Juan, *Cosmologías de la India Védica, sāṃkhya y budista*, México, FCE, 2012, pp.31-34. Para un ejemplo de visión del tiempo histórico en el tiempo presente: PAVANELLO, Mariano, "L'événement et la parole. La conception de l'histoire et du temps historique dans les traditions orales africaines : le cas des Nzema ", en *Cahiers d'études africaines,* XLIII : 171, 2003, pp. 461-481.

[484] RICE, Prudence M. , *Maya Political science, Time, astronomy and the cosmos*, Austin, University of Texas Press, 2004, p.56.

[485] NATALINO DOS SANTOS, Eduardo, "Além do eterno retorno: uma introdução ás concepções de tempos dos indígenas da Mesoamérica", en *Revista USP*, 81, março/maio 2009, p.82.

> como de lo otro, dependemos del aprovechamiento: aprovechamiento del tiempo y del espacio, ingeniero. Tome como ejemplo nuestras grandes ciudades, esos centros y hogares de la civilización, esos crisoles del pensamiento. En la misma medida en que el terreno sube de precio en ellas, en que malgastar el espacio se convierte en algo imposible, también el tiempo, ¡fíjese bien!, se vuelva cada vez más precioso.[486]

Según Aristóteles el tiempo es el estudio del movimiento en la perspectiva del antes y del después (*Física*, IV).[487] Dado el peso del pensamiento de Aristóteles en la escolástica medieval, esta definición funciona como punto de partida de la reflexión sobre el tiempo en Occidente. Tomas de Aquino consagró un comentario a los ocho libros de la *Física*. Algunos Padres de la Iglesia como Orígenes sostenían que la creación del mundo era eterna. Lo mismo se presenta en Agustín de Hipona. Dios es autor no sólo de lo que existe en el tiempo, sino del mismo tiempo. Antes de la creación no había tiempo; no había, por consiguiente, un "antes" y no tiene sentido preguntarse qué hacía entonces "Dios". La eternidad está por encima de todo tiempo. Dios, según eso, no puede ser ni pasado, ni futuro, porque su ser es inmutable y la inmutabilidad es un eterno presente, en el que nada pasa.[488]

Como lo subraya Carlo Ginzburg, Agustín de Hipona en *De civitate Dei* (XII, 4,1) traía a colación las teorías cíclicas de la historia, así como la expresión del *Eclesiastés* (1:9) de que "no hay nada nuevo bajo el sol". De esta manera, insiste sobre la unicidad de la encarnación de Cristo como fundamento de una nueva percepción de la historia humana.[489] La visión del tiempo es la de la salvación. El tiempo tiene una naturaleza sagrada y las relaciones temporales se pueden entender como inclusivas porque proponen un modelo de relación con el otro basado en la posibilidad de la incorporación. El *Otro* (pagano o gentil) se ve como una persona que está en la periferia de un centro espiritual y que hay que incorporar:[490]

> Lo "extraño" ha de presentar también antecedentes que lo sitúen en la órbita de la profecía bíblica, *no porque algo "nuevo" no encuentre expresión en los ciclos pasados, sino porque*

[486] MANN, Thomas, *La montaña mágica*, Barcelona, Pocket Edhasa, 2015, p.351.
[487] Véase: COULOUBARITSIS, Lambros, *La physique d'Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1998.
[488] ASENSIO GÓMEZ, Francisco, *La Doctrina de la creación en Maimónides y Santo Tomás de Aquino*, Tesis doctoral de Filosofía, Departamento de Filosofía Teórica y Práctica, Universitad de Barcelona, Barcelona 2005, p.194.
[489] GINZBURG, Carlo, *Ojazos de Madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000, p.204.
[490] FABIAN, *Time and the other,* p.26.

> *algo absolutamente "nuevo" se presentaría como algo estructuralmente reticente a integrarse en la temporalidad proyectiva y eónica que ha de culminar en el futuro escatológico de la plenitud de los tiempos y en la "historia de la salvación".* De esta manera, para los conquistadores, "mundanización" es sinónimo de cristianización, precisamente porque también por parte de los españoles se da un paralelismo entre la estructura ontológica del mundo y su periodización temporal "eónica". *Esta vinculación ontológica entre calendario y mundo, el fundamento de la cual es profundamente antiguo, nos da la clave de por qué la "mundanización de los extraño" (la fundación del concepto de "nuevo mundo") sólo se puede hacer, en una primera etapa de su desarrollo moderno, en clave imperialista: el "choque de calendario" tenía que implicar, ontológicamente, un "choque de mundos".*[491]

El tiempo cíclico abre paso a una visión apocalíptica, una visión lineal del tiempo como una evolución hasta un fin y que encuentra su plena expresión en la utilización del *Libro de Daniel* hecha por los franciscanos (véase el capítulo uno). Joaquim da Fiore, considerado como profeta en vida y cuyo pensamiento fue reactivado por los franciscanos en el siglo XVI, intentó equiparar como repetición de la historia, el antiguo y el nuevo testamento.[492] Así su visión mezclaba un tiempo cíclico inscrito en una visión lineal que tenía como fin la parusía.

> Joaquín sustituyó la idea de una angustiada espera, de una Catástrofe Final, por la espera optimista de una nueva era final y ya próxima en este mundo. Esta forma tan optimista de presentar el futuro próximo adquiere una poderosa fuerza atractiva, incluso embriagadora, para muchos occidentales que ya tienen su mente instalada en la visión lineal del tiempo y consecuentemente en la importancia vital del futuro.[493]

El planteamiento del cisterciano Joaquim da Fiore se basa en la teoría de las tres edades, cuyo tópico de las edades de metales era conocido desde los tiempos clásicos y se

---

[491] GONZÁLEZ, *Heidegger,* pp.224-225. La puesta en relieve está originalmente en el texto citado. Por otra parte, como lo explica Joan González en la nota 22 de la página 225, el calendario cristiano como todos los calendarios monoteístas es "eónico" porque corresponde a aquel tipo de calendario que surgen de la superación de una primera crisis en la identificación entre el cómputo calendárico de los años y la unidad de sentido del mundo, que los lleva a periodizar la historia según períodos más amplios que los de los simples ciclos naturales necesarios para las tareas agrícolas o económicas. El calendario hindú en este sentido presenta también una característica eónica como seguramente los mesoamericanos pero sobre fundamentos diferentes.

[492] RANDOLPH, Daniel E., "Exodus and Exile Joachim of Fiore´s apocalyptic scenario", en Caroline WALKER BYNUM, y Paul FREEDMAN (Editors), *Last things Death and the apocalypse in the middle ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000, p.135.

[493] AVELINO DE LA PIENDA, *Los mitos*, p.171.

encuentra por ejemplo en el poema *Trabajos y Días* del filósofo Hesíodo (ca. 700 a.c.).[494] La división en cuatro o cinco direcciones retomaba la división bastante común en las antiguas culturas, pensamos por ejemplo en la organización espacial inca o maya, según los puntos cardinales geográficos.[495]

Da Fiore combina la idea de la Edad de Oro con el cristianismo ya presente en la Edad Media con la idea del País de Cucaña o País de Jauja, mundos donde desaparecen el esfuerzo, el hambre y la miseria. Esos mundos de sueño no deben confundirse con las utopías o la idea del comunalismo que son más tardías y propias a la modernidad.

La modelización del tiempo como se da en la modernidad temprana está asociado al proyecto de transformación social que tiene aquella. La época del Renacimiento sería entonces fundamental para que la sociedad occidental diera este paso. El tiempo universal, como idea, se establece seguramente alrededor de esta época.[496] El conflicto religioso intercatólico que se da en el momento de la Reforma juega un papel importante al permitir la desacralización del tiempo escatológico. Según Reinhardt Koselleck y Michel-Rolph Trouillot, la modernidad implica una percepción del tiempo secularizada.[497] El tiempo del Medioevo, en cambio, seguía conectando el trabajo agrícola con la vida religiosa. Era un tiempo vinculado con los ritmos agrarios, un tiempo previsible porque repetitivo, lento porque seguía el ritmo natural y monótono en su repetición.

Este modelo plantea una temporalidad de cambio acelerado que pasa por alto el hecho de que la secularización y la imposición paulatina del tiempo universal de la modernidad, implican un olvido del origen religioso y conflictivo de este cambio.[498] Lo que

---

[494] AGOSTINI, Domenico, "On Iranian and Jewish Apocalyptics, Again", en *Journal of the American Oriental Society*, 136:3, 2016, p.498.

[495] *La quinta siendo el centro de convergencia por donde pasa el axis mundi. Para el mundo maya, véase:* LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya ensayo de acercamiento*, México, UNAM, 2003, pp.69-96. Para el mundo andino, véase: SHARON, Douglas, *El chamán de los cuatros vientos*, México, Siglo XXI, 2004, pp.101-133. SANHUEZA, T., "Espacio y tiempo en los límites del mundo. Los incas en el despoblado de Atacama", en *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, X: 2, 2005, pp.51-77. Para una visión más amplia de la división espacial en el chamanismo, véase: ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 2003, pp.213-226.

[496] Fabian siguiendo a G. Gusdorf propone la publicación del *Discours sur l'histoire universelle* (1681) de Bossuet como parte aguas entre una visión premoderna y moderna del tiempo, como intento a caballo con la razón de la Ilustración con la escritura de una historia universal desde un punto de vista cristiano. FABIAN, *Time and the other,* p.3.

[497] Véase: SERNA ARANGO, Julián, *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en occidente*, Barcelona, Anthropos, 2009, p.83.

[498] HAMANN, Byron Ellsworth, "How to chronologize with a hammer, or, the myth of homogeneous, empty time", en *Hau: Journal of ethnographic theory*, 6:1, 2016, pp.261-292.

llamamos tiempo universal occidental (el calendario gregoriano) es una reforma decidida por el *Concilio de Trento* en 1563, y adoptada en los territorios bajo el dominio de la Corona Española en 1582. El calendario gregoriano tiene una lógica solar sumamente flexible que da la posibilidad de inclusión de otros ciclos como el lunar.[499]

Durante mucho tiempo, esta reforma ni siquiera había sido hegemónica sobre el propio territorio europeo, justamente por su alto carácter religioso. La presentación del calendario gregoriano como el regreso a una adecuación con el tiempo natural astronómico, es no tanto una reforma con carácter moderno en este sentido, sino un regreso a la tradición. Su carácter tradicional se subordina a un proyecto político tridentino de alcance mayor, lo que borra sus contornos específicos.

En este cuadro general, los sueños tuvieron siempre un peso importante. La preocupación milenaria por querer interpretarlos, o si se quiere racionalizar su contenido con el fin de entender su mensaje, cabía en una concepción del tiempo lineal también impregnada de una concepción cíclica que mezclaba los tiempos como lo recuerda Reinhart Koselleck:

> D'innombrables manuels ont transmis à travers les siècles l'expérience et le savoir ainsi accumulés. Les rêves liaient dans leur apparente intemporalité toutes les dimensions temporelles. Ils passaient pour le double nocturne de chaque journée, pour ce qui traite le passé révolu et, bien plus, pour ce qui annonce l'avenir….Dans les temps modernes les gens éclairés ont eu pour règle non pas d'interpréter les rêves mais de les écarter en tant que fantasmes s'expliquant par la physiologie et donc sans importance. Mais déjà dans la tradition chrétienne l'interprétation des rêves a été historicisée et rationnalisée d'un point de vue théologique. Les rêves surnaturels, envoyés par Dieu ou les anges ont d'abord été réservés au passé, aux temps des deux testaments. Les révélations oniriques ultérieures et les visions, par exemple des saints, ont été possibles mais pouvaient aussi encourir le soupçon d'hérésie.[500]

[499] BIRTH, Kevin, *Objects of time. How things shape temporality*, New York, Palgrave MacMillan, 2012, p.73.
[500] "Innumerables manuales transmitieron a través de los siglos la experiencia y el saber así acumulado. Los sueños ligaban en su aparente atemporalidad todas las dimensiones temporales juntas. Se consideraban como el doble nocturno de cada día, como lo que trataba del pasado pretérito y, aún más, por lo que anuncia el futuro…En los tiempos modernos, la gente ilustrada tuvo por regla de no interpretar los sueños sino descartarlos como fantasmas que encontraban su explicación en la sicología y que por lo tanto no tenían importancia. Pero ya en la tradición cristianas la interpretación de los sueños había sido historicizada y racionalizada desde un punto de vista teológico. Los sueños sobrenaturales, mandados por Dios o los ángeles, fueron en un principio reservados al pasado, al tiempo de ambos testamentos. Las revelaciones oníricas ulteriores y las visiones, por ejemplo de los santos, fueron posibles pero podrían siempre caer bajo la sospecha de herejía." [La traducción es mía]. KOSELLECK, Reinhart, "Postface", en Charlotte BERADT, *Rêver sous le III°Reich*, Barcelona, Petite Bibliothèque Payot, 2014, pp.176-177.

Ese cambio de percepción de los sueños en la modernidad corre a la par con un cambio paulatino de la percepción del tiempo que se va imponer hasta bien empezada la modernidad.

En efecto, el tiempo de la modernidad antes de ser un tiempo capitalista, es antes que todo un tiempo secularizado en primera instancia. El tiempo eclesiástico, marcado por el repique de los campanarios, organiza la vida de la población. Inclusive la actividad laboral se mide por medio de la recitación de las oraciones, que sirven de unidad temporal.[501] En el Chile del siglo XVII, el tiempo se mide en Credo; en 1647, se habla así de un temblor que duró dos credos. El tiempo de cocción de un huevo era de un Ave María recitado en voz alta.[502] El historiador británico E. P. Thompson opone así una diferencia de régimen temporal entre las sociedades antiguas y modernas basadas en un tiempo orientado por la tarea en el primer caso y por un tiempo evaluado en unidades de tiempo en el segundo caso.[503]

El tiempo se va a naturalizar a partir del siglo diecinueve. Aquella evolución hacía la naturalización va a poner todas las sociedades y culturas en una misma línea temporal. Esa naturalización vuelve a la relación temporal exclusiva y expansiva.[504] El decimonónico lema *civilización vs barbarie,* de tan siniestra memoria para los pueblos indígenas de la historia republicana latinoamericana, es el resultado de una episteme de la historia natural que funda la incorporación a la modernidad sobre la distancia y la separación. Queda atrás el "tiempo inmemorial del campesinado, que era un tiempo inmóvil o cíclico, un tiempo de labor y de sacrificio, que la sucesión de las festividades apenas alcanzaba a ritmar".[505] Europa se apoderó del tiempo, impuso de manera unilateral *su* tiempo, un tiempo básicamente cristiano que se volvió hegemónico.[506] Pero no habría que pensar el tiempo de la modernidad tanto "como la invención de una concepción lineal sino más bien como una sucesión de ensayos para secularizar el tiempo judeo-cristiano generalizándolo".[507]

---

[501] WALLER, *Les danseurs fous,* p.24.
[502] THOMPSON, Edward P., *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, Paris, La Fabrique, 2004, p.35.
[503] THOMPSON, *Temps,* p.37.
[504] FABIAN, *Time and the other,* p.26.
[505] BADIOU, Alain, *Le siècle*, Paris, Editions du Seuil, 2005, p.151.
[506] GOODY, *El robo de la historia*, p.29.
[507] FABIAN, *Time and the other*, p.2.

Karl Marx define el tiempo como el tiempo de trabajo socialmente necesario, la *gelatina de trabajo*.[508] En este sentido, el tiempo es único e igual, es una cantidad determinada de tiempo indiferenciado. Por lo tanto, vivimos en un tiempo siempre igual, en un eterno presente. Inclusive la crisis económica no es una ruptura de esta a-temporalidad, a pesar de que el tiempo presente llamado futuro deja de ser pre-visible. Es justamente lo que se pierde en la crisis, este carácter de visibilidad del esquema de espiral ascendente del sistema capitalista: la idea del progreso. La reacción a la crisis coyuntural es un regreso a la normalidad, es decir un regreso a un estado *gelatinoso* del trabajo. La reacción a la crisis estructural anhela en cambio un tipo de parusía un eterno presente mecánico.[509]

Es propio de la modernidad capitalista reducir el tiempo al tiempo que pasa, es decir el tiempo presente, ascendente del capital. Como lo escribe Thomas Mann, en el pasaje citado al principio de este acápite, el individuo interioriza su propia dependencia de una administración cuidadosa del tiempo. El reloj sincroniza las actividades humanas de tal manera que el régimen industrial moderno, si bien podría pasarse de carbón, no podría dejar a un lado el reloj.[510] Los horarios de los trenes, obligaron a homogeneizar el tiempo al interior de los países.[511] Basta esta cita del *Diario de Centroamérica* de 1883 para entender como la relación de los indígenas mayas con el tiempo, no encaja, desde la perspectiva de la elite económica y política guatemalteca, en este tiempo productivo de la modernidad:

> Estos millares de indios, que ningún servicio prestan al país y más bien lo perjudican, que viven alejados de los negocios públicos, y para quienes todo es indiferente, a quienes no preocupa jamás el porvenir, y no ven otra cosa que el presente, esos seres decimos, ya civilizados, contribuirán al progreso de su patria, haciéndose útiles y comprendiendo que el destino del hombre es el trabajo, y no el marasmo.[512]

Es esta visión de la modernidad que va a justificar la aniquilación, el exterminio homogeneizador, por parte de las nuevas repúblicas latinoamericanas de las poblaciones

---

[508] MARX, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, *Libro Primero, El Proceso de producción del Capital*, México D.F.-Madrid, Siglo XXI, 2010, p.47.
[509] Véase, TROMBAZOS, Stavos, *Time in Marx, The categories of time in Marx´s Capital*, Historical Materialism 61, Leiden-Boston, Brill, 2014.
[510] LEWIS, Mumford, *Technique et civilisation*, Paris, Le Seuil, 1950, p.26.
[511] HARARI, Yuval Noah, *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad,* México, Debate, 2015, pp.388-389.
[512] *Diario de Centroamérica*, 17 de febrero de 1883. *Apud*, SARILLAS, Edgar, *El problema del indio durante la época liberal,* Guatemala Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Universidad de San Carlos, 1989, p.54.

nómadas o semi-nómadas que del estrecho de Bering a la Patagonia, no se pueden integrar, por su modo de vida, a un ciclo productivo basado en el tiempo lineal.

Otras formulaciones posibles del tiempo desaparecen frente a la lógica capitalista, la cual de cierta manera está asociada muy temprano a la noción de "calendario". En efecto, en latín la palabra *calendarium* significa el registro de las deudas.[513]

Esa homogeneización afecta también la noción de espacio.[514] Porque la lógica capitalista, es una máquina *desterritorializadora*, como lo entienden Gilles Deleuze y Félix Guattari, que reinventa constantemente territorialidades inventadas para inscribir las personas bajo su dominio.[515] En los términos de Harvey, se generan patrones o sellos aplicables a cualquier territorio, independientemente de su extensión, de su geografía, su cultura, sus tradiciones, su sexualidad o su tiempo.

Las poblaciones que experimentaron el nuevo tiempo de la modernidad no lo hicieron sin resistencia. Las elites del Imperio otomano, ubicado en una posición privilegiada en la periferia de occidente, como puente entre continentes y culturas, hicieron una lectura muy restringida de la necesidad de la modernización de la noción de tiempo moderno. A pesar del contacto y los intercambios con Occidente desde varios siglos, los otomanos no habían dejado permear esos patrones temporales fuera de su administración y los grandes puertos, *topoi* por excelencia del intercambio entre ambos mundos.[516] Walter Benjamin propone justamente en las *Tesis sobre la historia* un rechazo del tiempo homogéneo y vacío del progreso lineal y propone en cambio una rememoración cíclica y concreta de los vencidos de la historia. Recuerda justamente que durante la revolución de 1830, los obreros dispararon sobre los relojes en las calles de París.[517] Tanto el obrero

---

[513] RÜPKE, Jörg, *The roman calendar from Numa to Constantine, Time, History and the Fasti*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, p.1. ¿Cabe preguntarse si la misma etimología de la palabra calendario no nos obligaría a repensar el uso de la palabra en otros contextos como el de los "calendarios rituales"?

[514] HARVEY, David*, La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*, México, FCE, 2005, p.137.

[515] DELEUZE, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005, p.31.

[516] GEORGEON, François, HITZEL, Frédéric (Directeurs), *Les Ottomans et le temps*, The Ottoman Empire and its heritage: politics, society and economy, vol.49, Leiden-Boston, BRILL, 2012. WISHNITZER, Avner, *Reading Clocks alla turca, Time and society in the late ottoman empire*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2015. Es interesante notar que los puertos como espacio mediterráneos fronterizos, como territorio de hibridación cultural, son los topos de desterritorialización-reterritorialización por excelencia.

[517] BENJAMIN,Walter, *Illuminationen Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp taschenbuch, 2001, p.259. En la tesis XV : "Noch in der Juli-Revolution hatte sich ein Zwischenfall zugetragen, in dem dieses Bewusstsein zu seinem Recht gelangte. Als der Abend des ersten Kampftages gekommen war, ergab es

parisense en las barricadas de 1830 como el poder otomano en su congestionada relación con Europa, muestran dos tipos de resistencia a la objetización del tiempo, su reificación propia al proceso productivo del capitalismo.

Ambos casos ejemplifican lo que la teoría decolonial llamaría una *desobediencia epistémica*.[518] De repente, aparece entonces una visión historiográfica del tiempo (entendido como fundamento ontológico) en occidente, que permite vislumbrar líneas de fuga rizomáticas a un supuesto tiempo esencializado como el tiempo occidental moderno. Estas líneas rizomáticas se oponen a la visión dicotómica de la historia que la corriente decolonial asume.

Son así varios los *lapsus* epistemológicos que operan en la concatenación de los hechos históricos presentados en el pensamiento decolonial. Daremos a continuación tres ejemplos, que me parecen importantes señalar por su pertinencia con el tema general de este trabajo.

En primer lugar, su noción de Occidente, que se presenta como una desconstrucción epistémica, niega la historicidad del "occidente" atándolo a un territorio geográfico específico. De esta manera, se pasa por alto que el propio sistema capitalista, es decir la máquina desterritorializadora, empezó por desterritorializar los propios territorios de occidente. El manejo abusivo por parte la decolonial de la sinécdoque particularizante historiográfica borra el estatuto de víctima de la maquina desterritorializadora a pueblos enteros con sus epistemes propias, que fueron arrasados por la misma lógica que empezó a apoderarse del continente americano a partir de 1492. El mejor ejemplo, nos lo da la expurgación de la brujería en el País Vasco y en el resto de continente europeo en el siglo XVI, un episodio que corresponde a esta lógica de desterritorialización, ubicado en Europa en una época bastante tardía (véase capítulo III).

Luego, ¿qué se entiende bajo el término de capitalismo? Lo entendemos como un modo de producción cuya base económica es determinante en última instancia. Dejamos de lado la versión edulcorada que tienen los estudios decoloniales del sistema capitalista, donde pareciera que la superestructura es determinante en primera instancia, para advertir

---

sich, dass an mehreren Stellen von Paris unabhängig von einander und gleichzeitk nach den Turmuhren geschossen wurde."

[518] MIGNOLO, Walter D., *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonisation*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, Critique sociale et pensée juridique n°2, 2014, p.11.

la territorialización que hacen del capitalismo como un producto occidental. En todo caso, la historiografía sitúa el capitalismo como un producto nacido de la confluencia de las prácticas comerciales y el intercambio de técnicas y saber entre ambas orillas del mediterráneo.[519] De tal manera que en los términos de la lógica decolonial, podemos hablar del capitalismo como de un producto híbrido nacido del contacto entre occidente y oriente. La imbricación de los tres conceptos de occidente, capitalismo y sistema-mundo es un proceso en la larga duración cuyo apogeo se da en el siglo XIX. La colonialidad no nace *sui generis* y la imbricación de los esos tres conceptos no se puede presentar *pars pro toto*.

Para terminar, la crítica a la elaboración de una taxonomía racial pasa bajo silencio algunos elementos que van en contra de la *esencialización del mal* operada. Todo sistema de esclavitud necesita para justificarse de una taxonomía que jerarquiza a los seres humanos entre los que pueden ser esclavizados y los que no. La propia etimología de la palabra esclavo, que proviene de eslavo, nos los recuerda. Como bien lo explica el historiador Olivier Grenouilleau,[520] desde una óptica que busca descentralizar el mundo, la trata oriental (en términos de Grenouilleau para no llamarla musulmana) se desarrolló antes que la trata atlántica, cuyo despegue se produjo en el siglo XVII. La esclavitud como pilar de un sistema basado en las plantaciones y destinado a proveer a la elite europea en productos de lujo (azúcar, tabaco, cacao, café…)[521] fue una decisión política de los gobernantes. Los primeros contingentes de esclavos importados a las tierras americanas eran europeos blancos, que se vendían como esclavos para unos años, y de los cuales pocos sobrevivían a sus contratos de trabajo.

Durante siglos y hasta el final programado de la esclavización en África subsahariana, los comerciantes árabes fueron a la vez los primeros y los últimos proveedores de esclavos provenientes de África subsahariana. Para esto se apoyaron igualmente en las redes de esclavitud internas de la África subsahariana.[522] La esclavitud no

---

[519] Véase: KOEHLER, Benedikt, *Early Islam and the Birth of Capitalism*, Lanham/London, Lexington Books, 2014.

[520] Véase, GRENOUILLEAU, Olivier, *Traites négrières. Essais d'histoire globale*, Paris, Gallimard, Collection Bibliothèques des Histoires, 2004.

[521] Resulta interesante que en el periodo posclásico se dio un flujo organizado de esclavos entre Yucatán y Chontalpa para proveer las necesidades del cultivo del cacao. ATTOLINI LECÓN, Amalia, "Intercambio y caminos en el mundo maya prehispánico", en Janet LONG TOWELL y Amalia ATTOLINI LECÓN (Coordinadores), *Caminos y mercados de México,* UNAM IIH/INAH, México, 2009, p.59.

[522] Existen varios estudios sobre el tema. Véase, CHEBEL, Malek, *L'esclavage en terre d'Islam: un tabou bien gardé*, Fayard, Paris, 2007. N'DIAYE, Tidiane, *Traite négrière arabo-musulmane, le génocide voilé*, Paris,

fue un monopolio de occidente y se encontraba igualmente en las sociedades mesoamericanas.[523] Específicamente en el Mayab del posclásico, existía un mercado para los esclavos que los comerciantes utilizaban además como animales de carga para las mercancías. Una vez llegado en el destino, carga y cargadores eran vendidos.[524] Los esclavos eran sacrificables pero no se hay indicio de que la esclavitud laboral de masa.[525]

Lo mismo se puede decir de la taxonomía racial occidental, la cual, en buena medida, estuvo siempre en tensión con la noción católica de iglesia ecuménica. Sin esta tensión no se podría explicar, por ejemplo, la defensa de los indígenas de Bartolomé de Las Casas. El racismo que sostiene tal taxonomía no llega todo preparado- en la Edad Media no existía la noción de raza en occidente-, pero se elabora paulatinamente en el surgimiento de la modernidad burguesa y capitalista,[526] para llegar a su máxima expresión con el genocidio de los grupos indígenas nómadas dirigido por las repúblicas americanas.

Por todo eso, se debe reconocer que, en la *desobediencia epistémica* como está planteada por la decolonial, se esconde un esencialismo larvado, lo que el filósofo argentino Mario Bunge llama la peligrosa moda del relativismo.[527] Está claramente establecido que hay una variedad de los conocimientos, o mejor dicho una variedad en la

---

Gallimard, 2008. Sobre los esclavos provenientes del continente europeo en el siglo XVI, véase: DAVIS, Robert C., *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans. L'esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)*, Cahors, Éditions Jacqueline Chambon, 2006.

[523] Es cierto que en el estado actual de la documentación podemos suponer diferencias de matices entre tipos de esclavitud. Sin embargo, la esclavitud en ambos casos, el mesoamericano y el español, correspondía a la privación de la libertad de un individuo y la confiscación del producto de su fuerza de trabajo. IZQUIERDO, Ana Luisa, "La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad", en *SERIE C Estudios históricos*, Instituto de Investigaciones jurídicas, UNAM, 17,1984 pp.361-374. VON MENTZ, Brígida, "Esclavitud y semiesclavitud en el México antiguo y la Nueva España (con énfasis en el siglo XVI), en *Studia Historica. Historia Antigua*, 25, 2007, pp. 543-558. Sobre la relación entre comercio, mercaderes y esclavitud en el mundo maya postclásico: FLORES MARTOS, Juan Antonio, LÁZARO ÁVILA, Carlos, "Los comerciantes mayas en las fuentes coloniales: acercamiento e hipótesis", en María Josefa IGLESIAS PONCE DE LEÓN, Francesc LIGORRED PERRAMON (Coordinadores), *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1993, pp.377-378.

[524] Sobre la relación entre comercio, mercaderes y esclavitud en el mundo maya postclásico: FLORES MARTOS, "Los comerciantes mayas", pp.377-378.

[525] BAUDEZ, Claude-François, *Une histoire de la religion des mayas*, Paris, Bibliothèque Albin Michel, 2002, pp.399-400.

[526] Véase, RUBIÉS, Joan-Pau, "Were early modern europeans racist?", en Amos MORRIS-REICH, Dirk RUPNOW (Editors), *Ideas of "Race" in the history of the humanities,* London/Heidelberg, Springer, Palgrave critical studies of antisemitism and racism, pp.33-87.

[527] BUNGE, Mario, "La peligrosa moda del relativismo en filosofía", en *La Nación* (Argentina), 17/11/2013, en www.nacion.com, [Consultado el 17 de mayo del 2016].

manera en la cual el conocimiento se construye.[528] Reconocer la diversidad epistémica es reconocer que es un asunto de *performance,* en el sentido chomskiano, de las herramientas o interfaces neurobiológicas, pero que queda supedito a una universalidad biológica intrínseca del ser humano como ser social sometido a la reproducción natural dentro de una forma económica específica.

2.2 2 El tiempo maya: el predominio de lo cíclico sobre lo lineal[529]

No existen formas puras de concebir el tiempo. Como lo vimos anteriormente, existía en ciertos espacios del mundo occidental una tensión entre circular y lineal que fue desapareciendo para dar lugar a un tiempo objetivizado en la modernidad capitalista. El corolario de esta concepción del tiempo como tiempo vacío y lineal es "un mundo concebido como horizonte en el espacio y no como acontecer en el tiempo".[530] Etnólogos y lingüistas mostraron que el tiempo maya se basa en una concepción del retorno cíclico que induce una noción de progreso o transformación.[531] El predominio de lo cíclico sobre lo lineal, como veremos más adelante, pasa por una subjetivización del tiempo.

Como lo recuerda Marshall Sahlins, en relación a los maoríes, otro pueblo no occidental, los sucesos no son ni nuevos ni únicos, sino que se perciben dentro del orden simbólico como la repetición idéntica de lo original:

> De ahí que, mientras que el pensamiento occidental lucha por comprender la historia de los sucesos contingentes que elabora para sí mismo invocando fuerzas o estructuras básicas como, por ejemplo, las de producción o de *mentalité*, el mundo maorí se desarrolla como un eterno retorno, como la manifestación recurrente de las mismas historias.[532]

Hay un contraste entre la manera de percibir la historia de los maoríes y la occidental. El paralelo que efectúa Sahlins con las críticas de François Furet a la *Histoire événementielle*

---

[528] Véase el esclarecedor libro de Turnbull: TURNBULL, David, *Masons, Tricksters and Cartographers, Comparative Studies in the Sociology of scientific and indigenous knowledge*, London-New York, Routledge, 2003.

[529] Parte de este acápite sobre el tiempo en la cultura maya ha sido presentado, el 26 de febrero del 2016, en el simposio internacional "La otredad como sujeto y objeto Experiencias limites y posibilidades" en la Universidad de Cundinamarca (Colombia) sede Fusagasuga, con el título "Tiempo y ser humano en los mayas".

[530] SERNA ARANGO, *Somos tiempo,* p.145.

[531] CAUTY, André, "Numérations à deux « zéros » chez les mayas", en *Repères*, 41, 2000, p.31.

[532] SAHLINS, Marshall, *Islas de historia La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1997, p.68.

me parece más que adecuado. Según Furet, este tipo de historia está necesariamente en deuda con las ideologías finalistas, que tienen una concepción lineal del tiempo. En el cuadro lineal no es posible hacer entendibles los sucesos, si no es como irrupciones súbitas de lo único y lo nuevo en la concatenación del tiempo.[533] El acontecimiento único e irrepetible, marcado por la singularidad sirve como hito para marcar periodos temporales. Esa posición epistémica del acontecimiento es central en el pensamiento occidental.[534] El esfuerzo de la historiografía occidental se enfoca entonces en comprender el acontecimiento y su surgimiento.

Frente a este tiempo lineal encontramos el tiempo cíclico o secuencial. Esta noción está íntimamente relacionada con los ciclos de la naturaleza. El enfoque está puesto en el acontecimiento previsto, que se repite periódicamente. Como lo nota Émile Benveniste en relación con los antiguos romanos, el tiempo es una noción profundamente utilitaria, una noción de campesinos.[535] Seguramente la revolución neolítica significó la necesidad de una progresiva complejidad de los ciclos temporales que había que combinar. En efecto, el descubrimiento de la agricultura requiere de otra técnica, la que permite ubicarse en el tiempo en ciclos más largos como las estaciones, algo que los pueblos nómadas no necesitaban, ya que la medida protocalendárica era más que necesaria.[536]

En el tiempo cíclico, toda la realidad del universo sigue un proceso ilimitado de creación, desarrollo, declive y destrucción periódicos. Según Mircea Eliade, esta visión viene de la observación lunar.[537] A cada fase de la luna corresponde así una parte de este ciclo de vida y muerte. El ritmo lunar correspondería a las sociedades nómadas y el ritmo solar a las sedentarias. Las primeras necesitan de los meses lunares para la tarea de pastoreo y las segundas prever el inicio de las estaciones agrícolas. Hubiese entonces una relación entre la actividad de sustento de los grupos humanos y la elaboración de un cómputo sistematizado del tiempo.

---

[533] SAHLINS, *Islas de historia,* p.68. Sahlins hace referencia al siguiente texto: FURET, François, "Quantative history", Félix, Gilbert y Stephan R. Graubard (comps.), *Historical Studies today*, New York, Norton, 1972.
[534] GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, "Ambivalencias elementales. Representaciones amerindias", en *Quaderns*, 25, 2009, p.146.
[535] VALLET, Odon, "Temps et religion", en *Autre temps. Cahiers d'Éthique Sociale et Politique*, 57, 1998, p. 25.
[536] GONZÁLEZ, *Heidegger,* pp.78-79.
[537] ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2000, p.256 y siguientes.

La antigüedad de tal proceso para el mundo maya es difícilmente rastreable. La lingüística nos da, sin embargo, un indicio de tal antigüedad. Los nombres dados a los glifos del *tzolk'in*,[538] el calendario ritual maya de 260 días, son parecidos o tienen carácter de cognados, lo que puede significar un origen común, antes del momento de la división del proto-maya en los varios idiomas mayas que siguen existiendo ahora.[539] Se considera que la fecha de separación entre las varias ramas a partir del proto-maya, se da entre 1500 y 2000 años antes de nuestra era.[540]

El calendario ritual tiene su origen en la *astronomía,*[541] y la observación del cielo. Se entiende aquí el término de *calendario* como cualquier sistema que permite la cuenta de los días durante periodos de tiempo prolongados.[542] El calendario juega un papel fundamental en la conciencia del tiempo de una sociedad y es un núcleo fuerte en el momento de definir la categoría de cultura. Como lo enfatiza Jacques Attali, los calendarios y los instrumentos para medir el tiempo constituyen los elementos centrales de todo orden social.[543] Es entonces lógicamente que Paul Kirchoff incluyó el sistema calendárico dentro de los rasgos que definen el área cultural mesoamericano.[544] Pero el calendario existe previamente a su cosificación u objetivación en un soporte físico.[545] El calendario es una representación

[538] Nombre utilizado generalmente para los mayistas para el calendario ritual de 260 días. Existen variantes ortográficas según los idiomas mayas como *cholqu'ij* en el idioma k'ich'e. El calendario se sigue utilizado hoy en día lo que define que vayamos centrando nuestro análisis en él.
[539] LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya ensayo de acercamiento*, México, UNAM, 2003, pp.35-38.
[540] Alrededor de 1800 antes de nuestra era, la extensión geográfica del proto-maya generó la aparición de por lo menos 3 dialectos. Una situación que desembocó en 1500 antes de nuestra era en dos grupos de idiomas mayas muy bien definidos. Para un cuadro general de la evolución y segmentación de los idiomas mayas, véase: MUNRO, Edmonson Sterling, "La lengua maya", en *Caravelle*, 76-77, 2001, pp.85-94. COE, *El desciframiento de los glifos,* pp.55-59.
[541] Los mayas poseían un conocimiento astronómico considerable y admirable. Pero su astronomía no buscaba el conocimiento de los astros como fin propio como definimos la palabra astronomía hoy en día: de allí el uso de la cursiva. De igual manera y como lo subraya el astrofísico Trinh Xuan Thuan, hay que esperar los trabajos del alemán Johannes Kepler (1571-1630) para que se abandone, en occidente, una astronomía de forma descriptiva para pasar a una astronomía con una forma matemática. "Con él somos testigos de una lenta y gradual transformación de un modelo animista a un modelo mecánico del universo." [La traducción es mía]. THUAN, Trinh Xuan, *La plénitude du vide*, Paris, Albin Michel, 2016, pp.97-99.
[542] GONZÁLEZ, *Heidegger,* p.28.
[543] ATTALI, *Historias del tiempo*, Madrid, FCE, 2001, p.32.
[544] Véase: KIRCHHOFF, "Mesoamérica", pp.92-107.
[545] GONZÁLEZ, *Heidegger*, p.29.

externa del tiempo que, justamente por su exterioridad, funciona de una manera diferente, a cómo los seres humanos experimenten el tiempo como representación interna.[546]

Parecen dignas de interés las hipótesis fenomenológicas de Joan González sobre la protocalendariedad.[547] Según él, el origen del calendario, tanto como medida como recuento, se encuentran:

> en la temporalidad intermedia resultante de la intratemporalidad del ciclo figural lunar respecto al ciclo corto y absoluto de la claridad y la oscuridad. El primer sistema de orientación temporal no presenta pues el esquema de la utilización de un ciclo "intermedio" figural para la desabsolutización del ciclo más corto claridad-oscuridad que, no olvidemos, es constitutivo del mundo natural. La regularidad intermedia de la luna como ciclo (intermedia entre una sucesión Día-Noche demasiado corta y demasiado absoluta y una sucesión estación año demasiado larga) genera toda idea posible de orientación temporal, que nace no del deseo de "colonizar" las largas distancias, sino de constituir y fijar la desmundanización regular de los pequeños intervalos.[548]

El registro antropológico indica que, en las zonas mayas las más aisladas, sobrevive el modo ancestral de contar los días: de mediodía a mediodía del día siguiente y no de la medianoche a la medianoche como lo hacemos hoy en día.[549] Con lo visto anteriormente podríamos pensar que esa manera específica de contabilizar un día (mitad día-mitad noche-mitad día), recordando que cada día está bajo la influencia de un cargador del *tzolk'in*, es una manera alternativa de vincular los dos polos del eje entre los cuales oscila.

La imbricación de la noche en el sistema cosmológico es importante como momento privilegiado del contacto con lo divino. "De manera que la noche aparece como un espacio-

[546] NORMARK, "Multi-scalar cognitive time", p.53. El artículo citado de Normak se basa en los trabajos del Dr. Lambros Malafouris, investigador de Oxford en el campo de la arqueología cognitiva. Según aquel, hay una relación entre los objetos externos y el proceso de configuración del cerebro. Los objetos son entonces una extensión cognitiva del cerebro. La representación es entonces el principal mecanismo por medio del cual los humanos proyectan fuera de ellos el resultado mental de la apropiación de la información fenomenológico del mundo. De allí, que Maloufaris defina una representación interna como la activación neuronal de patrones en el cerebro que contribuye y debe ser un continuum dinámico entre el cerebro, le cuerpo y los objetos externos. En el caso de los calendarios como tecnología simbólica o exográfica, escribe Malafouris : " technologies, suchas calendars, writing, and numerals — are neither accomplishments of the hominin brain nor symbolic statements about the presence of a new human representational capacity and thus the origins of human modernity. Instead, they are *opportunities* for the hominin brain. New forms of material engagement have given us a window onto a whole new setof skills and ways of thinking that afford great variation and flexibility". Véase: MALAFOURIS, Lambros, *How things shape the mind: a theory of material engagement*, Cambridge/London, MIT Press, 2013, p.243.

[547] Hay que señalar que sus tesis son androcéntricas y dejan de lado el posible papel del ciclo menstrual femenino y su regulación con la luna llena, después del parto del primigenio en el génesis de la proto-calendariedad.

[548] GONZÁLEZ, *Heidegger*, p.73.

[549] LÉON-PORTILLA, *Tiempo y realidad,* p.148.

tiempo susceptible de generar cíclicamente las fuerzas vitales, según un modelo nocturno de creación propio del tiempo de los orígenes."[550]

El calendario ritual de 260 días necesita en razón de su estructura, un conocimiento matemático racionalizado.[551] Para los mayas, las matemáticas se distinguían como una materia del conocimiento sagrado a la par que la *escritura-pintada*.[552] Se puede detectar lo que Dick Teresi llama una obsesión para contar, como corolario de la obsesión por el tiempo que tenían los mayas ilustrada por los no menos de 6 calendarios diferentes que parecían manejar.[553] Los calendarios se imbricaban entre ellos en ciclos:

> For the Maya time was not linear, but cyclical. Time plays out in repeating patterns woven directly into the space/time fabric of the Universe. The Maya not only saw the past returning in endless cycles of historical symmetry, but they chose to act on particular dates to replay that symmetry and use that symmetry to draw power from the past into the present time.[554]

Baudez habla así de una especie de compromiso entre el tiempo lineal, suficientemente largo, y el tiempo cíclico que tenía una duración limitada.[555] Los mayas del clásico concibieron el tiempo en una escala cíclica enorme aunque "para ellos el tiempo sólo *parece* desplazarse en línea recta. La fecha de la creación es un punto marcado en círculos cada vez mayores dentro de círculos incluidos en otros círculos de tiempo."[556]

En este sentido, la historia no se presenta solamente como el pasado, es decir el recuento o narración de los acontecimientos pretéritos, pero vive y afecta el tiempo. A través del ritual, efectuado en el tiempo y el lugar idóneos, tanto espacio como tiempo

---

[550] OLIVIER, Guilhem, "Sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes", en Jacques GALINIER y Aurore MONOD BEQUELIN (Directores), *Las cosas de la noche: una mirada diferente*, Nouvelle édition [en ligne], México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2016, en http://books.openedition.org/cemca/4224[Consultado el 4 de mayo del 2017].

[551] La noción del cero matemático es necesaria para la articulación de los ciclos calendáricos. Sobre el tema, recomendamos los trabajos del Dr. André Cauty, profesor en epistemología e historia de la ciencia de la Universidad de Bordeaux, a partir de las matemáticas sobre las correlaciones entre calendarios mayas y aztecas. Se puede consultar su blog académico titulado *Intelligence Arithmétique Critique comparée des computs aztèques et mayas*: http://iam.hypotheses.org/.

[552] Utilizamos el término escritura-pintura para recalcar la sinonimia-homonimia en los idiomas mayas de los dos términos, escribir y pintar, que según nosotros tiene implicaciones epistémicas.

[553] TERESI, Dick, *Los grandes descubrimientos perdidos, las antiguas raíces de la ciencia desde babilonia hasta los mayas*, Madrid, Drakontos, Crítica, 2004, p.82

[554] PRATT, *An enciclopedia of shamanism*, New York, The Rosen Publishing Group, Vol.1, Essays A-M, 2007, p.17.

[555] BAUDEZ, *Une histoire de la religion,* p.323.

[556] FREIDEL David, SCHELE, Linda, PARKER, Joy, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE, 1999, p.59.

pueden ser afectados. Eso explica la clara interrelación entre el cómputo del tiempo por parte de los mayas y la arquitectura de los sitios antiguos conocidos hoy en día.[557]

2.3 El calendario ritual o tzolk'in

El calendario ritual llamado *tzolk'in* tiene una importancia determinante en la ritualización del tiempo maya.[558] *Tzolk'in* o *chol q'ij* en los idiomas de la rama k'ich'e vendría a significar "orden de los días"[559]. En base a este calendario determinan los momentos adecuados en los cuales se pueden llevar a cabo los rituales necesarios para restablecer el equilibrio de la comunidad. Esas funciones se encuentran confirmadas por los diferentes significados de la palabra *k'in,* que puede significar según los contextos *sol, día, tiempo y adivinación*.[560] Se le asociaba la guacamaya roja, por el color de su plumaje, que funcionaba como un elemento metafórico que conectaba el tiempo a esta clase de pájaro y al sol.[561]

El calendario ritual fue una realización fundacional de la cultura mesoamericana que tuvo su realización más acabada entre los mayas del periodo clásico. Se desarrolla sobre una combinación de 13 posiciones numerales con 20 nombres de días. El conjunto forma un ciclo de 260 días (13x20). La duración corta de 260 días se suele explicar por la relación con la luna y la gestación humana o el sistema de la doble cosecha de maíz.[562] Hoy en día, un estudioso maya lo explica en esos términos:

---

[557] Véase los varios artículos del libro siguiente: AVENI, Anthony F. (comp.), *Astronomía en la América Antigua*, Siglo XXI, México, 1980. Desde la arqueoastronomía: AVENI, Anthony F., *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, FCE, 2005. Pareciera que hay diferencias de orientación según los astros entre las diferentes zonas del área maya, como por ejemplo una mayor importancia de la luna en relación al sol en Yucatán. Para una problematización de las diferencias regionales: SÁNCHEZ NAVA, Pedro Francisco, ŠPRAJC, Ivan, HOBEL, Martin, *Aspectos astronómicos de la arquitectura maya en la costa nororiental de la península de Yucatán*, Ljubljana, Založba (ZRC), 2016.

[558] PHARO, Lars Kirkhusmo, *The ritual practice of time. Philosophy and sociopolitics of mesoamerican calendars*, Leiden/Boston, Brill, 2014, p.13.

[559] WEEKS, John M., SACHSE, Frauke, PRAGER, Christian, *Maya Daykeeping Three calendars from Highland Guatemala*, Boulder, University Press of Colorado, 2009, p.2.

[560] HOUSTON, Stephen, STUART, David, TAUBE, Karl, *The memory of bones. Body, being and experience among the classic maya*, Austin, University of Texas Press, 2006, p.87.

[561] NAVARIJO ORNELAS, María de Lourdes, "Guacamaya: símbolo de temporalidad y fertilidad en dos ejemplos de pintura mural", en *Estudios de Cultura Maya*, 39, 2012, p.190.

[562] GARCÉS CONTRERAS, Guillermo, *Pensamiento matemático y astronómico en el México precolombino*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2012, pp.134-136. BRACAMONTE Y SOSA, Pedro, *Tiempo cíclico y vaticinios ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya*, México, CIESAS/PORRUA, 2010, p.37.

> El cholqu'ij dura nueve lunas es decir el tiempo de gestación, el tiempo necesario para el cultivo del maíz desde que se siembra hasta que se cosecha, esto, en el altiplano frío y en las tierras de clima cálido o templado es el tiempo en que se dan dos cosechas. Además, el maíz es uno de los ejes fundamentales en que se sustenta la vida material y espiritual del Pueblo Maya.[563]

Al lado del calendario ritual, existía un calendario civil o solar lineal de 365 días (*haab*) que contenía 18 meses de 20 días y un periodo de cinco días (*uayeb*) considerado como nefasto. Cada año recibía un cargador específico y se llamaba según el primer día que empezaba el año. Solamente cuatro de los 20 signos posibles para empezar el día se podían ubicar en la posición de primer día del año. Esos cuatro días, -No'j, Iq', Kej y E-, se repetían hasta que el número trece hubiera sido alcanzado y que se cerrará un ciclo de 13 años.

Los dos ciclos, solar y lunar se combinaban para formar una ronda calendárica de 18,980 días o sea 52 años. Los 52 años solares correspondían a 73 calendarios rituales de 260 días.[564] Cuando se llegaba a 4 ciclos de 13 años, se cerraba otro ciclo de 52 años (18 980 días) momento en el cual se celebraba ceremonias que simbólicamente tienen un gran importancia para los pueblos mesoamericanos.[565] A su vez la rueda calendárica correspondía a 65 (5x13) ciclos de Venus, un planeta muy importante para los mayas. Ciertas actividades como la guerra estaban relacionadas con su ciclo.[566]

---

[563] SAC COYOY, Audelino, *El calendario sagrado maya Método para el Cómputo del tiempo*, Quetzaltenango (Guatemala), Universidad Rafael Landívar, 2007, p.4. Sobre una posible prueba lingüística del calendario lunar con el número veinte véase: BOURDIN, Gabriel L., *El cuerpo humano entre los mayas una aproximación lingüística*, Mérida, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2007, p.100. La explicación podría ser también que los mayas utilizaban solamente números enteros por lo tanto el periodo sideral del mes o el mes sinódico se reducían respectivamente a los valores de 27 y 29. NORMARK, "Multi-scalar cognitive time", p.56. Otra explicación sobre la razón de los 260 días se relaciona con el cultivo del maíz y la latitud donde emerge el calendario. Según Malmström sería en la zona de Socunosco en Guatemala (14°.8N). MALMSTRÖM, Vincent H., "Origin of the mesoamerican 260-day calendar", en *Science*, 1973, 181:4103, pp.939-941. MALMSTRÖM, Vincent H., *Cycles of the sun, mysteries of the moon The calendar in mesoamerican civilization*, Austin, University of Texas Press, 1997.

[564] GARCÉS CONTRERAS, *Pensamiento matemático,* p.139.

[565] GRUBE, Nikolai, "Schrift und Sprachen der Maya", en Nikolai GRUBE, Eva EGGEBRECHT, Arne EGGEBRECHT, (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Mainz am Rhein, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, , Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.237.

[566] ŠPRAJC, Ivan, *Venus, Lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, México, Conaculta/INAH, 1998, p.97. Para un planteamiento más general que vincula el aspecto de Venus con la guerra, el juego de pelota y los sacrificios, véase el capítulo IV de: ŠPRAJC, Ivan, *La estrella de Quetzacoátl El planeta Venus en Mesoamérica*, México, Editorial Diana, 1996, pp.123-168. MILBRATH, Susan, "The many faces of Venus in Mesoamerica", en Gerardo ALDANA Y VILLALOBOS y Edwin L. BARNHART (Editors) *Archaeoastronomy and the maya*, London/Philadelphia, Oxbow Books, 2014, pp.111-134.

El sistema calendárico maya es entonces un modelo matemático intocable conceptualizado para distinguir y definir cada uno de los días de la cuenta calendárica. La matemática maya estaba básicamente al servicio de la comprensión y la medida del tiempo.[567]

Hay que subrayar que este número 52 tenía que ver con el fin de un ciclo para el ser humano. A la edad de 52 años, el ser humano se consideraba un anciano. Él había recorrido cuatro ciclos de 13 años, es decir había acumulado la experiencia de los cuatro tiempos de la vida, o cuatro posiciones del sol y por lo tanto era depósito de la sabiduría. La dimensión antropomórfica del calendario se refleja también en el uso del número 20 para los glifos que funcionan entonces como arquetipos del ser humano. Aunque no exista un documento maya precolombino similar, podemos suponer que el *Códice Vaticano Latino 3738* de procedencia nahua, y que muestra la imagen de un hombre rodeado de los 20 signos de los días, cada uno teniendo una relación con un órgano del cuerpo, muestra una relación común en Mesoamérica.[568]

Basándose en un principio metonímico, las manos y los pies representan la totalidad del ser humano.[569] La relación entre la veintena y el hombre se ve confirmada por la lingüística. En maya yucateco, las dos palabras "veinte" y "hombre" son sinónimos. La asimilación entre los dos se apoyaba entre otras cosas sobre un sistema de numeración vigesimal, que se inspiraba del cuerpo humano y que ordenaba de igual manera las unidades de tiempo superiores al día.[570]

En el periodo clásico maya las fechas importantes de fin de ciclo eran utilizadas para indicar los acontecimientos importantes de la elite como nacimientos, muertes o

[567] CAUTY, André, "Numérations à deux « zéros » chez les mayas", en *Repères*, 41, 2000, p.31.
[568] BOURDIN, *El cuerpo humano,* p.99-100. De igual manera, el concepto tzotzil del universo horizontal presentado por Y. Ochiai asimila el espacio con el ser humano y los motivos tejidos tradicionales. Véase el esquema en: OCHIAI, Kazuyasu, "El ser y el tiempo entre los mayas. "Un trompo no se cae mientras sigue girando"", en Kazuyasu OCHIAI (Coordinador), *El mundo maya: miradas japonesas*, Mérida, UNAM, 2006, p.241.
[569] COGGINS, Clemency, "The Measure of Man", en Clive RUGGLES y Gary URTON (Editors), *Skywatching in the ancient world new perspectives in cultural astronomy, Studies in honnor of Anthony F. Aveni*, Boulder, University Press of Colorado, 2007, pp.215-216. Se puede plantear también que el 13 está relacionado con el cuerpo a la luz del artículo de Villalobos, véase: VILLALOBOS VILLAGRA, Humberto Mariano, "Los trece cielos nahuas representado en el cuerpo humano", en *Revista de la Facultad de Medicina*, UNAM, L: 4, 2007, pp.169-173. Para el investigador kaqchikel Upún Sipac, el número 13 se relaciona con el número de articulaciones del cuerpo humano. Véase: UPÚN SIPAC, Damián, *Maya'Ajilab'äl Q'ij La cuenta maya de los días*, Guatemala, Editorial Cholsamaj, 2007, p.22.
[570] BOURDIN, *El cuerpo humano,* p.99. LENKERSDORF, Carlos, "Del futuro que tenemos atrás y de los números en tojolabal", en *Estudios de Cultura Maya*, 19, 1992, p.446.

entronización de los reyes. Una de las realizaciones calendáricas del periodo clásico, y que no sobrevivió al colapso, fue la llamada cuenta larga que permitía un cómputo del tiempo a partir de un punto de partida mítico que comenzaba en el año 3114 antes de nuestra era.[571] El colapso político de los reinos entre el siglo 9 y el siglo 11 de nuestra era vio seguramente el abandono de las cuantas largas acumulativas y su reemplazo por calendarios de cuentas cortas cíclicas. Este cambio implicó también cambios al nivel cognitivo en el tiempo conocido pero no en el tiempo experimentado.[572]

El tiempo está personificado en el registro arqueológico en representaciones visuales con carácter antropomórfico como zoomorfo. Los personajes, *dioses o señores tiempo*, realizan actividades concretas como caminar, pelear o sonreír.[573] El tiempo es entonces una congregación de fuerzas anímicas, familias organizadas. Están presentes en los origines del mundo del cual, según el *Chilam Balam de Chumayel*, son los primeros habitantes.[574] Esta personificación sigue en curso cuando los tojolabales hablan del tiempo que hay que respetar. Respetar el tiempo al igual que las demás entidades como la madre tierra, significa convivir con ellos y también no aprovecharse de ellos. Lo último se ve reflejado en la crítica a ciertas formas de trabajo y de productividad que son vistos como un engaño hecho al tiempo.[575]

Esta misma personificación se encuentra en las estelas, levantadas para marcar fechas, poseen un espíritu divino y como tal eran consideradas como seres vivientes poseyendo el *k'uh*.[576] A finales de los ciclos se cubrían las estelas para proteger su energía.

---

[571] Alrededor del 11 o 13 de agosto 3114 antes de nuestra era. PHARO, *The ritual practice,* p.19. La plataforma del templo XIX de Palenque da como fecha de la creación del mundo por Itzamná 3309 antes de nuestra era. DE LA GARZA CAMINO, Mercedes, "Palenque como *Imago mundi* y la presencia en ella de Itzamná*",* en *Estudios de Cultura Maya,* 30, 2007, p.33.

[572] NORMARK, "Multi-scalar cognitive time", p.52-53.

[573] GÚTIERREZ GONZÁLEZ, María Eugenia, "La personificación del tiempo entre los mayas", en *Estudios de Cultura Maya*, 24, 2004, p.18.

[574] GÚTIERREZ GONZÁLEZ, "La personificación del tiemo", p.22.

[575] LENKERSDORF, "Del futuro que tenemos" atrás y de los números en tojolabal", p.458.

[576] El *k'uh*, en el periodo clásico, se define como la esencia o energía sagrada, divina que se relaciona con la sangre y el corazón. La elite gobernante parecía poseer esa esencia, en una manera cualitativa o cuantitativa superior a la gente común. El adjetivo derivado *k'uhul* significa sagrado, divino, que tiene un carácter sobrenatural. Es el equivalente del actual *ch'ulel* tzeltal. En el maya yucateco correspondería al *ol*, una de las tres energías vitales del ser humano, la cual se ubica en el corazón, la sangre y las entrañas. Allí se encuentra el lugar de las funciones psíquicas y la conexión con el creador. Es una energía que entrelaza y vincula lo espiritual con el mundo físico. SCHERER, Andrew K., *Mortuary landscapes of the classic maya. Ritual of body and soul,* Austin, University of Texas Press, 2015, pp.13-14. CHÁVEZ GUZMÁN, Mónica*, Cuerpo enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*, México, UNAM, 2013, pp.74-76. HINOJOSA,

Las antiguas estelas y los cristales utilizados en los ritos adivinatorios relacionados con el calendario ritual, son actualmente ligados a la noción de la piedra como práctica del cuidado del tiempo. Houston et al. plantean la posibilidad de que la erección de las estelas esté relacionado con una práctica chamánica más antigua, pero todavía persistente entre los pueblos mayas de conservar los cristales o las piedras de adivinación en unos envoltorios o bultos.[577]

De tal manera, que el tiempo no era en absoluto un concepto abstracto como nosotros lo percibimos a menudo, ni tampoco una norma de ordenación de la sucesión de los acontecimientos históricos:

> Significaba el destino del universo todo, las inexorables leyes que modelaban el acontecer cotidiano, la razón de los sucesos y el misterio de las conductas individuales o colectivas. Ni los reyes divinizados lograban eludir la carga del tiempo que circunscribía su actuación y las posibilidades de su mandato. Por eso numerosos sacerdotes y sabios se dedicaban a leer en los astros los signos de los tiempos actuales, calculaban los de los tiempos pasados y vaticinaban los de los tiempos venideros. Las fechas de Serie Inicial, con el complemento de las notaciones lunares, son un magnífico ejemplo de la destreza y minuciosidad con que median el paso del tiempo, de la exactitud con que se establecía la denominación y características de una fecha dada en un prolijo alarde de observación y habilidad aritmética. No se trata realmente de que hubiera en la antigüedad un culto al tiempo, como se ha sugerido en ocasiones, sino una imperiosa necesidad de conocer el semblante benévolo o adverso de los dioses que gobernaban las divisiones cronológicas, de dilucidar a continuación el resultado de la confluencia de todas esas células de energía dinámica en un particular punto de encuentro (tal día de la Rueda Calendárica, es decir, de la combinación del ciclo sagrado de 260 días o *tzolkin y* del ciclo ritual de 365 días o *haab) y* de predecir en consecuencia el instante más propicio para llevar a cabo cierta actividad o para hacer acopio de las herramientas ceremoniales con que suspender o atenuar los influjos nefastos.[578]

Servando Z., "K'u'x como vínculo corporal en el cosmos", en *Estudios de Cultura Maya*, 22, 2002, pp.185-197.

[577] HOUSTON, *The memory of bones,* p.84. Hay una continuidad en la utilización de los cristales en los ritos de adivinación desde la época precolombina hasta el día de hoy. El testimonio de un cura de Yucatán, fechado de 1813, habla del uso de esos cristales como soporte de la adivinación. El cura analiza esas prácticas en claves modernas como supersticiones, artificios y mañas de impostores. Véase: DEL GRANADO DE BAEZA, D. Bartolomé José, *Informe del cura de Yaxcaba (Yucatán 1813)*, Edición electrónica de Erik Boot, 2008, [IV], http://www.wayeb.org/download/resources/baeza.pdf[Consultado en línea el 14 de mayo del 2016], pp.3-4.

[578] RIVERA DORADO, Miguel, "La religión maya en un solo lugar", *Revista española de antropología americana*, 21, 1991, pp.58-60.

A partir del siglo XVI, el sistema calendárico ritual-lunar persistió físicamente de manera clandestina. Prueba de eso son las similitudes notadas por La Farge entre el *Códice Dresden* de factura precolombina y el calendario k'ich'e de 1722.[579]

El cambio más importante tuvo seguramente lugar en el modo de transmisión. Lo más seguro es que la información calendárica, de ser escrita bajo la forma de códices pasó en parte a una forma oral, y por una parte por medio de esquemas escritos mnemotécnicos. Esos esquemas, llamados ruedas calendáricas, dan una imagen de los ciclos temporales en forma de círculos. Sus usos están mencionados en los *Anales Cakchiqueles,* en escritos de los siglos XVII y XVIII. Cuando Pedro Cortés y Larraz, obispo de Guatemala entre 1768 y 1781, emprendió una visita administrativa a los 113 curatos de su diócesis, tuvo que constatar que los calendarios tradicionales estaban en uso en todas las parroquias k'ich'e y kaqchikel.[580]

En el estado actual de la documentación, poseemos tres calendarios rituales o divinatorios. El primero de ellos fue escrito en idioma kaqchikel. Se lo conoce como *Calendario de los indios de Guatemala (1685)*. El segundo, llamado *Calendario de los indios de Guatemala* (1722) está escrito en idioma k'ich'e. El tercero de 1854, llamado *Calendario de Vicente Hernández Spina,* mezcla los idiomas k'ich'e y español. A estos tres documentos habría que añadir el llamado *Calendario Lanquín*, un documento del siglo XVIII, mucho más simple en su estructura y escrito en q'eqchi' con entradas en chol y en castellano.[581] Los cuatro fueron escritos utilizando los caracteres latinos.

Todos esos calendarios comprueban la sobrevivencia del uso del calendario ritual inclusive en mano de indígenas involucrados en funciones litúrgicas dentro de las iglesias de sus parroquias.[582] Esa sobrevivencia durante el periodo colonial no fue en absoluto un monopolio de los pueblos mayas como lo muestra el ejemplo de la zona zapoteca donde el conocimiento calendárico incluía unas estrategias de sobrevivencia de la cosmogonía de los

[579] LA FARGE, Oliver, *Santa Eulalia : the religion of a cuchamatan indian town*, Chicago, University of Chicago Press, 1947, pp.180-181.
[580] WEEKS, *Maya Daykeeping,* p.5.
[581] Véase ROMERO FLORÍAN, Sergio Francisco, *Estudio Comparativo de Dos Calendarios Coloniales Mayas del Siglo XVIII*, Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad del Valle de Guatemala, Guatemala, 2000.
[582] ROMERO FLORÍAN, *Estudio Comparativo,* p.106.

antepasados.[583] Los datos contemporáneos dan la evidencia de una gran retención del antiguo calendario maya en muchas comunidades,[584] y eso permite inferir una larga duración en las funciones y el significado del antiguo calendario maya. Siguen siendo utilizados para pronosticar o determinar la naturaleza favorable o desfavorable de ciertos periodos temporales.

Del mismo modo, las tablas de pronósticos que nos llegaron por medio de la literatura yucateca colonial, con los libros del *Chilam Balam*, nos dan una lista de días con sus propiedades y los pronósticos que uno esperaría. Esas tablas, redactadas en maya yucateco por medio del alfabeto latino muestran una continuidad con el códice de Dresden escrito/pintado en jeroglifos.[585] El *Chilam Balam de K'awa,* pequeño pueblo cerca de Chichén Itzá, consta de una lista con los nombre de los veinte días y las propiedades especificas que estos días tienen para formar los destinos, las cualidades, los comportamientos específicos, las futuras ocupaciones de los hombres y mujeres que nacieron bajo su influencia.[586]

La adivinación y el manejo del tiempo jugaron siempre un papel fundamental en la cultura maya y podemos vislumbrar una continuidad de larga duración en el uso del calendario ritual. Barbara Tedlock habla de la adivinación para los mayas como de una epistemología aplicada.[587] El calendario y las creencias que le son asociadas facilitan la comunicación entre los hombres y los otros entes. Esa comunicación es posible a través de varias técnicas muy bien documentadas para toda Mesoamérica y permite desplazarse en el pasado, el presente y el futuro.[588] Un ejemplo conocido no los dan las profecías.[589] Las profecías de todo tipo en el mundo maya funcionan como "juego combinatorio lógico

[583] Véase, TAVÁREZ, David, "Escritura, espacios sociales y cosmologías indígenas en Nueva España: una aproximación a los calendarios zapotecos", en *Revista de Indias*, LXIX: 247, 2009, pp.39-62.
[584] Según la etnohistoriadora Suzanna W. Mile, 33 comunidades de las naciones Mam, Awaketeko, K'iche', Kaqchikel, Poqomchi' and Q'equchi' siguen rigiéndose con el calendario ritual de 260 días. MILES, Suzanna W., "An analisis of modern middle american calendars: a study in conservation", en Sol TAX (Editor), *Acculturation in the Americas*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, pp.273-275. Véase también: TEDLOCK, Barbara, *Time and the Highland maya*, revised edition, Albuquerque, University of New Mexico Press,1993. El estudio de la antropóloga Tedlock, iniciada por sacerdotes mayas al manejo del calendario ritual, se centra en la zona k'ich'e de Momostenango.
[585] GUBLER, Ruth, BOLLES, David (Editors), *The book of Chilam Balam of Na, Facsimile, translation and edited text*, Lancaster (CA), Labyrintos, 2000, pp.8-9.
[586] WEEKS, *Maya Daykeeping,* p.7.
[587] TEDLOCK, *Time,* p.171.
[588] WEEKS, *Maya Daykeeping*, p.11.
[589] Véase, BRACAMONTE Y SOSA, *Tiempo cíclico,* 2010.

temporal" que permite por su ambivalencia comprender la repetición periódica de los acontecimientos.[590]

Hoy en día, las dos principales aplicaciones que tiene el calendario ritual son, en primer término, un uso colectivo al permitir ubicar los momentos idóneos para las actividades que unen la colectividad. El segundo aspecto es individual dado que permite "identificar la conducta natural o la forma de ser de las personas por medio de su *nawal*, es decir, los rasgos psicológicos básicos, positivos y negativos".[591] La dimensión de la adivinación deja entonces lugar a la sanación. El antropólogo alemán Dr. Eike Hinz, quien trabajó en la comunidad Q'anjob'al de San Juan Ixcoy, examinó el concepto de enfermedad de la comunidad y analizó los efectos terapéuticos (en su dimensión personal y comunitaria) y sicoterapéutico de sanación.[592] Según él, la consultación con el adivino constituye un tipo de sico-socioterapía donde no solamente se interpretan los problemas existenciales y las preocupaciones del cliente, sino también resolverlos.

La naturaleza del tiempo experimentado por los mayas actuales es diferente a la de la cultura hegemónica y se conecta con conceptos o fenómenos precolombinos. Los días que conforman el *tzolk'in* son considerados entes con los cuales se puede comunicar. Tienen atributos y características, y los nombres de los días son nombres de entes que ejercen una cierta influencia en la vida diaria. El calendario, como un exógrama de la representación interna del tiempo, a la vez tiene una interacción cognitiva sobre como perciben los seres humanos el tiempo y lo organizan según una taxonomía dicotómica entre días fastos y nefastos.[593]

Hoy en día para los mayas k'ich'e cada día tiene una cara o una identidad, y los sacerdotes que manejan el calendario sagrado hablan directamente con el espíritu del día que tratan con deferencia.[594] Los veinte días no son entonces simples divisiones cronológicas sino seres que son llamados *nawales*, "es decir seres sagrados con voluntad,

---

[590] GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, "Ambivalencias elementales", p.147.
[591] SAC COYOY, *El calendario sagrado,* p.8. Este aspecto del uso contemporáneo del Calendario ritual ha estado estudiado en una tesis de Licenciatura en Psicología del 2011 dirigida por el Dr. Adán Pando Moreno, véase: SUÁREZ MALDONADO, Crisálida, *Coherencia entre el calendario sagrado maya con la terapia Gestalt de Perls*, Tesis para obtener el título de Licenciada en Psicología, Universidad Latina de América, Morelia, 2011.
[592] HINZ, Eike, *Misstrauen fürht zum Tod: die psychotherapeutischen Beratungsgespräche eines Ratgebers der Kanjobal-maya*, Hamburg, Wayasbab, 2.vol, 1991.
[593] NORMARK, "Multi-scalar cognitive time", p.55.
[594] HOUSTON, *The memory of bones,* pp.87-88.

fuerza, y poder; además son susceptibles al convencimiento por medio de la oración y de los presentes, por lo que son tratados como seres con los que se puede entablar un diálogo y se les da el título de *ajaw*- es decir, dueño, señor, padre".[595] Los días del calendario funcionan como personas no humanas que tienen un papel y un poder que se ejerce sobre la vida de las personas humanas.[596] Para los sacerdotes chuj de Guatemala, el tiempo tiene una carga divina y los días del calendario ritual son considerados como divinidades con atributos específicos.[597] Ese carácter o esencia de *nawal* lo adquieren también los artefactos arqueológicos que utilizan los sacerdotes tradicionales tz'utujil.[598] El uso de estos artefactos dotados de una esencia del pasado en las ceremonias, les permite conectar los tiempos, el pasado de los antepasados con el presente de la ceremonia.[599]

En esta cosmovisión de las sociedades mesoamericanas, la concepción del tiempo no se puede desvincular del espacio. Los dos juntos forman un todo sistemático. Las creencias se cristalizan alrededor de una relación entre espacio y tiempo que definen las prácticas rituales.[600] Inclusive la combinación del espacio y del tiempo que operaban desdibuja un entendimiento del tiempo que permite establecer analogías explícitas con la física actual:

> In fact, the Maya view of time and a quadripartite universe is not too distant from that of today's physicists, who see the relatively undifferentiated past, present, and future "laid out in fourdimensional block composed of time and the three spatial dimensions".[601]

---

[595] ESTRADA PEÑA, Canek, "Ideas del tiempo cíclico en la cuenta de 260 días entre los k'iche' contemporáneos. El ciclo ritual del día 8 B'atz'", en Mercedes DE LA GARZA, María del Carmen VALVERDE VALDÉS (Coordinadoras), *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*, México, UNAM, 2013, p.218.

[596] CHIAPPARI, Christopher L., "De ánimas al animismo: subjetividad y poder en la espiritualidad maya y la religión evangélica en Guatemala", en *Revista Sendas*, 3, 2015, p.127.

[597] PIEDRASANTA HERRERA, Ruth, "El Aj chum – adivino- entre los chuj", en Patricia GALLARDO ARIAS y François LARTIGUE (Coordinadores), *El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*, México, UNAM/IIH, 2015, p.204.

[598] Pueblo maya actual cuyo asentamiento se ubica en el lago Atitlán en Guatemala.

[599] BROWN, Linda A., "When pre-sunrise beings inhabit a post-sunrise world: time, animate objects, and contemporary tz'utujil maya ritual practitioners", en Anthony F. AVENI (Editor), *The measure and meaning of time in Mesoamerica and the andes*, Washington D.C., Dumbarton Oaks research library and collection / Harvard Univesity, p.54.

[600] ASHMORE, Wendy, "Lived Experiences of Space, Time and Cosmovision", en *Cambridge Archaeological Journal*, 2015, 25, p.293.

[601] DAVIES, Paul "That Mysterious Flow", en *Scientific American,* 287/3, 2002, pp.40–47. *Apud* RICE, Prudence M. , *Maya Political science, Time, astronomy and the cosmos*, University of Texas Press, Austin, 2004, p.57.

Natalino dos Santos habla de *cronotopo mesoamericano* para definir esta relación entre espacio y tiempo.[602] López Austin ha planteado recientemente que este cronotopo era el ámbito de tránsito entre el tiempo secular existente y el tiempo mitológico de los dioses.[603] Por lo tanto el sistema calendárico maya, basado en complejas combinaciones matemáticas y antropomórficas, no puede ser estudiado en su sola dimensión matemática sino en conjunto con sus implicaciones cosmogónicas, socioculturales y sociopolíticas.

En el *Chilam Balam de Chumayel*, el primer acto de la creación, después de la destrucción, es justamente la partición del mundo en cinco direcciones.[604] Esta partición permite definir no solamente el recorrido diario del sol (eje oriental/occidental), pero además el recorrido del sol entre solsticio y solsticio (eje septentrional/meridional) que define el año solar.

La lingüística de los idiomas maya confirma esta relación. En los idiomas de las tierras bajas mayas, la palabra "sol", *k'in*, que también significa día y tiempo, entra en la composición de las palabras "este" (lak'in) asociada al color rojo del amanecer y en la palabra oeste (chik'in) asociada al color negro. El Códice Madrid en sus páginas 75 y 76 da el mejor ejemplo de la expresión del tiempo maya en el espacio. El documento despliega un *mapa temporal* que une la división del mundo entre los rumbos y el recorrido de las 260 estaciones del calendario ritual alrededor.[605] Hoy en día, los practicantes k'ich'e del calendario ritual en Momostenango, rezan mirando al este, mirando en la dirección del amanecer del sol que representa el presente y el pasado. En sus espaldas, se encuentra el oeste, la dirección del sol que cae, la dirección de la oscuridad y la muerte, el pasado.[606]

Este modelo de división del espacio se puede encontrar en el mundo entero y en todas las épocas. Establece así une relación de interdependencia entre el tiempo y el espacio. Esta pareja, espacio-tiempo, parece además necesaria para la actividad cognitiva

---

[602] La noción de cronotopo desarrollado por el soviético Batjín define el espacio tiempo como una conexión intrínseca de relaciones temporales y espaciales. NATALINO DOS SANTOS, Eduardo, "Além do eterno retorno: uma introdução ás concepções de tempos dos indígenas da Mesoamérica", en *Revista USP*, 81, março/maio 2009, p.87.

[603] LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma", en Mercedes DE LA GARZA (Coordinador), *El tiempo de los dioses tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, México, UNAM, 2015, pp.12-13.

[604] [ANÓNIMO], *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México, UNAM, 1973, p.63.

[605] BRACAMONTE Y SOSA, *Tiempo cíclico,* p.52. GÚTIERREZ GONZÁLEZ, "La personificación del tiempo", p.24.

[606] NORMARK, "Multi-scalar cognitive time", p.55.

de la especie humana.[607] La mente necesita así una orientación en el espacio para que el tiempo externo adquiera un significado en el cuerpo orgánico.[608] En la cultura occidental, predomina una orientación hacía al este como corresponde a los ritos solares. Se encuentra no solamente en las iglesias romanas o góticas europeas pero también preside a la orientación y al simbolismo de los templos masónicos.[609] Al lado de las cuatro direcciones, se encuentra una quinta donde crece una *Ceiba Pentadra* que sirve de *axis mundi.*

> La cosmovisión del Pueblo Maya es un sistema de valores que interpreta y relaciona, el mundo, la vida, las cosas y el tiempo, es además, la explicación y forma de dimensionar el universo y la naturaleza.[610]

La cosmovisión se materializa en el espacio. El espacio ritual maya es a la vez *axis mundi*, ombligo, representación del cosmos y réplica del lugar de los orígenes.[611] Construir un edificio religioso orientado y apoyándose en el paisaje equivale a una toma de posesión ritual del paisaje, a su apropiación. Esta apropiación permite también la expresión de la ideología estatal y encuentra así mismo su expresión en las políticas de expansión de los estados mesoamericanos. Existe sin lugar a duda una pretensión escenográfica del urbanismo mesoamericano:

> La ciudad es un espacio ordenado, pensado y diseñado para la puesta en escena de unos ignorados rituales, de ceremonias, procesiones y cortejos, concentraciones y movilizaciones, en donde cada elemento urbanístico y arquitectónico –templos, plataformas, plazas o avenidas- tiene su fin y su papel.[612]

Esa pretensión se veía aumentada a través de la experiencia visual del participante a los rituales. Los jeroglíficos, las imágenes y los textos especulares, todos portadores del *k'uh*

---

[607] NORMARK, "Multi-scalar cognitive time", p.55.
[608] NORMARK, "Multi-scalar cognitive time", p.55.
[609] El predominio de la dirección este no significa que otros actores no entren en juego como el paisaje o ciertos cuerpos celestes. En Europa, la orientación de las iglesias podía hacerse sobre el punto en el cual se levantaba el sol el día del santo al cual estaban dedicadas. Las orientaciones sobre los astros se marcaban por estrellas o globos en los campanarios en lugar del gallo. Sobre la orientación de los templos griegos, véase en particular: BOUTSIKAS, Efrosyni, "Placing greek temples: an archaeoastronomical study of the orientation of ancient greek religious structures", en *Archaeoastronomy: the journal of astronomy in culture*, 21, 2007-2008, pp.4-19.
[610] SAC COYOY, *El calendario sagrado,* p.2.
[611] DE LA GARZA CAMINO, "Palenque como *Imago mundi*", p.17.
[612] RIVERA DORADO, Miguel, *La ciudad maya un escenario sagrado*, Madrid, Editorial Complutense, 2001, pp.64-65.

de lo que representaban, acrecentaban seguramente como mecanismo de canal a través del cual se vivía parte de la experiencia ritual.[613]

Como lo demuestran los trabajos de Kristin Landau[614] sobre el sitio de Copán, del periodo clásico, la cosmovisión representa sin duda un elemento importante en el diseño urbano pero no forzosamente determinante para expresar las diferencias sociales. Pareciera que existe además una relación entre la experimentación del paisaje por medio de la vista y el estatuto social.

En todo caso, la cosmovisión establece un mapa del tránsito de las estaciones y de los ciclos en la vida humana inscrita en el paisaje habitado. El espacio natural y las construcciones pasan entonces a ser los marcadores tangibles del tiempo y del espacio que guían la vida de los moradores. No solamente eso pero además los calendarios mayas y sus ciclos eran "el fundamento o "estructura profunda" de su ciencia política".[615]

Cada espacio ritual se transformaba así en un ombligo sagrado, que ordena el espacio entre los cuatros rumbos y un eje vertical de tres pisos principales. El tiempo recorría el espacio sagrado para activar sus cualidades. El ritual en este sentido transforma la estructura espacio-temporal. El guía del ritual "traslada la situación concreta hacia un tiempo espacio otro, planteado como cronotopo mitológico."[616]

El cronotopo mitológico es la conjunción de esos ejes donde una multitud de seres y entidades están en constante interacción a través del espacio común del eje:

> Sendo assim, era necessário mapear as características de cada ámbito e relacionálas a seus turnos de atuação para entender a composição de forças que afluiriam aos centros do mundo.[617]

La presencia de diferentes entes, que pueden comunicar entre sí en los diferentes ámbitos del mundo, y la idea del tiempo como otro ente cuyo fluir corresponde a una activación constante de cualidades transmite la imagen de un cronotopo dinámico, es decir un orden

[613] MATSUMOTO, Mallory, "Reflection as transformation: mirror-image structure on maya monumental texts as a visual metaphor for ritual participation", en *Estudios de Cultura Maya*, 41, 2013, pp.93-128.
[614] ASHMORE, Wendy, "Lived Experiences of Space, Time and Cosmovision", en *Cambridge Archaeological Journal*, 2015, 25, p.294.
[615] RICE, *Maya Political science,* p.1.
[616] ALEJOS GARCÍA, José, "Líkin y k'eex. Cronotopos del ritual terapéutico maya", en *Estudios de Cultura Maya*, 49, 2017, p.248.
[617] "Siendo así era necesario establecer un mapa de las características de cada ámbito y relacionarlas a sus turnos de trabajo para entender la composición de las fuerzas que afluían a los centros del mudo." NATALINO DOS SANTOS, "Além do eterno retorno", p.90.

espacio-temporal que está en constante transformación y atravesado por constantes movimientos y flujos de circulación energéticas, como por ejemplo a través de las ofrendas. Impera por lo tanto una labilidad del mundo en constante transformación cualitativa, en constante ruptura con el ideal original de la creación del mundo.

En el caso maya conviene hablar de creaciones del mundo en plural. Cada edad está siempre relacionada con otra. En el pensamiento cíclico de los chamulas, cada época incorpora elementos de las otras eras en un proceso acumulativo.[618] No se puede hablar de un fin pero de una regeneración sin fin del mundo.[619] Kazuyasu Ochiai rastrea esta labilidad en el apego a una renovación constante que tienen los tzoltiles actuales. La idea de renovación es más valorada que la idea de antigüedad en sí, atada a la cultura material de lo duradero predilecta del mundo académico.[620]

Las edades son siempre un principio y un fin lineal, calculable que se inscribe en una línea diacrónica. La muerte de un orden temporal estable significa el movimiento hacia el mismo establecimiento de otro orden estable y transitorio a la vez. Las varias creaciones para los chamulas de Chiapas no se presentan como un tabula rasa pero como una espiral ascendente acumulativa:[621]

> These creations can also besaid to succeed each other in a linear sense, for the events of later creations are not mere repetitions of earlier creations.The creations tend to have an orthogenetic, cumulative development. That is, each creation has been progressively better and more satisfying to the Creator than that which preceded it. In this sense, the four-part creation cycle forms a whole that is greater than the sum of its parts. In each of the first three creations of the universe, the Creator failed to achieve his ideal for mankind and destroyed his abortive efforts. Although Chamulas believe the present Fourth Creation to be his most successful effort so far, they also know that it is full of evil and ever in danger of destruction; hence, they are concerned to defend it from bad behavior and evil people.[622]

---

[618] GOSSEN, Gary H., "Cuatro mundos del hombre: tiempo e historia entre los chamulas", en *Estudios de Cultura Maya*, 12, 1979, p.181.

[619] Véase, CARLSON, John B., "The maya deluge myth and Dresden Codex page 74. Not the End but the eternal regeneration of the world", en Anne S. DOWD, Susan MILBRATH (Editors), *Calendars, and horizon based astronomy in ancient Mesoamerica*, Boulder, University Press of Colorado, 2015, pp.197-226.

[620] OCHIAI, "El ser y el tiempo entre los mayas", p.247.

[621] Es justamente esta figura del tiempo como una espiral ascendente que permite a Carlos López plantear una interpretación novedosa del *Popol Vuh*. Véase: LÓPEZ, Carlos M., *Los Popol Wuj y sus epistemologías. Las diferencias, el conocimiento y los ciclos del infinito*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1999.

[622] GOSSEN, Gary H., *Chamulas in the world of the sun, Time and space in a maya oral tradition*, Prospects Heights (Ill.), Waveland Press, 1974, pp.22-23.

Los peligros para la comunidad vienen de estos intersticios de ruptura de la armonía. El mal como tal no existe. Se debe entender más bien como una falta de armonía que se puede dar en varios niveles relacionales: falta de armonía del individuo con la naturaleza, consigo mismo, con los demás, incluyendo en los demás a las entidades sobrenaturales.[623] El cuerpo está en situación de mediación entre los diferentes agentes y el sujeto. Es en el espacio que constituye que interactúa el sujeto con el mundo. La enfermedad es entonces síntoma de la falta de armonía. Cuando esto ocurre hay que recurrir a un experto, sea chamán, curandero u otro tipo de experto ritualístico, para regresar al orden primordial.

Podemos encontrar una convergencia entre este modo de concebir el tiempo de los mayas y las reflexiones del físico de origen ruso Prigogine (1917-2003). Para él, se debería considerar al tiempo como aquello que conduce al hombre y no al hombre como creador del tiempo.[624] Allí está, a mi parecer, el núcleo de la diferencia en la conceptualización del tiempo de los mayas en la larga duración y el tiempo de la modernidad: aquella piensa que es la conciencia que crea el tiempo cuando los mayas ven al tiempo a la par como una entidad, una energía constitutiva del universo.

La idea de una omnisciencia y de un tiempo creado por el hombre presupone que el hombre es diferente de la naturaleza que él mismo describe.[625] Si fuese el hombre él que crearía el tiempo, aquel sería evidentemente una pantalla entre el hombre y la naturaleza. En cambio, para los tojolabales actuales, el espacio-tiempo se extiende de modo multidireccional, de ciclo veintenal a ciclo veintenal. La espacialidad no es solamente geocéntrica sino *nosotrocéntrica*. Es decir que abarca todo lo que vive en el cosmos como un sujeto común que se ubica de frente o de espalda al espacio temporal.[626] Lo cual tiene implicaciones sobre la posición del tiempo: el futuro está atrás, en las espaldas, y el pasado hacia adelante:

> Así, el pasado no deja de ser, por lo que constantemente interpela al presente, lo llama para que lo escuche, y el nosotros es la relación que permite este llamado del tiempo pasado al tiempo presente. El pasado habla, *nosotros* escuchamos. La comunicación entre

[623] GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, "Ambivalencias elementales", p.152.
[624] PRIGOGINE, Ilya, *El nacimiento del tiempo*, Metatemas, Buenos Aires 2006, p.24.
[625] PRIGOGINE, *El nacimiento del tiempo*, p.26.
[626] LENKERSDORF, Carlos, *Conceptos tojolabales,* p.197. Para un desarrollo más amplío de todas las implicaciones del "espacio temporal" tojolabal véase en particular el capítulo 13 titulado "El tiempo, los números y los tz'eb'oj": LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en claves tojolabal*, México, M.A. Porrúa, 2002.

> temporalidades históricas es plena en el contexto del nosotros, donde se da la actualización del compromiso, del pacto secreto que tenemos con la existencia.[627]

¿Cabría preguntarse entonces si podemos hablar de tiempo maya o de tiempos mayas? La conservación y el renacimiento de un uso extendido de este calendario ritual, en la sociedad maya de hoy día, significa la reapropiación de lo que es percibido por los indígenas como un *tiempo propio*.[628]

Se suele recurrir a la metacategoría maya, - a la manera de un tipo ideal weberiano-, para conjuntar informaciones sincrónicamente diversas sin plantear el posible cambio de contenido del concepto. Existen sin embargo algunos indicios de posibles cambios en la larga duración.

El abandono de la cuenta larga en la edificación de los edificios podría ser por ejemplo el indicio más palpable de este tipo de cambios en la concepción del tiempo. Cabe subrayar que además el manejo de la cuenta larga y su abandono podrían tener otras implicaciones de tipo cognitivas. A modo de hipótesis, Normak sugiere que el auge y la decadencia de las antiguas unidades políticas como los reinos y las ciudades hayan podido inspirar una visión cíclica de la historia y la idea de las múltiples creaciones.[629]

Como en los casos de las poblaciones polinesias o australianas, la conciencia histórica conocía una fuerte división clasista. La historia, es decir el conocimiento sobre el pasado no estaba distribuido de manera igual entre las varias clases de la sociedad. Detenerla era un signo de poder político-religioso y de autoridad.[630] Ciertas pruebas de la confiscación de este poder aparecen como en el sitio de Xultun en Guatemala donde existía una orden de especialistas rituales sobre los cuales los gobernantes debían apoyarse entre otras cosas para el manejo del calendario en relación a la realización de los ritos.[631]

Tampoco el orden de los especialistas está exento de las posibilidades de cambios profundos. La presencia de título de experto ritual *ahk'in* en los escritos del siglo XVI de

---

[627] INCLÁN, Daniel, "Reflexiones históricas sobre el "nosotros". Derivas del pensamiento de Carlos Lenkersdorf", en Margara MILLÁN y Daniel INCLÁN (Coordinadores), *Lengua, cosmovisión, intersubjetividad. Acercamiento a la obra de Carlos Lenkersdorf,* Colección Modernidades alternativas y nuevo sentido común: prefiguraciones de una modernidad no capitalista, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Ediciones del Lirio, 2015, p.99.

[628] ESTRADA PEÑA, "Ideas del tiempo cíclico", p.254.

[629] NORMARK,"Multi-scalar cognitive time", p.59.

[630] SAHLINS, *Islas de historia,* p.61.

[631] STRUART, David, SATURNO, William, ROSSI, Franco D., HURST, Heather, "A maya *curia regis*: evidence for a hierarchical specialist order at Xultun, Guatemala", en *Ancient Mesoamerica*, 2017, pp.1-18. [Publicado en línea, https://www.cambridge.org/core/journals/ancient-mesoamerica].

Fray Diego de Landa y la ausencia del término en los textos jeroglíficos del periodo clásico dan algunos indicios de posibles cambios en la larga duración dentro los grupos que manejaban el saber ritualístico.[632]

Considerar tales cambios semánticos en una dimensión sincrónica no resulta tan descabellado a la vista de lo demostrado en el caso de los griegos antiguos en relación a la evolución del cambio de la concepción del tiempo entre la época arcaica (800-500 a.c.) y la época clásica (500-323 a.c.) griega.[633] A menos que para forzar la convivencia entre indicios de varias épocas, planteamos de manera paradójica, en una perspectiva casi hegeliana, que los mayas sean un pueblo sin historia.

Igualmente, habría que plantear de manera más amplia, la relación de esta concepción del tiempo con las posibilidades de comunicación e intercambio con el plan de los espíritus, permitida a través el uso del calendario ritual. Supuestamente, es un plan que se caracteriza por no tener justamente tiempo. En base a esto, Bartolomé y Barabas proponen una correlación entre el *Alchera* de los nativos australianos y las concepciones locales de estos planes alternos, "espacios-tiempos originarios- o metatemporales y multilocales – que son a la vez pasados, presentes y futuros, además de ubicuos y a los que se acede mediante el sueño" dentro de un sistema de creencias basado en el chamanismo.[634] También allí podríamos estar frente a un cambio. En el *Popol Vuh*, las aventuras de los hermanos gemelos en el *Xibalba, el inframundo o mundo de la muerte* remite concretamente a días y noches, lo que sería en oposición a la idea de este plan de los espíritus sin tiempo.

Los *nawales* de los días o glifos de los días parecen haber sido los primeros signos de la escritura en desarrollarse. Lógicamente, las propiedades de los glifos de los días deben haberse transmitido al sistema de la escritura en glifos. Con el ejemplo del desarrollo de la concepción lineal de la escritura griega que favoreció el pensamiento causal,[635] podemos plantear que la escritura en glifos puede darnos indicaciones sobre la episteme maya.

[632] ALDANA Y VILLALOBOS, Gerardo, "Epilogue: Mayan astronomers at work", en Gerardo ALDANA Y VILLALOBOS, Edwin L. BARNHART (Editors), *Archaeoastronomy and the maya*, London/Philadelphia, Oxbow Books, 2014, pp.163-164.
[633] EGGERS LAN, *Las nociones de tiempo,* p.25.
[634] BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, BARABAS, Alicia Mabel, "Introducción. Los sueños y los días chamanismo y nahualismo en el México actual", en Miguel Alberto BARTOLOMÉ, Alicia Mabel BARABAS (Coordinadores), *Los sueños y los días chamanismo y nahualismo en el México actual II Pueblos mayas*, México, INAH, Etnografía de los pueblos indígenas de México, 2013, p.17.
[635] SERNA ARANGO, *Somos tiempo,* p.49.

Bracamonte y Sosa postula que "el invento de la escritura permitió a los mayas trascender el mero pensamiento mítico y religioso e integrar aspectos de conocimiento proto-científico, obtenido por el análisis de las regularidades en la historia."[636] Este hecho facilitó seguramente el paso de un código escrito, logosilábico, jeroglífico al código de la escritura en caracteres latinos. Sin embargo, hay en el paso de un código al otro, la perdida de una episteme particular en relación a la escritura.

Conviene hacer un aparte sobre la escritura maya clásica en particular y ciertas de sus características. La escritura maya es una escritura integral derivada que se hubiera desarrollado a partir del sistema pictográfico olmeca entre 700 y 500 antes de nuestra era.[637] Por escritura integral, se entiende una escritura que por medio de un repertorio restringido de signos gráficos codifica el conjunto de las unidades silábicas o consonánticas.[638] Este código escrito permitía transcribir gráficamente la integralidad de cualquier discurso a la diferencia de otros tipos de escrituras vigentes en Mesoamérica. Sin embargo, pareciera que su uso se limitó a la estabilización y transmisión de discursos rituales.[639] "La oralidad se desarrolla a la par que la escritura, complementándose con ella."[640] La escritura funcionaba entonces en buena medida como un archivo, cuyo uso por parte de los encargados de los ritos, una elite monopolizadora, era recitativo.[641]

---

[636] BRACAMONTE Y SOSA, *Tiempo cíclico y vaticinios,* p.47.

[637] KETTUNEN, Harry, HELMKE, Christophe, *Introduction to maya hieroglyphs, XIX European Maya Conference*, Bratislava, WAYEB/Comenius University/ The Slovak Archaeological and Historical Institute, 2014, p.12. El sistema maya debe haberse desarrollado a partir del olmeca, se habla de escritura epiolmeca o istmeña, pero son las culturas zapotecas de Monte Albán, según Coe, que hubieran desarrollado la escritura en Mesoamérica. COE, *El desciframiento,* p.66. Para un resumen de la cuestión y la relación entre el desarrollo de la escritura epiolmeca y su relación con otras culturas, véase en particular el diagrama (p.12) en: PÉREZ SUÁREZ, Tomás, "La escritura istmeña o epiolmeca como antecedente de la maya: una revisión histórica", en *Revista Digital Universitaria*, XIII: 11, 2012, http://www.revista.unam.mx/vol.13/num11/art106/ [consultado el 11 de enero del 2016], pp.1-12.

[638] DELEAGE, Pierre, *Inventer l'écriture, Rituels prophétiques et chamaniques des Indiens d'Amérique du Nord, XVII°-XIX°siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p.9.

[639] Existe un debate en relación a la aparición de las 4 escrituras integrales (Sumer, Egipto, China, Mayab) de las cuales derivan todas las demás. La opinión comúnmente aceptada es que esas escrituras surgen en un contexto ritual para estabilizar discursos de tipo religiosos. Para una opinión diferente, según la cual el origen ritualístico es una falsa impresión dejada por el estado del registro arqueológico, véase: POSTGATE, Nicholas, WANG, Tao, WILKINSON, Toby, "The evidence for early writing: utilitarian or ceremonial? ", en *Antiquity*, LXIX:264, 1995, pp.459-480.

[640] ARELLANO HOFFMANN, Carmen, SCHMIDT, Peer, NOGUEZ, Xavier (Editores), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, Zinacantepec (Edo.Mex.), El Colegio Mexiquense A.C. /Universidad Católica de Eichstätt, 2002, p.36.

[641] DELEAGE, *Inventer l'écriture,* p.185.

Varios elementos apuntan a una cierta ambigüedad o labilidad de la forma. La escritura de los jeroglíficos es un sistema compuesto por alrededor de mil signos diferentes pero que en razón de las variaciones formales de un mismo signo (alógrafos), de los signos homófonos y las variaciones diacrónicas, baja a unos 500 signos. Los signos pueden tener dos caracteres diferentes y funcionar o como palabra (logograma) o como sílabas (silabas y signos fonéticos). Existen unos 200 signos que funcionan como sílabas, de los cuales 60 % son signos homofónicos. La escritura se caracteriza por unas abreviaciones grafémicas, como por una extrema polivalencia y homofonía de los signos.[642] Queremos señalar a manera de hipótesis, que los signos, utilizados como logograma, pudieran inscribirse en redes semántico-simbólicas más amplias, que funcionarían como un agregado de significado activado por la presencia de una forma específica.[643]

De lo antedicho, pareciera que podríamos vislumbrar en la escritura maya una tensión entre la forma, que deja libertad al escriba en su composición, y el uso ritual canonizado de tal escritura. La tensión que se manifiesta en relación a un tiempo a la vez cíclico e histórico y que necesitaba de la mediación de la profecía, parece encontrarse de cierta manera en la escritura.

El carácter sagrado de la escritura se da en dos niveles. En un primer plano, tanto el signo escrito como el soporte adquieren el carácter sagrado y las mismas propiedades del contenido registrado.[644] Pero esto es posible porque la escritura estaba relacionada con entidades del numen. Existen unos seres, los *Pawahtun* que de acuerdo con los textos coloniales y prácticas rituales contemporáneas de Yucatán, son asociados con la lluvia, son seres sobrenaturales que sirven de intermediario entre el mundo sagrado y el mundo

[642] La polivalencia significa que el mismo signo puede tener varios valores de sonidos. KETTUNEN, KETTUNEN, *Introduction to maya hieroglyphs,* p.8 y pp.20-21.
[643] En efecto, el símbolo del día *Kawok* del *tzolk'in*, se encuentra en la forma escrita de las palabras montaña, piedra, temazcal. Según la revista *Arqueología Mexicana*, el signo *Kawok* se asocia con la tormenta, la lluvia, el color negro, la dirección del oeste y el dios *Itzamnaaj.* Tales asociaciones reforzarían la red semántica aplicable al glifo. *Arqueología Mexicana*, "5kab'an/2016 El calendario maya y el calendario ritual", número especial 65, diciembre del 2015, p.36.
[644] LACADENA, Alfonso, "Los códices y la religión en la cultura maya", en ARELLANO HOFFMANN, Carmen, SCHMIDT, Peer, NOGUEZ, Xavier (Editores), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, Zinacantepec (Edo.Mex.), El Colegio Mexiquense A.C. /Universidad Católica de Eichstätt, 2002, p.269.

humano, una de sus funciones es ser escribanos porque están encargados de anunciar los designios del otro mundo a los seres humanos[645]

Se suelen asociar a los monos los cuales fueron representados como escribas durante el periodo clásico, atributo que igualmente se reconoce a los monos en el relato k'ich'e del posclásico, el *Popol Vuh.*[646] Los monos, residuo de una humanidad pretérita, proceden del ámbito salvaje, de lo no civilizado. Puestos en otra categoría que la humana, poseen sin embargo *algo* en común, y es este algo que da esa posibilidad de una comunicación entre mundos.[647] De allí, su conexión con el mundo de los escribanos y los *Pawahtun.*

Es la profecía o adivinación la que media entre los espíritus guardianes del tiempo y el acontecer de los hombres. El sistema del pensamiento maya interrelaciona el tiempo cósmico y el tiempo histórico. Los ritmos cíclicos o secuenciales y lo linear se articulan en la rueda calendárica. Por lo tanto, las fechas mismas no son tan importantes como tal. El acontecimiento puede situarse en fechas distintas. Lo que importa es que deben tener el mismo significado para que el acontecimiento se revista de un carácter particularizante pero que puede volver a presentarse.

La palabra profética como mediación participa de dos ámbitos. Por una parte es una palabra científica, precisa, que deriva de un conocimiento del mundo físico validado empíricamente. Por otra parte, es una palabra espiritual, predictiva y evocadora, que pone en acción tanto la conducta individual como comunitaria en dirección a la armonía con el mundo. Por su doble naturaleza, es forzosamente maleable, vaga, "objeto de continuadas exégesis y mínimas variantes".[648]

Resulta ilustrador que el chamanismo tzeltal contemporáneo,[649] estudiado por Pedro Pitarch, materializa esta tensión entre labilidad y fijación de la forma como una enfermedad. En su tipología de las enfermedades, los chamanes tzeltales ubican enfermedades ocasionadas por las emociones (ira, rencor….) que los espíritus, que viven en

[645] NÁJERA CORONADO, Martha Ilia, *Dioses y seres del viento entre los antiguos mayas*, México, UNAM, 2015, p.138. En un informe de 1813, el cura constata que en la misa milpera, sobrevive la creencia en los *Pawahtunes*, como espíritu de los puntos cardinales. DEL GRANADO DE BAEZA, *Informe del cura de Yaxcaba*, p.8.
[646] NÁJERA CORONADO, *Dioses y seres,* p.159.
[647] RICE Prudence M., SOUTH, Katherine E., "Revisiting monkeys on pots: a contextual consideration of primate imagery on classic lowland maya pottery", en *Ancient Mesoamerica*, XXVI:2, 2015, p.290.
[648] GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, "Ambivalencias elementale", Representaciones amerindias", p.148.
[649] Los *tzeltales* son un pueblo maya cuya zona de población actual se ubica al norte del estado de Chiapas.

el otro lado, proyectan en contra de los humanos. En este otro lado, el mundo de los espíritus, la forma de la existencia es distinta, sin sustancia tangible. Solo se puede acceder a esta otra realidad con el *ch'ulel* (lo otro del cuerpo) por medio de cantos aprendidos en los sueños. En esta otra realidad, región de los sueños y del éxtasis, el tiempo es simultáneamente pasado, presente y futuro.

Frente a tales enfermedades, no se trata de expulsar el texto intruso sino de convencer a las palabras para que abandonen al cuerpo. Tal es el caso del mal llamado enfermedad *Choj* o jaguar. El jaguar trae en su piel la escritura. La enfermedad provoca en la piel del paciente unas manchas rojas y negras, que asemejan a la piel del felino. Según los chamanes tzeltales es una enfermedad contagiada por los textos cristianos. La escritura es vista como una necrosis del lenguaje.[650] Por eso, el rechazo a los textos escritos es generalizado. Los cantos son siempre diferentes y se adaptan a la curación. Son seres vivos que evolucionan. De igual manera la enfermedad es tratada como un ser vivo que se acosa, se insulta para que deje el cuerpo, lo libere. Esa concepción se rastrea en el *Ritual de los bacabes* en los cantos curativos que son escritos.[651]

Para los mayas de hoy en día, sometidos a varios ordenes simbólicos, la interacción entre los sujetos y el mundo está sometida a "reglas imperativas, ambiguas y inclusive contradictorias".[652] La contingencia de las reglas que proceden del pasado precolombino y las impuestas por los símbolos sagrados católicos o más recientemente cristianos, obligan al sujeto a mantener varios equilibrios y buscar la resolución armoniosa de las diversas exigencias, que se ve obligado a cumplir por elección propia o presión social.

La capacidad de adaptación y de asimilación de varios ordenes simbólicos, -Pitarch habla de volubilidad o de fidelidad transitoria-,[653] se apoya originalmente en la naturaleza intrínseca del tiempo cíclico. Eso se debe al hecho de que hay una relación entre las concepciones del tiempo y los conceptos de alteridad como lo plantea Gary H. Gossen:

---

[650] Habría que relacionar esta visión del lenguaje escrito como necrosis con la visión franciscana rígida de las palabras. Esta visión, influida por el nominalismo filosófico, encerraba tras cada palabra un significado preciso. Fue el fondo de los debates con los dominicos en el momento de traducir en idiomas indígenas, los conceptos católicos. Sobre el debate en el Guatemala del siglo XVI, véase: GRACÍA-RUIZ, Jésus, "El misionero, las lenguas mayas y la traducción: nominalismo, tomismo y etnolingüística en Guatemala", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 77, 1992, pp.83-110.

[651] PITARCH, Pedro, *La palabra fragante Cantos chamánicos tzeltales*, fotografías de José Ángel Rodríguez, México, Conaculta, Instituto Nacional de Bellas Artes, Artes de México, 2013.

[652] GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, "Ambivalencias elementales", p.152.

[653] PITARCH, Pedro Ramón, "Infidelidades indígenas", en *Revista de Occidente*, 269, 2003, pp.60-75.

> La concepción cíclica del tiempo permite comprender y adaptar de forma selectiva las ideas y los actores nuevos, situándolos moralmente en el tiempo pasado. El dinamismo de esta lógica parece sustentarse en la posibilidad de que coexistan una fuerte concepción temporal cíclica y un impulso acumulativo y ontogenético, igualmente poderoso. Es decir, cada destrucción da lugar a un "producto indio" nuevo y perfeccionado.[654]

En las sociedades donde predomina una visión cíclica del tiempo, como es el caso en las sociedades mayas, "la alteridad y el "yo" son categorías clasificatorias que se dan genéricamente en episodios primordiales de la historia y siguen vigentes en episodios presentes y futuros de la experiencia cultural."[655] La alteridad es entonces una actualización de lo ya visto históricamente y como tal es accesible cognitivamente porque existe una taxonomía que permite acomodar a los otros presentes y futuros. La concepción cíclica del tiempo condiciona entonces las relaciones cognitivas y prácticas del otro. El tiempo cíclico permite clasificar al otro como alguien ya conocido en épocas pasadas. Esto constituyó para los mayas en particular un mecanismo potente de adaptación frente a los cambios y se ve ilustrado en la Guerra de Castas.[656]

2.4 Definición y alcance del término chamanismo en el mundo maya

El tiempo cíclico posee entonces un carácter definitorio de la alteridad, como un ente cuya ontología es ya conocida porque viene del pasado. En el acápite siguiente vamos a mostrar como detrás de una labilidad de la forma expresada paradigmáticamente en el nahualismo, el chamanismo maya concibe el otro y lo asimila a través de la metafísica caníbal.

2.4.1 Una definición de chamán

Hablar de chamanismo en el mundo maya obliga a debatir y definir ciertas ideas y conceptos que provienen de la historia de las religiones, de la etnohistoria, de la

[654] GOSSEN, Gary H., "Ser indio en una matriz euroafricana: reflexiones personales sobre la identidad tzotzil chamula", en Gary H. GOSSEN *et al.* (Editores), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, Volumen 3, La formación del otro*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp.68-69.
[655] GOSSEN, "Ser indio en una matriz euroafricana", p.33.
[656] Según Gossen, el objetivo fundamental era de garantizar la autonomía indígena mediante la reactivación de la memoria de figuras históricas que podían regresar de ciclos históricos pasados para instalar un nuevo orden social. GOSSEN, "Ser indio en una matriz euroafricana", p.34.

antropología y de la etnografía. Eso nos obliga a enfrentarnos con un volumen de estudios y una variedad de enfoques considerables que traten del tema. Como tal el término *chamán* es una construcción social. Es difícil utilizarlo en singular y hablar de un chamanismo histórico que sería el punto de partida de los demás. Hay, sin embargo, un acuerdo tácito para agrupar bajo este término formas percibidas como cercanas a pesar de sus distancias temporales y espaciales, sin que haya un acuerdo consensual sobre los rasgos esenciales.

Originalmente, el término *chamán* viene del idioma de los pueblos tunguses, un conjunto de pueblos que viven en Siberia oriental y en Manchuria, en el norte de China. La primera descripción occidental de un ritual chamánico siberiano sería la que hizo el viajero inglés Richard Johnson (1573- c.1659), el cual describió una ceremonia de los *samoyedos* en 1557.[657] El término llegó a Europa a través de las relaciones de viajeros alemanes en el transcurso del siglo XVII y figura en la *Encyclopédie* (1751-1772) de Denis Diderot y Jean Le Rond D'Alambert.[658] Importado de un cierto contexto etnológico se fue incorporando poco a poco en el siglo XIX a las nacientes ciencias sociales. Es solamente al principio del siglo XX que la palabra cháman se empezó a utilizar en el contexto propiamente americano.[659]

El verbo de la raíz altaica *sama-*, que origina la palabra chamán, significa mover a los miembros posteriores, como lo hacen ciertas especies animales -como los venados- en

[657] MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, "El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la desconstrucción de una falsa categoría antropológica", en *Cuicuilco*, 46, 2009, p.198. Los pueblos samoyedos conforman un grupo étnico que abarca varios idiomas y cuya repartición geográfica se extiende en ambos lados de los montes Urales y en el extremo septentrional de la actual Rusia. Su territorio de asentamiento corresponde al norte de Siberia.

[658] En la *Encyclopédie*, la palabra chamán se define de la siguiente manera: « Es el nombre que los habitantes de Siberia le dan a unos impostores, los cuales tienen la función de padres, juglares, brujos y médicos. Esos *schamans* pretenden tener crédito sobre el diablo, que consultan para vaticinar el porvenir, para curar enfermedades, y para hacer trucos que parecen sobrenaturales a un pueblo ignorante y supersticioso: se sirven para eso de tambores que pegan con fuerza, al mismo tiempo que bailan y giran con una rapidez sorprendente: cuando están enajenados a fuerza de contorsiones y cansancio, pretenden que el diablo se les aparece cuando está de buen humor. A veces la ceremonia termina con el *schaman* que finge clavarse un cuchillo, lo que aumenta el estupor y el respeto de los espectadores imbéciles." [La traducción es mía]. Se notará la similitud entre esta descripción y la que podemos encontrar de los diferentes expertos ritualístico mesoamericanos hechas por los sacerdotes católicos. Véase HAMAYON, Roberte, *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Eyrolles Pratique Religion, 2015, pp.22-23.

[659] El término fue desplazando poco a poco el término genérico de *medecine-man* que proviene del francés y que significaba hombre medicina. PRICE, Neil S., "An archeology of altered states: shamanism and material cultural studies", en PRICE, Neil (Editor), *The archaelogy of shamanism*, New York/London, Routledge, 2001, p.6.

periodo de celos.[660] *Saltar* es así la etimología de *chamán* asociado en este idioma con la práctica ritual animalizada.[661] La analogía proviene de la función chamánica primordial para los pueblos siberianos: establecer un pacto con los espíritus de las especies cazadas para tener suerte en la caza.[662] El término está entonces desde su origen conectado con dos temas: la caza y el intercambio con los espíritus.

Algunos autores avanzan que se puede considerar que en algún momento, toda la humanidad fue chamánica dado que toda la humanidad vivió de la caza, o paso por una etapa donde vivía de la caza. Dentro de esa visión, el registro pictórico de las cuevas se suele interpretar como una huella de este chamanismo originario común al conjunto de la humanidad.[663] El chamanismo, como tal, se encontraría entonces por doquier, latente, en formas pretéritas o en desarrollo permanente.

Esta visión núclear universalista, -adelantando que es la que adoptamos para este trabajo al apoyarnos sobre los desarrollos efectuados en las neurociencias sobre el tema-, debe sin embargo responder a algunos problemas epistemológicos. Como lo sintetiza Michel Perrin,[664] el debate alrededor del uso de la palabra chamanismo se cristaliza alrededor de tres posiciones. En la primera, el chamanismo es una noción sin pertinencia, una falsa categoría, una unidad artificiosa que existe solamente en el pensamiento de los estudiosos occidentales. La segunda posición defiende un uso amplio y por lo tanto poco astringente del término. En la tercera posición, abogada por el propio Perrin desde el estructuralismo, se subraya la conveniencia de entenderse sobre una definición aunque sea provisoria del chamanismo visto como un sistema, es decir, como un conjunto de elementos así como de relaciones que unen estos elementos.

La palabra funciona tanto como una categoría analítica, un ideal tipo weberiano o hasta como un significante vacío, por la falta de homogeneidad en torno a su uso. Sea

---

[660] FONTANILLE, Dr. Bernard, BOMBOY, Alice, *Médecine d'ailleurs rencontre avec ceux qui soignent autrement*, Tome 2, Paris, Éditions de la Martinière, Arte Éditions, Bonne Pioche, 2015, p.80.

[661] "Roberte HAMAYON s'entretient avec Guy Rouquet sur le chamanisme", http://www.psyvig.com/doc/doc_215.pdf [Consultado el 14 de febrero del 2017], p.3.

[662] HAMAYON, Roberte, *La chasse à l'âme : Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990, p.142.

[663] Véase CLOTTES, Jean, LEWIS-WILLIAMS, *Les chamanes de la préhistoire, Transe et magie dans les grottes ornées suivi de Après les chamanes, polémiques et réponses*, Lonrai, Les maisons des roches /Point, 2007. Para un panorama histórico sobre la emergencia de la tesís del chamanismo prehistórico véase, ARCHAMBAULT DE BEAUNE, Sophie, "Chamanisme et préhistoire un feuilleton à épisode", en *L'Homme,* 147, 1998, pp.203-219.

[664] PERRIN, Michel, "Chamanes, chamanisme et chamanologues", en *L'Homme*, 141, 1997, pp.89-92.

como sea, necesitamos del término *chamanismo* como una categoría universal que nos permita describir un fenómeno socio-cultural milenario presente en todo el orbe. Como sistema, es una alianza entre los humanos y otro mundo o una realidad paralela compuesta por entidades que se presentan como personificaciones de la naturaleza, de los muertos, de los ancestros o de espíritus auxiliares. El sistema es susceptible de variaciones culturales y un chamán individualizado adquiere un hondo sentido dentro de un marco cultural chamánico determinado y determinante.[665]

De allí que, en primera instancia, el chamanismo debe verse como "prácticas que tienen como función poner en correspondencia varios sistemas simbólicos y sociales tejidos culturalmente".[666] De esta manera, el chamán viene a ser:

> quelqu'un qui est capable de rétablir de l'ordre et de l'harmonie dans le groupe. Quelqu'un qui, quand il y avait un dysfonctionnement dans un groupe – une tribu- était capable de resynchroniser les éléments du groupe avec la nature et le cosmos.[667]

El sicólogo y profesor de la universidad californiana de Saybrook, Stanley Krippner define de al chaman como:

> uma pessoa que atende às necessidades psicológicas e espirituais de uma comunidade. As técnicas que capacitam xamãs de ambos os sexos a terem acesso a informações não ordinariamente acessíveis são conhecidas como "xamanismo".[668]

Esas definiciones mínimas tienen la ventaja de poner el énfasis en las nociones de comunidad y de dominio de una técnica que permite interactuar con la naturaleza y el cosmos. Allí tendríamos lo que es el núcleo central del chamanismo desde una postura funcionalista.

---

[665] FERICGLA, Josep María, *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*, Barcelona, Kairós, 2000, p.54.
[666] PERRIN, "Chamanes, chamanisme et chamanologues", p.92. [La traducción es mía].
[667] "Alguien que es capaz de restablecer el orden y la harmonia en el grupo. Alguien quien, cuando existe un disfuncionamiento en el grupo-una tribu- es capaz de *resincronizar* los elementos del grupo con la naturaleza y el cosmos". [La traducción es mía]. KOUNEN, Jan, NARBY, Jeremy, RAVALEC, Vincent, *Plantes et chamanisme conversations autour de l'ayahuasca et de l'iboga*, Paris, Edition Mama, 2010, p.17.
[668] "Una persona que atiende a las necesidades sicológicas y espirituales de una comunidad. Las técnicas que capacitan a los chamanes de ambos sexos para tener acceso a las informaciones, que no son accesibles normalmente, son conocidas como chamanismo". [La traducción es mía]. KRIPPNER, Stanley, "Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo", en *Revista de Psiquologia Clínica*, 34, supl. 1, 2007, p.18.

Pero faltarían dos dimensiones que nos parecen imprescindibles y conectadas: una histórica y la otra neurobiológica. Ambas permiten reintroducir la dimensión universal en la larga duración del chamanismo. Como punto de partida, nos apoyaremos en la definición dada por Brian Hayden, hecha desde un enfoque también funcionalista, para complementar esta definición mínima.[669] Su definición nos parece problemática en el caso estudiado. Sin embargo, es un buen principio en razón de algunos planteamientos hechos.

Según él, la primera dicotomía que habría que efectuar sería una dicotomía entre religiones tradicionales y religiones del libro. En las primeras, la transmisión es efectuada de manera oral o por experiencia. Frente a aquellas, habría las religiones del libro cuya transmisión sería escrita. En los dos casos, las creencias son mecanismos de evolución que permiten a los hombres enfrentarse a las situaciones de estrés y de crisis experimentadas.

El comportamiento religioso se definiría entonces por dos factores: el primero, ecológico, define la variedad de formas; el segundo factor sería una facultad innata a los seres humanos y que los diferencia de los seres no humanos y consiste específicamente en la habilidad de poder entrar en éxtasis por diversos medios.[670] Como bien lo señala Jean Clottes, las técnicas para obtener las visiones, que permiten la comunicación con el mundo de los espíritus, se pueden suscitar de múltiples maneras y no solamente por la ingestión de enteógenos. Se deben también tomar en cuenta los artefactos y registros pictóricos específicos pueden servir como catalizadores o inductores para activar las visiones y los sueños.[671] Tal capacidad permitiría así crear o tejer relaciones emocionales entre los seres humanos y crear un sentido de comunidad. Según Brian Hayden, esa capacidad ritual compleja se puede encontrar en poblaciones anteriores al *homo sapiens sapiens* como los neandertales y sus pinturas rupestres de los sitios del sur-oeste de Francia que ejemplifican esa capacidad ritual compleja.

---

[669] HAYDEN, Brian, *Shamans, sorcerers and saints: a prehistory of religion*, Washington, Smithsonian Books, 2003.

[670] La incorporación de la palabra éxtasis remite al marco teórico elaborado por Mircea Eliade. La centralidad del éxtasis en el chamanismo tal cual es visto por Eliade fue y es todavía muy criticado. No utilizaremos la palabra éxtasis en el sentido de Eliade. Entendemos *éxtasis*, marcado con cursiva, en el sentido general de Estado Modificado de Conciencia (EMC de aquí en adelante), es decir estados que provocan una actividad neuronal específica medible científicamente. El éxtasis de Eliade es un tipo de EMC pero no el único existente ni el único utilizado por chamanes. Cuando no estará en cursiva habrá que entenderlo en el sentido común de la palabra.

[671] CLOTTES, Jean, "El chamanismo paleolítico: fundamentos de una hipótesis", en *VELEIA*, 24-25, 2007-2008, p.276.

El problema de la definición de Hayden es que se inscribe dentro de una perspectiva evolucionista linear que ya no es más aceptable. Primero porque no pone énfasis en la integración de elementos "chamánicos", si entendemos aquel término como un conjunto de técnicas de éxtasis, por parte de las religiones del libro. Así ciertos autores visualizan por ejemplo los cantos gregorianos o la figura del exorcista en la tradición católica como elementos asimilables a técnicas chamánicas.[672] Inclusive en el Islam, viejas prácticas chamánicas se mezclaron, en particular con elementos del sufismo, para adaptarse a la sociedad islámica conquistadora.[673] En segundo lugar, la emergencia y la confiscación de un saber esotérico por un casta particular y su puesta en forma escrita, en ningún momento permite compartimentar lo religioso entre tradición basada en la experiencia y religión del libro.

Creemos que el *chamanismo* no corresponde a una cosmología o a una doctrina específica, por lo tanto existen tantos chamanismos como culturas que pueden soportar la presencia de chamanes. En este sentido la definición de Marie-France Guédon merece la atención. Según ella el chamanismo es un sistema de creencias centradas en la creencia en la existencia independiente de un alma humana, que se puede separar del cuerpo por medio de métodos y técnicas mentales y rituales que tienen como objetivo el desarrollo y el control de facultades y poderes que incluyen el don de sanar y curar a los enfermos. Para ella, el chamanismo se inscribe generalmente en un contexto cultural de caza y recolecta, lo que no excluye que se pueda encontrar en otros contextos.[674]

Taube y Miller, en relación a Mesoamérica, definen el chamanismo como un sistema de experiencia y de práctica cultural cuyo centro es el chaman. Aquel es un experto que puede acceder a otras dimensiones o mundos por medio de técnicas aprendidas que pueden llevar a fenómenos de éxtasis o simplemente de comunicación que permiten entablar relaciones de intercambios performativas con los seres de estas dimensiones.

El aprendizaje del chaman consiste entonces en el aprendizaje de técnicas como en la memorización de mapas y de ontologías diferentes a los que rigen este plan. La posibilidad de percibir otros seres, - lo que Jean Clottes llama la "permeabilidad entre los

[672] Véase: CZACHESZ, "Tour of heaven", pp.33-52.
[673] Véase: ZARCONE, Thierry, HOBART, Angela (Editores), *Shamanism and Islam. Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*, London/ New York, I.B. Tauris, 2012.
[674] GUEDON, Marie-Francoise, "Problèmes de définition du chamanisme chez les Amérindiens de la côte Nord-Ouest, l'exemple des Tsimshian ", en *Culture*, II : 3, 1982, "Nations amérindiennes au Canada", pp. 129-143.

mundos"-[675] implica la posibilidad de interacción con ellos. Se vuelve entonces un vehículo activo de contacto con lo sobrenatural a través del éxtasis, el trance, la posesión por espíritus, la danza, los ayunos o las visiones.[676] Un factor importante de aprendizaje y de conocimiento del otro mundo lo representa la ingestión de plantas con las cuales se hace una alianza para obtener a cambio conocimientos. A través de esta alianza con las plantas, generalmente enteógenos, el chamán gestiona las relaciones que el grupo entretiene con el mundo invisible.[677]

A raíz de la importancia de las técnicas y los ritos que permiten un cambio de percepción de la realidad en las definiciones de varios autores, nos parece importante incluir la visión del chamanismo propuesta por Michael Winkelman en su artículo *Shamanism as Neurotheology and evolutionary psychology*.[678] Winkelman propone que lo que se llama chamanismo es la práctica espiritual religiosa y curativa más antigua del mundo y que está anclada en las funciones básicas del cerebro, del espíritu y de la conciencia. Esto explica que el chamanismo tuvo un papel en la sobrevivencia y la evolución cultural de las sociedades de cazadores-recolectores. Las diferentes formas o prácticas universales que denominamos chamanismos comparten características similares que tienen como fondo común la relación con los EMC.[679] Las varias prácticas que inducen

[675] CLOTTES, "El chamanismo paleolítico", p.276.
[676] TAUBE, Karl, MILLER, Mary, *An illustrated dictionnary of the gods and symbols of Ancient Mexico and the Maya,* London, Thames and Hudson, 1997, p.152.
[677] BAUD, S., "Chamanisme et plantes psychotropes parmi les Awajún (groupe Jivaro, Pérou) ", en *Phytotherapie*, 7, 2009, p.20. Para un panorama de la investigación sobre el uso de los enteógenos en el mundo precolombino y su influencia sobre el cerebro: QUIRCE BALMA, Carlos M., "El chamanismo y las drogas enteogénicas/alucinatorias del mundo precolombino", en *Revista Costarricense de Psicología*, XXIX: 43, 2010, pp.1-15.
[678] WINKELMAN, Michael, "Shamanism as Neurotheology and evolutionary psychologie", en *American Behavioral Scientist*, XXXXIV:12, 2002, pp.1875-1887.
[679] Para una visión de conjunto de las EMC desde la biologia y la psicoterapia, véase: DETHIOLLAZ, Sylvie, FOURRIER, Claude Charles, *États modifiés de conscience NDE, OBE et autres expériences aux frontières de l'esprit*, Paris, Favre, 2011. La conciencia es una cualidad emergente del cerebro. Como tal se encuentra anclada de muy diversas maneras en el cerebro orgánico y material pero no se puede derivar o reducir solamente a un juego químico neuronal que tuviera unas reglas establecidas. Entonces hablar de "Conciencia Modificada" no está sin problema porque plantea que hubiera un estado normal (donde las reglas del juego químico se respetan) y otro modificado (donde no se respetan). Por lo tanto, el vocabulario da pie a un encasillamiento patológicos cuando la gran parte de las EMC, como por ejemplos los estados de somnolencia o la meditación, no impiden un desenvolvimiento funcional por parte de los individuos en su sociedad. Existe la propuesta de hablar más bien de "conciencia integrada o integral" fruto de una colaboración hemisférica plena. En la literatura sobre el tema se encuentra también la expresión *Estado Alterado de Conciencia*, que no nos parece pertinente porque deja entender que hubiera un estado normal que corresponde a una realidad establecida, cuando abonamos por la noción de transrealidad. Sin embargo, utilizaremos el término de EMC por facilidad pero el lector tendrá que tomar en consideración las aclaraciones hechas aquí.

los EMC (enteógenos, danzas, ayunos, sacrificios…) se basan en la actividad rítmica a través de patrones cerebrales de ondas teta y alfa que permiten entre otras cosas promover la cohesión del grupo. El simbolismo y la experiencia de las visiones son un fenómeno totalmente natural del cerebro que ocurre cuando el cerebro llega a la supresión normal de la corteza visual.

Aquello tienen forzosamente implicaciones cognitivas y epistemológicas importantes para las culturas que se desarrollaron en lo que conviene llamar un *marco cultural chamánico*. Como lo recalca el antropólogo J.M. Fericgla:

> En tales pueblos, las percepciones básicas de la realidad se construyen basándose en estados modificados de consciencia, con o sin ayuda de drogas enteógenas. Entre ellos, los procesos mentales dialógicos y prelógicos están por encima de los lógico-analíticos; los procesos cognitivos con predominio del material psicológico primario o inconsciente tienen un importante consenso cultural. En definitiva, se posee una cosmovisión de carácter oral e informal, según la cual el concepto de realidad básica no acaba en los objetos físicamente perceptibles. Para tales humanos, la realidad se prolonga más allá de lo medible, en esas dimensiones alternativas, del imaginario, donde se dice que habitan seres invisibles, poderes, espíritus o ánimas que actúan con el mundo humano y que con su acción configuran la realidad cotidiana de las personas.[680]

El chamanismo y las experiencias de los EMC tienen entonces una influencia tanto sobre la actividad cognitiva, como sobre la epistemologica, e influyen además en la constitución de taxonomías ontológicas.

¿Por qué nos parece importante llevar a cabo esta definición? Algunos autores, con argumentos pertinentes, ven en el chamanismo el producto de una teorización occidental.[681] Para ellos, es un término que existe solamente en la imaginación de los investigadores. Según esta visión, tanto el uso del término chamanismo como los investigadores del tema representan la elaboración de una expresión inconsciente del racismo occidental, una negación de la complejidad de las religiones llamadas primitivas así como la reducción de su diversidad a una simple unidad.[682] Tomemos como ejemplo la crítica de Roberto

---

[680] FERICGLA, *Los chamanismos a revisión,* pp.54-55.
[681] Véase por ejemplo: ZNAMENKI, Andrei A., *The Beauty of the Primitive. Shamanism and Western Imagination* , New York, Oxford University Press, 2007.
[682] Véase KEHOE, Alice, *Shamans and religions: an anthropological exploration in critical thinking*, Prospect Heights (Il.), Waveland Press, 2000. NOEL, Daniel C., *The soul of shamanism: western fantasies imagined realities*, New York, Continuum, 1997.

Martínez González que concluye que el estudio de los EMC en el estudio del chamanismo mesoamericano:

> no produce información sociológicamente relevante, implica la reducción de un complejo religioso a un simple fenómeno neurofisiológico. Además, pretender que todo un sistema simbólico sea legible a partir [sic] una simple manifestación corporal es una clara prueba del colonialismo académico que, al querer interpretar las culturas exóticas, muchas veces los investigadores terminamos por ejercer.[683]

De manera paradójica, en nombre de posiciones poscoloniales, se reivindica un extraño universalismo reductor. De tal manera que se borran epistemes que son otras y se inscriben además en una fenomenología de índole universal.

En efecto, los EMC tienen dos componentes básicos: uno que es psicofisiológico y el otro que es cultural. La aceptación por ciertos autores de que no hay un fenómeno de trance en el chamanismo, es culturalmente y localmente válida pero no generalizable. En efecto, las Experiencias de Modificaciones de la Conciencia agrupan un conjunto muy amplío de experiencias en las cuales el sujeto tiene la impresión que el funcionamiento habitual de su conciencia se desregula y que vive una relación otra con el mundo, con él mismo, su cuerpo e inclusive en relación a su identidad.[684] Como experiencia puede llegar hasta el sentimiento de hacer uno con el universo,- el *sentimiento oceánico* que según Freud estaría en el origen de todas las religiones-;[685] es decir se experimenta la sensación de una disolución de los límites del yo. Esta experiencia fenomenológica es analógicamente muy parecida a la visión animista del mundo.

Si es cierto que el trance es un EMC, no todos los EMC son trances.[686] El trance es una experiencia fenomenológica específica que viene de la asociación de una EMC y de su aceptación cultural. Una EMC se vuelve un trance cuando es suscitada e integrada en una cultura dada por medio de un dispositivo de inducción social, un sistema de creencia y

[683] MARTÍNEZ GONZÁLEZ, "El chamanismo y la corporalización del chamán", p.205.
[684] LAPASSADE, George, *Les États modifiés de conscience*, Paris, Presse Universitaire de France, 1987, p.5.
[685] El tema está tratado por Freud en *El Malestar en la cultura*. Cabe destacar que para Freud, este sentimiento es patológico. FREUD, Sigmund, *Obras completas (El porvenir de una ilusión / El malestar en la cultura y otras obras)*, vol.XXI (1927-1931), ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson, traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Avellaneda, Amorrortu editores, 1992, pp.68-69.
[686] A la vez, el trance puede dividirse en varios tipos: extático (el tipo del misticismo cristiano), onírico, convulsivo, chamánicos o de posesión. A cada uno correspondería patrones diferentes de actividad neuronal.

rituales.[687] La crítica al trance efectuada por los estudiosos del chamanismo no se puede aplicar en absoluto a los EMC en general, dado que el trance es un EMC específico. Para Richard Noll, el chamanismo se caracteriza por técnicas que incrementan las visiones. Las técnicas psicológicas o fisiológicas tienen como objetivo aumentar la nitidez y el control de las imágenes mentales que ganan así en "conciencia".[688]

En ningún momento se trata de reducir un complejo religioso a un simple fenómeno neurofisiológico. Más bien, se trata de reconocer el carácter universal de una experimentación del mundo que puede ser activada por diversas técnicas. Esta activación se encuentra en la base del fenómeno religioso en general. Inclusive las culturas, que desconocen culturalmente el fenómeno religioso, deberían entenderse como culturas que decidieron desconocer la activación de esta posibilidad neurofisiológica o controlarlo como pasó en la Edad Media en Occidente.

El mismo carácter universal de esta capacidad neurofisiológica da a los diferentes chamanismos un aire de familia como lo entiende Wittgenstein. Es decir, los casos particulares se parecen entre sí por un uso parecido del núcleo común y las diferencias son puras activaciones socioculturamente marcadas por el entorno.

Proponemos definir entonces el chamanismo como el resultado de una activación dirigida de capacidades neurofisiológicas comunes al conjunto de la especie humana. La activación de esa capacidad por ciertos individuos, -que llamaremos por comodidad con el término genérico de chamanes-, a través de diversas técnicas, les permite entablar una comunicación y interactuar con espíritus y entidades no humanas que pueblan el mundo. El contacto con tales entes, basado principalmente en el intercambio, puede tener como fin, tanto el armonizar la convivencia con el cosmos (caso del chaman), o desarmonizar las relaciones de convivencia (caso del chaman-brujo). El actuar de este último, el chaman-brujo, siempre está en provecho propio o de su cliente y en detrimento de las relaciones armoniosas que deben imperar en la comunidad o en la naturaleza.

2.4.2 Uso del concepto de chamanismo para el mundo maya

[687] LAPASSADE, George, *La transe*, Collection Que sais-je ?, Paris, Presse Universitaire de France, 1990, p.10.
[688] NOLL, Richard, "Mental imagery cultivation as a cultural phenomen: the role of visions in shamanism", en *Current Anthropology*, XXVI:4, 1985, pp.443-461.

El debate alrededor del chamanismo en el mundo mesoamericano, y más específicamente el mundo maya no está muy afectado hasta el momento por los debates actuales con tenor poscolonial o decolonial. La propuesta de Mircea Eliade, base teórica de muchos grupos *New Age* según sus detractores,[689] se ha vuelta imprescindible sobre el tema en el ámbito mesoamericano.[690] Este trabajo, teorizado en primera instancia en un artículo publicado en 1946 y después en una monografía de 1950, es dominante y sirve de modelo para la investigación sobre temas religiosos precolombinos.

El modelo inspirado de los trabajos de Eliade, llamado también modelo neuropsicológico, está representado en el contexto mesoaméricano por varios investigadores como Michael Harner, Mercedes De La Garza, Yólotl González Torres o Bernardo Ortiz de Montellano.[691] Todos ellos definen el chamanismo mesoamericano en función de los EMC. Esta postura se apoya, entre otras cosas, en el uso ritual atestado, tanto en Mesoamérica como en el resto del continente, de plantas maestras que contienen moléculas activas.[692] La ingestión de estas plantas posibilita visiones con un contenido cognitivo. Producen estados visionarios en los cuales se descubren articulaciones de la realidad que sino permanecerían invisibles por el uso ordinario de la percepción.[693] Los diversos mundos con los diversos seres existentes y las múltiples relaciones existentes se vuelven visibles permitiendo un conocimiento legítimo, en el sentido de pragmático y utilizable. A la vez esas visiones producen formas o imágenes codificadas

[689] RYDVING, Håkan, "Le chamanisme aujourd'hui: constructions et déconstructions d'une illusion scientifique", en *Études mongoles et sibériennes, centreasiatiques et tibétaines*, 42, 2011,https://emscat.revues.org/1815?lang=en, [Consultado el 26 de abril del 2017], [29].

[690] ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 2003.

[691] Véase sobre el desarrollo del modelo neuropsicólogico: MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, "Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica", en *Anales de Antropología.,* XXXXI: 2, 2007, pp.136-137.

[692] Ciertas de estas moléculas pueden tener un origen animal. Para la zona maya las principales plantas maestras, que producen o inducen EMC, utilizadas en el pasado y seguramente en el presente también son: el tabaco, varios tipos de belladona, la salvia *adivinorum*, los hongos, el floripondio, la flor de nenúfar acuático, el zacatechichi, las semillas del tsité. Véase: DE LA GARZA, *Sueño y éxtasis,* pp.285-311. Sin embargo se utilizaba también moléculas de origen animal del tipo sapo (bufotonina). DE LA GARZA, *Sueño y éxtasis,* p.209-210. En la zona tz'utujil en Guatemala, la datura o floripondio sigue usada por los curanderos. VALLEJO REYNA, Alberto, *Por los caminos de los antiguos nawales. Rilaj Maam y el nawalismo maya tz'utujil en Santiago Atitlán*, México, INAH, 2005, p.33.

[693] VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "La selva de cristal: notas sobre la ontología de los espíritus amazónicos", en *Amazonia Peruana*, 30, 2007, p.93.

neurológicamente sobre patrones geométricos que se ven plasmados como se mostró en la arquitectura de sitios como Tikal.[694]

Esas moléculas activas se pueden encontrar en plantas tan comunes como el tabaco. A menudo se olvida que el tabaco es la primera de las plantas utilizadas por los chamanes americanos y que aquella produce EMC, por lo menos en su estado salvaje. Es muchas veces, la primera medicina que levantan los indígenas para rezar en sus ritos.[695] Las plantas dentro del saber ecológico tradicional son consideradas como entidades vivas. No son tanto consideradas en función de su valor o de su eficacia en términos de propiedades medicinales sino en función de su relación con los espíritus lo que tiene una importancia sobre su taxonomía que se hace en relación a su género, su calor, su color o su forma.[696]

El modelo de Eliade está hoy en día muy criticado,[697] entre otros por algunos investigadores sobre Mesoamérica, como por ejemplo, Lars Kirkhusmo Pharo y Roberto Martínez González. [698] Estos autores intentan llevar los debates que se dan en el resto del mundo a los estudios mesoamericanos. Para ellos, -y siguiendo a Roberte Hamayon, la definición del chamanismo no se puede hacer en función de los EMC. El trance es impropio como núcleo definitorio del chamanismo, el cual no se puede reducir al simple uso de una

[694] HAVILAND, William A., DE LAGUNA HAVILAND, Anita, "Glimpses of the Supernatural: Altered States of Consciousness and the Graffiti of Tikal, Guatemala", en *Latin American Antiquity,* 6:4, 1995*,* pp.295–309.

[695] Sobre el uso prehispánico: THOMPSON, J. Eric. S., *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 2004, pp.137-59. Thompson consagra el capítulo 4 de su libro al tabaco entre los mayas. Sobre los varios tipos de ingestión ritual del tabaco en el Mayab clásico, véase: HOUSTON, *The memory of bones,* p.105. BAUDEZ, *Une histoire de la religion des mayas*, p.226. Para una exposición del uso del tabaco en los ritos chamánicos maya precolombinos: DE LA GARZA, *Sueño y éxtasis,* pp.204-207. Sobre el uso contemporáneo: GABRIEL, Marianne, "El uso ritual del alcohol, tabaco, cacao e incienso en las ceremonias agrarias de los mayas yucatecos contemporáneos", en *Estudios de Cultura Maya*, 29, 2007, pp.155-184.

[696] Como lo subraya el autor del artículo 85% de la población del planeta depende en primera instancia del uso de las plantas dentro de un saber tradicional para su salud. Es decir que esas lógicas taxonómicas de las plantas son mayoritarias. MC GONIGLE, Ian Vincent, "Spirits and molecules: ethnopharmacology and symmetrical epitemological pluralism", en *Ethnos. Journal of Anthropology*, 2015, p.10. [Publicado en línea] https://scholar.harvard.edu/files/mcgonigle/files/pdf.pdf.

[697] Veáse por ejemplo su estudio forzado del yoga, visto como un fenómeno único y trasversal y su relación genealógica con el chamanismo. FERRARA, Marianna, "Sciamani e *śramana* nel discorso di Eliade su "lo *yoga*", en L. ARCARI y A. SAGGIORO (Editori), *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico*, Rome, Nuova Cultura, Sapienza Sciamanica series, 3, 2015, pp.131-155. Sobre la visión de Eliade marcada por el misticismo latente en el cristianismo ruso ortodoxo: HAMAYON, *La chasse à l'âme,* pp.31-32.

[698] PHARO, Lars Kirkhusmo, "A methodology for a deconstrucion and reconstruction of the concepts "Shaman" and "Shamanism" ", en *Numen*, 58, 2011, pp.6-70. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, "El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica", en *Cuicuilco*, 46, mayo-agosto 2009, pp.197-220.

técnica.[699] Minusvaloran así la presencia de las EMC en varias expresiones chamánicas. Por lo tanto, proponen centrar el hecho chamánico en las relaciones entre el hombre y las otras entidades que pueblan el mundo.

El trabajo de Mircea Eliade y sus sucesores parten de la tesis según la cual todas las tradiciones llamadas chamánicas se refieren a un mismo sustrato cultural. Las tradiciones chamánicas aparecen como complejos comparables aunque se diferencian mucho de una cultura a la otra. La importancia de estas diferencias no da pie a muchas discusiones además porque en los estudios mesoamericanos, impregnados de la idea de unidad cultural, la tradición de los estudios de caso es a la fragmentación.[700]

Esta tesis es aceptada o por lo menos aceptable para los historiadores de la religión pero desde la etnografía y la antropología, enfocados en estudiar de manera precisa técnicas, métodos, creencias y cosmologías, la percepción de una proto-unidad puede parecer más dudosa. Según Rydving, utilizar una categoría general como término utilizable porque vuelve las comparaciones posibles, es epistemológicamente problemático. En efecto, el uso de tal categoría supondría similitudes. La comparación es entonces implícita en la elección de *chamanismo* como categoría analítica.[701] De la misma manera, Pharo denuncia la reducción de las religiones indígenas a la categoría de chamanismo, "un reduccionismo poscolonial paradigmático", en sus palabras.[702]

Sin embargo, el tono dado por los mayistas es totalmente otro. Basta leer a continuación lo que escribe Karl Andreas Taube, mesoamericanista, antropólogo, arqueólogo, epigrafista y profesor en Universidad tan prestigiosas como Stanford, Yale y Berkeley, ligadas a la emergencia de las teorías decoloniales:

> Nonetheless, many of traits observed in Siberian shamanism, such as ecstatic trance, supernatural flight, and animal spirit companions, are present in much of the New World, including Mesoamerica. Many features of Mesoamerican shamanism are of considerable antiquity, and were probably brough from Asia by the firt Paleoindian inhabitants of the New World. The shamanic importance of animal transformation and animal spirits in

[699] Véase HAMAYON, Roberte, "Pour finir avec la "transe" et l'"extase" dans l'étude du chamanisme", en *Études Mongoles et Sibérienne,* 28, 1995, pp. 155-187.
[700] PITARCH, PITARCH, Pedro, "Los dos cuerpos maya. Esbozo de una antropología", en *Estudios de Cultura Maya*, 37, 2011, p.153.
[701] RYDVING, "Le chamanisme aujourd'hui », [28].
[702] Véase PHARO, "A methodology for a deconstrucion", pp.6-70.

> Mesoamerica suggests remote hunter and gatherer origins from before the development of agriculture and food production.[703]

Tal definición debería tomar en cuenta la crítica hecha a la elaboración influida por Eliade a la noción de trance chamánico. Si reemplazamos tal noción por la noción más amplía de EMC, entonces estamos frente a un concepto, el chamanismo, que tiene una matriz más amplia y que puede incluir la dimensión nuclear universal implícita en la visión neurobiológica.

En los estudios mesoamericanos, el material arqueológico, etnográfico y etnohistórico, no nos permite prescindir de la noción de chamán. En su libro *Sueño y éxtasis visión chamánica de los nahuas y mayas*, Mercedes de la Garza, una de las principales voces autorizadas del Centro de Estudios Mayas de la UNAM, emplea el término chaman y chamanismo para Mesoamérica. Hay antes que todo, frente a la profusión de términos autóctonos que los designan, la facilidad de recurrir a una palabra de uso amplio y hasta cierto punto generalizado tanto en la academia como fuera de ella. Pero también, dado el enfoque y la cercanía de su investigación histórica con el simbolismo (Carl Gustav Jung) y la búsqueda de estructuras comunes en el fenómeno religioso (Mircea Eliade), Mercedes de la Garza entiende el chamán siguiendo a Piers Vitebsky, investigador sobre el chamanismo siberiano, como "el hombre que controla sus sueños y que domina las prácticas extáticas, es decir que puede separar voluntariamente su espíritu del cuerpo".[704] La noción de sueño es entendido igualmente de manera amplia e incluye todo tipo de EMC, que es vivido como un sueño, "una aproximación a una realidad alterna en la cual la persona, el viajero onírico, encontrará algún tipo de respuesta para algún tipo de pregunta".[705] El *sueño* reviste entonces un carácter ontológico, "en la medida en que contribuye al conocimiento de lo que una sociedad considera como la estructura de la realidad".[706] Harvey comenta lo siguiente sobre el chamanismo precolombino maya:

> Pre-columbian maya shamanism involvedpriest-shamans who conducted calendarical divination, dream interpretation, spiritual healing, and ritual sacrifices. The use of fasting,

[703] TAUBE, *An illustrated dictionnary,*p.152.
[704] DE LA GARZA, *Sueño y éxtasis,* p.17.
[705] BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y BARABAS, Alicia Mabel (Editores), *Los sueños y los días chamanismo y nahualismo en el México actual II Pueblos mayas*, México, INAH, Etnografía de los pueblos indígenas de México, 2013, p.18.
[706] BARTOLOMÉ, *Los sueños y los días,* p.17.

> bloodletting, and slepp deprivation, perhaps alongside hallucinogens, altered the shaman's consciouness and enabled shape-shifting. A complex view of cosmology informed by planetary observances and including an axis mundi at the center of the world permeated mayan worldview.[707]

El chamanismo en el mundo maya vendría a ser lo que Alfredo López-Austín llamaría un núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana.[708]

Como lo entendemos, eso va más allá de la visión del chamanismo como una configuración dentro de los sistemas religiosos. El chamanismo es nuclear en las religiones mesoamericanas y no periférico. Las diferentes religiones con las cuales se pudieron encontrar los españoles en el momento de la Conquista militar de Mesoamérica son formas concretas de una experiencia perenne de la realidad a través de la experiencia *extática* que pone en comunicación varios niveles de percepción del mundo. Esa manera de experimentar el mundo provoca una transformación cognitiva y epistemológica que se plasma culturalmente en palabras, textos y expresiones pictóricas.[709]

El debate, como lo vemos, en los estudios mayas, no gira alrededor de la presencia o no del chamanismo en el mundo. La discusión se centra más en el papel objetivo del chamanismo dentro de la organización política maya. Las opiniones divergen en torno a una cuestión que, de cierta manera, podría tener un peso en el momento de explicar los desarrollos religiosos durante el periodo colonial: es la división entre chamanismo vertical y horizontal.

El chamanismo horizontal sería aquel dirigido a las clases subalternas. Como tal sus posibilidades de sobrevivencia al régimen colonial fueron más importantes. La extrema labilidad y capacidad de transformación del chamanismo, un hecho que tiene paragones en el mundo entero, lo ayudo a poder hibridarse con nuevos elementos como los santos patrones por ejemplo.

---

[707] GRAHAM, Harvey, WALLIS, Robert J., *Historical dictionnary of shamanism*, Coll. Historical dictionnaries of Religions, Philososphies and Movements, n°77, Lanham/Plymouth/Toronto, The Scarecrow Press, 2007, p.50.

[708] LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", Johanna Broda, Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, CONACULTA, 2001, pp.47-65.

[709] Palabras, textos y expresiones pictóricas son tomadas aquí en un sentido amplío. A modo de ejemplo, consideramos que por ejemplo las danzas, tan importantes en el mundo maya precolombino, con su organización espacial, sus atuendos y sus pasos como palabras, forman un texto complejo que funciona como mensaje comunicativo con las entidades del numen.

El chamanismo vertical, en cambio, tiene como cliente a las clases de la elite y se basa sobre una transmisión esotérica del saber en una base endogámica. Este proceso de privatización del saber y de las técnicas entre las manos de una elite en el poder acompaña una jerarquización de la sociedad y una confiscación por parte de la elite de una parte esencial del capital simbólico de las creencias.

En los dos casos, el chamanismo, si lo entendemos como lo proponemos, -es decir un conjunto de técnicas ancladas en la capacidad cerebral de los seres humanos, cuya creencia básica es la existencia de un mundo de espíritus con los cuales se puede entrar en comunicación para establecer una economía del don que busca la armonía entre los mundos-,[710] muestra su extrema capacidad de metamorfosis y adaptación. En el caso maya, el chamanismo ha mostrado a la luz de los registros arqueológicos, historiográficos, etnográficos y etnohistoriográficos, una capacidad de pervivencia extraordinaria como institución social en la larga duración.[711]

La gran divergencia que hay entre los estudiosos del mundo maya se ubica más bien en el concepto de rey-chaman (*Shaman King* en la literatura especializada). La pregunta esencial gira alrededor de la función de chaman de los gobernantes mayas. Como lo plantea Mark Zender, la pregunta clave es de saber en qué medida las actividades chamánicas fueron subordinadas, incorporadas o en competición con el culto real oficial, el estado o la casta de sacerdotes institutionalizados. Ambos modelos, vertical y horizontal, pueden haber evolucionado, como lo entendemos, en el rey-chamán. El chamanismo funciona entonces en las religiones de las sociedades más complejas del clásico y del posclásico a la manera de un substrato.[712]

Este substrato va a sobrevivir hasta el día de hoy. Matizando lo aseverado por Miguel Rivera Dorado, la religión maya no desapareció pero se fue transformando alrededor de este núcleo chamánico, perdiendo "el matiz de ideología legitimadora de un

[710] Cabe señalar que el "brujo", o lo que entendemos generalmente bajo este concepto, sería según nuestra definición un caso desvirtuado del chamanismo, hacía la desarmonía personal o de la sociedad. La diferencia que pudiera existir entre el brujo y el chamán es de fin de los objetivos del empleo de su conocimiento y su manejo de las técnicas.

[711] PRUFER, Keith M., DUNHAM, Peter S., "A shaman´s burial from an early classic cave in the maya mountains of Belize, Central America", en *World Archaelogy*, 41:2, p.296. Véase también PRUFER, Keith M., " Shamans, caves and the roles of ritual specialists in Maya society", en J.E. BRADY y K. M. PRUFER (Editors), *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*, Austin, University of Texas Press, 2005, pp. 186–222.

[712] FURST, Peter, *Los alucinógenos y la cultura*, México, FCE 2002, pp.7-8.

peculiar orden de gobierno pero sirviendo de refugio, en contrapartida, para muchos de los signos de identidad cultural de las masas de campesinos oprimidos."[713]

Fuerza es de constatar que el chamanismo maya actual no encaja en ninguno de los dos modelos propuestos. Al contrario las dos modelos se vuelven hasta demasiado chicos. El chamán maya va más allá del modelo de Eliade, un modelo centrado en el sólo transe extático, donde el chamán es un médico y curador habilitado para rescatar las almas humanas. De la misma manera, el modelo de Roberte Hamayon, basado en el chamanismo filogenético siberiano, donde el chamán antes que todo negocia con los espíritus de la naturaleza las condiciones de reproducción de su sociedad, limita mucho el moderno *h-men* o *jmeén*, "versión maya del chamán", que cumula las funciones de sacerdote intermediario entre su comunidad y los espíritus (modelo Hamayon), las de curandero y médico (modelo Eliade) y de paso puede fungir como hechicero y brujo.[714]

2.5 La relación entre chamanismo y animismo : la metafísica caníbal

Como vimos, se considera que en el mundo maya precolombino y hasta el día de hoy, encontramos individuos poseedores de una técnica que les permite entrar en comunicación con los espíritus. A tales expertos ritualísticos, que tienen varias funciones en sus comunidades, se le da el término genérico de chamán. El chamanismo implica una visión animista del mundo y a la vez el animismo implica un cierto nivel de chamanismo como práctica nuclear, de tal modo que se puede hablar de lazo preferencial entre los dos.[715] El chamanismo en el mundo maya nos obliga a interrogarnos sobre una de sus manifestaciones más paradigmáticas, el *nahualismo*. El nahualismo, la capacidad de ciertos individuos de poder transformarse en otro ser vivo (animal u otro) pone en el centro del debate la noción de persona, es decir indagar sobre el sistema ontológico maya, y como las personas experimentan el mundo, se relacionan con él.

[713] RIVERA DORADO, "La religión maya en un solo lugar", pp.75-76.

[714] BALAM, Patricia, QUINTAL AVILÉS, Ella F., "Con poder para tratar con los vientos: jmeeno'ob, aluxo'ob y waaya'ob entre los mayas de la Península", en Patricia GALLARDO ARIAS y François LARTIGUE (Coordinadores), *El poder de saber: especialistas rituales en México y Guatemala*, México, UNAM/IIH, 2015, p.173.

[715] JOURNET, Nicolas, " L'animisme est-il une religion ? Entretiens avec Philippe Descola", en *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, 5/12, 2006, http://www.cairn.info/magazine-les-grands-dossiers-des-sciences-humaines-2006-12-page-4.htm, [Consultado el 26 de diciembre del 2016].

Consideramos que el pensamiento maya es fundamentalmente animista. Por lo tanto, delineemos primero lo que entendemos bajo este concepto. El animismo es un término desarrollado por Tylor Edward (1832-1917) y explicado en su obra seminal *Primitive Culture* (1871).[716] Aunque el término cayó un poco en desuso, ciertos autores como el brasileño Viveiros de Castro y el francés Philippe Descola le dieron un nuevo vigor desde ya hace más de una década aplicándolo al mundo amerindio a partir de sus experiencias respectivas en el sur del continente americano.[717] Esta vertiente que revitaliza el animismo se inscribe en la tradición postestructuralista francesa que propone que existe una especie de mentalidad o estructura de pensamiento propia a los pueblos originarios. Esta estructura da lugar al desarrollo de sistemas cognitivos y perspectivas ontológicas particulares.

Enfocar la investigación sobre los existentes tiene como ventaja de plantear el relativismo cultural a un nivel superior que supere realmente la dicotomía naturaleza/cultura que sustenta el pensamiento occidental y muchas veces el propio pensamiento poscolonial. Como lo recalca Johannes Neurath, eso permite por fin tomar en serio lo que dicen y piensan los indígenas sobre el mundo que experimentan.[718] Es un paso previo a una inclusión efectiva de su episteme en el discurso historiográfico.

El animismo, en el contexto de la llamada teoría perspectivista, es una manera de ver el mundo que difiere de la religión. En efecto, no es una creencia sino una experiencia

---

[716] En el pensamiento de Edward Tylor, el animismo es una religión natural, el mecanismo sicológico elemental y universal. Según Delgado Rosa, no podemos encontrar en Tylor, la idea de una secuencia evolucionista, sino la idea de la permanencia de ideas prehistóricas sometidas a adaptaciones progresivas al medio ambiente. La diferencia religiosa es el resultado de la permanencia y transformación de un "patrimonio ideológico" de origen prehistórico. De allí que, como "religión natural", la humanidad siempre vuelve hacía el animismo como se puede ejemplificar con el fenómeno del neochamanismo hoy en día. Véase : DELGADO ROSA, Federico, "Aux archives de l'animisme Ethnographie et théorie de la « religion sauvage » chez Edward Tylor", en *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série,* 45:1, 2015, pp. 221-242. Por otra parte no hay que perder de vista que las nacientes ciencias físicas del siglo XVI se apoyaban en algunos aspectos animistas al momento de explicar los fenómenos naturales como se puede ver en la historia del magnetismo terrestre, véase: LE MOUËL, Jean-Louis, POIRIER, Jean-Paul, *Une brève histoire du magnétisme. De l'aimant à la terre,* Paris, Belin, Pour la science, 2013, p.32.

[717] Véase los siguientes trabajos: DESCOLA, Philippe, *Par delà la nature et la culture*, Paris, Gallimard, 2005. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en Alexandre SURRALLÉS y Pedro GARCÍA HIERRO (Editores), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Lima, Grupo Internacional de Trabajo sobre Estudios Indígenas, 2004, pp. 37-79. VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Métaphysique cannibales. Lignes d'antrophologie post-estructurale*, Paris, PUF, 2009.

[718] NEURATH, Johannes, "Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas", en Laura ROMERO (Coordinadora), *Coloquio Nuevas perspectivas sobre el chamanimos el curanderismo y la brujería*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad Filosofía y Letras, 2011, p.21.

vivida de la conformación de la realidad, en la cual hay espíritus con los cuales se puede comunicar. Es el modo de experimentar esta realidad concreta y de concebir las relaciones con el Otro.[719] El animismo se define, para Viveiros de Castro, como:

> una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no humana. El intervalo entre naturaleza y sociedad es en sí social… en el modo animista la distinción naturaleza/cultura es inherente al mundo social, pues humanos y animales se encuentran inmersos en el mismo medio socio-cósmico (y en ese sentido la naturaleza forma parte de una socialidad englobante)[720]

En este redefinición operada del animismo, el ser humano se identifica al mundo según dos perspectivas que son complementarias: la interioridad y la apariencia física en relación a las demás personas humanos o no humanas. Se basa en una identidad común a la interioridad de los existentes humanos y no humanos. Pero la identidad se vuelve distinta cuando se pasa a su apariencia física.

De allí derivan varias propuestas definitorias del animismo.[721] Para Harvey Graham, es una epistemología relacional enfocada al reconocimiento entre seres vivos y un relacionarse basado en un intercambio ético y el respeto entre las varias clases de personas.[722] Bird-David adopta el término desde la epistemología relacional para describir el núcleo del animismo como la creencia en la habilidad de la gente, las cosas y los lugares para comunicar entre ellos.[723] Para Bill Sillar, evocando el mundo andino, el animismo es una ontología que tiene en su corazón la simple filosofía que la gente tiene relaciones de

---

[719] JOURNET, Nicolas, " L'animisme est-il une religion ? Entretiens avec Philippe Descola", *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, 5/12, 2006,http://www.cairn.info/magazine-les-grands-dossiers-des-sciences-humaines-2006-12-page-4.htm [Consultado el 26 de diciembre del 2016].

[720] VIVEIROS DE CASTRO,"Perspectivismo y multinaturalismo", p.46. Tola insiste que gran parte del desentendimiento sobre el perspectivismo en los estudios mesoamericanos viene de no prestar suficientemente atención a la definición de ontología hecha. TOLA, Florencia, "Comentario a "El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías "premodernas"", en *Trace,* 67, junio 2015, pp.152-153.

[721] Para una visión mucha más exhaustiva del tema, véase: GRAHAM, Harvey (ed.), *The handbook of contemporary animism*, New York, Routledge, 2014.

[722] GRAHAM, Harvey, *Animism: Respecting the living world*, New York, Columbia University Press, 2006, p.21.

[723] BIRD-DAVID, N., "Animism revisited: personhood, environment, and relational epistemology", en *Current Anthropology*, 40, 1999, pp.67–91. Hay que subrayar que en el pensamiento de Charles Darwin, base de la teoría evolucionista, las facultades mentales de los humanos y los animales no difieren por su naturaleza sino por su cualidad. No hay por lo tanto diferencias entre los seres humanos y los animales (en particular los mamíferos) en cuanto a las facultades mentales tanto cognitivas como emocionales. Darwin plantea una hipótesis de continuidad mental en contra de la oposición animal-humano. DORÉ, *Les origines du comportement,* p.222.

interdependencia social con el mundo material.[724] John Grimm plantea que el uso del término animismo, utilizado antaño de manera negativa por la antropología colonial, permite en cambio entender la personalidad desde el punto de vista indígena, como la participación dentro de un mundo vivo, lleno de fuerzas cósmicas y numinosas que revisten a menudo una forma animal.[725]

Para Grim, lo dicho, implica forzosamente plantear un cuestionamiento sobre el término de religión que define como un complejo social de símbolos, rituales y mitos. En este sentido, la religión indígena implica una relación con una comunión de sujetos no forzosamente humanos y no, como en las religiones del libro, una relación con un ser trascendental y creador.[726] Las fuerzas cosmológicas y las entidades son más inmanentes, inmediatas y plurales.

> Animism could therefore be defined as an ontology postulating the social character of relations between humans and nonhumans: The space between nature and society is itself social.[727]

El énfasis está puesto en lo social y lo comunitario que busca una relación harmoniosa con el entorno social y ecológico. Esta interdependencia se refleja en el modo de vida que evita la separación entre la religión y las demás actividades.[728]

En este cuadro epistemológico, la personalidad se construye a través de la conexión corporal y sensorial con el medio ambiente que sea mineral, vegetal, animal o espiritual. El cuerpo humano y la naturaleza no son simples sujetos pasivos sino agentes recíprocos activos.

---

[724] SILLAR, Bill, "The social agency of thing? Animism and materiality in the Andes", en *Cambridge Archeological Journal*, 19:3, 2009, p.376.

[725] GRIM, John," Knowing and being know by animals. Indigenous perspectives on personhood", en Paul WALDAU, y Kimberley PATTON (Editores), *A communion of subjects: animals in religion, science and ethics*, New York, Columbia University Press, 2006, pp.377.

[726] Cabría matizar lo dicho por Grim. En las religiones del libro, se establece una relación preferencial y privilegiada con un ser creador trascendental. Pero este creador está siempre acompañado de toda una serie de entidades jerarquizadas. De igual modo, son realmente pocas las religiones politeístas. En las religiones mesoamericanas, existe un principio creador, generalmente con los dos aspectos femeninos y masculinos, y otras entidades que son aspectos cambiantes del principio creador. Sobre el principio creador en los mayas antiguos, véase: MORALES DAMIÁN, Alberto, "Unidad y dualidad. El dios supremo de los antiguos mayas: coincidencia de opuestos", en *Estudios de Cultura Maya*, 22, 2002, pp.199-224.

[727] DESTRO, Anna Maria, "Cosmology and mithology", H. James BIRX (ed.), *21 St Century anthropology a reference handbook*, vol.1&2, México, Sage, Thousand Oaks/London, 2010, p.233.

[728] GRIM " Knowing and being know by animals", p.378.

El paso del tiempo es entonces acoplado a la naturaleza que comparte una inteligencia que se puede experimentar en la vida. Los ciclos temporales, cíclicos y ecológicos en el mundo físico, son relacionados de manera significativa con el cuerpo humano y la vida personal como un transcurrir juntos.[729]

¿Qué tan aplicable vendría a ser tal concepto de animismo en el chamanismo maya? Para Graham Harvey y Robert J. Wallis, el chamanismo centroamericano y el de América del sur comparten muchas características:

> Central american shamanism shares many characteristics with South American shamanism, including a complex, multi-layered cosmos with human people and other-than-human persons, a shamanic calling (through dreams or sickness), initiation and aprenticeship, an ambiguous line between sorcery and healing, the use of tobacco and other night shades to bring on altered states of consciousness, and a sophisticated understanding of illness involving soul less and spirit attack.[730]

Apoyándonos en esta constatación, podríamos relacionar el animismo como se presenta en el sur del continente americano y sus manifestaciones en el Mayab, obviamente contextualizándolas, al mundo maya precolombino.[731]

Miguel Léon-Portilla, en un libro de 1968 seguramente marcado por los debates sobre la filosofía latinoamericana y el uso evolucionista del concepto de animismo, niega todo parecido entre el pensamiento maya y el animismo.[732] Para 1994, Linda Schele, en un artículo titulado *Religion und Weltsicht*, escribe lo siguiente sobre la religión de los antiguos mayas:

> Aus sicht der Maya war die Welt ein magischer Ort, bevölkert von Lebenwesen aller Art und erfüllt von göttlicher Energie, die irdische und göttliche Welt miteinander verband. Das

[729] GRIM, " Knowing and being know by animals", p.378.
[730] GRAHAM, *Historical dictionnary of shamanism*, p.50.
[731] El fin de la hegemonía de la tesis *Clovis first* del poblamiento de América, por medio de varias oleadas que pasaron por el estrecho de Bering, y la actual tesis de un poblamiento multifocal con una principal corriente llegando de América del Sur, sólo confirmaría las posibilidades de analogías entre los chamanismos mayas y amazónicos tal como son presentados por Descola y Viveiro de Castro. Las pinturas rupestres de Pedra Furada en el sur este del estado de Piauí en Brasil, con datación carbono 14 de + 39.200 años ponen en debate la posibilidad de un poblamiento desde el sur; Hipótesis que se vio entre reforzada por el reciente trabajo del paleogenético danés Eske Willerslev y su equipo. WILLERSLEV, Eske et al., "Postglacial viability and colonization in North America's ice free corridor", en *Nature*, 537, sept. 2016, pp.45-49. Sobre Pedra Furada véase también: DREVILLON, Élizabeth, *Le secret de la roche percée Niède Guidon l'aventurière de la préhistoire*, Paris, Fayard, 2011. Sobre por qué el *Clovis first* ya no es compatible con el registro arqueológico y debe ser abandonado: BRAJE, Todd J., DILLEHAY, Tom D., ERLANDSON, Jon M., KLEIN, Richard G., RICK. Torben C., "Finding the first Americans", in Science, CCCLVIII: 6363, nov. 2017, pp.592-594.
[732] LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya ensayo de acercamiento*, México, UNAM, 2003, p.108.

> Gefühl für das Religiöse war nicht abgehoben und aus dem Leben verbannt, sondern stets bereit, sich in rituellen Darbietungen zu manifestieren. Mensechen könnten sich in solchen Ritualen in vielfältiger Weise in Götter und übernaturliche Wesen verwandeln, die diese göttliche Energie versinnbildlichten. Nicht nur das, was wir als lebendig betrachen, war angefüllt mit solcher Energie, sondern auch Dinge, die wir als leblos ansehen, wie die umgebende Landschaft, Felsen, Gebaüde, heilige Objekte oder Kleidung. Dies alles war ebenso beseelt und durchdrungen von dieser Kraft, die durch Menschen durchgeführte Rituale umgewandelt und nutzbar gemacht werden konnte. [733]

En lo que pareciera un ejercicio de estilo, que frisa la autocensura, la mayista Linda define la religión de los mayas en los términos del animismo sin emplear una sola vez la palabra.

Hoy en día hay un consenso elaborado al rededor de la cuestión, que se fue afirmando más y más con las redefiniciones aportadas por autores como Viveiros de Castro o Graham Harvey. Se habla de la religión antigua de los mayas como de un animismo, y de la actual religión practicada por los grupos mayas como resultado del sincretismo como de un animismo-cristianismo.[734] Para Martínez González, el componente anímico, presente en la religión mesoamericana y la posibilidad de que una esencia anímica abandone el cuerpo principalmente durante el sueño para relacionarse con entidades no humanas, es justamente

[733] "Desde la perspectiva de los Mayas, el mundo era un lugar mágico, poblado de formas de vida de todas especies y relleno de energía divina, que unía juntos el mundo terrestre y el mundo de los dioses. El sentimiento de lo religioso no era una cosa alejada y proscrita de la vida sino siempre lista para manifestarse en todas las oportunidades rituales. Los hombres se podían transformar de muchas maneras durante tales rituales en dioses o seres sobrenaturales que simbolizaban esa energía divina. No solamente lo que nosotros consideramos como vivo, estaba para los mayas lleno con esa energía divina, sino también cosas que nosotros consideramos sin vida, como el paisaje circundante, las piedras, los edificios, los objetos sagrados o la ropa. De la misma manera, todo eso era animado e impregnado de esta fuerza, la cual a través de rituales llevado a cabo por los hombres, podía ser transformada y utilizable." [La traducción es mía].Cabe señalar que en este libro, catalogo de una exposición acompañado de varios artículos que buscan dar un panorama sobre el mundo precolombino maya, aparecen artículos de varias sumidades del mundo mayista (Stephan D. Houston, David Stuart, David A. Freidel, Nikolai Grube, Juan Antonio Valdés, Robert J..Scharer…): SCHELE, Linda, "Religion und Weltsicht", en Nikolai GRUBE, Eva EGGEBRECHT, Arne EGGEBRECHT (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Mainz am Rhein, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, , Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.197.

[734] Para una incorporación del concepto de animismo en el paisaje arqueológico que permita un comprensión cognitiva de la interacción entre edificios y paisaje, véase: HARRISON-BUCK, Eleanor, "Architecture as animate landscape: circular shrines in the ancient maya lowlands", en *American Anthropologist*, 2012, CXIV: 1, pp.64-80. Para ejemplos del animismo en los pueblos mayas actuales. RIVAL, Laura, "Animism and the meanings of life: reflections from amazonia", en Marc BRIGHTMAN, Vanessa Elisa GROTTI, Olga ULTURGASHEVA (Editores), *Animism in rain forest and tundra. Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Aiberia*, New York/Oxford, Berghahn, 2014, pp.69-81. PERMANTO, Stefan, *The elders and the hills. Animism and cosmological re-creation among the q'eqchi' maya in Chisec, Guatemala,* Phd dissertation in social anthropology, School of Global Studies, University of Gothenburg, 2015. LARA FIGUEROA, Celso A., *Fieles, difuntos, santos y ánimas benditas en Guatemala: una evocación ancestral*, Guatemala, Artemis Edinter, 2002, p.86. CHIAPPARI, Christopher L., "De ánimas al animismo: subjetividad y poder en la espiritualidad maya y la religión evangélica en Guatemala", en *Revista Sendas*, 3, 2015, pp.127-151.

lo que permite hablar de chamanismo.[735] En palabras del premio nobel de la Paz, la indígena k'ich'e Rigoberta Menchú, la relación maya con la naturaleza se puede resumir de la siguiente manera:

> Aceptar la religión católica no era como aceptar una condición, abandonar nuestra cultura, sino que era como otro medio. Si todo el pueblo cree en ese medio, es como otro medio por el que nosotros nos expresamos. Es igual como nos expresáramos con un árbol, por ejemplo; consideramos que el árbol es un ser, parte de la naturaleza y ese árbol tiene su imagen, su representante o su nahual, para canalizar nuestros sentimientos al dios único. Esa es nuestra concepción indígena.[736]

Todos los seres vivos comparten la misma condición de existencia. El pensamiento maya se caracteriza por una continuidad en la identificación entre el ser humano, la madre tierra y los otros seres vivos.[737]

Cabe entender que en la ontología maya los seres son entidades que no se limitan al mundo físico y palpable como lo entendemos normalmente. Así por ejemplo, unos de esos seres espirituales invisibles son los *aluxo'ob*, seres de muy pequeña altura que sin embargo revisten las características de una persona a los cuales se les presta un cuerpo humano reducido. Son seres que tienen conciencia, intencionalidad en sus actos y experimentan sentimientos. Su relación con el campesino o el *h-men* que inicia se basan sobre la lógica del don y del intercambio en un cuadro normativo de reciprocidad que implica la interdicción de la depredación del medio ambiente. Para comunicarse pueden perseguir al que falta a sus obligaciones con ruidos, sueños o inclusive enfermedades.[738]

El giro ontológico nos permite incluir estas ontologías diferentes porque abre a la posibilidad de la existencia de realidades diversas a la ontología del naturalismo. Así cada grupo humano construye la *comunidad de los posibles existentes* como el tipo de relaciones sociales intergrupales posibles. Las categorías de representación o de cosmovisión se ven

---

[735] MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, *El nahualismo*, México, UNAM, IIH, 2011, p.390.
[736] BURGOS, Elizabeth, Me *llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XX, 2011, p.106.
[737] MORALES DAMIÁN, Manuel Alberto, "UINICIL TE UINICIL TUN. La naturaleza en el pensamiento maya", en *Estudios de Cultura Maya*, 2007. 29, p.97.
[738] BALAM, Patricia, QUINTAL AVILÉS, Ella F., "Con poder para tratar con los vientos: jmeeno'ob, aluxo'ob y waaya'ob entre los mayas de la Península", en Patricia GALLARDO ARIAS y François LARTIGUE (Coordinadores), *El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*, México, UNAM/IIH, 2015, pp.174-187. El *Popol Vuh* habla del poder de esas esencias, en este caso la del dios *Tohil,* para violar a las mujeres. [ANÓNIMO/ Cristenson-], *Popol Vuh,* traducción del quiché al inglés, notas e introducción Allen J. Christenson, México, Cien del Mundo, FCE, 2012, p.357.

así desplazadas porque suponen un universo único y universal. No se trata entonces de comparar las culturas teniendo una única y estable forma de entender lo natural o la realidad sino de entender las diferentes nociones de cultura y naturaleza de los diferentes grupos humanos y sus posibles evoluciones es en momentos históricos. El giro ontológico se aleja de una simple perspectiva relativista donde existe un mundo y varias culturas que se apropian de él. La perspectiva relativista desemboca en el multiculturalismo, un punto defendido por Miguel Bartolomé cuando se opone a las teorías del perspectivismo desarrolladas por Viveiros de Castro y Descola.[739]

En la visión relativista común, la cultura es una invención de los humanos opuestos a un mundo natural que sería el mismo para todos. Desde la perspectiva naturalista no existe un mundo natural y varias representaciones sobre él, sino muchos mundos posibles. Se opone así la noción de *multiverso* a la noción de *universo*.[740]

La ontología naturalista es la ontología occidental. En ella, la cultura es una invención de los seres humanos en oposición a un mundo natural privativo de la especie humana. El ámbito cultural se divide entre sujetos y objetos. En la ontología animista, en cambio, existe una continuidad entre lo humano y lo no humano en cuanto a la interioridad. La diferencia existe en la materialidad del cuerpo. El ámbito natural está habitado por puros sujetos y el modo de relación entre ellos es la depredación.[741] La dimensión del sujeto no depende de su dimensión, su constitución corporal o de su forma. La analogía con el ser humano se hace en función de la interioridad, la cual dota a las entidades no humanas de

[739] El antropólogo Miguel Bartolomé presentó serias objeciones a la aplicación de las tesis de Descola y Viveiros de Castro al mundo mesoamericano. Como demostraron Tola y Millán, las objeciones de Bartolomé se apoyaban en una lectura sesgada de los dos autores, que a nuestro parecer buscaba más que todo marcar el territorio mesoamericano como un espacio vedado a la intrusión de la teoría del naturalismo. Véase BARTOLOMÉ, Miguel, "El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías "premodernas", en *Trace*, Junio 2015, pp.121-149. Las respuestas y el desmantelamiento de los argumentos de Bartolomé en: TOLA "Comentario", pp.150-157. MILLÁN, Saúl, "Ontologías en fuga: a propósito de un artículo de Miguel Bartolomé", en *Trace*, 67, Junio 2015, pp.158-162. El otro autor que presenta serias objeciones es Martínez González que no vacila en presentar el perspectivismo como una introducción exógena más en la antropología mexicana, véase: MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, BARONA, Carlos, "La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo e de perspectivas", en *Anales de Antropología*, IL: 2, 2015, pp.13-72. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, "La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animalismo", en *Revista Española de Antropología*, XXXX: 2, 2010, pp.256-263.

[740] La noción de *multiverso* viene de la física moderna a partir de la teoría de las cuerdas. La noción de universo consideraba el conjunto de todo lo que existía. Pero la necesidad de llegar a una teoría física unificada impuso la evidencia de la existencia de otros universos paralelos inaccesibles parcialmente o totalmente a la observación. THUAN, THUAN, *La plénitude du vide*, pp.252-259.

[741] Descola define cuatro tipos de ontologías: naturalista, animista, totémica y analogista. Les corresponden tres tipos de relación: reciprocidad, depredación y protección.

agentividad, subjetividad, capacidad de acción, apetencias, afectos, emociones, comportamiento de carácter social.

Descola define a la ontología mesoamericana como una ontología analogista.[742] Viveiros de Castro como un animismo perspectivista es decir una variante de la ontología animista.[743] Carlo Fausto define el chamanismo siberiano, asimilado genéticamente al chamanismo mesoamericano, a una ontología animista.[744] Jonhattan Neurath, estudioso del mundo wixárika, plantea como hipótesis que en Mesoamérica se dan al mismo tiempo dos tipos de ontologías.[745] Coexistirían el analogismo y el animismo proporcionados por dos tipos de prácticas: el don y el intercambio. En el primero hay una práctica de reciprocidad y en el segundo rituales de sacrificio y transformación basados en la caza y el chamanismo.

En el naturalismo, la ontología de la modernidad, el hombre comparte el mismo mundo físico que el resto de los demás seres del universo. Los seres humanos estiman ser diferentes de los animales y de las plantas porque se considera como un sujeto que posee interioridad, representaciones simbólicas, intenciones, afectos. El animismo en cambio atribuye a todos los seres humanos y no humanos el mismo tipo de interioridad, de subjetividades e intencionalidades. La diferencia está del lado de las manifestaciones físicas, de las apariencias, formas de los cuerpos, comportamientos, formas de actuar. Por lo tanto, existe una multiplicidad de formas que habitan el mundo pero un mismo género de intencionalidad. En este esquema global, no hay una oposición entre la naturaleza y la cultura.

Por razones de espacio y de tiempo, no podré argumentar más en detalle el debate alrededor de la inclusión de Mesoamérica y del Mayab en particular dentro de una o de otra ontología o en ninguna. El estado de la cuestión merece más amplios estudios

---

[742] Descola para encasillar las culturas mesoamericanas en las ontologías analogista se basa sobre la obra de López Austin, especialista en el mundo antiguo de los nahuas. Lo que no está sin dar problemas porque es una antropología de la cosmovisión, un enfoque dominante en los estudios mesoamericanos. DESCOLA, *Par delà la nature et la culture*, pp.362-383

[743] VIVEIROS DE CASTRO, "Perspectivismo y multinaturalismo", pp. 37-79.

[744] FAUSTO, Carlos, "Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia", en *Current Anthropology*, 48:4, 2007, pp.497-530.

[745] NEURATH, Joahnnes, "Ambivalencias del poder y del don en el sistema político ritual wixarika", en Berenice ALCÁNTARA ROJAS y Federico NAVARRETE LINARES (Coordinadores), *Los pueblos amerindios más allá del Estado,* México, UNAM, IIH, 2011, pp.117-143. NEURATH, Johannes, "Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas", en Laura ROMERO (Coordinadora), *Coloquio Nuevas perspectivas sobre el chamanimos el curanderismo y la brujería*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad Filosofía y Letras, 2011, pp.21-41.

particularizados en el espacio y en el tiempo. La hipótesis planteada por Johannes Neurath me parece suficiente para el trabajo efectuado a continuación. Consideramos plausible y convincente la coexistencia en la larga duración de dos ontologías diferentes y complementarias que se basan recíprocamente sobre el don y la depredación.[746] Un punto además parcialmente aceptado en las grandes líneas por Martínez González, principal crítico del perspectivismo, cuando define dos modos de actuación en el nahualismo mesoamericano.[747]

Como hemos planteado que el orden simbólico maya se basa en una labilidad multidimensional, que afecta varios aspectos del orden simbólico, concentraremos nuestro esfuerzo sobre el polo depredador de la ontología maya a través de la relación transespecie que se da en nahualismo, donde la persona humana se interrelaciona con personas no humanas.

Para introducir más a fondo las teorías de Viveiros de Castro sobre la *metafísica caníbal,*[748] recurriremos a modo de introducción a un texto del centro de México, que concierne la zona cultural purépecha, y que viene *ad hoc* para entender el punto abordado a continuación.

En 1578, el fraile agustino Juan de Medina Plaza publicaba el primer tomo de su *Doctrinalis fidei in mechiacanensium indorum lingua*, una doctrina escrita en el idioma purépecha por uno de los encargados de la evangelización en Michoacán.[749] La doctrina contiene un *Diálogo sobre la Inmortalidad del alma* entre un predicador y un gentil, es decir alguien que profesaba todavía su religión natural. El interlocutor del fraile se ve asediado por las dudas en el momento de entender el concepto de alma y de su inmortalidad, lo que justifica la necesidad del diálogo en la doctrina. Varias de las preguntas o dudas expresadas por el gentil muestran que los indígenas de Michoacán tenían un concepto de alma diferente, lo que confirmaba los frailes en su deseo de conquista

[746] NEURATH, Johannes, "Don e intercambio en los mundos rituales", pp.21-41.
[747] Define una actuación antropomorfa basada sobre el intercambio y la reciprocidad y una zoomorfa basada sobre la depredación, la caza y el combate donde el consumo busca la identificación y la asimilación. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, "La animalidad compartida", p.261.
[748] VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Métaphysique cannibales. Lignes d'antrophologie post-estructurale*, Paris, PUF, 2009. Existe una traducción al castellano del libro. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísica caníbales. Líneas de antropología posestructural*, Katz Editores, Buenos Aires/Madrid, 2010.
[749] LUCAS HÉRNANDEZ, *La inmortalidad del alma edición y traducción de tres fragmentos del Doctrinalis fidei in mechuacanensium indorum lingua*, Tomo I, 1578, O.S.A., Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, 2014.

espiritual, base y superestructura de la imposición de un orden colonial cuyo objetivo era la apropiación económica.

Dos son las posibilidades interpretativas del diálogo mencionado: Primero, podemos pensar que los purépechas no tenían una noción de alma. La segunda posibilidad es que tenían una noción de alma *diferente*. Por lo tanto, eso significa también que tenían una concepción del cuerpo diferente. "La sustancia extensa [alma] es la extensión y la exterioridad [cuerpo] de la sustancia pensante, que sin este afuera no podría constituirse en interioridad."[750] De allí que la expresión plástica del cuerpo nos pueda dar indicios e informaciones sobre el alma mesoamericano antes de la conquista.

A partir de allí podemos entender no tanto el proceso de evangelización sino el modo de pensar de los indígenas, de manera más amplía, en el momento de la conquista. Para esto quisimos adentrarnos en el arte del mundo maya precolombino con las teorías las del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro en relación a lo que él llama la *metafísica caníbal*. Se busca aquí explorar las diferencias epistémicas entre el orden simbólico mesoamericano, y más específicamente el maya, y el orden simbólico española en el momento del contacto en el siglo XVI.

En el momento de la Conquista, y cuando los españoles discutían si los indígenas tenían un alma, "estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no."[751] Esa anécdota que fue sacada de la *Historia de la Indias* de Oviedo y citada en dos momentos de la obra de Levi-Strauss, en *Tristes Tropiques* y *Race et Histoire*, ilustra muy bien el punto de partida de Viveiros de Castro sobre los regímenes ontológicos diferentes entre los dos mundos. Los europeos no dudan que los indígenas tengan un cuerpo pero dudan de que tengan un alma. En cambio, los indígenas dudan que otra alma u otro espíritu puedan ser provistos de un cuerpo materialmente parecido y sin embargo percibido como diferente del cuerpo indígena.

¿Por qué los indígenas dudarían de que su cuerpo fuera diferente del cuerpo de los europeos? Básicamente porque el mundo indígena no concibe la separación alma y cuerpo

[750] NANCY, Jean-Luc, *58 indicios sobre el cuerpo, Extensión del alma*, Buenos Aires, Ediciones la Cebra, 2011, p.11.
[751] LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurelle deux*, Paris, Plon, 1973, p.384.

de la misma manera que los europeos en el momento del contacto.[752] Su concepción se fundamenta en lo que Viveiros de Castro llama una *metafísica de la predación,* donde la afinidad virtual, es decir la estructura del otro, es marcada por el canibalismo,[753] como motivo omnipresente del imaginario relacional de las sociedades.

El canibalismo es normalmente interpretado como una absorción del Otro, una introyección del Otro. Pero Viveiros de Castro propone que el canibalismo es una manera de salir de sí mismo, de transformarse en Otro, y no de transformar al Otro en sí. Al asimilar al Otro se reduce su alteridad. El Yo es una posición completamente permutable y todo el mundo, todos los seres, se ven en esa posición siempre transitoria. La fijación de un estado es vista como un peligro que inmoviliza y por ende mata la esencia. Para los dos ordenes simbólicos, las diferencias no se colocan en el mismo lugar: unos la ponen en el alma, los otros en el cuerpo.

Allí donde se colocaba al yo como anterior al otro, al otro como una posición derivada, Viveiros de Castro sugiere que en el mundo indígena sucede lo contrario; el yo adopta una posición derivada, el yo es un caso particular del otro. Allí donde vemos la naturaleza como una y la cultura como múltiple, al tiempo que lo múltiple se presenta como una degeneración de lo Uno, el mundo indígena ve lo contrario, ve la multiplicación de las naturalezas como la llave de la cosa, y la unidad como algo meramente formal.

Y allí donde el mundo occidental atribuye al alma una función singularizante y diferenciadora, en tanto que la materia unifica, la materia indiferencia, la materia mistura, el cuerpo es lo mismo para todo el mundo, el mundo indígena ve lo contrario: el espíritu como siendo esencialmente Uno y, al mismo tiempo, humano, indiferente, genérico. En el mismo sentido, allí donde el occidente ve lo humano como una cosa especial, como una sustancia que interviene el orden de la creación, una posición privilegiada dentro del universo, los amerindios ven lo humano como el punto de partida, la sustancia base, porque todo es humano. La diferencia entre humanidad y animalidad se establece, por lo tanto, a

[752] Sobre la concepción del cuerpo en Europa véase: LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005.

[753] Cabe señalar aquí que la noción de canibalismo, aquí utilizada, cubre un amplio espectro de prácticas que pueden ir de la absorción física de carne humana, a la absorción constreñida de la energía vital de otro ser, pasando por una absorción simbólica. En todos los casos se trata de un intercambio más o menos igualitario según los casos entre entidades humanas o no humanas.

partir de una humanidad común y no hay una humanidad que se establezca a partir de una animalidad en común.

Todos nos imaginamos el cambio cultural o social como un proceso espiritual, mental, una conversión, porque nuestro modelo de cambio es la conversión religiosa. Los amerindios cambian porque comienzan a pensar diferente, ésa es nuestra idea espontánea. Para los indígenas, por el contrario, el indígena deja de serlo cuando comienza a comer la comida del blanco, a tener relaciones sexuales con los blancos, a usar la ropa del blanco.[754] Cambian cuando comienzan a comportarse como blancos. No son las ideas las que cambian, es el cuerpo. Hay una teoría diferente del cambio que pasa por una idea diferente del cuerpo:

> La morphologie corporelle est un signe puissant des différences. Le « corps » n'est pas une physiologie distinctive c'est un ensemble de manières et de mode d'être qui constituent un habitus, un ethos.[755]

La condición de persona es extendida a otras especies esencialmente a los grandes predadores y a los animales presa típicos. A la par que se concede a otras especies, se la recusa a otros colectivos de nuestra especie. El concepto de persona es anterior y superior al concepto de humano. El concepto de humano designa una relación no una substancia.[756] Hay una unidad del espíritu y una diversidad de cuerpos que participan de la unidad del espíritu. El universo está poblado por una diversidad de tipos de agentes subjetivos humanos y no humanos todos armados con un mismo conjunto general de dispositivos de percepción. El alma es parecida pero los cuerpos son diferentes. La pregunta es como

[754] Tal vez por esa razón la primera calificación que dieron los mayas yucatecos a los españoles fue la *de comedores de anonas* o *dzules*.

[755] "La morfología corporal es un signo potente de las diferencias. El "cuerpo" no es una fisiología distintiva es un conjunto de maneras y de modo de ser que constituyen un habitus, un ethos". [La traducción es mía]. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysique cannibales,* pp.39-40.

[756] En esta perspectiva biocéntrica, el ser humano deja de ser el centro de toda actividad y forma parte del sistema biótico al mismo nivel que los otros seres vivos que experimentan afectos. Desde este enfoque, los derechos son adjudicados no solamente a los individuos sino también a los animales o a la madre tierra como en el caso de la actual constitución boliviana (2009). Esta propuesta se encuentra expresada en el *ecosocialismo* de Jorge Riechmann Fernández donde el concepto del especismo como enfoque moral (la defensa de los animales no debe ser racional pero en base en la animalidad compartida) debe llevar a un estado donde la naturaleza deja de ser una mercancía, y que el modo de producción y de organización social sea verdaderamente sostenible con una economía que esté al servicio de la satisfacción igualitaria de las necesidades. En este caso el valor de uso adquiere más importancia que el valor de cambio. Véase: RIECHMANN, Jorge, *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Granada, Universidad de Granada, 2005.

reconocer los diferentes cuerpos. En fin de cuenta, hay en las sociedades amerindias una propia categoría de reflexión sobre lo que se puede hacer y pensar con el cuerpo entero.[757]

2.6 Con el jaguar adentro: el nahualismo como labilidad de la forma

Obviamente esta ontología particular se da en el contexto propio del chamanismo que se presenta entonces como la habilidad manifestada por ciertos individuos para atravesar las barreras corporales entres las especies y adoptar las perspectivas de subjetividades otras. De esta manera pueden administrar las relaciones entre las otras especies y los seres humanos. El chaman se comunica durante el *éxtasis,* lo que hace que su relación con el cuerpo sea sumamente alterada en el sentido de otra. Esa experiencia de la corporalidad se ve reflejada por ejemplo en la gran prueba iniciática esquimal que según Mircea Eliade "exige para lograrse de un largo esfuerzo de ascetismo físico y de contemplación mental: la capacidad de verse a sí mismo como un esqueleto."[758] En los casos donde se usan de enteógenos, aquellos provocan una profunda interpenetración de los sentidos conocida como *synaestesia* que provoca un fenómeno visionario que disuelve las fronteras entre uno mismo, los otros, el mundo y el universo.[759]

El chaman tiene un rol de interlocutor activo en un dialogo entre especies. En este contexto específico conocer es personificar, tomar el punto de vista de lo que debe ser conocido o del que debe ser conocido para responder a las típicas preguntas de la consulta a un chaman: ¿Por qué? ¿Por qué pasa aquello? ¿Por qué me enfermo? Cuáles son las entidades responsables de mi enfermedad? ¿Dónde se quedó mi alma? ¿Cuál entidad o espíritu se apropió de mi alma/cuerpo? Esta manera de ver está en total contradicción con la epistemología objetivista de la modernidad occidental donde conocer es objetivizar, es decir sacar la subjetividad del objeto. Lo que no se puede objetivizar cae en la categoría de lo irreal o de lo abstracto como los sueños, las visiones…

Regresemos ahora al diálogo entre el gentil y el fraile mencionado antes. Dice el gentil:

---

[757] DE NIEMEYER CESARINO, Pedro, "Corporalidades heterotópicas montagens e desmontagens do humano nos mundos ameríndios e além", en *Revista Brasileira de Psicanálise*, 50/2, 2016, p.161.
[758] ELIADE, *El chamanismo,* p.67.
[759] STONE, Rebecca R., *The jaguar within shamanic trance in ancient central and south american art*, Austin, University of Texas Press, 2011, p.14.

> ¿Dónde están las almas?, y ¿Qué son? ¿Existen? Y cuando se refiere al alma habla también del cuerpo. Y al nacer, se nos proporciona al mismo tiempo el alma y el cuerpo, y cuando estamos muriendo, todo el cuerpo se muere y así también va muriendo el alma…y entonces ¿Dónde inicia el alma que menciona? …Y si estuvieran en algún lugar las almas, no podrán vernos desde allí, y ¿por qué no podríamos verlos donde están.[760]

Está claro que la serie de preguntas deben una recopilación de las varias objeciones escuchadas por los frailes en la labor de evangelización. De allí surge que la dicotomía cuerpo/alma es difícil de entender y más que el alma pueda sobrevivir sin el cuerpo.

El alma es una totalidad-mundo de la cual el cuerpo es una emanación. Las dos últimas preguntas son las más interesantes. En efecto, las almas son concebidas como teniendo las mismas capacidades que los cuerpos humanos. Se entiende que nos puedan ver como se entiende que las podemos ver dado que como alma no existen sino como cuerpos que comparten un alma. El fondo del problema es la multiplicidad de alma planteada por los frailes cuando para los indígenas se entiende que hay una multiplicidad de cuerpos que son emanación de una sola alma. Y si sobreviven como tal siguen teniendo un cuerpo y pueden lógicamente interactuar con los cuerpos humanos.

¿Cuáles son las consecuencias que podemos sacar de esto? Creo que valdría la pena interrogar el material mesoamericano en general y el maya en particular a la luz de las teorías de Viveiro Castro, y más dado el carácter o núcleo fundamentalmente animista y chamánico de las religiones precolombina, como vinimos definiendo los conceptos, es casi indiscutible. Significaría primero plantear un desencajonamiento de Mesoamérica para replantear una continuidad que podemos rastrear hasta el chamanismo siberiano más antiguo. Una continuidad temporal pero también espacial. Tenemos que recordar que uno de los problemas centrales de la historia religiosa de los mayas es la del cambio o de la continuidad de las formas y de los significados a lo largo de los siglos.[761] En este sentido una mejor comprensión del mundo maya a través de la metafísica caníbal da peso a opiniones como la de Baudez sobre la ausencia de dioses en el mundo maya clásico.[762]

---

[760] LUCAS HÉRNANDEZ, *La inmortalidad del alma,* p.125.

[761] BAUDEZ, *Une histoire de la religion,* p. 67.

[762] BAUDEZ, Claude- François, "Los dioses mayas una aparición tardía", en *Arqueología Mexicana*, XV:88, p.32.

La no separación tajante entre alma y cuerpo que sustenta la metafísica caníbal en el caso maya no es dada de manera indirecta por la lingüística. En el maya yucateco colonial, la entidad humana llamada "hombre" o *uinic* incluye a parte del cuerpo físico siete aspectos no tangibles como el *pixan* (alma) el *ik* (aliento) o el *uuay* (el doble animal o coesencia).[763] Para los tzeltales actuales, la separación cuerpo alma se haría en un plan cuaternario,[764] que tiene una influencia sobre la percepción de los seres de la misma especie. Los indígenas desde su cuerpo- presencia no perciben parte del cuerpo presencia europeo sustancialmente diferente y por lo tanto en parte invisible.[765] La sobrevivencia de la creencia en la posibilidad de transformación de una entidad humana en un animal hasta el día de hoy en Mesoamérica,[766] demuestra que el rasgo predatorio fue seguramente uno de los elementos claves en las religiones precolombinas.

Cabe aquí abordar el ya mencionado fenómeno del *nahualismo*, es decir la capacidad que tienen ciertos individuos para transformarse en animales u otras entidades, creencia que tenían los antiguos mayas y que sigue vigente en los pueblos mayas actuales.[767]

> Entre los grupos mayanses (sic), por nagual se entiende una clase de hombre religioso que aúna a sus poderes de transformación los de penetrar en los espacios sagrados, comunicarse con los muertos *y* con los dioses, poseer una gran fuerza física y una visión tan aguda y penetrante, que le permite ejercer la adivinación y curar enfermedades, sobre todo las de origen mágico.[768]

---

[763] BOURIN, *El cuerpo humano,* p.106. El término de coesencia, definido como "un animal o fenómeno celestial (por ejemplo, lluvia, relámpago, viento) que se cree comparte la consciencia de la persona a la que 'pertenece'" fue propuesto por John Monaghan en 1982. Véase HOUSTON, Stephen, STUART, David, "The *Way* Glyph: Evidence for 'Co-essencies' Among the Classic Maya", en *Research ReportonAncientMaya Writing,* 30. Washington, Center for Maya Research, diciembre 1989, p.1. [Consultado el 26 de diciembre del 2016 en la versión española en *Mesoweb*: www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW30-es.pdf.]

[764] El cuerpo tzeltal se divide en un cuerpo-carne y un cuerpo presencia. El cuerpo-presencia rige las relaciones intersubjetivas. El cuerpo presencia domina un territorio no tanto espacial como ontológico. A su vez las almas se dividen en alma-humana y alma-espiritual. Esta última puede adoptar una multitud de corporalidad.

[765] PITARCH, Pedro, "Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena", en *Estudios de Cultura Maya*, 37, 2011, pp-158-159.

[766] QUINTAL, Ella F. *et al.,* "El nagualismo maya: los Wáayo'ob", en BARTOLOMÉ, Miguel A., BARABAS, Alicia M. (Coordinadores), *Los sueños y los días chamanismo y nahualismo en el México actual II. Pueblos mayas*, México, INAH, 2013, p.99.

[767] LACADENA GARCÍA-CALLO, Alfonso, *Evolución formal de las grafías escriturarías mayas: implicaciones históricas y culturales*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de geografía e historia, Madrid, Tesis Doctoral, 1995, p.10.

[768] DE LA GARZA, Mercedes, "Naguales mayas de ayer y de hoy", en *Revista Española de Antropología Americana*, 17, 1987, pp.89-90.

En este sentido, el nahualismo puede ser considerado como un chamanismo;[769] y es comparable a su alter ego siberiano o de América del Sur.[770]

Como lo habíamos aludido anteriormente, hay una diferencia de fondo entre las posiciones de Mercedes de la Garza y Martínez González. Si los dos reconocen que el nahualismo es un chamanismo, el punto de divergencia se sitúa en la definición de chamanismo y en la relación de este con los EMC. Frente a la corriente representada por De la Garza que pone el énfasis en el uso de los EMC, está la corriente "Hamayon", con Martínez González a la cabeza, que centra el chamanismo en las relaciones desarrolladas con otras entidades. Para Martínez González, el núcleo de la cosmovisión mesoamericana es un intercambio carne-comida entre los humanos y las entidades no-humanas. El mediador entre los dos es el chámán.[771] Creo que parcialmente son dos posiciones enfrentadas que no hablan de la misma realidad temporal. Si es cierto que "el chamanismo se basa en una teoría de la comunicación entre dos mundos, uno terrenal y el otro extrahumano",[772] hoy en día son pocas las prácticas que recurren al éxtasis definido por Eliade, es decir el trance que sea autoinducido o provocado por la ingestión de enteógenos. La comunicación con el espacio-tiempo alterno de las entidades anímicas se hace más bien por medio de sueños, estados de no-vigilia o ensoñación y la adivinación.[773] La situación actual se debe seguramente en gran parte a la amortización de la represión colonial hacía el uso de los enteógenos. Pero el registro arqueológico y etnohistórico, como bien lo demostró Mercedes de la Garza nos dan totalmente otra visión.[774] De hecho, al elaborar una lista de las prácticas de los naguales en la literatura colonial indígena, encontramos los ayunos, la privación de sueños, los autosacrificios, la abstinencia sexual, todas prácticas universalmente conectadas con las experiencias místicas o que son conocidas por su propensión a provocar EMC.[775] En esta lista, De la Garza no descarta tampoco al uso de enteógenos.[776]

---

[769] MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *El nahualismo*, p.391.
[770] DE LA GARZA, "Naguales mayas de ayer y de hoy", p.90.
[771] MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *El nahualismo*, p.390.
[772] BARTOLOMÉ, "Introducción", p.41.
[773] Es relativamente singular la distinción hecha por los dos antropólogos dado que la investigación científica sobre el tema agrupa tanto el trance como los sueños o la ensoñación dentro de las EMC, el trance siendo nada más un EMC particular. BARTOLOMÉ BARTOLOMÉ, " Introducción", p.40.
[774] Véase: DE LA GARZA, *Sueño y éxtasis*.
[775] Daré el ejemplo de un rito ancestral todavía practicado para hacer entender este punto. La *wiwanyak wachpi*, literalmente "la danza que mira al sol" es un ritual lakota donde los participantes se quedan 4 días y

El nahualismo, aparece de manera muy temprana en los escritos coloniales. A partir de una relaciones de 1530, el historiador Herrera y Tordesillas escribe lo siguiente sobre la zona del cerrón Cerquín en el actual Honduras:[777]

> […] el demonio los engañaua, y aparecia como leon, tigre, o coyte, que es vn animal como lobo, y en forma de lagarto, culebra, o de parajo; porque deftos animales, y auves de rapiña, ay muchos en efta prouinvia: y eftos llaman naguales, que era tanto como decir guardadores, o compañeros; y quando moria el parajo, tambien moria el Indio que estaua con el prendado: y efto se vio muchas vezes, y tenia por cofa verdadera: y la manera como hazian efta aliança, era afsi: yuafe el Indio al rio, monte, cerro, o lugar mas efcondido, conuocaua los demonios, por los nombres que le parecía, hablaua con los ríos, piedras y montes, dezia que yua a llorar para tener lo que fus paffados tuvieron, y lleuaua algún perro o gallo que facrificaua, y con aquella trifteza fe dormía, y en fueños, o despierto, via algunos de los fobredichos animales, o parajos, y entonces le pedia que le dieffe ganancia en la fal, cacao o en otra qualquiera cofa: derramaua fu fangre de la lengua, o las orejas, y de otras partes del cuerpo, y luego hazian fu pacto, con el tal animal, el qual les dezia en fueños, o eftando defpiertos tal dia, yras acaça, y el primer parajo, o animal que vieres fere yo, que fere tu nagual, y compañero en todo tiempo: y de tal manera fe fixaua entre ellos el amiftad, que quando moria el vno moria el otro, y era de manera que les parecía que el que no tenia nagual, no podía fer rico.[778]

En este testimonio, como en otros,[779] se toma más en cuenta la fenomenología corporal de las poblaciones indígenas. Si es cierto que su explicación causal está encerrada en el paradigma teológico de su tiempo, su propia experimentación da crédito a la manera de experimentar el mundo propiamente indígena.

---

noches, puntuados por temascales (*inipi*), sin comer, ni beber, y en abstinencia sexual. La danza se hace todo el día en un círculo alrededor de un árbol sagrado y los participantes hacen un sacrificio de sangre al colgarse al árbol. El rito está basado sobre el don hacía las entidades del numen, que a cambio del esfuerzo y del sacrificio cumplen los rezos y dan visiones para la vida del participante. Estas danzas se fueron esparciendo por todo México. En las danzas que me tocó presenciar en Tepoztlan (Morelos) y Chalmita (Estado de México), pude constatar la participación de expertos rituales de varias etnias mayas de Chiapas.

[776] DE LA GARZA, "Naguales mayas de ayer y de hoy", p.91.

[777] La zona era poblada por los indígenas lenca, un grupo mesoamericano distribuido sobre el territorio de las actuales naciones de Honduras y El Salvador. Pareciera que originalmente provienen del tronco chibchano con influencias tanto de los idiomas mayas como del náhuatl de los pipiles. Fueron sometidos después del llamado periodo de contacto (1520-1540). La llegada de Pedro de Alvarado y de su ejército de indígenas mayas de Guatemala en la región, a partir de 1536, significó una paulatina pero peleada conquista del territorio lenca.

[778] HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas de Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales*, décadas III y IV, Madrid, Imprenta Real, 1601, Dec. IV, Lib.8, cáp.4, p.198.

[779] Véase por ejemplo el testimonio del fraile dominico Thomas Gage. PITT-RIVERS, Julian, "Thomas Gage parmi les naguales", en *L'Homme*, 1971, XI: 1, pp.5-31.

Desde entonces el nahualismo ha estado muy presente en la investigación mesoamericana, la cual se puede dividir en varias corrientes o teorías sobre el tema. Seguiremos lo que Ana Rice define como la "teoría estructuralista" encabezada por Pitt-Rivers que considera que lo importante en el fenómeno del nahualismo es el tipo de relación entablada entre la persona y el animal o la especie al cual pertenece.[780] Este enfoque nos permite evitar la explicación funcionalista del nahualismo moderno como un solo mecanismo de control social emitida por Alfonso Villa Rojas.[781] Esta explicación, bastante generalizada, corresponde en una realidad etnográfica, pero encasilla el fenómeno en una explicación funcionalista sin profundidad histórica. Estudios recientes con una perspectiva histórica, como él de Martínez González que a nuestro parecer sigue esa veta funcionalista, abordan el fenómeno con un *a priori* metodológico en relación a los EMC. En su lectura racional limita la experiencia del nahualismo a una capacidad onírica y por lo tanto sería otra cosa que la alteración corporal de uno mismo.[782] Su generalización para Mesoamérica no discuta por ejemplo las tesis del chamanismo horizontal y vertical que podría explicar los vaivenes en cuanto al contenido del chamanismo y del nahualismo en el Mayab. Los últimos debates se dieron en relación al perspectivismo. Para Descola, el nahualismo mesoamericano se debe incluir en el analogismo porque el individuo que *nahualiza* aloja una parte de sí en un animal que está así enajenado.[783] El individuo se descompone y fragmenta elementos de su propia persona.[784]

En cambio, y siguiendo a Pitarch,[785] preferimos enfocarnos en el concepto de persona que nos parece, por lo ya visto hasta ahora, más interesante para plantear las diferencias epistemológicas entre las ordenes simbólicas. Para Houston y Stuart, siguiendo a Monaghan, la definición de transformación o de metamorfosis es sin embargo secundaria frente al a la definición o percepción de la propia identidad.[786]

---

[780] ERICE, Ana, "Reconsideración de las creencias mayas en torno al nahualismo", en *Estudios de Cultura Maya*, XVI, 1986, p.256. Erice identifica dos corrientes de análisis del fenómeno del nahualismo al lado de la *estructuralista*: la *sustantivista* y la *relativista.* La primera ve el nagualismo como una creencia bien definida vinculada a un sistema religioso. La segunda aplica el término a la sola transformación del brujo en animal.

[781] VILLA ROJAS, Alfonso, "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México", en *Estudios de Cultura Maya*, 3, 1963, pp.243-260.

[782] MARTÍNEZ GONZÁLEZ, "La animalidad compartida", p.261.

[783] Siguiendo a De la Garza no se puede hablar de enajenación dado que el hombre es un ser doble que se divide en cuerpo humano y un cuerpo animal. DE LA GARZA, *Sueño y éxtasis",* p.225.

[784] DESCOLA, *Par delà la nature et la culture*, p.377.

[785] PITARCH, "Los dos cuerpos mayas", p.152.

[786] HOUSTON, "The *Way* Glyph" Evidence for 'Co-essencies' Among the Classic Maya", p.6.

Como lo asevera Javier Urcid, "el tema de la transfiguración del cuerpo humano en otro ente no-humano es una característica esencial en la constitución de la persona en la antigua cosmovisión mesoamericana".[787] La elite maya se relaciona con la coesencia (*uuay*) del jaguar, el cual como cumbre de la cadena predatoria de los ecosistemas del Mayab, otorga su poder simbólico a la cumbre del poder maya como se puede juzgar a la luz del material tanto iconográfico como etnográfico.

La transfiguración o transformación en la coesencia nos obliga a pensar la relación específica con los animales desde la perspectiva indígena. Esta reflexión debe incluir también las escenas de sexo interespecies que figuran en el registro plástico del clásico maya y que deben caber dentro de una explicación relacionada con los seres no humanos.[788] En un mundo experimentado desde el animismo, el mundo entero es indiscriminadamente vivo. Los animales pueden ser entonces conocidos y también pueden comunicar. Son así mismo también agentes del saber.

La visión animal activa una epistemología relacional, una manera de conocer específica.[789] El mundo puede ser así experimentado a través de la presencia de los animales. Según Grimm, la práctica social, los ritos y los mitos manifiestan la vacuidad de una concepción de la personalidad que está íntimamente relacionada, conectada a la percepción del medio ambiente circundante.[790]

Las formas simbólicas se encuentran en las palabras, las imágenes, las instituciones, los afectos y los comportamientos, todos elementos mediante los cuales, los individuos se representan a sí mismo, ante sí misma y ante los demás. La pregunta clave es entonces: ¿qué significa representarse como una coesencia y en particular como un jaguar?

2.7 El rasgo predatorio

[787] URCID, Javier, "Una extraordinaria vasija de piedra en el museo etnográfico de Berlín", en *Arqueología Mexicana*, , XXIV: 140, Julio-agosto de 2016, p.26.
[788] Recordamos el poder de violación de la esencia del dios Tohil en el Popol Vuh. HOUSTON, *The memory of bones,* p.191.
[789] GRIM, " Knowing and being know by animals", p.376.
[790] GRIM, " Knowing and being know by animals",p.374.

La noción de coesencia y el jaguar en el pensamiento maya clásico son intrínsecamente ligados. El nawual,[791] coesencia o *uuay* (también *way o wáay*) en los idiomas mayas, está identificado desde 1989 con el glifo T539.[792] Como se puede apreciar en el glifo a continuación, podemos identificar lo que podría ser una cara humana, cuya mitad está recubierta por manchas que podrían aparentarse al pelaje tan específico del jaguar. Más específicamente, sería el glifo leído *ajaw* (*señor*) cuya mitad se ve cubierta por una piel de jaguar.[793]

Glifo T539:126[794]

Glifo T751 balam/jaguar[795]

Glifo T224 Ix/signo del decimocuarto día del calendario de 260 días/Jaguar[796]

[791] El termino *nahual* proviene del nahuatl. De allí en adelante, utilizaremos la palabra maya *uuay*. Alfredo López Austín recopila nada menos que ocho significados por la palabra. 1-Afinidad que existe entre un ser humano y un animal al cual el destino del ser humano está atado. 2- Energía del día bajo el cual ha nacido el niño. 3-Día en el cual ha nacido un niño en el calendario ritual. 4-Santo Patrono de un pueblo. 5- Esencia espiritual de la tierra. 6-Brujo o mago que tiene el poder de tomar un cuerpo animal. 7-El ser tomado por dicho mago.8-Entidad anímica del ser humano. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1989, pp.416-430.

[792] HOUSTON, "The *Way* Glyph:"pp. 1-16.

[793] MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *El nahualismo*, p.181.

[794] Consultado en el diccionario de jeroglíficos mayas John Montgomery en el sitio del FAMSI (Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos) Como significado da también hoyo, entrada, portal coeesencia o nawal, habitación o cuarto, agua, dormir. http://research.famsi.org/spanish/montgomery_dictionary/mt_entry.php?id=1034&lsearch=w.

[795] http://research.famsi.org/spanish/montgomery_dictionary/mt_entry.php?id=1316&lsearch=b%27.

[796] http://research.famsi.org/spanish/montgomery_dictionary/mt_entry.php?id=335&lsearch=i.

Glifo T524:150 X TZ'AM(?) (*ix tz'am?*) (T524:150) /trono de jaguar[797]

Existe otro glifo, formado con un jaguar que tiene el glifo por "persona" (*uinik*) en su boca, y que está relacionado con la idea de consumir.[798] Sin lugar a duda, se relaciona allí la idea del felino que devora al ser humano, idea que tiene que quedarse en mente durante la lectura de lo que sigue.

En los idiomas mayas actuales, la raíz *uuay* sigue existiendo con el sentido de sueño, sueños, transformación, animal de compañía, espíritu. Los *uuay* no son forzosamente animales. Pueden adoptar muchas formas diferentes en el Mayab: "reptiles, lluvia, enanos, bolas de fuego, cometas, objetos inanimados, o arcoíris; otras aparecen como grandes venados, aves, jaguares voladores, o peculiares criaturas compuestas".[799]

Las coesencias suelen emerger dentro del sueño y hoy en día el conocimiento de las coesencias se limitan muchas veces a los guías espirituales de la comunidad, los expertos del calendario y de los rituales de la sociedad maya.

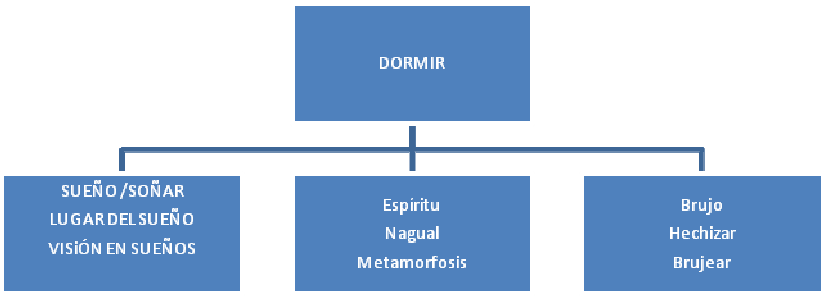
Desde muy temprano, las manifestaciones de las coesencias fueron perseguidas por la sociedad colonial. Ciertas manifestaciones ligadas a danzas como en Yucatán o en las tierras altas de Chiapas fueron consideradas como prácticas heréticas, de tal manera que muy rápidamente las coesencias pasaron rápidamente a engordar las filas de las manifestaciones del demonio católico.[800] En el *Calepino Motul*, redactado por el fraile franciscano Antonio de Ciudad Real, el *uuay* es el "familiar que tienen los nicromanticos, bruxos o hechizeros, que es algún animal, que por pacto que hace con el demonio se convierten fantásticamente y el mal que sucede al tal animal sucede también al bruxo cuyo familiar es."[801] El fraile Antonio de Jesús Margil O.F.M. (1657-1726) define al nahualismo con las siguientes palabras:

---

[797] http://research.famsi.org/spanish/montgomery_dictionary/mt_entry.php?id=333&lsearch=i.
[798] HOUSTON, *The memory of bones,* pp.110-111.
[799] HOUSTON, "The *Way* Glyph" , p.1.
[800] HOUSTON, "The *Way* Glyph", p.2.
[801] Citado en: CHÁVEZ GUZMÁN, Mónica*, Cuerpo enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*, México, UNAM, 2013, p.87.

> Arte de volverse animales. Esto consistía en palabras y cuatro vueltas [...]. Daba el indio cuatro vueltas y veía que por la boca le salía el tigre, león o animal que quería volverse, y su cuerpo quedaba como soñando y sin sentidos [...]. Y cuando hurtaba gallinas u otra cosa, sentía que venía su nagual y él entendía que era su alma y entonces volvía en sí y hallaba a sus pies la gallina, como que su alma la hubiera traído.[802]

La raíz de la palabra *uuay* parece venir del verbo dormir y se expande en campo semántico (véase esquema). La coesencia se manifiesta entonces durante el sueño, momento en el cual el chaman puede acceder al mundo de los espíritus y regresar con visiones. En los sueños es su coesencia la que puede viajar y provocar el mal (brujear) o regresar con las visiones que curan.[803] La transformación está fundamentalmente relacionada con el sueño, un momento propicio a las EMC



Campo semántico de la noción de *uuay*

La etnografía confirma los datos. Los tzotziles aprenden la identidad de su coesencia a través de los sueños. Para los tzeltales, el hombre y el *uuay* establecen el contacto durante los periodos oníricos "cuando el *chul'el* sale del cuerpo para trasladarse a la entidad compañera y animarla en un mundo poblado por seres sobrenaturales".[804] La persona está entonces compuesta por varias animas o entidades que a la vez están relacionadas con

[802] MARGIL, Antonio de Jesús, "Destrucción de la deidad fingida, mentirosa y vana, de Lucifer maldito y de todos sus secuaces los demonios y juntamente noticia verídica y breve de su ruina y abominaciones, que se dirigen a usurparle a Dios Nuestro Señor su imperio, su honra, gloria y toda su deidad, si pudiera", paleografía de Danièle Dupiech-Cavaleri y Mario Humberto Ruz, en *Estudios de Cultura Maya*, XVII, 1988, p.259.
[803] El cuadro está realizado a partir de la información lexicologicas contenida en: HOUSTON, "The *Way* Glyph", p.5.
[804] MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *El nahualismo*, p.135.

dimensiones, espíritus o animales. Según Roberto Martínez González, la transformación consiste en la proyección del anima de una persona hacía su coesencia que utiliza esta entidad anímica para moverse en otro plan durante los sueños. [805]

El ser jaguar es ocupar la posición jaguar y no es en ningún momento una posición confusa entre naturaleza y cultura. El nahual jaguar se incorpora a la posición del predador que busca la presa-enemiga.[806] Esta versión simplificada de la metafísica caníbal transfiguraría la percepción del material iconográfico maya. Los cuerpos serían vistos dentro de esta economía caníbal, y podrían dar cauce a una reinterpretación del arte visual. Para plantearlo de manera más directa, ¿una vasija donde se representa un jaguar representa un jaguar o un ser humano? La respuesta es más complicada que podríamos pensarlo a primera vista. En efecto:

> La humanidad se ha elevado sobre sus orígenes animales, normalmente escondidos por la cultura (habiendo sido en otro tiempo "completamente" animales, seguimos siendo animales "en el fondo"), el pensamiento indígena llega a la conclusión contraria de que, habiendo sido en otro tiempo humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente.[807]

Pongamos otro ejemplo en relación sugerido por los datos etnográficos modernos. Existen varias formas o procesos para transformarse en *uuay* como separar la cabeza del cuerpo. La vasija *k1230* (véase abajo),[808] de la colección Kerr por el momento leída como el dios A (dios de la muerte) decapitándose podría muy bien corresponder a una representación del chaman.[809]

Figura 15b. K1230

[805] MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *El nahualismo*, p.145.
[806] DE NIEMEYER CESARINO, "Corporalidades heterotópicas", pp.162-163.
[807] VIVEIROS DE CASTRO, "Perspectivismo y multinaturalismo", p.42.
[808] Sacado de: http://www.famsi.org/spanish/research/kerr/articles/xbalanque/
[809] QUINTAL, "El nagualismo maya", p.103.

¿Cómo podemos indagar la metafísica caníbal presente en el Mayab? Algunas reflexiones preliminares fueron hechas en una publicación de Adolfo Chaparro Amaya,[810] quien explora facetas del pensamiento amerindio. La propuesta parte de un análisis semiótico del lenguaje icónico precolombino. Apoyándose en Jacques Derrida, Chapparo Amaya propone la noción gramatológica de la escritura donde todas las huellas, los indicios, los grafos, los glifos, pinturas, iconos y estelas integran un conjunto semiótico atravesado por pliegues de significados. Esto permite superar no solamente la vieja oposición lingüístico/semiótico que había desembocado en otra oposición conformadora de la modernidad (pueblos con / sin historia), pero también de indagar desde otra perspectiva las culturas estudiadas.

En efecto, no se busca el enfrascamiento en buscar legitimar las formas de escritura indígena sino cambiar la mirada epistémica para hablar desde las formas de escritura precolombina que es el resultado de un universo simbólico y ritual específico. Basándonos en el artículo seminal de Peter Furst,[811] hay que dar una interpretación a la sobrerepresentación del jaguar en las culturas mayas. Retomamos una idea central del libro de Houston et al. que la representación convencionalizada representa las ideas que los mayas tenían.[812] El problema no está tanto en el simbolismo del jaguar en sí, bastante claro, sino esclarecer por qué las figuras humanas son representadas con rasgos de jaguar. Debemos explicar la interface relacional entre lo jaguar y lo humano. Es innegable la relación cualitativa entre el jaguar y el chamán y como el hombre jaguar representa una experiencia particular de EMC.

El rasgo predatorio se encuentra en la estilización de los colmillos del jaguar. Es un enunciado repetido es decir tiene las características de un enunciado: es disperso en un campo de enunciación icónica, tiende a repetirse en diferentes discursos (culturas) y tiene efecto de verdad religiosa en las creencias y las instituciones ceremoniales y los rituales de una población.

El rasgo predatorio a través del jaguar remite a una entidad sagrada relacionado con la tierra y la sexualidad o las fuerzas cósmicas de la creación. Es el

[810] CHAPARRO AMAYA, Adolfo, *Pensar caníbal una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*, Madrid, Katz, 2013.
[811] FUSRT, Peter, "The Olmec Were-Jaguar Motif in Light of Ethnographic Reality", Elizabeth P. BENSON (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1968, pp.143-174.
[812] HOUSTON, *The memory of bones,* p.2.

símbolo central de la concepción amerindia de la guerra, de la concepción del guerrero como prototipo de lo humano.

El material iconográfico se puede organizar según cuatro secuencias (véase anexo B) que pondrían en relieve la importancia del rasgo predatoria en la cultura del Mayab.[813] En el primer apartado se puede visualizar el predominio del jaguar en la iconografía de las culturas mayas. El jaguar predominaba en todos los ámbitos. Muchos instrumentos musicales reproducían su grito.[814] Se encuentra en las vasijas, los silbatos, las urnas funerarias, como juguetes, como joyas, estatuas, pintado…Todas estas representaciones presentan variaciones de estilos de acuerdo a la expresión singular que define en el tiempo y el espacio las diferentes culturas que conforman el Mayab.

En el segundo apartado, encontramos el jaguar como símbolo de poder. Allí están las representaciones de las entidades del numen, de los jerarcas, sacerdotes y chamanes como abstracciones que aluden a la trascendencia del universo religioso que sustenta las prácticas rituales y las ceremonias. En los textos coloniales de procedencia indígena, los naguales son exaltados como seres prototipos. Son los primeros seres humanos formados por los dioses a partir de una mezcla de harina de maíz y sangre de animales sagrados.[815] Los cuatro hombres primigenios del *Popol Vuh* se transforman en jaguar.[816] De allí que los dirigentes o los miembros de la elite son ataviados con pieles de jaguares. Vestir la piel del jaguar corresponde a una modificación secundaria de la piel del gobernante, sirve de "piel social",[817] de frontera con el ser social hacia afuera. Si tomamos en cuenta que además el cuerpo y la piel parecen haber sido conceptos intercambiables,[818] revestir una piel de jaguar consistía en revestirse de su poder pero también en significar o hacer visible la relación que existía entre el predador y él sujeto vestido. De igual manera, ciertos individuos llevaban tatuajes que correspondían al *uuay* (coesencia) como los puntos que lleva 1 Ajaw (K732) en el cuerpo y que pueden ser vistos como reproduciendo las manchas de la piel del jaguar.[819]

---

[813] Véase ilustraciones en el *Apéndice* B donde el material iconográfico está organizado según los temas.
[814] SCHELE, Linda, MATHEWS, Peter, *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs,* New York, Scribner, 1998, p.111.
[815] DE LA GARZA, "Naguales mayas de ayer y de hoy", p.90.
[816] DE LA GARZA, "Naguales mayas de ayer y de hoy", p.92.
[817] HOUSTON, *The memory of bones,* p.6.
[818] HOUSTON, *The memory of bones,* p.12.
[819] HOUSTON, *The memory of bones*, pp.18-19.

¿Qué significa entonces identificarse con el jaguar? ¿Cuáles son los enlaces simbólicos que establece la coesencia del jaguar? Para los mayas, el jaguar está asociado con el sol del inframundo. Su piel simboliza el cielo nocturno con las manchas de las estrellas. Como sol del inframundo está relacionado con el tiempo primordial.[820] Es el tiempo de los grandes hombres, los antepasados creadores. Y es allí donde hay una ambivalencia en el jaguar, un carácter doble, un *döppelganger* (gemelo) simbólico que se inscribe en la visión bipolar del cosmos. En efecto, el jaguar juega sobre los dos polos del don y de la depredación. Como representante de la fuerza, de la valentía y del poder, como cumbre predadora del ecosistema, se relaciona con los hombres primigenios y el don como redistribución por parte del poderoso. Pero en su faceta de sol del inframundo, es una fuerza destructiva e irracional, oscura que tiene que ver con la depredación.[821] Esto se ve reflejado en el calendario ritual:

> Desde la época prehispánica, en los días del calendario ritual *(tzolkín)* regidos por el félido, la vida entera de la comunidad se paralizaba, ya que los poderes que ejercía su patrono eran negativos para cualquier actividad que se realizara en los espacios socializados; por esto, todo lo que ocurriera dentro de estos límites, incluso el nacimiento de algún niño, estaba en peligro. El día *akbal*, que significa "noche" y "oscuridad" en diversas lenguas mayas, se vincula estrechamente con el jaguar. Lo mismo sucede con el mes *uo*, que simboliza el cielo negro y cuyo patrono es este mismo animal. En esas fechas gobierna el felino, así como en el mes *pax***,** donde parece representar el Sol de la noche.[822]

La figura del jaguar Pax estaba particularmente asociada a los sacrificios.[823] Existe una identificación zoomórfica del dios GIII de la tríada de Palenque que corresponde al jaguar del inframundo. La particularidad de esa representación es la flor de nenúfar que sale de su cabeza.[824] La planta del nenúfar ninfea es un conocido enteógeno cuya utilización está comprobada en el mundo maya.[825]

---

[820] DE LA GARZA, "Naguales mayas de ayer y de hoy", p.91.
[821] DE LA GARZA, "Naguales mayas de ayer y de hoy", p.102.
[822] VALVERDE VALDÉS, María del Carmén, "El jaguar entre los mayas: entidad oscura y ambivalente", *Arqueología Mexicana*, 72, pp. 47-51. http://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/el-jaguar-entre-los-mayas-entidad-oscura-y-ambivalente, [Consultado el 24 de mayo del 2017].
[823] BAUDEZ, *Une histoire de la religion,* p.459.
[824] BONOR VILLAJERO, Juan Luis, "El dios del sol entre los mayas: ¿una nueva visión?", en *Mayab*, 9, 1994, pp.50-51.
[825] DE LA GARZA, *Sueño y éxtasis,* p.302.

El sol se identificaba con los ojos del jaguar y su capacidad de visión en el mundo oscuro.[826] Ver en la mayoría de los idiomas mayas significa discernir y entender. La percepción es entonces entendida no solamente como un acto fisiológico pero además como un acto cognitivo e intelectual. De allí el carácter central que adquiere la visión en el caso de los chamanes.[827]

Los dos aspectos pueden llegar a ser muy relacionados porque en fin de cuenta, el don puede implicar en anterioridad la depredación como en el caso de la guerra. Los sacrificios humanos como los autosacrificios deben leerse en esta perspectiva.

En el tercer apartado de las ilustraciones, encontramos la presencia del rasgo felino en presentaciones de otros animales con equivalencias simbólicas como lo pueden ser el caimán, la serpiente, el águila, el murciélago o inclusive el ser humano. El rasgo se vuelve la generalización de cierta potencia animal y su inserción en el ecosistema de cada cultura. Ciertas coesencias pueden ser más relacionadas con la brujería como en el caso del murciélago.[828] Ciertos animales pueden acoplarse con el jaguar y formar un ser híbrido como el *zutz balam* o murciélago-jaguar que comparten el dominio de la noche.[829]

La identificación del rasgo predatorio permitiría proponer otra interpretación a un conjunto de figuras llamadas "viejos sin dientes". La interpretación iconográfica designa ciertas piezas como representaciones de viejos hombres o del dios Itzamná, dios principal del cosmos yucateco.[830] Consideramos que no es la ausencia de los dientes pero más bien la presencia de los caninos sobresalientes que se tendría que tomar en cuenta como rasgo predatorio marcando una relación de esas figuras con el jaguar u otros animales depredadores. En el caso de una asimilación con Itzamná, eso vendría a confirmar nuestra tesis, dado que el dios principal es "el más grande de los chamanes y patrocinador de sus contrapartes humanos".[831]

---

[826] HOUSTON, *The memory of bones,* p.169.
[827] HOUSTON, *The memory of bones,* p.13.
[828] BRADY, James E., COLTMAN, Jeremy D., "Bats and the Camazotz: correcting a century of mistaken identity", en *Latin American Antiquity*, 27, 2016, p.234.
[829] ROMERO SANDOVAL, Roberto, *Zotz el murciélago en la cultura maya*, México, UNAM, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 39, 2013, pp.133-137.
[830] IVANOFF, Pierre, *Maya*, avant-propos de Miguel Ángel Asturias, Paris, Fernand Nathan, 1975, pp.30-31. Se relaciona Itzamná con el dios D sin dientes, véase: BAUDEZ, *Une histoire de la religion,* p.363.
[831] FREIDEL, David, SCHELE, Linda, PARKER, Joy, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE, 1999, p.35.

En el Mayab, en el periodo clásico y posclásico el sacrificio humano y el autosacrificio de sangre eran una práctica común, que sea como proceso de intercambio o de sustitución. Como sustituto era una manera de suavizar a las fuerzas del inframundo. Pitarch propone que las entidades numenicas son ávidas de sangre porque no poseen un cuerpo de carne, es decir el cuerpo del espacio-tiempo ordinario.[832] Los sacrificios humanos podían acompañarse de actos de tortura. Los sitios de las tierras bajas del sur no produjeron evidencias claras de canibalismo pero ciertos indicios podrían relacionarlo con rituales funerarios o de sacrificio.[833] En la zona yucateca, había forma de antropofagia ritual seguramente como consecuencia de la influencia mexica.[834] En cambio, "las comidas de los *way* fue de naturaleza muy distinta a la de los seres humanos, con énfasis en manos, ojos, huesos y en este, los suaves cuerpos de los niños."[835] El registro pictográfico habla para el periodo clásico de dioses o entidades que comen carne humana.[836]

Pareciera que los datos etnográficos confirman el carácter sumamente predatorio del nahualismo. En la descripción hecha por Villa Rojas sobre el fenómeno en Chiapas, recordamos que el nahualismo tiene como función de controlar las relaciones interpersonales dentro de la comunidad. En caso de que haya una transgresión de la regla, "el nahual come el alma del transgresor." El culpable de la ruptura de la armonía del grupo cae entonces enfermo a manera de castigo.[837] Existe un ceremonia, el ritual del *k'eex*, cuya razón de ser es el canibalismo simbólico. Es un ritual de intercambio cuando hay una rivalidad entre hermanos cuyo origen se reconoce entre un desajuste en la relación entre humanos y entidades espirituales. Se soluciona por medio de un intercambio, un don de comida a los espíritus. Eso hace decir a J. Alejos García que "el carácter depredatorio está

[832] PITARCH, Pedro, "Los dos cuerpos mayas", p.155.
[833] HOUSTON, Stephen D., SCHERER, Andrew K., "La ofrenda máxima. El sacrificio humano en la parte central del área maya", en Leonardo LÓPEZ LUJÁN, Guilhem OLIVIER (Editores), *Nuevas Perspectivas Sobre el Sacrificio Humano entre los Mexicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010, p.182.
[834] BAUDEZ, *Une histoire de la religion,* p.401.
[835] HOUSTON, "La ofrenda máxima", p.171.
[836] HOUSTON, *The memory of bones,* p.123.
[837] VILLA ROJAS, Alfonso, *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, UNAM, 1985, p.543. Mismo punto defendido por Martínez González que escribe: "El hombre mesoamericano se animaliza y animaliza a sus congéneres para llevar el conflicto a un plano simbólico el en que sólo unos cuantos están facultados para actuar y, por este medio, reduce un posible brote de violencia física a violencia simbólica que puede ser gestionada y liberada si se emplean los medios adecuados". MARTÍNEZ GONZÁLEZ, "La animalidad compartida", p.261.

presente en la relación entre los humanos y la entidades sobrehumanas".[838] Esta dimensión se ve atestada ya para la época precolombina, En efecto, el sacrificio humano, complejo ritual prolongado, intentaban satisfacer, aunque de manera temporal, el hambre de los seres sobrenaturales.[839] John D. Monaghan ha definido la religión mesoamericana como "phagiohierarchical"; la cadena alimenticia no está vista como algo linear sino como una cadena circular donde el consumo debe ser simétrico y hay que proveer comida a los que pueden o quieren comernos.[840]

Se argumenta así que los sacrificios animales pudieran haber sido una manera de sustituir a una persona a través de su coesencia. Esto podría explicar por ejemplo la escena de la vasija k3413 donde animales que caminan como seres humanos llevan ofrendas de alimentos.[841] Para los actuales tzeltales de Cancuc, el sacrificio de un animal corresponde a un don del *ch'ulel* de la víctima animal a las divinidades. En base a la misma dinámica, pero dirigida hacía un acto de brujería depredadora, se puede vender el *ch'ulel* de un enemigo a la tierra y a los espíritus depredadores.[842] Para Gibbs and Lucera, las prácticas de brujería tienen una presencia en el clásico atestada arqueológicamente en los patrones de entierro, que muestran que la comunidad afectada por los actos de brujería sacrificaba las brujas para restablecer el equilibrio cosmogónico.[843] Allí vemos que el canibalismo se dirige a absorber a la energía vital o *ch'ulel,* cuya pérdida puede provocar enfermedades o hasta la muerte.[844]

---

[838] ALEJOS GARCÍA, José, "Líkin y k'eex. Cronotopos del ritual terapéutico maya", en *Estudios de Cultura Maya*, 49, 2017, p.257.
[839] HOUSTON, "La ofrenda máxima", p.185.
[840] MONAGHAN, John D., 2000." Theology and History in the Study ofMesoamerican Religions", en John D. MONAGHAN,Victoria R. BRICKER (Editors), *Handbook of Middle American Indians,* Supplement 6: *Ethnology,* 24–49, Austin: University of Texas Press, 2000, p.37. Citado en HOSUTON, *The memory of bones,* p.127.
[841] HOUSTON, *The memory of bones,* p.110.
[842] OLIVIER, Guihelm, LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, "El sacrificio humano en Mesoamérica: ayer, hoy y mañana", en Leonardo LÓPEZ LUJÁN, Guilhem OLIVIER (Editores), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/UNAM, 2010, p.33.
[843] LUCERO, Lisa J., GIBBS, Sherry A., "The creation and sacrifice of witches in classic maya society", en Vera TIESLER, Andrea CUCINA, *New perspectives on human sacrifice and ritual body treatments in ancient maya society*, New York, Springer, 2008, pp.45-73.
[844] Por una siniestra ironía de la historia, Los *kaibiles* (soldados de elite de Guatemala) que se incorporaron al grupo de narcotraficantes de los Zetas, trajeron con ellos prácticas de canibalismo simbólico. Fumaban con marihuana las cenizas de los cuerpos de los muertos para apoderarse de su espíritu y su fuerza. La práctica derivó luego en canibalismo real como rito de iniciación. Véase, BEAUREGARD, Luis Pablo, "Los narcocaníbales de Tabasco", 25 de Julio, *El País* edición digital,https://elpais.com/internacional/2017/07/25/mexico/1500953436_666223.html

Considerar el carácter de predador del jaguar nos obliga a interrogarnos sobre su papel en el contexto bélico. Los guerreros intervienen en el nivel físico con sus cuerpos y en otro plan con el poder de sus naguales. La guerra es también un asunto espiritual. Tantos los títulos indígenas como el historiador y cronista Francisco Antonio de Fuentes y Gúzman no vacilan en el momento de narrar la batalla de Rosabaltucur (12 de febrero de 1524) entre el ejército de Pedro de Alvarado y el ejército k'ich'e de Tecún Umán, donde los principales k'ich'e emplearon sus poderes de naguales. Se transformaron en jaguar, puma y águila.[845] Las guerras prehispánicas no eran solamente batallas humanas sino que, en paralelo, se libraban batallas de animales o fenómenos de la naturaleza, batallas entre coesencias.[846]

En un reciente artículo,[847] Graham y *al.* plantean que la guerra entre españoles y mayas era fundamentalmente similar y que muchas veces se malinterpretó el papel de la religión en los asuntos guerreros. En los dos casos, la guerra es un medio de apropiación económica y en los dos casos el respaldo espiritual sirve de justificación ideológica permitiendo a los individuos una racionalización de su actuar de depredación en relación a la existencia humana y en relación con el pasado. La diferencia reside en que los españoles eran guerreros matando a guerreros en el campo de batalla. En el caso maya, eran sacerdotes que mataban en los recintos rituales a guerreros capturados en el campo de batalla. Por lo tanto, el cambio en las tácticas de guerras hubiera significado un cambio cosmológico como en cierto sentido lo demostró durante el periodo colonial las resistencias armadas de los pueblos indígenas.

No es que no hubiera muertos en las batallas precolombinas pero se buscaba, antes que todo, la captura del jefe enemigo. Su captura y consiguiente inmolación responde a la metafísica caníbal de la gestión del Otro. En el preclásico, el autosacrificio ya se había impuesto, mientras que durante el clásico, período sustancialmente más bélico, el sacrificio de prisioneros se convirtió en un ceremonial público de primera magnitud, que incluía la

[845] FREIDEL, David, SCHELE, Linda, PARKER, Joy, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE, 1999, pp.326-329. DE LA GARZA, *Sueño y éxtasis,* p.145-146. FREIDEL, *El cosmos maya,* pp.326-329.

[846] VALLEJO REYNA, *Por los caminos de los antiguos nawales,* p.171.

[847] GRAHAM, Elizabeth, SIMMONS, Scott E., WHITE, Christine D., "The Spanish conquest and the Maya collapse: how 'religious' is change?", en *World Archaeology*, 2013,http://dx.doi.org/10.1080/00438243.2013.770962 , [consulatado el 13 de septiembre 2015].

decapitación y la extracción.[848] El objetivo correspondía a la canibalisación por parte de una sociedad del capital espiritual y simbólico del Otro.

2.8 El gemelo como el Otro: la canibalización simbólica

Aceptar el papel y el poder del jaguar, como predador predominante del ecosistema maya, dentro del chamanismo maya, permite enriquecer, como lo queremos mostrar a continuación, la comprensión del mito de los hermanos gemelos del *Popol Vuh.*

Reflejos de una perfección original excesiva o herencia de una primera humanidad incompleta, héroes civilizadores o rivales fratricidios, les gemelos míticos tienen estatutos muy variados en las cosmogonías primitivas. En las múltiples versiones de los mitos resulta a veces difícil lograr diferenciar a los hermanos de los gemelos. El mitologema de los gemelos trata de la cuestión del doble, la relación con uno mismo a través del otro. Cuando los gemelos ya no son más una unidad sino dos cuerpos, la alteridad les saca de la perfección. Frente a la solución antitética o idéntica de la gemelidad en el Antiguo mundo, las tierras americanas prefieren formas intermediarias como lo subraya Claude Lévi-Strauss.[849] En esta *ideología bipartida*, los gemelos del *Popol Vuh*, Junajpu y Xb'alanke, pueden representar una excepción, anomalía o son el índice de un entendimiento ontológico más profundo. La resolución positiva presentada por el complejo de los gemelos en el mito k'iche' permite establecer una relación epistemológica entre el cuerpo doble gemelo y otra manifestación morfológica turbia. En la América indígena, la apariencia corporal raramente es estable.[850] Se puede transformar radicalmente el espacio de un día, múltiple en sus reinos, - a la vez humano, animal o vegetal -, se puede fraccionar o desdoblarse a la noche, como en el caso del nahualismo, el cual, como lo queremos demostrar, está escrito en filigrana en el mito maya de los gemelos.

Lo que me interesa del mito de los gemelos es su singularidad dentro del corpus mesoamericano. Lejos de ser una bendición como para las sociedades tradicionales africanas, para los aztecas el nacimiento de gemelos era un mal augurio y los sacrificaban.

---

[848] SCARCIA, Fulvio, *La figuración Antropomorfa en la Mesoamérica de los periodos Preclásico y Clásico. Un estudio iconográfico y socio-cultural*, Tesis de Maestría para el título de *Magister scientarum* en historia de las Américas, Universidad Andrés Bello de Caracas, Caracas, 2013, p.218.
[849] LEVI-STRAUSS, Claude, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 2009, p.302.
[850] PEREZ, Patrick, "L'envers du corps: Peau et cosmos chez les mayas Lacandons (Mexique), en *Corps*, 2007/2, n°3, p.17.

Sin embargo, en el caso de los k'ich'e, nación que vendría a ser una mezcla de grupos náhuatl invasores asimilados y un substrato local maya, los gemelos parecen en el *Popol Vuh* escapar a este ostracismo y de hechos según su cosmogonía nos acompañan a diario. Como se sabe su viaje al Inframundo termina en su conversión en el sol y en la luna. Es esa misma anomalía sobre el peso del cuerpo doble que nos interesa. En comparación con los aztecas, no asistimos a una concepción contranatural de los cuates, una situación que no podía darse y por lo tanto merecía el sacrificio. La situación normal proviene del canibalismo operado por un feto sobre el otro. La emergencia a la vida viene de este acto violento constructivo del ser como plenitud y unidad. Nada más así podemos entender que una sociedad basada sobre el dualismo vea en los gemelos un peligro. Esa misma situación de peligro se da en el momento del eclipse, cuando los dos astros o dos gemelos están presentes al mismo tiempo. Es sin sorpresa que encontramos aquí a la figura del jaguar:

> Comúnmente se pensaba que los jaguares que atravesaban la oscuridad se tragaban a los astros privando a los hombres de su luz. Era el felino, que en este caso encarnaba las fuerzas y los poderes destructivos de la oscuridad, esta agresividad desencadenada, que devoraba a los cuerpos celestes, tanto a la Luna como al Sol, durante los eclipses. Este concepto se refleja claramente en los términos que en diversas lenguas indígenas se emplean para designar al fenómeno; en maya yucateco se dice *chi'bil k'in,* "mordida de sol", "porque en los eclipses la sombra o parte eclipsada es corva, como señal que dejan los dientes en las mordidas o bocados quitados".[851]

El autor del *Chilam Balam de Chumayel* nos explica que los antiguos mayas decían que el sol o la luna según el caso comían al astro que eclipsaban, y cree bueno advertirnos que es solamente una metáfora,[852] para decir que un astro pasa delante del otro. Dicho en claves de los personajes míticos del *Popol Vuh*, el gemelo Junajpu come a su gemelo Xb'alanque o al revés en el caso de un eclipse de sol, mucho más peligrosas simbólicamente. Las tablas del *Códice de Dresden* que representan los eclipses muestran una fuerte necesidad de representar esos acontecimientos astronómicos "a causa del desastre que creían que los amenazaba en esas ocasiones".[853] Como Fray Bartolomé Arrazola en el cuento *El Eclipse* de Augusto Monterroso, podemos imaginarnos a los mayas llenos de un pavor arcaico frente al fenómeno astral o simplemente pensar que estaban conscientes de que el eclipse

[851] VALVERDE VALDÉS, "El jaguar entre los mayas", pp. 47-51.
[852] Hay que señalar también que la metáfora del comer asociado con el coito es también un hito universal que permitiría con las debidas investigaciones lingüísticas y antropológicas enlazar el tema con el incesto.
[853] AVENI, *Observadores del cielo,* p.241.

por ser un momento de encuentro entre dos energías era sumamente sagrado de allí la necesidad de tener su cálculo a fines de rituales. Porque en fin de cuenta cuando el sol come a la luna estamos frente a un coito entre dos energías opuestas, la solar, lo masculino, lo consciente, y la lunar, lo femenino, lo acuoso, lo inconciente.

La lectura del *Popol Vuh* nos da la impresión de un gemelo pasivo, la luna. El sol es entonces esa parte activa, el que nace, el que come al otro. El otro, el comido pertenece al inframundo, al inconsciente. De hecho, las carreras del sol y de la luna son simultáneas, su desaparición es una ilusión óptica, pero nunca se cruzan. El cruce de las energías es un momento peligroso de allí los muchos ritos que se daban en el momento de los eclipses, ritos que difieren según si desaparece la luna o el sol.[854]

Detrás de este gemelo no encontramos otra cosa que el inconsciente. Se puede elaborar el tema del mellizo también desde el mundo interno. Esta formación psíquica temprana, resulta de una defensa que consiste en el despojo sistemático de las características del objeto, que distinto del yo, permitiría organizar un sistema de semejanzas y diferencias sobre el cual se desarrollaría una adecuada relación objetal. Freud en *Lo ominoso* (1919) menciona que "el fenómeno del doble fue en su origen una seguridad contra el sepultamiento del yo, una enérgica desmentida del poder de la muerte y que probablemente el alma inmortal fuera el primer doble del cuerpo".[855] El doble, el gemelo fantaseado, la otra mitad. Lo siniestro, que es familiar y es secreto. La presencia de un resentimiento ambivalente en donde la naturaleza se alía a la fantasía y como un cómplice sarcástico nos juega una broma irónica: los pechos de la madre. Los pechos; no uno, sino dos. Pechos que incitan a pensar en el gemelo, en el doble. En la teoría de la psicología transpersonal de Bert Hellinger,[856] los gemelos comparten una sola alma pero tienen dos caminos diferentes, cada uno tiene que asumir y vivir su camino. De allí que, cuando uno de los dos muere, el otro tiende a resentir el peso del camino vital del otro como una carga que no es suya. Siguiendo el orden simbólico del *Popol Vuh,* los gemelos, es decir el sol y la luna, tienen dos caminos separados, uno diurno y el otro nocturno. No se pueden encontrar, excepto en el momento del eclipse. El eclipse corresponde en el esquema de Hellinger a la situación

[854] Para algunos ejemplos se puede consultar: FRAZER, James George, *La rama dorada magia y religión*, FCE, México, 1986, pp.107-110.
[855] http://www.damiantoro.com/frontEnd/images/objetos/LOOMINOSO.pdf
[856] Véase sobre la psicología transpersonal: HELLINGER, Bert, *El manantial no tiene que preguntar por el camino*, Buenos Aires, Alma Lepik, 2011.

de la muerte de uno de los gemelos, a la fusión en una sola persona de los dos caminos o dos energías. Obviamente es una situación, desde un punto de vista sicológico que provoca un desequilibrio. Desde un punto de vista esotérico es una situación perfecta. Nuestros gemelos no son el común de los mortales. Son los gemelos que transcendieron su condición. Entraron al inframundo y vencieron en una serie de pruebas los nueve señores del X'ibalbá. La recompensa de este viaje iniciático es verse transformado de manera alegórica en sol y luna, es decir en seres de luz inmortales. [857] Trascender significa domar esta parte oscura, el inconsciente. Es transformar la piedra bruta en un diamante, la búsqueda alquímica de la trasmutación del plomo en oro. En efecto, es una de las lecturas cruzadas posibles del mito, esa trasmutación espiritual de los gemelos que después de su iniciación ritual en el *Xibalbá*, de esa pequeña muerta, pueden salir del Inframudo bajo la forma de astros de luz. En palabras de Michael Coe, "el ciclo mítico de los gemelos héroes es una parábola no solo de la muerte sino de la vida misma."[858]

Durante todo el relato los gemelos adquieren varias formas animales. Transforman a sus hermanos mayores en monos y justo antes de renacer bajo la forma del sol y la luna se transforman en peces:

> Al quinto día volvieron a aparecer. La gente los vio en el río, porque los dos aparecieron como hombres-pez. Cuando los de Xibalbá vieron sus caras, comenzaron a buscarlos por los ríos. Y al día siguiente aparecieron de nuevo…Pero no se portaban de acuerdo con su apariencia cuando los de Xibalbá los vieron. Porque hicieron el baile del Chotacabras y el baile de la comadreja. Bailaron el Armadillo y el Ciempiés. Bailaron la Herida. Hicieron muchas maravillas entonces.[859]

En el *Popol vuh*, la forma corporal de los personajes tiene una extrema labilidad. No es de extrañar en los héroes míticos y menos si *a fortiori* son chamanes. El glifo que se lee *uaay* se compone a partir del logograma *ajau* (señor, gobernante o rey) con la mitad del rostro generalmente la izquierda parcialmente cubierta de puntos negros que recuerdan las manchas del jaguar, animal nocturno, cazador y símbolo del poder por excelencia en la cultura maya antigua, El glifo debe ser asociado al concepto de coesencia, un animal o fenómeno celestial, por ejemplo la lluvia, relámpago, viento que se cree comparte la

[857] [ANÓNIMO/Cristenson], *POPOL VUH*, p.283.
[858] COE, Michael D., "The Hero Twins: Myth and Image ", *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases, Volume 1,* New York, Kerr Associates, 1989, pp.161-184.
[859] [ANÓNIMO/Cristenson], *POPOL VUH*, p.267.

conciencia de la persona a la que pertenece.[860] Es una fuerza creadora que asocia la apariencia animal. Pérez en un estudio sobre los lacandones de Lacanjá en Chiapas lo define como una fuerza creadora que asocia la apariencia visible con el lugar donde se despliega. Les permite a los lacandones tener una forma animal en el bosque de abajo (el equivalente del *X'ibalbá*), atando su vida a la fortuna de esos dos cuerpos, de hacer viajar bajo varias apariencias su verdadero corazón en el sueño o en la muerte, permite al brujo modificar su imagen a su antojo.[861]

Obviamente estamos frente al concepto del nahual. El nahual sería entonces una respuesta al canibalismo original. Si el gemelo canibalizado, es de manera simbólica mi parte oscura e inconsciente, el principio de equilibrio obliga a que lo encuentre de cierta manera en otra parte, en el nahual. Si el canibalismo de mi gemelo es el acto de violencia que permite fundar la sociedad, necesito externalizar ese acto por naturaleza bestial fuera de mí. El nahual vendría a reemplazar en una esfera que es externa pero en relación conmigo al gemelo. Comer el gemelo es reconocer ese *fatum* universal, mi propia parte bestial. Externalizándola en el nahual puedo tener un pacto con ella. El gemelo reaparece entonces bajo la forma del nahual, de este espíritu animal con el cual tengo un contrato. Junahpu, el héroe solar, cazador cerbatanero, el chaman que utiliza las flechas, tiene como gemelo a Ixbalanque cuyo nombre puede significar jaguar, sacerdote o brujo. El jaguar en la mitología maya es el animal nocturno, vinculado al interior de la tierra, el mundo subterráneo, con las fuerzas caprichosas, los poderes sobrenaturales. El jaguar es el nahual predilecto de los brujos.[862] En este sentido, el que trasciende es el que puede controlar esa fuerza oscura representada por el nahual como *ersatz* del gemelo.

Los datos antropológicos sobre las comunidades mayas muestran que la preservación del sistema normativo comunitario que organiza la vida del núcleo familiar es logrado a través de la acción de un *uaay*.[863] *"*El nahualismo funciona como una forma de control social, de justicia a manos de la propia sociedad (sistema de venganzas de sangre

[860] QUINTAL, "El nagualismo maya", p.130.
[861] PEREZ, Patrick, "L'envers du corps", p.20. "…le *way*, une forcé créatrice associant l'apparence visible au lieu dans lequel elle se déploie. C'est ce *way* qui permet aux Lacandons d'avoir une forme animale dans les fôrets du dessous (liant ainsi leur vie à la fortune de deux corps), de faire voyager sous diverses apparences le vrai coeur lors du rêve ou de la mort, de permettre au sorcier de modifier à volonté son image."
[862] MURAWSKI, Krzysztof, "El trinfo de Hunahpu e Ixbalanque: paradigma del renacimiento en la religión de los mayas", en *Estudios Latinoamericanos*, 9, 1982-1984, p.21.
[863] QUINTAL, "El nagualismo maya" los wáayoób", pp.127-128.

dentro de una lógica basada en la reciprocidad del daño)".[864] La relación entre hermanos no está sin peligro en las poblaciones mayas. La rivalidad entre los hermanos mayores y menores puede ser dañosa en el Mayab. Existe una clase de niños, los niños *Íikin*, niños "que en el vientre materno tienen influencia de los animales del monte para nacer con condiciones particulares […] son conocidos como personas que tienen la capacidad de "comer" a algún miembro de la familia." Pueden ser el hermano o los padres, la energía dominante del Íikin provoca la muerte del más débil a comerse su energía vital.[865]

Los nahuales aparecen en las actas de la inquisición de la misma época pero en tierras europeas subrepticiamente. Transformaciones en lobos, mariposas, viajes en lomos de ratones, gallos, cabras, los *benandanti* estudiados por Carlo Ginzburg recuerdan en muchos aspectos, como el lo reconoce, los cultos de los chamanes.[866] La insistencia a lo largo de los interrogatorios de la Inquisición sobre el hecho que salen de su cuerpo, que sus experiencias y combates contra los brujos son oníricos, nos recuerda lo que dicen hoy en día los k'ich'es de los naguales magos: son hombres que en el día son más propensos a dormir que a trabajar.[867] En efecto, la noche es el momento propicio para contactar las entidades numinosas. Lo peligroso de los sueños en las culturas mesoamericanas está en correlación directa con el poder que se atribuye "a los sueños en contexto de comunicación con los dioses y en el marco de prácticas adivinatorias relacionadas con el acceso al poder".[868]

Esas mismas batallas oníricas de los *benandanti* se pueden poner en paralelo con los episodios de la batalla contra las huestes de Pedro de Alvarado (1495-1541) contados por el cronista Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán (1643-1700) quien teniendo en cuenta la perspectiva indígena presenta en el siglo XVII, la batalla como una lucha entre "el valor

---

[864] FRANCO PELLOTIER, Víctor M., "Violencia y control social: la lógica de la culpabilidad en un grupo indígena", en *Desacatos*, 13, México 2003, p.159.
[865] ORIHUELA GALLARDO, María del Carmen, *El simbolismo agrícola en la narrativa maya*, Tesis doctoral de Estudios Mesoamericanos, UNAM, México, 2015, pp.70-71.
[866] GINZBURG, Carlo, *Los benandanti brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, México, Editorial Universitaria, Universidad de Guadalajara, 2005, p.62.
[867] LÓPEZ AUSTON, *Cuerpo humano e ideología,* p.420.
[868] OLIVIER, Guilhem, "Sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes", en Jacques GALINIER y Aurore MONOD BEQUELIN (directores), *Las cosas de la noche: una mirada diferente*, Nouvelle édition [en ligne], México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2016. http://books.openedition.org/cemca/4224.

inmortal de nuestros católicos" y "el arte de los encantos y nahuales" en la batalla de Quetzaltenango:

> …trataron de valerse del arte de los encantos y Nahuales; tomando en cada ocasión el demonio, por el rey Quiché, la forma de águila, sumamente crecida, y por otros de aquellos Ahaus, varias formas de serpientes y otras sabandijas. Pero entre todas esta águila, que se vestía de hermosas y dilatadas plumas, verdes, volaba con extraño y singular estruendo sobre el ejército, pero procurando siempre enderezar todo el empeño de su saña contra el heroico caudillo D. Pedro de Alvarado.[869]

Este paralelo plantea también el difícil problema de la lectura de un relato hecho desde otra episteme, la cual se basa en otro tipo de experiencia cognitiva de la realidad. Así mismo en la selva, lo visible constituye un campo perceptivo débil. La imagen nítida es ilusoria y se puede hasta hablar de un fracaso cognitivo del valor de la imagen visual como medio de identificación lo que permitió desarrollar una cultura de la duda de la apariencia que confía más en su categorización de los seres por su comportamiento que por su imagen.[870] El cuerpo es entonces el lugar mismo del pasaje entre los mundos, lugar de un ir y venir entre los mundos bajo varias formas, con varias apariencias, en diversas pieles.

En una entrevista reciente el novelista francés Laurent Mauvignie comentaba que lo colectivo suele generar violencia y hasta termina legitimando esa misma violencia. En otras palabras, cada vez pasa más, que cuando un hombre se encuentra en un grupo renuncia a su humanidad.[871] Lo que nos enseña el mito de los gemelos es que esa violencia es ontológica al ser. Pero en ningún momento es una fatalidad de la cual uno no se puede escapar a la expresa condición de concebir el otro, el gemelo. En el mito judeo-cristiano de Abel y Caín, el fratricidio tiene la función constitutiva de la subjetividad, permite el surgimiento de la alteridad externalizada.[872] En cambio los gemelos del *Popol Vuh* proponen otro modelo, la coexistencia con esa parte oscura, matada y exiliada fuera de nosotros a través de la coesencia del nahual que no es otra cosa que esta parte del inconsciente no asumido. El rito iniciático, bajar al inframundo supone romper esos moldes o patrones impuestos por las

[869] FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio, *Historia de Guatemala o Recordación Florida*, Madrid, Luis Navarro Editor, Biblioteca de los Americanistas, vol.I, 1882, p.50.
[870] PEREZ, "L'envers du corps", p.21.
[871] "No siempre tendremos París. Entrevista con Laurent Mauvignie", en *Página 12, Radar Libros* (Buenos Aires) 4 de mayo 2014.
[872] DEFRENET, Bernard, "La fonction subjectivante du fratricide dans les mythes. Le meurtre du double", en *L'esprit du temps*, 2003/3, 84, pp.125-147.

generaciones pasadas. La violencia originaria se puede transmutar al partir del momento que los dos hermanos vuelven a caminar juntos en el cielo en una rotación cosmogónica perfecta.

2.9 Conclusión

Definir algo tan común como el tiempo es una labor de Sísifo. Vemos como el fondo de comercio del trabajo de historiador, este concepto básico del tiempo, escapa a un entendimiento cabal. Sin embargo cuando estamos escribiendo historia desde una episteme sobre otra episteme, es decir, cuando estamos explorando las diferencias y similitudes entre ordenes simbólicos, tenemos que encontrar un lenguaje común para ser justo epistemológicamente.

La ventaja que nos da el tiempo es que es ontológico en el sentido que es constituyente del ser. El tiempo posee en dos dimensiones, una físico-natural y la otra simbólica. Un discurso historiográfico que tomaría solamente el primer punto en consideración como es el caso de la historiografía del paradigma de la modernidad, no respetaría la diversidad epistémica.

Las formas que pueden tomar la percepción del tiempo son limitadas por una invariante universal y material delimitada por los ciclos naturales de los astros. Como postulado cultural, el tiempo nos permite una puerta de entrada en la manera que tienen los pueblos de experimentar el mundo y de organizarlo. Así que estudiar el tiempo, como constituyente esencial de una cultura, se vuelve imprescindible para entender el funcionamiento cognitivo y epistemológico de una sociedad.

Tanto el orden simbólico franciscano como el orden simbólico maya comparten una mezcla de tiempo linear y de tiempo cíclico. En los dos casos tenemos rupturas de esta visión combinada. En el caso franciscano, esta visión cíclico-apocalíptica y periférica, es sumergida en la concepción del tiempo que impone paulatinamente la modernidad capitalista. La modernidad va a imponer una desacralización del tiempo que va a llevar a su reificación definitiva y absoluta en el proceso productivo del capitalismo. El tiempo se va a volver un engrenaje más de la maquinaria social.

En el orden simbólico maya observamos un primer quiebre de este relación tiempo linear-tiempo cíclico, con el colapso del clásico. La mejor prueba son las estelas conmemorativas que marcan el tiempo linear que dejan de levantarse. Tras este cambio se esconden también seguramente cambios políticos más profundos. La segunda ruptura, más honda y tal vez inexorable, es la imposición del tiempo de la modernidad que rige hoy, a pesar que ciertos grupos o individuos siguen manejando un calendario ritual de 260 días, cuyo uso empezó en la época precolombina.

El tiempo cíclico construido a partir de un dominio matemático y astrológico permite a través de las profecías y la adivinación desplazarse en el tiempo. El calendario ritual tiene una acción cognitiva sobre los seres humanos al divulgarles la cualidad del tiempo.

La diferencia radica en el estatuto ontológico del tiempo que tenían los mayas precolombinos y que siguen teniendo algunos de sus descendientes hoy en día. El tiempo es visto como un conjunto de seres vivos, entes sobrenaturales con los cuales uno puede entrar en contacto, por medio de un especialista ritual, que podrá interpretar, adivinar las cualidades del tiempo, de los días. El tiempo en sí es entonces un conjunto de entidades que habitan el tiempo. El cambio y la sucesión de estas entidades dan un carácter lábil al tiempo. Atravesado por energías, el tiempo es un ser acumulativo que más que circular debe visualizarse como una espiral ascendente.

El tiempo cíclico además sirve para definir la alteridad. El tiempo no prevé rupturas sino regresos por lo tanto toda intrusión de una entidad nunca es nueva. Debe amoldarse a una ontología ya conocida porque viene del pasado.

Esta visión del tiempo concuerda y se inscribe dentro de un complejo chamánico continental y mundial que se basa en una visión animista. El chamanismo se viene definiendo como un conjunto de técnicas ancladas en la capacidad cerebral de los seres humanos, cuya creencia básica es la existencia de un mundo de espíritus con los cuales se puede entrar en comunicación, con el fín de establecer una economía del don/predación que busca la armonía entre los mundos. El tiempo como tal es un espíritu más que organiza el mundo y la armonía. Como tal, es portador de mensajes y de relaciones con los hombres los cuales por el intermedio de expertos, pueden comunicar con él.

Al incluir las sociedades mayas dentro de las sociedades animistas con el contenido que ha adoptado la palabra a partir de las teorías perspectivistas principalmente de Viveiros de Castro y Philippe Descola, quisimos indagar sobre la metafísica caníbal basada en la depredación.

Aceptando los límites de la teorización perspectivista como un reto teórico, seguimos la brecha abierta por Neurath y Pitarch, para visualizar Mesomamérica como un conjunto cultural que funciona sobre un modo doble o un doble polo constituidos por el don por un parte y la depredación por otra parte. A este dicotomía se deben añadir otras, como sociedades de cultivadores / sociedades cazadoras, chamanismo vertical / chamanismo horizontal, que dejan ver la existencia diacrónica de un núcleo chamánica basado sobre la depredación.

En el mundo maya, la labilidad de la forma chamánica se entrevé también en el complejo del nahualismo y la relación privilegiada del jaguar como paradigma del poder. La presencia del nahual, es decir del chaman que puede cambiar de cuerpo o transformarse en una de sus coesencias animales sirve de indicio para la aplicación de la metafísica caníbal al Mayab. Un examen sucinto del material iconográfico maya nos confirma la existencia de un rasgo predatorio encarnado en el jaguar. La relación priomordial entre jaguar y coesencia se ve confirmada por el glifo de la coesencia que asimila el rasgo de la piel del jaguar.

Esta aplicación permitiría no solamente dar una explicación más plausible a las figuras de los viejitos sin dientes pero además nos permite enriquecer la explicación del mito de los gemelos en el *Popol Vuh*.

Por lo mismo, proponemos que el orden simbólico maya, a la diferencia del orden simbólico español, se caracteriza por la labilidad de las formas. Pitarch plantea que la cultura indígena está recorrida por el gusto por la alteración de la identidad. Según él, "el yo habita otros lugares con otras identidades y en unas coordenadas de tiempo y espacio distintas e inestables."[873]

Su percepción de la realidad, su manera de experimentar el mundo da un lugar al cambio de las formas. Como el tiempo cambia de cualidad cada día, como el sistema de

[873] PITARCH, Pedro, "Infelidades indígenas", en *Revista de Occidente*, 270, 2003, p.75.

escritura y su poca sistematización, el chaman puede cambiar de cuerpo. Obviamente esta labilidad de la forma cuadra muy poco con la necesidad de establecer taxonomías que interesa primordialmente el orden simbólico conquistador en su afán de control sobre las poblaciones.

CAPÍTULO III:

TEXTOS Y ESCRITURA COMO LUGAR DE CONFRONTACIÓN DEL ORDEN SIMBÓLICO (I)

LA MAQUINARIA DEL GRAN OTRO[874]

El orden simbólico español es un orden simbólico basado en una identificación clara de la línea de diferenciación entre enemigos y amigos. La estrategia taxonómicas desplegada por las ordenes mendicantes para imponer la maquinaria del *Gran Otro* necesita establecer categorías identificables rotundamente por los diferentes agentes encargados de la objetivización en el cuerpo social del *Gran Otro*. Por lo tanto, se da un choque epistemológico frente a un orden simbólico basado sobre la labilidad de las formas como lo vimos en el capítulo anterior. La maquinaria religiosa va entonces buscar a establecer categorías dicotómicas que sean viables en la construcción del nuevo orden simbólico. Va a recurrir a viejas taxonomías que tienen una tradición en la cristiandad como la de idolatría, o desplegar sobre la realidad americana, nuevas que se están elaborando en la Europa de la modernidad temprana, como la de brujería.

Como lo subraya Michael D. Bayley:

> Colonial authorities used these conceptions to categorize and control native peoples, yet such concepts have remained dynamic or even taken on new dynamism in the postcolonial period as native populations now seek to reassert traditional beliefs and practices, yet also necessarily strive to integrate these traditions with systems of Western modernity. Such efforts have reflected back on Europe itself, and scholars are beginning to reconsider more seriously how basic elements of modern European thought and belief have been historically and culturally constructed, and to what effect on Europe and the rest of the world.[875]

De tal manera, se puede concluir que, si la brujería que no es una cuestión periférica en la historia intelectual y social de Europa como lo avanzan algunos historiadores del

[874] Quisiera agradecer aquí la ayuda prestada por la Lic. Danielle Berton y el Dr. Philippe Billet de la Biblioteca de Español de la Universidad de Bordeaux III Michel de Montaigne por su ayuda con el material bibliográfico necesario a la escritura de este capítulo, así como el personal de la biblioteca del Instituto Cervantes de Burdeos por las facilidades de consulta otorgadas.

[875] BAYLEY, Michael D., "The meanings of magic", en *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 1:1, 2006, p.14.

fenómeno,[876] tampoco lo va a ser en los territorios de América como es de esperar por las imbricaciones coloniales de todo tipo entre España y América.

Nos parece entonces interesante seguir la elaboración y difusión del concepto de brujería y ponerlo en resonancia desde la perspectiva de la *epistemología del sur* propuesta por los estudios decoloniales. Así mostraremos que la tal *episteme del sur* estaba compartida, en cierta medida, por una episteme occidental, utilizando el término occidente en su mera aceptación geográfica. La imposición violente de una episteme *occidental*, esta vez con el contenido de modernidad capitalista, se dio primero en los territorios autóctonos de las categorías subalternas presentes en el occidente geográfico.

La elaboración de la categoría de brujería se hizo a partir de la experiencia concreta de una tradición mágica propia y común al conjunto de las poblaciones subalternas, lo que designamos bajo el término de sistema de doble creencia. Es decir, primero tenemos la imposición de una episteme sobre la otra en el occidente geográfico, que dará pie a un orden simbólico, el cual será luego utilizado para imponer este mismo orden simbólico en la extensión europea de ultramar.

Si bien hay que esperar realmente el concilio de Trento para que el estado Español dirigido por Felipe II traduzca los cánones consiliarios en leyes y ordenanzas, la Iglesia española, de la cual dependía la recién formada Iglesia americana, desplegó su aparato de represión de la herejía a la vez que se encaminó a completar la educación religiosa, más que deficiente, de los llamados "viejos cristianos".[877] En este sentido, tanto la expansión de las ordenes religiosas como la instauración de la Inquisición "fueron instrumentos de catequización de las masas".[878] En este capítulo, nos vamos a interesar por el concepto de brujería ibérica, su construcción discursiva específicamente a través la experiencia de la brujería en el *arco pirenaico occidental*[879] y el trasplante de este concepto en el mundo americano.

---

[876] NENONEN, Marko, TOIVO, Raisa Maria, "Challenging the paradigm of witch-hunt historiography", en Marko NENONEN y Raisa Maria TOIVO, *Wrinting witch-hunt histories Challenging the paradigm*, Leiden/Boston, BRILL, 2014, p.3.

[877] REDONDO, Augustin, "Le diable et le monde diabolique dans les relaciones de sucesos (Espagne, 1°moitié du XVII siècle) ", en Jean-Paul DUVIOLS y Annie MOLINIE-BERTRAND (Directeurs), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain,* Actes du colloque international, conclusion de Pierre Chaunu, Paris, PUF, 1996, p.200.

[878] REDONDO, "Le diable et le monde diabolique", p.200.

[879] Utilizamos el término *arco pirenaico* para designar una meta región cultural que cubre tanto el actual País Vasco sur (*Hegoalde,* en el territorio del estado español) y la Comunidad de Navarra, el noroeste de Aragón,

La pertinencia del estudio de la elaboración del concepto de brujería a raíz de la experiencia vasca se apoya en un haz de elementos. Primero, tenemos que tomar en cuenta que la conquista política del territorio vasco por parte del estado nacional castellano, en vía de consolidación, es efectiva de manera casi simultánea con la conquista militar de la América continental. La zona vasco hablante se caracterizaba además por un poca penetración del cristianismo en ese entonces. Por ende, el principal foco de brujería en España se dio en el *arco pirenaico* y más específicamente en las tierras *euskaldun*. El saber acumulado sobre la caza de brujas en estos territorios pasó directamente a las tierras americanas con los mismos fines.

Se considera para los pormenores de la modernidad, la existencia de un doble sistema de creencia en el País Vasco, uno hegemónico y esencialmente urbano, y el otro subalterno y rural. Bajo el rubro de paganismo o lo que la Iglesia consideraba como paganismo entre los habitantes del arco pirenaico, se encuentran de hecho prácticas mágicas y de creencias populares que tenían, en las zonas más aisladas de los centros de poderes, una relación directa con el chamanismo, considerados como el núcleo residual de los sistemas de creencias indígenas en el sentido de autóctonos.

Para tal fin veremos en un primer momento la elaboración del bloque discursivo sobre la brujería y como la cultura europea llegó a crear el concepto de brujería teologal para cumplir con objetivos de control y homogeneización de la población subalterna (3.1. *El bloque discursivo sobre la brujería*). Se buscará rastrear el doble sistema de creencias (3.2 *El doble sistema de creencia*), es decir, ver la relación de la "brujería" con el chamanismo entendiendo que este fue el residuo de creencias paganas autóctonas que son conformadas por el uso de plantas y creencias como la capacidad zoomórfica de ciertos individuos. En un tercer apartado exploraremos la superposición de este doble sistema de creencias sobre la brujería en el País Vasco (3.3 *Las "brujerías" euskaldunas*). A raíz de la experiencia de la brujería en el País Vasco se va a elaborar un archivo discursivo que será

parte de Cantabria, pero también al País Vasco norte (*Iparralde* en el territorio del estado francés), la Gascuña y el Bearn. El núcleo de este arco está conformado por la cultura *euskaldun* o cultura vasca, cuya presencia se fue reduciendo poco a poco para estabilizarse o lo que conocemos hoy en día como Euskal Herria. El arco pirenaico conforma una zona cultural homogénea en muchos aspectos. La zona está delimitada por las siguientes zonas urbanas: Bordeaux, Toulouse, Pamplona, Burgos que sirven como puntos de difusión de la cultura culta. La labor de la inquisición se centrará en estas zonas de tardía cristianización. El arco pirenaico occidental opera también una unidad superior cultural que queda por estudiar que sería la fusión entre los dos arcos, occidental y oriental (Aragón, Catalunya), que conformaría lo que sería lo que Pau Castell Granos llama el *paradigma pirenaico* de la brujería.

exportado a los nuevos territorios americanos y que se quiere rastrear en la última parte de este acápite (3.4 *El vuelo del archivo de la brujería euskalduna a América*).

3.1 El bloque discursivo sobre la brujería

Buscar definir a la brujería para enmarcar el fenómeno investigado en este trabajo, resulta una labor kafkiana porque, en el cuadro temporal que nos interesa, - la temprana modernidad- estamos hablando simplemente de algo que no existe porque es una construcción discursiva. Pero podemos transformarlo en una labor adánica, la de nombrar las cosas, descubrir, en la perspectiva benjaminiana, su nombre divino.[880] Para tal fin, tendríamos que preguntarnos ¿de qué realidad es la brujería el nombre? Lo que nos lleva a interrogarnos sobre que hacen realmente los brujos, hombres y mujeres, lo que es muy diferente de lo que se piensa que hacen. De allí estaríamos frente a la posibilidad de interrogarnos sobre ¿qué es lo que la experiencia acepta como real?

Tomemos la vivencia relatada en 1527, en una misiva de carácter privado que el inquisidor Avellaneda desde la zona de los Pirineos vascos manda al condestable Iñigo de Velasco, donde le cuenta, en, lo que pasó cuando una bruja fue destinada a la prueba:

> y ansy un biernes casi a la media noche, pasé a la posada donde ella estaba con el secretario Vergara y Pero Diaz de Término, alguacil, y con Sancho de Amiçaray cabo desquadra y con otros soldados y hombres de la tierra hasta veinte. Y en presencia de todos se untó y aparejó y la metí en una cámara yo y el secretario y otro y se untó por la forma que acostrumbran con un ungüento ponçoñoso con que ellas suelen matar los hombres y llegó a la ventana, que es alta, y el suelo de abaxo una gran peña, donde un gato se hiziera pedaços. Y hizo ynvocazión al demonio. El qual vino como acostumbraua y la tomó y la abajó en el aire casi hasta el suelo. Y porque yo para maior certificación al dicho cabo desquadra con un soldado suio, con un hombre de la tierra…y baxo la ventana por la parte de fuera, y el uno dellos espantado de ver tal cosa començó de se santiguar y de decir Iesus por nombre, y con tanto se desparesció y ansy se les fue casi de entrambos. Y el lunes siguiente a tres leguas de allí la cobré con otras siete en un puerto, en una borda donde había un estado de nieve.[881]

[880] BENJAMIN, Walter, "La tarea del traductor", *Ensayos Escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 2008, pp.119-137.
[881] CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, p.191. Cita partir de dos cartas copiadas que se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid: ms.10.122, fols.322.r.-325 vto; ms. 883, fols.103 r.-105 vto.

¿Cómo tenemos que tomar este texto que no estaba destinado a publicarse y que relata una experiencia vivida en carne propia, sabiendo que el autor empieza su carta declarando su escepticismo inicial sobre las brujas? A diferencia de un texto como el *Malleus Malleficarum* (1486),[882] -el cual nos habla no tanto de los brujos y su complejo de creencias y rituales sino más bien de la percepción que se tiene de ellos-,[883] esta misiva hace referencia a una experiencia sensorial directa. Y es un punto importante porque para que haya caza de brujas, es necesario que una parte de la población crea que la brujería sea posible. Esto conlleva que la brujería sea vivida y experimentada como una realidad fenomenológica concreta.[884] Allí nos encontramos a dos posibilidades que se van a complementar en la emergencia de la brujería moderna: por un lado la creación y difusión de una idea culta de bruja y por otra parte las creencias y prácticas ancestrales de las poblaciones subalternas para quienes la brujería forma parte de su sistema de creencia como orden simbólico de apropiación de la realidad fenomenológica.

En la argumentación que tenemos en los diferentes manuales sobre brujería de la época, siempre se privilegia como argumento la observación directa. Por parte eso es una consecuencia directa de la influencia del tomismo en la escolástica medieval. El tomismo como filosofía apunta a una integración muy fuerte de la creación. Por lo tanto no establece una separación tan extrema entre los seres naturales y sobrenaturales. El mundo de la experiencia sensible es una graduación donde encontramos una multitud de seres hasta llegar a Dios principio de unidad del Universo creado. En este cuadro mental, conocer se vuelve la aplicación de la razón a las experiencias sensoriales. De tal manera que una proposición se vuelve epistemológicamente válida si es aceptada por un gran número de personas. Lo que la mayoría de la gente piensa sobre el mundo y sobre lo que es posible en

[882] Se señala aquí que se suele presentar el *Malleus* o *Martillo de las brujas,* obra central en la elaboración de la brujería moderna, como un libro enfocado en las brujas. Los estudiosos mostraron que de hecho, esta interpretación se basa en una traducción errónea dado que el texto en latín hace referencia a brujos y no brujas. Aquello enfocó la comprensión de la caza de brujas como un fenómeno misógino, que es también lo que fue en buena medida. Lo que se quiere señalar es que tantos hombres que mujeres fueron perseguidos a final de la Edad Media como al principio de la Edad Moderna bajo el concepto de brujería teologal. Véase APPS, Lara, GOW, Andrew, *Male witches in early modern Europe*, Manchester /New York, Manchester University Press, 2003.

[883] BROEDEL, Hans Peter, *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft theology and popular belief*, Glasgow, Manchester University Press, 2003, p.127.

[884] LEVACK, Brian P., *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*, Clamecy, Époques Champ Vallon, 2016, p.158.

el mundo se vuelve el reflejo de la realidad.[885] Esto no fue sin plantear muchos problemas teológico-ontológicos a la teología europea: ¿cómo pensar que un alma humana podía entrar en un animal? ¿El alma no pudiendo separarse del cuerpo cómo podía la bruja ir al vuelo nocturno si su cuerpo se quedaba en el lecho?[886]

Como lo subraya Lucien Febvre en un corto artículo, solamente 8 a 10 generaciones en 1948 nos separaban de esta gente que creía en la brujería y que además tenían un régimen de verdad basado sobre la experimentación.[887] De allí resulta difícil captar la ruptura epistemológica entre el "nosotros" de la modernidad y la gente de la temprana edad moderna. El problema, para él, radicaba en entender como en la época los estándares de prueba y de evidencia como de realidad eran diferentes y en qué momento hubo una revolución mental. Foucault hablaría aquí, tal vez, de discontinuidad epistemológica.[888]

¿Sería adecuado hablar de discontinuidad en el caso específico de la brujería? Como lo subraya, con su terminología Alberto Montaner Frutos, las elites doctrinales intentan acomodar el pensamiento racional al pretender explicar la brujería a uno irracional que sería la creencia en la brujería por parte de las clases subalternas.[889] Ese ir et venir entre los dos polos tendría como resultado la producción de un discurso entre el XV y el principio del siglo XVII que oscila, desde nuestra perspectiva entre una actitud epistemológica moderna pero tratando de temas "mitológicos" desde el logos racional moderno. Desde esta perspectiva, el diablo se vuelve una la respuesta coherente a lo que parece incomprensible. Permite organizar alrededor de su figura las taxonomías que permiten la lectura racional de las realidades percibidas. La modernidad va entonces elaborar un discurso encargado de colonizar el imaginario popular que podemos definir como proceso de *confesionalización,* es decir un "proceso interiorización de postulados religiosos mediante la creación de

[885] BROEDEL, *The Malleus Maleficarum,* pp.93-94.
[886] HENNINGSEN, Gustav, "La inquisición y las brujas", en *eHumanista*, 26, 2014, pp.135-136.
[887] FEBVRE, Lucien, "Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? ", en *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*., 3:1, 1948, p.14.
[888] Hay en Foucault una crítica violenta de la historia como *continuum* lo que lo lleva a dramatizar las rupturas y los cortes entre las epistemes. De hecho será uno de los reproches hechos por Sartre que lo acusa de ser indiferente a la cuestión de las condiciones reales del proceso histórico y cómo se da el paso de una episteme a la otra. El punto es importante porque su noción de *archivo* supone de cierta manera esas rupturas. Por una discusión sobre el concepto de discontinuidad en Foucault, véase: REVEL, Judith, "Michel Foucault: discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu ? ", en *Le Portique*. *Revue de philosophie et de sciences humaines*, 13-14, 2004, http://leportique.revues.org/635 [consultado el 21 février 2017].
[889] MONTANER FRUTOS, Alberto, "El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico", en *eHumanista*, 26, 2014, pp.120-121.

modelos culturales capaces de hacer uniformes las conductas según modelos específicos y propios".[890]

3.1.1 El escepticismo medieval

El concepto de brujería se va a ir desdibujando paulatinamente hasta llegar a la plena realización discursiva de la brujería teologal, lo que Levack llama el *concepto cumulativo de la brujería*,[891] donde vamos a tener la elaboración de la imagen de la bruja a partir de varios elementos tomados de las creencias populares, muchas veces restos gentiles, y elementos tomados de la elaboración de los teólogos. La brujería como categoría cognitiva fue creada por la elite entre el fin de la Edad Media y el principio de la Era Moderna.[892]

Al final de la Antigüedad, la magia era para los teólogos cristianos una categoría de la idolatría pagana. Si Dios autorizaba al diablo tomar cuerpo en las divinidades paganas, Dios era también responsable de la eficacia de la magia beneficiosa o maligna. En esa óptica, la magia era una ilusión del Diablo.[893] En autores como Tertuliano (c.155-c.220), Agustín de Hipona (354-430) o Isidoro de Sevilla (560-636), la magia como tal no es otra cosa que una excrecencia del paganismo. El establecimiento de una relación entre los dos estaba en las bases mismas de la formalización del pensamiento cristiano.[894]

El *Canon Episcopi* (c.906) recopilado por el abad benedictino Regino de Prüm (¿-915), va a marcar la posición de la Iglesia en relación a la brujería hasta el siglo XIII y la lenta emergencia de la Inquisición. En este texto, dirigido a guiar a los obispos, niega la existencia de las brujas como realidad física existente y considera que se trata de ilusiones de la imaginación. Se consideraba que el diablo por medio de las ilusiones nocturnas

---

[890] El concepto de c*onfesionalización* viene del historiador Jaime Contreras. Véase: CONTRERAS, Jaime, "Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad en la España del antiguo régimen", en *Historia social,* 35, 1999, pp.3-22. Citado en SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ, José Henrique, "Implantación y evolución de la pre-inquisición en la América Hispánica del siglo XVI", en Marie-Catherine BARBAZZA, *L'inquisition espagnole et ses réformes au XVI°siecle*, Montpellier, ETILAL, Université Paul Valéry Montpellier III, 2006, p.42.

[891] LEVACK, *La grande chasse aux sorcières,* pp.39 y ss. Fue el alemán Joseph Hansen al principio del siglo XX que concibió la brujería diabólica como un concepto colectivo sintético, el cual es el resultado de la fusión de ideas sobre la herejía y la magia por parte de la elite intelectual. En los estudios sobre el tema este compuesto se llama *brujería teologal, concepto cumulativo de brujería, concepto elaborado* o *concepto plenamente desarrollado de brujería*.

[892] NENONEN, "Challenging the paradigm", p.6.

[893] BROEDEL, *The Malleus Maleficarum,* pp.71-74.

[894] MONTANER FRUTOS, "El paradigma satánico de la brujería", p.117.

incitaba a las mujeres que regresaran a la idolatría pagana al seguir a la diosa pagana Diana en las cabalgatas nocturnas.[895] La formulación escéptica del *Canon Episcopi* y sus posteriores desarrollos van a crear un cuadro rígido, Foucault hablaría aquí de un *a priori* histórico,[896] que va a definir lo que es decible en adelante sobre la brujería:

> La Iglesia católica insistía en un principio en que no había cosas tales como brujas que volaban por el aire. En el año, se prohibió la creencia de que estos vuelos ocurrían en la realidad; después de 1480, se prohibió la creencia de que no ocurrían. En el año 1000 d. C. la Iglesia sostenía oficialmente que el viaje era una ilusión provocada por el diablo. Quinientos años más tarde, la Iglesia sostenía oficialmente que quienes afirmaban que el viaje era simplemente una ilusión estaban asociados con el diablo. El punto de vista más antiguo se regía por un documento llamado *Canon Episcopi*. En relación con la gente que creía que bandas de brujas volaban durante la noche, el *Canon* advertía: "El alma impía cree que estas cosas no suceden en el espíritu, sino en el cuerpo".[897]

La brujería como creencia ancestral es entonces considerada por la Iglesia como una superstición pagana. El Concilio de París (829) había dejado bien claro que tanto la magia y el sortilegio como la adivinación, los hechizos y la interpretación de los sueños eran restos paganos.[898] La inquisición le va dar poca importancia, y las cazas de brujas medievales son más bien el hecho de la población o de las autoridades civiles,[899] dado que en 1257, el papa Alejandro IV había prohibido que los inquisidores persiguieran a las brujas, excepto si eran convencidas de ser heréticas.[900]

Los manuales más antiguos del Santo Oficio como el *De sortilegis et divinis et invocatoribus* (1324) del inquisidor occitano Bernardo Gui O.P. (1261?-1331) o el *Directorium inquisitorum* (1376)[901] del inquisidor catalán Nicolau Aymerich O.P. (1320-1399), reproducen la condena de la brujería del *Canon Episcopi* y no abordan el tema de la brujería. El tema de los sortilegios es de menor importancia en la totalidad de ambas

[895] STEPHEN, Walter, "The sceptical tradition", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, p.112.
[896] El *a priori histórico* se podría definir como las condiciones históricas de los enunciados, sus condiciones de emergencia, la ley de su coexistencia con otros, los principios de sustitución, de transformación y desaparición. Es una condición de existencia que imprime históricamente un enunciado presente en el archivo. FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2002, p.167.
[897] MARVIN, Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p.194.
[898] CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, p.82.
[899] HENNINGSEN, "La inquisición y las brujas", p.133.
[900] BROEDEL, *The Malleus Maleficarum,* p.123.
[901] El *Directorium Inquisitorum* o *Manual de Inquisidores* fue completado por el jurista Francisco Peña (1540-1612) bajo encargo de la Santa Sede. Esta nueva versión, publicada en 1578, tuvo una difusión enorme por toda Europa. Da el fundamento jurídico y el método para llevar a cabo un proceso inquisitorial.

obras.[902] Inclusive el obispo Lope de Barrientos (1382-1469) en su *Tratado de la divinança* (1450) no solamente defiende la imposibilidad de las brujas pero además considera que se presentan como un chivo expiatorio muy fácil para las mujeres que no cuidan bien de sus niños.[903]

Esta situación general de escepticismo va a perdurar hasta los comienzos del siglo XV cuando se da un cambio que se ha ido perfilando bajo la presión de varios elementos como por ejemplo los contactos culturales con el islam y el judaísmo. Aquellos van a hacer evolucionar las opiniones sobre la magia, hasta entonces considera como ligada al paganismo, con la traducción de números libros a partir del siglo XII que vierten sobre estas temáticas.[904]

De la misma manera, a partir del cuarto concilio de Letrán (1215-1216), la imagen del Diablo, hasta la fecha evanescente, sale de los monasterios y empieza a poblar físicamente el mundo de los creyentes. Para Tomás de Aquino O.P. (1225/1274) Dios no puede ser la causa del mal excepto por accidente. Permite el mal porque es necesario a la creación. Entonces tanto la expansión del poder del diablo como origen del mal es su responsabilidad. Rechaza la idea que las brujas pueden volar e insiste que el mal, hecho por demonios y brujas es solamente posible porque Dios dio su autorización a que así sea.[905]

Esta paulatina elaboración del origen del mal en el diablo se inscribe por otra parte dentro de una larga cadena para explicar la presencia del mal en el mundo, un problema que la emergencia de la figura monoteísta había vuelto aguda y que se fue resolviendo en una muy larga duración. Las religiones "politeístas" permiten en general culpar del mal a ciertas

---

[902] HENNINGSEN, Gustav, "La inquisición y las brujas", en *eHumanista*, 26, 2014, p.134.
[903] CASTELL GRANOS, Pau, " "Wine vat witches suffocate childrens" The mythical components of the iberian witch", en *eHumanista*, 26, 2014, p.182.
[904] KIECKHEFER, Richard, "Magic and its hazards in the late medieval west", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, p.14. Véase: BURNETT, Charles, *Magic and divination in the Middles Ages. Text and technics in the islamic and christian worlds*, Variorum, Aldershot, 1996; En particular el capítulo IV "The translating activity on medieval Spain" (pp.1036-1058). D'ALVERNY, Marie-Thérèse, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*, Variorum, Aldershot, 1996 ; En particular el capítulo XVI « Astrologues et théologiens au XII°siècle » (pp.31-50). LEVACK Brian P., *La grande chasse aux sorcières,* p.46.
[905] SCHOLZ WILLIAMS, Gerhild, "Demonologies", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, p.74.

divinidades, entes o espíritus. Las religiones monoteístas que no se pueden permitir este lujo, vetado por esencia, tomen la iniciativa de volver autónomo al mal.[906]

En la tradición de San Agustín, el mal estaba interiorizado aunque en última instancia todo era resultado de la voluntad divina. La conciencia era el lugar de la batalla contra el pecado. La lucha contra los pecados se justifica porque causan desorden en un mundo que por ser creación divina estaba bajo el signo del orden divino. Alterar el orden de la sociedad equivalía a alterar el orden natural dado por Dios. El castigo divino era entonces una manera de restablecer el equilibrio. Poco a poco, los males van a dejar de ser consecuencia de la ira divina para pasar a ser las consecuencias de los ataques del diablo. Los fenómenos físicos pasan a ser interpretados en dos planos sobrenaturales y no solamente uno como anteriormente. La magia que era un pacto realizado con potencias sobrenaturales se dividía en magia blanca y en hechicería. La hechicería, magia maléfica pasaba a ser individual o colectiva. En este último caso, se trataba de la brujería asociada a la celebración de un culto demoniaco.

La teología medieval niega que el diablo pueda tener una substancia y una existencia ontológica lo que lo vuelve una criatura sometida a Dios. Argumentar lo contrario podía llegar a ser una herejía dualista similar a las tesis defendidas por los maniqueos o los cataros.[907] En la Europa de los monasterios, la convicción es que el diablo y los demonios en general son inofensivos dado que los monjes tienen armas de defensas litúrgicas con la ascesis, la oración y la meditación diaria.[908] El fraile catalán Francesc Eiximenis O.F.M. (1330?-1409), autor muy difundido en la edad media, habla de las brujas y las personas encantadas como personas sometidas al poder del Diablo pero recuerda que en fin de cuentas ese poder es benevolencia de Dios.[909] En el manual de confesiones del clérigo Martín Pérez del siglo XIV,[910] la creencia en las brujas es meritoria de una

[906] Véase : RÖMER, Thomas, *L'invention de Dieu*, Lonrai, Seuil, 2014.
[907] LEVACK, *La grande chasse aux sorcières,* p.43.
[908] KAPITANIAK, Pierre, "Du progrès et de la promotion des démons : démonologue et philosophie naturelle dans l'épistémè européenne aux XVI° et XVII° siècles", en *Études Episteme*, 7, 2005, p.53.
[909] CASTELL GRANOS, "Wine vat witches suffocate childrens", p.172.
[910] La fecha de composición del libro podría ser entre 1312 y 1317. La copia más reciente es un manuscrito portugués de 1399. Véase, GARCÍA MADRID, Antonio, CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco, ALONSO RODRÍGUEZ, Bernado, "El libro de las confesiones de Martin Pérez", en *Revista Española de Derecho Canónico*, 49:132, 1992, p.81. No se sabe nada sobre al autor. El hecho que hable de brujería en su confesionario podría indicar que se trata de un autor del arco pirenaico. A modo de hipótesis, quisiéramos señalar un canónigo de la catedral de Pamplona Martín Pérez de Los Arcos de la catedral de Pamplona, que estuvo en función hasta su muerte entre 1304 y 1347, y que podría ser el mismo; véase: JIMÉNEZ GUTIÉRREZ,

penitencia.[911] Ya para 1459, fray Alonso de Espina O.FM. (?-1496), rector de la Universidad de Salamanca y muy cercano al poder real, en su *Fortalitium Fidei* habla de *xurguine,*[912] cuya transformación en ganso, vuelos nocturnos y infanticidios son una ilusión diabólica. El delito de herejía según él viene del hecho que dichas personas se entregan voluntariamente al diablo al usar los ungüentos y las formulas.[913]

3.1.2 La colonización del imaginario popular

Al final de la Edad Media y en el siglo XVI vamos a asistir a un cambio paulatino de las creencias y en el discurso sobre la brujería, el cual va enlazar a varios elementos: la creciente "demonización" del entorno, el milenarismo joaquinita y otras formas de espiritualidad "desviada" (como las de los *fraticelli* o los beguinos) y claramente herética desde la ortodoxia romana, la recepción de la nueva magia numinosa oriental.[914] Alrededor de 1400, la curia romana empieza a admitir que la herejía es manifiesta en toda la brujería.

El Concilio de Basilea (1431-1449)[915] fue un momento clave para conformar y diseminar por toda Europa la idea de una brujería demoniaca.[916] El Concilio concordó con la persecución contra los valdenses en la región y parece haber perseguido, como valdenses, oficiantes de ritos paganos mágicos o sincréticos.[917] De tal manera que en 1437, el papa Eugenio IV (1383-1447) avisó a los inquisidores del peligro que representaban los heréticos brujos llamados valdenses.[918] El Concilio, como punto de partida de los tratados de demonología, donde se presenta a la brujería como una secta que tiene un pacto con el

---

Francisco Javier, "El cabildo pamplonés en el siglo XIV. Un análisis prosopográfico", en *Príncipe de Viana*, 196, 1992, pp. 391-408.

[911] CASTELL GRANOS, "Wine vat witches suffocate childrens", p.173.

[912] *Xurguine* o *sorguine* en la ortografía del euskera moderno se traduce por el castellano bruja sin que sepamos a ciencia cierta lo que traduce.

[913] CASTELL GRANOS , "Wine vat witches suffocate childrens", p.183.

[914] MONTANER FRUTOS, "El paradigma satánico de la brujería", p.120.

[915] El Concilio que de hecho se reunión en las ciudades de Basileo, Ferrara (1437), Florencia (1439) y Roma (1441) fue convocado por Martín IV (c.1368-1431) que murió pocos días antes de su apertura. El concilio fue presidido por su sucesor Eugenio IV (1383-1447). En el centro del debate estuvieron presente los problemas de la herejía husita y la reconciliación con la Iglesia oriental.

[916] BLAUERT, Andreas, *Frühe Hexenverfolgungen: Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrunderts*, Hamburg, Junius-Verlag, 1989, pp.30 y ss.

[917] BROEDEL, Hans Peter, "Fifteenth-Century witch Beliefs", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, p.42.

[918] BROEDEL, "Fifteenth-Century witch Beliefs", p.32.

demonio, encuentra su culminación con la bula *Sumis desiderantis* (1484) y la publicación del *Malleus Maleficorum* (1487).

De manera muy temprana en el *Ut magorum et maleficorum errores* (1436) del juez seglar occitano Clode Tholosan o en el *Formicarius* (1436-1438*)* del inquisidor alemán Johannes Nider O.P. (1380-1438) se empieza a justificar la caza de brujas por el pacto demoniaco.[919] Varios autores de estos tratados como Nider o Nicholas Jacquier (?-1472), también inquisidor y autor del *Flagellum haereticorum fascinariorum* (1458), estaban presentes en el Concilio de Basilea.[920] Aquellos manuales sirvieron para difundir la idea de un enemigo interno masivo y socialmente transversal que amenazaba a la sociedad cristiana. En este sentido, la brujería fue la manifestación máxima del enemigo secreto interno.[921] La secta de los brujos era entonces solamente una parte del enemigo interno que acechaba a la Iglesia católica escondiéndose.

Habrá que esperar la bula papal *Summis desiderants affectibus* de Inocente VIII (1432-1492) para que se instituya la realidad de los actos mágicos de manera legal, dando lugar así a un nuevo sintagma asociativo brujo-diablo. La enunciación del nuevo sintagma se vio forzada por la existencia del *Canon Episcopi* que no se podía refutar por ser ley canónica. Se necesitaba entonces encontrar unas brujas nuevas o delimitar sus características para que se diferenciaran de las brujas del *Canon Episcopi*.[922] Los dos autores dominicos del *Malleus*, Heinrich Kramer (c.1430-1505) y Jacob Sprenger (c.1436-1495) rompieron con esta localización del mal y lo exteriorizaron en el mundo fenomenológico. Liberaron el mal de su garrida de la conciencia para que apareciera físicamente en el mundo bajo una forma nueva.[923]

> The success of this Project was due less to their theological sophistication and vigorous logic (neither of wich is especially evident), than to their sensitivity to the world picture of their informants. They did not simply demonize popular belief, but tried instead to

[919] CRESPO VARGAS, Pablo L., *La inquisición española y las supersticiones en el Caribe hispano a principios del siglo XVII: un recuento de creencias según las relaciones de fe del tribunal de Cartagena de Indias*, Bloomington (IN), Palibrio, 2011, p.119.
[920] BROEDEL, "Fifteenth-Century witch Beliefs", p.42.
[921] BAYLEY, Michael D., *Magie and superstition in Europe: a concise history from Antiquity to the Present,* Lahham, Rowman & Littlefield Publishers, 2006, p.155.
[922] STEPHEN, Walter, "The sceptical tradition", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, p.112.
[923] BROEDEL, Hans Peter, *The Malleus Maleficarum,* p.51. Se señala que se suele dar la autoría del libro a los dos religiosos dominicos aunque pareciera que el libro fue obra solamente de Kramer.

> reconstruct it for their own purposes. Their picture of witchcraft was succesful precisely because it correspond so closely with the ideas of the less well educated. Other demonologist treated witchcraft as a sect, worse than, but otherwise similar to, other heresies; because of their epistemological and metaphysical assumptions, however Institoris and Sprenger understood witchcraft more as did the common man, as part of a spectrum of human interaction with preternatural and supernatural power.[924]

De allí que si el demonio y las brujas tenían objetivos comunes, hacer el mal, se veían por analogía asimilados. Los brujos o los que caen en la categoría de la brujería pasan a ser agentes activos de los deseos del maligno.

Surge así la idea del pacto diabólico. La idea del pacto con el Diablo convierte la bruja que renunció voluntariamente en la fe cristiana en una apostata y por lo tanto en herética. Alrededor de la noción del pacto, encontramos la diferencia que se hace entre hechicería y brujería. En el primer caso el pacto es implícito, en el caso de la brujería es explicito. La otra diferencia radicaba en las creencias de lo que podían hacer o no hacer ambas. La creencia popular daba a las y los brujos la capacidad de volar en los aires, de transformarse en animales, de provocar tormentas y de manera general de poder controlar los fenómenos atmosféricos. En cambio los hechiceros, que no tenían tales poderes, debían recurrir a sortilegios (palabras), pociones, plantas y otros materiales en sus procedimientos mágicos.

Fue el clérigo y teólogo español Alonso Fernández de Madrigal (1410-1555), mejor conocido como el Tostado, quien abrió una brecha en el *Canon Episcopi*. En efecto, para él, si el *Canon* se aplicaba a ciertas mujeres, el escepticismo no era válido en todos los casos y por lo tanto los vuelos eran posibles.[925] Esta opinión que lograba conciliar las dos posiciones empezó a ser la posición dominante en los teólogos españoles como se infiere en el *Tratado notable de las artes mágicas y los maleficios de los magos* (1483) de Bernardo Basin, canónigo de Zaragoza.[926] De repente el mundo se volvía teológicamente más confuso, abriendo paso a la labilidad: ciertas mujeres podían volar y a la vez se negaba la capacidad de hacerlo. El motor fundamental del miedo que inspiran las brujas se encuentra en su relación con el mundo nocturno,- en el siglo XV tanto los términos *bruxa* como

[924] BROEDEL, *The Malleus Maleficarum,* p.100.
[925] STEPHENS, "The sceptical tradition", p.113.
[926] BASIN, Bernardo, "*Tratado notable de las artes mágicas y los maleficios de los magos",* en *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 9, 1988, p.177.

xorgina son sinónimos en castellano de mujer noctívaga-,[927] y en el hecho de que se esconden en la profundidad de la noche en lugares aislados. La labilidad de la forma es acentuada hasta el hecho de poder cambiar de forma (zoomorfismo/nahualismo) y romper la barrera entre natura y cultura a través de la necrofagia (canibalismo).

Las autoridades de regulación de la superestructura definen la magia como prácticas y creencias que recurren al poder del diablo cuando los ritos religiosos católicos, a pesar de su similitud en la forma y en lo simbólico, son considerados de otra naturaleza porque reposan sobre la fuerza divina. Bajo la presión de la demonología, la concepción europea medieval de la magia está asociada intrínsecamente a los conceptos de herejía, blasfemia e idolatría. Esto afectó de manera determinante la manera de responder por parte de las autoridades a los fenómenos (práctica, ritos) considerados relevando de la magia.[928]

A partir de 1580, una nueva ola discursiva sobre la brujería se propaga por toda Europa con una nueva proliferación de tratados de demonología. Ese neologismo, *demonología*, aparece en el siglo XVI para designar un campo de investigación teológica.[929] Para 1620, eran unos 60 títulos diferentes sobre el tema que circulaban por Europa en numerosas ediciones. Ese corpus constituía así un género literario aparte, escrito tanto en latín como en idiomas vulgares, con un carácter transnacional en la Europa de la modernidad temprana. La teoría de la brujería diabólica va a funcionar como un discurso en el sentido de Foucault, es decir que absorbió todo en su órbita y quedo en manos de las clases dominantes.[930]

Por otra parte, este discurso seguía pautas renovadoras de la época. En efecto, los tratados de demonología tenían una vocación racionalista, porque querían ser la exploración científica, legal y teológica del fenómeno de la brujería.[931] Describen las ideas que se tenían sobre las relaciones entre los humanos y los seres supranaturales como los demonios, tomando como fuente factual el testimonio judicial de las y los brujos. De cierta manera, el estudio de la brujería en estos tratados releva de un acercamiento científico

[927] ALONSO, Martín, *Diccionario medieval español desde las glosas emilianenses y silenses (s.X) hasta el siglo XV*, Tomo 1 A-C, Salamanca, Universidad Pontifica de Salamanca, 1986, p.554.
[928] BAYLEY, "The meanings of magic", p.7.
[929] KAPITANIAK, Pierre, "Du progrès et de la promotion des démons", p.53.
[930] DE BLÉCOURT, William, "Sabbath stories: towards a new history of witche's assemblees", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, p.89.
[931] SCHOLZ WILLIAMS, "Demonologies", p.69.

naturalista porque intenta, dentro del marco cognitivo y epistemológico propio de la época, determinar de manera empírica tanto el poder de los demonios como el de las brujas, negándolo las más de las veces.[932] Si los demonios existen en la naturaleza están sometidos a sus leyes, de allí nace un desfase entre lo que hacen realmente las brujas y lo que se piensa que hacen. No hay que perder de vista la simultaneidad de lo mejor del pensamiento renacentista y sus puentes intelectuales con el ocultismo:

> El renacimiento se disuelve en convulsiones con la caza de brujas y las guerras para resurgir con la ilustración. La caza de brujas está ligada a la experiencia que tuvo Europa a principios del siglo XVII con la experiencia de la inmanencia del inmenso progreso científico visto como un regreso a un conocimiento divino primordial. El miedo a este progreso entrevisto conllevó la caza de brujas. El renacimiento desarrolló una filosofía animista y vitalista donde se desarrolló una visión del conocimiento como una magia matemática supercelestial.[933]

De la relación con el ocultismo se desarrolló la química moderna como excresencia de la alquimia.

Dentro del género podemos citar a los siguientes títulos que circularon por la península ibérica: de fray Martín de Castañega *Tratado muy sotil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas tocantes y de la posibilidad y remedio dellas* (1529), la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías .Libro muy útil y necesario a los buenos Christianos* (1530) de Pedro Ciruelo, el *De arte mágica* (1580) de Francisco de Vitoria, Jean Bodin y su *De Magorum daemonomania libri IV* (1581), Martín del Río con el *Disquisitionum magicarum libri sex* (1599).[934] Estos libros tienen un carácter edificante o como en el caso del de fray Martín de Castañega se plantean como guía práctico para los curas y visitadores episcopales en su labor de control e inspección de sus feligreses.[935] De tal manera están armados de un conocimiento que con el tiempo se va a uniformizar y permitir una mejor eficacia en la represión de la herejía llamada brujería.

---

[932] KAPITANIAK, "Du progrès et de la promotion des démons", p.57.
[933] YATES, *El iluminismo rosacruz*, p.282.
[934] Por razones obvias de espacio no podemos incluir todos los tratados. Se hablará de los más importantes en cuanto a difusión en España y sobre todo los que fueron escritos en la Península Ibérica. Pero hay que tomar en cuenta que la publicación y difusión de esas obras, escritas por teólogos, juristas o médicos, es internacional y no limitada a un cuadro nacional limitado dado, además, el carácter supranacional y ecuménico de las ordenes mendicantes que están involucradas en su producción.
[935] MOLINIE, Anne, "Vendre son âme au diable : du Malleus Maleficarum aux sorcières de Castille ", en Jean-Paul DUVIOLS y Annie MOLINIE-BERTRAND (Directores), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain,* Actes du colloque international, conclusion de Pierre Chaunu, Paris, PUF, 1996, p.32.

Hay, desde un principio, en la literatura de la demonología la tentativa de fusión entre los elementos de las creencias populares y la demonología. Alfonso de Spina O.F.M. (1412?-1491?),[936] teólogo y escritor de primera posición dentro de la orden franciscana española, publica alrededor de 1460 una obra escrita con anterioridad (1458) el *Fortalitium Fidei contra judeos, saracenos et alios christianae fidei inimios.* En esta obra, el franciscano establece una tipología de los demonios bastante tradicional, donde son vistos como fuente del pecado. Lo original es la fusión que establece entre las creencias populares y los personajes o fenómenos propios a las creencias populares como fantasmas y brujas.[937] Por otra parte, considera que las brujas son heréticas y apostatas que toman pociones para inducir un sueño profundo donde se encuentran con el diablo.[938] De esta manera hay una sutil mezcla entre la realidad del culto al demonio y por lo tanto la culpabilidad de herejía de la bruja, pero el culto es una ilusión inducida. El inquisidor dominico francés Nicholas Jacquier O.P. (¿-1472), que había sido activo en la persecución de los valdenses, en su *Flagellum Haereticum fascinarium* (1458) establece que la brujería es una herejía y por lo tanto que su persecución se justifica.[939] Como tal, es decir como culto herético, es una secta guiada por el demonio. El diablo adquiere un papel destacado en la formación de sus seguidores. Los instruye en el mal, les provee los venenos y demás pociones, y pide a sus seguidores ofrendas bajo la forma de comidas, bebidas, semen o sangre.[940]

Esta figura moderna de la brujería se apoya no solamente en la difusión masiva de los nuevos medios impresos, - el *Malleus Malificarum*, hubiera circulado con sus 31 ediciones entre 1486 y 1621 en unos 30 000 ejemplares a pesar de su interdicción romana en 1491,[941] y la elaboración de un estereotipo artístico por parte de pintores como el alemán Hans Baldung Grien (c.1484-1545), el polaco Jan Ziarnko (c.1575-c.1630) que tendrá una

[936] Alfonso de Spina forma parte de la elite franciscana peninsular. Fue rector de la universidad de Salamanca para terminar su vida como obispo de las Termópilas en Grecia, es decir en un puesto de vanguardia en la lucha contra los avances del Imperio otomano, en un lugar conocido por simbolizar el enfrentamiento entre oriente y occidente desde la batalla de las Termópilas entre espartanos y persas.
[937] BROEDEL, *The Malleus Maleficarum,* p.50.
[938] BROEDEL, "Fifteenth-Century witch Beliefs", pp.44-45.
[939] BROEDEL, *The Malleus Maleficarum,* pp.58-59.
[940] BROEDEL, *The Malleus Maleficarum,* p.59.
[941] BORDES, François, *Brujos y Brujas procesos de Brujería en Gascuña y en el País Vasco*, Ediciones Jaguar, Madrid 2006, p.27.

difusión extensa.[942] Este impacto se va a reforzar en un género más popular y también de contenido religioso: los pliegos de las relaciones de sucesos, cuyo auge acompaña la difusión de la demonología. A través de las imágenes no solamente llaman la atención del potencial comprador sino también tienen como objetivo de impactarlo. Esa revalorización de la imagen es una consecuencia directa del papel atribuido por la Contrarreforma a la imagen en general.[943]

Lastimosamente, la escritura, impresión y difusión de este género literario cumplió con su acometido y el río de hojas impresas sobre la brujería teologal esconde una vorágine que se llevó a individuos de carne y huesos, con sus vivencias y sus experiencias. Es muy difícil establecer una cifra de las víctimas de la represión de la brujería en la época moderna europea y el historiador tiene que contentarse con aproximaciones. Levack da la cifra mínima de unos 110 000 procesos para toda Europa con unas 60 000 condenas a muerte.[944] Raisa Maria Toivo habla de unos 100 000 a 200 000 procesos en la Europa de la modernidad temprana por unas 40 000 a 60 000 ejecuciones.[945] El historiador John Demos recalca que los estudios recientes dan estimaciones de entre 50 000 a 100 000 ejecuciones en Europa.[946] Estas cifras conciernen muchas más personas y tendrían que incluir personas denunciadas y no perseguidas, personas condenadas a otras penas que la muerte, personas que no fueron procesadas o simplemente víctimas de un ostracismo social por el simple hecho de ser sospechosas.

Tomadas así las cifras podrían aparecer poco elevadas si las comparamos con otros procesos contemporáneos. Por lo tanto es necesario leerlas dentro de un contexto temporal más amplío para estimar la hemorragia humana, tanto en vidas como en saberes, que pudo haber representado la caza de brujos en aquel entonces. Hay que recordar que la Europa moderna estaba en un proceso de recuperación después del colapso demográfico vivido a raíz de la Gran Peste de 1347-1348, que eliminó de 30 a 50% por ciento de la población

[942] ZIKA, Charles, "Images and witchcraft studies: a short history", en Marko NENONEN y Raisa Maria TOIVO, *Wrinting witch-hunt histories Challenging the paradigm*, Leiden/Boston, BRILL, 2014, pp.41-85. SCHOLZ WILLIAMS, "Demonologies", p.74.
[943] REDONDO, "Le diable et le monde diabolique", p.135.
[944] LEVACK, *La grande chasse aux sorcières,* p.34.
[945] TOIVO, "Gender, sex and cultures of trouble in witchcraft studies: european historiography with special reference to Finland", en Marko NENONEN, y Raisa Maria TOIVO, *Wrinting witch-hunt histories Challenging the paradigm*, Leiden/Boston, BRILL, 2014, p.87.
[946] DEMOS, John, *The enemy within: 2000 years of witch-hunting in the western world*, New York, Viking, 2008, p.38.

europea, es decir entre 25 a 45 millones de personas. La pandemia reapareció de manera esporádica casi cada década hasta el siglo XVIII y tuvo consecuencias económicas y socioeconómicas enormes.[947] Para 1420, es decir poco antes del brote de caza de brujas, la población europea ascendía a una tercera parte de lo que había sido en 1340.[948] A la enfermedad negra hay que añadir las hambrunas y las guerras. El decrecimiento de la población europea se fue dando hasta el principio del siglo XVI. Francia, por ejemplo, alcanzó de nuevo su nivel demográfico de finales del siglo XIII solamente en la segunda mitad del siglo XVII.[949] Podemos pensar que la Inquisición con la caza de bruja sistematizó un proceso de erradicación de los detentores de un saber, dentro del doble sistema de creencias a cual aludimos en adelante, que la Gran Peste, ciega al momento de llevarse a los individuos, había seguramente diezmado como el resto de la población.

3.2 El doble sistema de creencias: la brujería como forma de chamanismo

Estudiar la brujería plantea problemas tanto conceptuales como definitorios. En efecto, se oponen dos archivos que se interpenetran y que dialogan entre ellos. Por un lado, tenemos una brujería teologal, a la cual hemos aludido hasta ahora y que fue construida por la elite, y por otra parte lo que llamaríamos una "brujería tradicional", por no tener exactamente un término adecuado, que recubre varios elementos.

La historiografía moderna sobre la brujería empieza con la obra *La sorcière* (1862) de Jules Michelet (1798-1874),[950] donde el historiado galo esboza una figura romántica de la bruja como una mujer que nace de la desesperación propia a la Edad Media. Con la distancia la brujería de Michelet, femenil, se presenta como una parte de una historia popular de las mujeres. Este mismo filón será recuperado por la egiptóloga e historiadora

[947] Algunas consecuencias fueron el cambio de la estructura de tenencia de las tierras o la reactivación de un antisemitismo activo y violento. A la vez, la epidemia de peste alimentó la visión apocalíptica de ciertos sectores del catolicismo.
[948] DE HAUTECLOQUE, Jean Philippe, *La peste noire et la mutation sociale de l'Occident*, mémoire de recherche, IEP de Toulouse, Toulouse, 2014, p.5.
[949] DAHOUX, Jonathan, *La Peste noire et ses ravages. L'Europe décimée au XIV siècle*, Namur, 50 minutes, 2015, p.30.
[950] MICHELET, Jules, *La sorcière*, chronologie et préface de Paul Viallanex, Paris, GF Flammarion, 2007.

Margaret Alice Murray (1863-1963), quien fue la primera en una serie de ensayos a haber expuesto la brujería europea moderna como un culto antiguo de fertilidad, cuyos ritos precristianos beneficiosos fueron transformados por la Iglesia católica en maléficos y diabólicos.[951] Su tesis, inspirada por la noción desarrollada por el James G. Frazer (1854-1941),[952] de una religión universal prehistórica de la fertilidad, fue muy discutida y generalmente considerada como elucubración sin fundamento por los estudiosos del tema al rededor de los años setenta del siglo pasado.

Varios aportes historiográficos como la tradición de la tercera generación de los *Annales,* la historia de la cultura popular y la antropología histórica permitieron la convergencia entre nuevos campos de investigación (aculturación, religión popular…), la tesis de una reforma profunda de la cultura popular en la Edad moderna temprana y una visión de la historia de la cultura como una historia de elementos que llevan significados y representaciones.[953] Esa fecundación en el caldo intelectual historiográfico culminó con la publicación del libro del historiador italiano Carlo Ginzburg sobre los *benandanti,*[954] donde apareció lo que parece ser un núcleo veraz escondido en la tesis de la anglo-británica Murray.

Los *benedanti* del Friul, estudiados por Ginzburg a partir de procesos inquisitoriales, sostienen que salen de noche para luchar contra los brujos enemigos de la fertilidad. Ginzburg plantea a raíz de su trabajo la sobrevivencia de un culto agrario anterior a la cristianización, y que reaparece en las creencias populares. En este primer planteamiento, Ginzburg se apoya en la diferencia entre cultura de elite y cultura popular.[955] A esta primera hipótesis le sigue una segunda, donde el padre de la microhistoria desarrolla el chamanismo como núcleo planetario.[956]

---

[951] MURRAY, Margaret A., *The witch-cult in Western Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1962. El libro es originalmente de 1921.
[952] BEVER, Edward, "Popular witch beliefs and magical practices", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, p.58.
[953] KLANICZAY, Gábor, "A cultural history of witchcraft", en *Magic, Ritual and Witchcraft,* 2010, 5:2, pp.193-195.
[954] GINZBURG, Carlo, *Los benandanti: brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Universidad de Guadalajara, México, 2005.
[955] BAYLEY, "The meanings of magic", p.12.
[956] GINZBURG, Carlo, *Le Sabatt des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992.

> En la imagen del aquelarre[957] hemos distinguido dos filones culturales de procedencia heterogénea: por una parte, el tema elaborado por inquisidores y jueces laicos, del complot urdido por una secta o grupo social hostil; por otro, elementos de origen chamánico ya enraizados en la cultura folklórica, como el vuelo mágico y las metamorfosis zoomórficas.[958]

El discurso alrededor del fenómeno de la brujería moderna en Europa se organiza alrededor de dos fenómenos complementarios. Primero, que en el campo europeo sobrevivieron hasta muy entrada la Edad Moderna, complejos folklóricos arcaicos imperfectamente cristianizados que revelan la sobrevivencia de antiguos cultos afines con el chamanismo euroasiático tal como lo definió Mircela Eliade (1907-1986).[959] De tal manera que podemos considerar el chamanismo europeo y la brujería como interdependientes por compartir una matriz original común.[960]

> These traditions exhibited enormous diversity in detail across Europe, but nonetheless shared basic features with each other and with witchcraft fears found in other agricultural societies worldwide, in both classical and Germanic culture, and throughout medieval Europe: a belief in occult, or hiden, forces and ethereal conscious entities that influence the visible material world; an array of words, rituals, and objects employed ot harness or defend against them; a set of practitioners who specialized in interacting with them; and a conviction that some people utilized them to injure others.[961]

Por otra parte, esas creencias proporcionaron elementos para sustentar y elaborar el discurso radical demonológico en el segundo cuarto del siglo XIV. La obsesión por el

---

[957] La utilización de la palabra *aquelarre* se ha vuelto complicada. La etimología comúnmente considerada la relaciona con el idioma euskera donde vendría a significar "prado de macho cabrío" (*akerr* :macho cabrío ; *Larre*: prado). Sin embargo, lo más plausible sería que originalmente la palabra sería una deformación de *Alkelarre* (prado de las flores de alka [*dactylis hispanica*], topónimo de un lugar concreto de reunión de "brujas" cerca de Zugarramurdi. La palabra *aquelarre* vendría a ser entonces una construcción erudita de los jueces inquisidores para designar las reuniones brujeriles en general y que funciona como sinónimo del sabbat. La tesis defendida por Azurmendi y Henningsen confirma de manera indirecta la superposición de cultos paganos y la creación de una brujería teologal. Véase: AZURMENDI, Mikel, *Nombrar, embrujar. Para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco,* Irún, Alberdania, 1993. HENNINGSEN, Gustav, "El invento de la palabra *aquelarre",* en *Revista Internacional de Estudios Vascos, Cuaderno 9,*2012, pp.54-65.

[958] GINZBURG, Carlo, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991, p.219.

[959] Véase: ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 2003.

[960] POCS, Éva, *Between the living and dead : a perspective on witches and seers in the early modern age*, Budapest, Central University Press, 1999, p.166. BLIX HAGEN, Rune, "Witchcraft and ethnicity: a critical perspective on sami shamanism in seventeenth-century", en Marko NENONEN y Raisa Maria TOIVO, *Wrinting witch-hunt histories Challenging the paradigm*, Leiden/Boston, BRILL, 2014, p.143. KLANICZAY, Gábor, "Shamanism and witchcraft",en *Magic, Ritual and Witchcraft*, 2006, 1:2, pp.214-221.

[961] BEVER, "Popular witch beliefs and magical practices", p.51.

enemigo interno del poder constituido y en vía de consolidación nacional reclama la identificación taxonómicas del Otro y la pronta resolución de su homogenización. Habría así una tradición común de magia que permea todos los niveles de la sociedad medieval y que se agrupa después en torno a tradiciones locales particulares, lo que nos permite hablar de varios paradigmas de brujería en toda Europa. Obviamente más las zonas tienen un carácter aislado en relación con la cultura de la elite, más las tradiciones locales juzgaran un papel más importante. Este amplio espectro de prácticas y creencias se extiende de manera horizontal y vertical en la sociedad europea de la modernidad en elaboración. En esta visión, el chamanismo y los restos de prácticas y creencias del chamanismos europeo serían una faceta de esta larga tradición común.[962]

Se podría emitir una crítica de tipo poscolonial o decolonial a esta hipótesis, que sería percibida como una herencia romántica. La hipótesis no sería otra cosa que el intento de explicar o por lo menos exteriorizar una violencia, la de la caza de brujas-, intrínseca a la cultura occidental. Esta hipótesis sería la rotunda negativa de reconocer el núcleo duro de violencia que caracteriza a Europa. La crítica sin embargo sería históricamente poco construida. Primero porque supone que lo que caracteriza la historia occidental es la violencia, cuando el motor de la historia es la lucha de clases. Por lo tanto esa violencia no es reducible a un territorio localizable sino a sistemas de explotación o formaciones socioeconómicas basados sobre la captación más o menos violenta de la plus valía, según el grado de hegemonía alcanzado por el bloque histórico en el poder y su necesidad de despliegue de biopolíticas para homogeneizar el cuerpo social, con el fin de facilitar la objetivización del Gran Otro. Por otra parte, expresar tal punto de vista sería negar la experiencia concreta de poblaciones subalternas presentes en el Occidente geográfico pero cuyo desarrollo, dentro de la historia occidental, se hizo en las periferias de los centros urbanos de poder.

El trabajo que queremos llevar se inscribe entonces dentro de lo que conviene llamar ahora un paradigma "ginzburguiano" sobre la brujería que reconoce la existencia de un chamanismo residual alrededor de unos complejos míticos (batallas nocturnas, travesías, cabalgatas en espíritus, experiencias extrasómaticas, zoomorfismo como variante del

[962] BAYLEY, "The meanings of magic", pp.12-13.

nahualismo) que sobreviven hasta bien entrada la Edad Moderna en las zonas imperfectamente cristianizadas.[963]

> The shamanistic tradition is curiously spread around Europe. There seem to be features of it far extand far north, in Russian Siberia and among the Sami, but also in Italy among the *benandanti* and even the sicialian female *donas da fura.* Traces of shamanism in western Europe have awakened keen interest, but are too few to allow a general study.[964]

Los elementos animistas presentes en la brujería demuestran en sí su antigüedad como orden simbólico y explican las similitudes (transformación en animal, vuelo por los aires/antropofagia/salida del cuerpo y cuerpo fingido) que se pueden encontrar según Henningsen entre las brujerías europea, asiática y africana.[965] Sin lugar a duda, se puede incluir el continente americano y la cultura maya en particular en esta lista.[966]

Ciertos ritos que siguen existiendo alrededor por ejemplo de la figura del oso, son leídos como perteneciendo a una matriz cultural translingüística europea que comparte creencias y prácticas sociales que se fundamentan en una cosmología animista. Así el *Hamalau* vasco, un ente mi humano mi oso que aparece particularmente durante el carnaval es la referencia a una figura chamánica asociada al espíritu del oso y que aparece durante los festejos para practicar danzas curativas.[967]

Este paradigma, la pervivencia del chamanismo euroasiático, permite inscribir, por ejemplo, cuentos populares vascos como el cuento "el herrero forjó un lobo",[968] dentro del complejo del herrero-chaman definido por Mircea Eliade.[969] El herrero tiene los poderes de actuar sobre la materia. Pero resulta ser incapaz de dar una forma utilizable para la

---

[963] Caro Baroja plantea la sobrevivencia de prácticas de este tipo como el vuelo y la transformación en animal para finales del siglo XIX en el País Vasco. Relata que personas nacidas entre 1850 y 1860 y con quien platicaba por los años 1920-1930, contaban de personas (vecinos, familiares) que podían volar o que se transformaban en animales. Véase CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, pp.7-8. Por otra parte, en agosto de 1936, el bando faccioso ejecutó a una familia vasca en la comarca de Malerreka, cerca de Zugarramurdi, bajo la sospecha de brujería. Véase: ESPARZA ZABALEGI, Jose María, *La Sima. ¿Qué fue de la familia Sagardía?*, Tafalla, Txalaparta, 2015.

[964] TOIVO, "Gender sex and cultures of troubles in witchcraft studies", pp.101-102.

[965] HENNINGSEN, "La inquisición y las brujas", p.134.

[966] Véase al respeto capítulo II del presente trabajo.

[967] Véase,FRANK, Roslyn M., "Bear ceremonialism of three rituals healers: the basque salutariyua, the french marcou and the italian maramao", en Enrico COMBA y Daniele ORMEZZANO (direttore), *Uomini e Orsi morfologia del selvaggio*, Torino, Accademia University Press, 2015, pp.41-122.

[968] Un herrero forja una pieza. Al no poder darle forma de herramienta servible, la arroja a un matorral y se transforma en lobo. Viendo eso, los campesinos prohíben al herrero el acceso a la forja y le abonan lo necesario para poder vivir sin trabajar. El cuento fue recolectado en la localidad de Baigorri. Véase, GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan, *Pensamiento mágico vasco*, Donostia, Eusko Ikaskuntza, 2007, p.13.

[969] Véase, ELIADE, Mircea, *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza, 1983.

comunidad a su poder. De allí que la pieza de hierro se transforma en lobo, animal relacionado con lo salvaje, lo natural, animal de brujos por excelencia. Los campesinos conscientes que los poderes del herrero-chaman serían más destructores que beneficiosos lo condenan a la inactividad asegurándole el comer cotidiano. Tal explicación además se adecua perfectamente a las cosmovisiones antrópicas propias del chamanismo y de la brujería, "que atribuyen a los hombres y a las mujeres no a los dioses el poder de causar el bien y el mal".[970]

La idea de que esas experiencias espirituales son las sobrevivencias de un chamanismo precristiano suelen ser criticadas más que todo desde una perspectiva definitoria de lo que es o debe ser el chamanismo. Como lo apunta Edward Bever, la asimilación del giro de la *revolución cognitiva* en las ciencias humanas, el llamado realismo cognitivo, permite barrer las críticas. El chamanismo se debe definir no en términos antropológicos sino en términos neurocognitivos, es decir como la explotación de un potencial neurobiológico humano que se encuentra en la base de la experiencia espiritual, más que como una tradición cultural.[971]

> In this view, experiences of contact with spirits and magical flight are perceptual manifestations of altered cognitive processing that can happen spontaneously, or can be deliberately induced. Thus, manipulating the nervous system and altering consciousness enables access to knowledge and abilities that are not available in normal waking consciousness. And since a substantial proportion of magic involves activities that manipulate the practitionner's own or other people's nervous system to help or to harm via the connections between emotional states, bodily functions, and interpersonal relations, this definition of shamanism suggets a new way of understanding magic and witchcraft as well.[972]

El argumento central de la ciencia cognitiva de la religión es entonces que la conceptualización, el afecto y la práctica religiosa derivan de módulos naturales que se encuentran en la arquitectura de la menta humana. Aquellos permiten entre otros el consumo y asimilación de la experiencia de los enteógenos o de otras experiencias

---

[970] MONTANER, Alberto, LARA, Eva, "Magía, Hechicería, brujería: deslinde de conceptos", en Alberto MONTANER y Eva LARA (Coordinadora), *Señales portentos y demonios. La magia en la literatura y la cultura española del Renacimiento,* Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2014, p.36.

[971] BEVER, Edward, *The realities of witchcraft and popular magic in early modern Europe. Culture, Cognition and everyday life*, Basingstoke Palgrave McMillan, 2008, pp.194-212.

[972] BEVER, "Popular witch beliefs and magical practices", pp.66-67.

inducidas por prácticas ritualísticas como por la danza (ej. derviches del sufismo), el ascetismo.

Sin sorpresa observamos, por parte de la elite europea moderna una asimilación con el Diablo de la parafernalia típica del chaman como el tambor. Ana Sanz de Ilarduia, vasca de 70 años, declara así a la inquisición la que tras frotarse con un ungüento "se fue a danzar y baylar con los demas bruxos y bruxas que por allí abia los quales andaban danzando y baylando al son del tamborino y atabal y que el tambor o atabal tocaba Juan Ramirez pelexero" y que después de eso "el demonio los convertía en perro, gatos, aves y otros animales".[973] El tambor, central en los ritos chamánicos por la vibración que permite el trance, es así asimilado con el Diablo en un grabado sueco del siglo XVI. En él, se ve a un chaman saami, un pueblo presente en el arco polar entre Suecia y Finlandia, tocando de su tambor y del tambor emerge la figura de un diablo.[974]

¿Qué eran entonces esos hombres y mujeres que fueron perseguidos bajo la acusación de brujería? Parte de ellos eran curanderas y curanderos populares, parteras que detenían un saber ancestral pragmático sobre la herbolaria de sus zonas y las propiedades de las plantas.[975] Este saber milenario se había constituido con los chamanes originarios y había sido monopolizado después por las mujeres cuya actividad económica dentro de la economía familiar tenía que ver con la horticultura y la recolecta. En Galicia en el norte de España, hay registros inquisitoriales de acusadas que niegan rotundamente tener relación con el culto al diablo pero que claman que sí son curanderas, sabias, o *bruxas*.[976] De la misma manera es sintomático que la Europa de la modernidad efectúa una asociación entre las brujas y las parteras. Esta idea se había desprendida del *Malleus Maleficarum* donde se proclamaba que nadie más es nefasto a la Iglesia católica que las parteras.[977] La comadrona tenía un conocimiento sobre ginecología, obstetricia y botánica. Daremos nada más un ejemplo sacado del registro de la brujería vasca por ilustrativo: en Munguía cerca de Bilbao, en 1508, una comadrona es perseguida por la inquisición de Durando bajo la

[973] FERNÁNDEZ DE PINEDO, Kike, OTSOA DE ALDA, Xabi, ""Brujas" euskaldunes alavesas en el proceso inquisitorial de Logroño (1609-1614)", en *Fontes Linguae Vasconum*, 109, 2008, p.424.
[974] BLIX HAGEN,"Witchcraft and ethnicity", p.148.
[975] LEVACK, *La grande chasse aux sorcières,* pp.139-140.
[976] GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora, *Invención y castigo del brujo en África negra: teorías sobre brujería, Barcelona*, Eds del Serbal, 1984, p.165.
[977] EHRENREICH, Barbara, ENGLISH, Deirdre, *Sorcières, sages-femmes & infirmières. Une histoirE des femmes soignantes*, Paris, Éditions Cambourakis, 2014, p.21.

acusación de ser bruja. La madre de la comadrona había sido quemada, de igual manera, en la misma localidad en 1478 por bruja.[978] Como curanderas de sus comunidades eran detentoras de un conocimiento popular que se transmitía de generación en generación en las familias algo comparable a los linajes chamánicos.

De tal manera que podemos ver su persecución como la persecución orquestada de la detención de un saber por las clases subalternas y específicamente por las mujeres. Específicamente no significa exclusivamente, porque una de las características de la represión de la brujería en la zona euskaldun es la presencia, a diferencia de Aragón o Cataluña, de hombres condenados por brujos.[979] Era más fácil por sus actividades que se sospechara de las mujeres por los supuestos crímenes de brujería pero no tuvieron un monopolio sobre la persecución.[980] Por esa misma concentración en las mujeres, la caza de brujas permitió entre otras cosas dar pie a una profesionalización y una masculinización del saber médico.[981]

El saber del curandero implicaba un saber sobre las plantas y enteógenos utilizados desde tiempos inmemoriales y que permiten entrar en comunicación con los espíritus, y cuya huella del uso se encuentra por ejemplo en las religiones mistéricas.[982] Para Levack, las confesiones podrían ser el resultado de unos sueños condicionados culturalmente o inducidos por el uso de enteógenos.[983] Entre el siglo XVI y XVIII se había difundido la creencia que los brujos participaban al Sabbat después de untarse el cuerpo con un ungüento mágico. Varias de la recetas de estos ungüentos llegaron hasta nosotros. Contenían substancias como la atropina,[984] un alcaloide que puede ser administrada por vía

[978] HENNINGSEN, "El invento de la palabra *aquelarre",* p.62.
[979] MONTER, William, "Witchcraft in Iberia", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, p.281.
[980] LEVACK, *La grande chasse aux sorcières,* p.137. Por otra visión de la caza de brujas como una imposición estrictamente patriarcal desde los estudios de género véase: LE BRAS-CHOPARD, Armelle, *Les putains du diable. Les procès en sorcellerie des femmes*, Paris, Plon, 2006. Para un análisis de la caza de brujas desde un perspectiva de género marxista véase: FEDERICI, Silvia, *Calibán y la bruja, mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueño, 2010. El libro de Federici dedica su quinto y último capítulo a la caza de bruja en el Nuevo Mundo. Italiana de nacimiento, hizo su carrera en los USA como profesora de filosofía y sociología. Encontramos en su argumentación la misma falta de rigor en el uso del argumento histórico que solemos encontrar en los estudios decoloniales.
[981] Sobre este tema más amplio, véase el libro de Ehrenreich y English ya citado.
[982] GORDON WASSON, Robert, KRAMRISCH, Stella, OTT, Jonathan, RUCK, Carl A.P., *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, México, FCE, 1992.
[983] LEVACK, *La grande chasse aux sorcières,* pp.28-29.
[984] La atropina ($C^{17}H^{23}NO^3$), alcaloide de uso muy extendido en la medicina moderna, se encuentra al estado natural en las plantas de tipo solanáceas como la belladona (*atropa belladona*), la datura (*datura stramonium*),

cutánea y provoca visiones y estados mentales alterados. Ciertos de estos enteógenos como el cornezuelo del centeno eran utilizados para aliviar los dolores del parto en una época en la cual la Iglesia consideraba que estos dolores eran un justo castigo por el pecado original de Eva. La belladona que tiene propiedades antiespasmódicas permitía reducir las contracciones uterinas.[985] La mandrágora era utilizada por las curanderas vascas para facilitar la fecundación de las mujeres estériles.[986]

> Les ongues dont usent les sorcières pour se mettre en condition avant de prêter serment et de rendre hommage, sont faits du suc de plantes bien connues pour leurs vertus hypnotiques, aphrodisiaques (la mandragore). Les capsules de pavot, la belladone, les jusquiames qui provoquent une excitation et un délire, la valériane, la passiflore sont les corps actifs les plus utilisés par nos apprenties sorcières.[987]

Ciertas de estas plantas, como el beleño y la mandrágora aparecen relacionadas a las historias folclóricas europeas de transformación en animal. En la Odisea, los compañeros de Ulises son transformados en cerdos después de la ingestión de pociones en la isla de Eea (el Monte Circeo en la actual Italia). La diosa y hechicera Circe era conocida por sus conocimientos en herbolaria, medicina y brujería; Homero la califica de particularmente experta en múltiples drogas y venenos propios a operar metamorfosis.[988] El país de los tirrenios, identificados con los etruscos, tenía una larga reputación por sus plantas y el conocimiento que poseía la población local sobre ellas. Las pociones de Circe tienen así efectos sicosomáticos: borrachera, pérdida de memoria, delirios y sueños profundos. Esos efectos podrían provenir de la mandrágora, el beleño a la datura, todas endémicas de la región.[989] Inclusive el contrafiltro llamado *moly*, entregado por el dios Hermes a Ulises, un dios vertido en herbolaria e importante simbólicamente para el renacimiento europeo, está identificado como el galanto o campanilla de invierno (*galanthus nivalis*) cuyo principio

---

el beleño (*hyosayamus albus*) y el tabaco (*Nicotiana tabacum*), es decir plantas conocidas por su uso sicotrópico y utilizadas en varios ritos desde el culto vudú al chamanismo americano e mesoamericano.

[985] EHRENREICH, *Sorcières, sages-femmes,* p.21.

[986] CLAVERIA, Carlos, *Historia del Reino de Navarra*, Pamplona, Editorial Gómez, 1971, p.566.

[987] MOLINIE, "Vendre son âme au diable ", p.36.

[988] LARA ALBEROLA, Eva, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2010, pp.34-37.

[989] BRUNETON, Jean, *Pharmacognosie, phytochimie et plantes médicinales*, Lavoisier, Paris, 1993, pp. 653-665. COHEN, Yves, *Pharmacologie*, Masson, Paris, 1997, pp.16-19.

activo la galantamina anula el efecto de la atropina.[990] El episodio de Circe no es el único episodio de la Odisea donde se detecta el uso de enteógenos. En la isla de los lotófagos, los habitantes ingieren un fruto que les hace perder la memoria y que fue identificado o con el azufaifo (*Zizyphus lotus*) cuyos alcaloides tienen propiedades narcóticas.

Que la elite de la época relacionará la ingesta de plantas medicinales con los fenómenos de brujería, es un hecho verificado. Los experimentos con los ungüentos se habían multiplicado a medida que se entraba en la Edad Moderna como los que se hicieron en el puerto de Burdeos en 1571.[991] El obispo Alonso de Madrigal (c.1410-1455) en su comentario al Génesis, comenta de una mujer que era supuestamente miembro de la secta diabólica y que aceptó demostrarles la realidad del vuelo. Después de utilizar el ungüento, se quedó sin conocimiento durante varias horas sin poder reaccionar. El obispo concluye el vuelo físico es una mentira y que las ilusiones vienen del ungüento.[992] De la misma manera el médico Andrés Laguna de Segovia (1499-1559), hijo de judío converso y medico del Papa julio III (1487-1555), de Carlos V y Felipe II, colaborador de la Universidad de Alcalá de Henares, dejó bien claro el hecho en su más conocida obra, una traducción y comentario a partir del griego de la obra *De materia medica* de Dioscórides Anazarbeo (c.40-c.90), médico, farmacólogo y botánico originario de Asia Menor. La obra, traducida y comentada por Andrés de Laguna con el título de *Pedacio Dioscorides anazarbeo, Acerca de los materiales medicinal y de los venenos mortíferos* (Amberes, 1555),[993] fue reeditada numerosas veces en España hasta el siglo XVIII y servía de principal fuente de información botánica. En uno de sus comentarios, Lagunas asistió a la condena y ejecución de dos ancianos acusados de brujería. Logró procurarse en el eremitorio de los ancianos el ungüento utilizado por ellos. Se lo untó a una paciente que sufría de insomnio. Aquella mujer se quedó dormida 35 horas seguidas y despertó contando experiencias de sexos con

[990] PLAITAKIS, Andréas, DUVOISIN, Roger, "Homer's moly identified as Galanthus nivalis L., Physiologic antidote to Stramonium Poisoning", en *Clinical Neuropharmacology*, 1983, 6:1, pp.1-5.
[991] GUAJARDO-FAJARDO COLUNGA, Javier, "Pedro de Valencia y la brujería", Actas de las II jornadas de Almendrajo y Tierra de Barros, 12-13 de noviembre 2010, Almendralejo, Asociación Histórica de Almendralejo, 2011, p.339.
[992] CASTELL GRANOS, Pau,"Wine vat witches suffocate childrens", p.181.
[993] La obra fue traducida a partir del Renacimiento en lengua vulgar, primero en italiano (1542), francés (1553), castellano (1555) e inglés (1653). La versión de 1555 se puede consultar aquí: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?pid=d-228705

otros seres. Según Lagunas, el ungüento contenía entre otras plantas mandrágora, beleño y cicuta.[994]

Como vimos la capacidad de volar de las brujas fue un punto controversial entre los expertos. Igualmente la capacidad de metamorfosis en animal nunca fue integrada plenamente en el tópico de la bruja.[995] La creencia en la posibilidad de transformarse en animal estaba muy asociada con el vuelo, y tenía que ver en una creencia de la antigüedad greco-romana que consideraba que ciertas mujeres se transformaban en lechuza o en el estirge (*strigae*). Actuaban como vampiros al chupar de preferencia la sangre de los niños.[996] Desde el *Malleus Maleficarum* de Kramer y Sprenger se indica la posibilidad por parte de las brujas de transformase en animales, una creencia que radicaba no solamente en las declaraciones de los incriminados pero también en las creencias populares.[997] Pierre Mamoris, teólogo de la Universidad de Poitiers en el *Flagellum Maleficorum* (1460) asocia la brujería con la capacidad de licantropía.[998] Para la escolástica, se trataba de una intervención del diablo sobre las facultades imaginativas de las brujas y no una transformación efectiva del cuerpo físico.[999]

3.3 Las "brujerías" en el País Vasco

> *En lo que toca a la fe, los naturales estan buenos, que para ser raya de Francia, donde tanta mal ay, es de dar ... y lo que requiere enmienda y castigo casi todo es del Ordinario por ser supersticiones, hechicerias, adevinaciones, opiniones vanas de bruxas, sin fundamento.*
>
> El Inquisitor Morel, después de una visita en Guipuzcoa, 1567.[1000]

3.3.1 El sistema de creencia original

La cultura euskaldun es una cultura pre-indoeuropea que funciona como un substrato cultural en Europa. Caro Baroja habla de un *bloque neolítico europeo* donde imperaba un

[994] CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, pp.143-144.
[995] DE BLÉCOURT, "Sabbath stories : towards a new history of witche's assemblies", p.88.
[996] LEVACK, *La grande chasse aux sorcières,* p.54.
[997] ZAMORA CALVO, María Jesús, *Artes Maleficorum brujas, magos y demonios en el siglo de oro*, Barcelona, Calambur, Historia /1, 2016, p.132. "2"
[998] BROEDEL, *The Malleus Maleficarum,* p.47.
[999] LEVACK, *La grande chasse aux sorcières,* p.57.
[1000] MONTER, William, *Frontiers of Heresy The spanish inquisition from the Basque lands to Sicily*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p.143.

"sistema matrilineal donde se rindió culto a la madre tierra con carácter ctónico y lunar."[1001] Para el arqueólogo e historiador José Manuel Iglesias Gil, en este arco poblacional cuya uniformidad cultural cubre de Asturias a las tierras de Aquitania, la menor indoeuropeización a través de las invasiones celtas y la casi nula romanización, hicieron que se mantuviera una cultura del "matriarcado, matrilocalismo, matrilinealismo hereditario y la práctica de la covada".[1002] Es una cultura cuya representación del mundo está impregnada de animismo. Su mitología llena el espacio físico de esencias, entidades o divinidades, con las cuales uno puede siempre tener encuentros.[1003]

La cristianización de la zona fue tardía y superficial entre otras razones por cuestiones lingüísticas. A pesar del hondo debate historiográfico alrededor de la cuestión de la evangelización,[1004] la postura retardaría es hoy en día mayoritaria. Según las zonas, la evangelización inició en el siglo VII para llegar a una evangelización más o menos generalizada en el siglo X con el mantenimiento de núcleos paganos apegados a prácticas religiosas antiguas. El estado de las cosas en el País Vasco debe haber sido llamativo por sus proporciones para la gente de la época, dado que varios testimonios hacen referencia a la poca cristianización de la zona. En *La guía del pelegrino del camino de Santiago* (1139) generalmente atribuida al monje potevino Aimeryc Picaud, los vascos no son de llano considerados como cristianos. El monje benedictino, comentando que llaman a Dios *Urcia* y a la madre de Dios *Andrea Mari*, les hace una reputación de paganos empedernidos.[1005] La situación de hecho no era una anomalía al nivel Europeo donde el cristianismo gozaba de una posición oficial dominante y exclusiva en teoría, pero en la práctica la mayoría de la población tenía un entendimiento y una participación al cristianismo más que limitada.[1006]

La reacción de la población autóctona a la presión fue de asimilación sincrética. Anuntxi Arana, utilizando el concepto de sincretismo aplicado a los ejemplos de América,

---

[1001] CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, p.26.
[1002] IGLESIAS GIL, José Manual, "Estructura social, poblamiento y etnogenia de Cantabria", en *Memorias de historia antigua*, 1, 1977, p.183.
[1003] BORDES, *Brujos y Brujas,* p.31.
[1004] Para un panorama del debate véase: AZKARATE GARAI-OLAUN, Agustín, *Arqueología cristiana de la antigüedad tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria-Gasteiz, Diputación Foral de Álava. Servicio de publicaciones. Serie monográfica. Arqueología Vasca 1, 1988.
[1005] BIEGUN, Clarisse, *La sorcellerie dans la région basco-navarraise (XVI-XVII°) siècle à travers le Tratado de supersticiones y hechiceros et las brujas de Zugarramurdi*, Mémoire de Master, Université Bordeaux III, , Bordeaux, 2007, p.35.
[1006] BEVER, Edward, "Popular witch beliefs and magical practices", pp.50-51.

vacila en hablar de una doble convergencia entre la heterodoxia popular del cristianismo y el carácter abierto del paganismo, es decir sin dogma, para describir la situación que se dio en el País Vasco.[1007] En muchos aspectos, podríamos hacer un paralelo entre lo que pasó con la caza de brujas en el País Vasco y las campañas de extirpación de idolatría en América. En los dos casos se buscaba enraizar un culto foráneo a la población originaria y cuya imposición había sido aceptada superficialmente.

Las creencias originales vascas deben inscribirse en el régimen nocturno-ctónico definido por G. Durand[1008]. Corresponden a un orden simbólico sedentario, agrícola y predominantemente matriarcal, con un culto a las divinidades telúricas y sus ritos sacrificiales a la fertilidad agraria:

> [L]os materiales vascos ofrecen expresivos testimonios de una tal subpresencia simbólica del sustrato matriarcal. Ello puede verse en el caso de los héroes arcaicos que aún sucumben al animal matriarcal o a la propia Mari (*Mariurika*) o que son incapaces de realizar su tarea heroico-ascensional (pastor de Orhi). Este subsuelo mítico suele ceder a representaciones posteriores, como el paso de un mundo "animalizado", en el que "les diables sortent à la surface animalisés ou sous la figure des animaux", a un mundo en el que, a partir de un determinado momento fundacional, "el hombre amedrenta a todas las malas fieras del mundo"- texto que ha de leerse sobre aquel que, a renglón seguido, afirma sin ambages que "desde entonces los gentiles cobraron miedo de los cristianos". Sabido es que Mari, su lamias y sus sorguiñas se metamorfosean en animales (por cierto en aquellos mismos animales a los que les falta algún miembro y que reaparecen en ciertas cuevas, como la de Isturitz); y conocido es el cambio de signo de la Mari benefactora a la Mari bruja, así como de sus animales predilectos (como el Aker) y de su cortejo esencialmente femenino.[1009]

Mari,[1010] el principal numen de la mitología vasca asumía manifestaciones antropomorfas pero también zoomorfas (bajo la forma de un caballo, un toro, una serpiente o un macho cabrío de color negro el *aker beltz*) o de manifestaciones atmosféricas (ráfaga de viento, nube blanca, arco iris, bola de fuego).[1011] El *aker beltz* dio origen a la palabra *aquelarre*.

[1007] ARANA, Anuntxi, *De la mythologie basque. Gentils et chrétiens*, Donostia, Elkar, 2010, p.16.
[1008] DURAND, Gilbert, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*, México, FCE, 2012. Para una aplicación exhaustiva de la propuesta de Durand al mundo mesoamericano véase, SOLARES, Blanca, *Madre terrible la diosa en la religión del México antiguo*, Barcelona, Anthropos, UNAM, 2007.
[1009] ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Antropología simbólica vasca*, Barcelona, Anthropos, Editorial del hombre, 1985, pp.120-121.
[1010] El numen Mari lleva muchos nombres diferentes según la zona y los lugares de culto que le eran dedicados. Se la llama también Maya, Andrea (la *dama*), *Iona Gorri* (vestida de rojo) o *Jaona Gorri* (señora roja como divinidad de la tormenta).
[1011] BORDES, *Brujos y Brujas,* p.32.

Los campesinos vascos solían tener un macho cabrío en sus rebaños como representación simbólica y protectora.[1012] Como la serpiente en la cultura maya," el macho cabrío ocupaba un punto cardinal en el código semántico de la cultura tradicional vasca con valores simbólicos positivos tanto para la identidad de la casa como en las ceremonias festivas".[1013] Por sus nombres y funciones Mari, comparable a la diosa mediterránea, cumple las funciones de "maga, hechicera, encantadora y bruja. Pero asimismo es comprobable el verla como antepasada totémica vasca, es decir, como la proyección mítica de la comunidad vasca considerada totémicamente como femenina".[1014] Las *sorginak* aparecen en las leyendas populares como las ayudantes de la diosa.

Ciertos puntos de la geografía como los dólmenes o accidentes del paisaje vasco son marcados como lugar de encuentro de las brujas y tienen una relación de semejanza con los lugares de culto universales y a *fortiori* los que encontramos en la geografía sagrada maya (cuevas, cenotes, pirámides) :

> Pero mucho más significativo que esta conexión con viejos lugares de culto pagano, como cuevas, fuentes y dólmenes es el que en parte de Vizcaya y Guipúzcoa se crea y repita que las brujas tienen su directora o presidenta en Mari, una especie de numen de las montañas, que se cree vive en los riscos más altos de sierras como la de Amboto, Aizkorri, Muru, etc, y a la que se la llama la "Dama" y la "Señora". Esta Mari provoca tempestades y es representada como una mujer de belleza extraordinaria, que cruza por los aires rodeada de fuego. Sus moradas dentro de las cavernas están llenas de oro y piedras preciosas.[1015]

El uso de las grutas como lugar de culto se registra en la zona en fechas tan tempranas como durante la cultura Magdaleniense (Paleolítico superior entre 15 000 y 8 000 antes de nuestra era) en la cueva de Karrantza (Vizcaya) donde se encontró un templo subterráneo dedicado a una Diosa arcaica o la veneración de un estalactita en la Cueva de Zelharburu (Navarra), el cual tenía la función de "ídolo" en el culto de la diosa Mari. De los 350 dólmenes ubicados en la parte sur del País Vasco, muchos llevan nombres relacionados con la mitología vasca o la brujería.[1016] Hasta el siglo XIV, los señores de Vizcaya iban a

[1012] BAZÁN DÍAZ, Iñaki, "El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (Siglo XIII al XVI), en *Vasconia*, 25, 1998, p.125.
[1013] HENNINGSEN, "El invento de la palabra *aquelarre",* p.60.
[1014] ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Antropología simbólica,* p.100.
[1015] CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, p.293.
[1016] VEGAS ARAMBURU, José Ignacio, « Atribución mágica de los dólmenes vascos y su posible explicación", en *Cuadernos de Sección Antropología – Etnografía*, 8, 1991, p.80.

Busturia cada año a un santuario de la Dama de la cual decían ser los descendientes. En el sitio del Dolmen sacrificaban vacas y dejaban allí las vísceras.[1017]

Uno de esos lugares de culto al numen femenino, se encuentra en la cara este del monte de Amboto en una cueva por otrora situada a 1200 metros de altura. La zona de Amboto y el cerro de Mari fueron importantes porque allí se dio un brote de brujería al principio del siglo XVI que se suele además confundir con otro brote anterior, pero aquel de herejía de los franciscanos espirituales.[1018] El brote de herejía fue considerado por Alonso de Santa María de Cartagena (1384-1456) en su *Defensorium unitatis christianae* (1449-1450) como una manifestación de idolatría pagana.[1019]

La mitología local, que sobrevive de manera bastante vivaz en ciertos lugares como el valle de Orozco (Vizcaya), está llena de espíritus de la naturaleza como los *laminak* que se confunden con las brujas. Pero como explica Anuntzi Arana analizando el corpus de relatos mitológicos:

> Les groupes les plus difficiles à différencier sont les sorcières et les «laminas»: leur nom et leur nature sont souvent confondus. Or, il me semble qu'il y a de bonnes raisons pour les classifier en deux groupes différents: les sorcières sont des personnes de ce monde-ci et les «laminas» appartient à l'autre monde. Les sorcières font des voyages dans l'autre monde et en obtiennent, en raison de leurs rapports privilégiés avec ses habitants, des pouvoirs magiques: il est donc naturel qu'elles leur soient assimilées, puisque elles sont les intermédiaires entre ce monde-ci et l'autre monde.[1020]

Se confirma así el papel de la sorguina como chamana, es decir como intermediario entre este mundo y el mundo de los espíritus. Varias de las palabras utilizadas en las actas para designar a los y las brujas hacen referencia a su conocimiento de las plantas y de sus poderes curativos o ofensivos (erboleras, pozoeria), demostrando la relación entre curanderismo en un sentido amplio y las acusaciones de hechicería y brujería.[1021] La lingüística nos da ciertos indicios que la sorguina debía corresponder más a una curandera o

---

[1017] ARANA, Anuntzi, "Les récits mythologiques de la vallée d'Orozco (Biscaye), en *Zainak*, 17, 1998, p.249. El artículo es un resumen de la tesis de doctorado presentado en cotutela entre la Université de Michel de Montaigne Bordeaux III y la Université du Pays Basque en 1996.

[1018] CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, p.189. BAZÁN DÍAZ, Iñaki, "Supersticiones y brujería en el Duranguesado a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507?, en *Clío & Crimen*, 8, 2011, pp.191-224.

[1019] Alonso de Cartagena participó al Concilio de Basilea. CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, p.189.

[1020] ARANA, "Les récits mythologiques", pp.264-265.

[1021] BAZÁN DÍAZ, Iñaki, "El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y la Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)?", en *eHumanista*, 26, 2014, p.27.

chamana que oficiaba en cultos paganos:[1022] palabras como *sorginafari (comida después de media noche)* o *sorgingosari (leve comida después de media noche)* podrían remitir a ceremonias, la belladona se llama literalmente hierba de los "*brujos"* (sorginbelar); igualmente la palabra *sorgina* entra en la composición de la palabra *sorginoilo* (mariposa/lit. gallina de "bruja"), sorgintxorri (lechuza/lit.pajaro de "bruja") *sorginorratz* (libélula/lit. aguja de "bruja") y *sorginhaize* (torbellino /lit. viento de "bruja") que podrían formar un complejo de significado mítico equivalente al complejo del pájaro del trueno como fecundador de la madre tierra.[1023]

El uso de los enteógenos en la cultura euskaldun todavía queda por resolverse. Pareciera que al lado de las plantas como la belladona, se utilizaban los hongos y específicamente la amanita muscaria. La imponente presencia de gnomos y otros seres de reducida talla en la cultura vasca hablaría, en efecto, por un uso generalizado de los hongos medicinales. Sin embargo el antropólogo catalán Josep Maria Fericgla inscribe a los vascos en los pueblos micofílos pero solamente de adopción, avanzando la hipótesis que el consumo de los hongos hubiera sido bajo la presión de la cultura pirenaica o gitana.[1024] La cuestión no ha recibido hasta ahora un tratamiento amplio. Lo único que se puede asegurar

[1022] *Hitzegia/Dictionnaire Esukara-frantsesa Frantsesa-Euskara*, Lizarra, Elkar, 1997.

[1023] La hipótesis se basa en el hecho que la madre tierra tiene un esposo, llamado *Sugar* o *Maju* o *Suar*. La pareja tiene dos hijos gemelos, uno de luz y el otro de oscuridad. La etimología del nombre lo asocia con el fuego (*sua*), las llamas del fuego (*su-gar*), es decir las serpientes del fuego, la serpiente o el dragón (*suga*). Por otra parte, la mitología vasca cuenta que Sugar vive en una cueva, cerca de un crómlech en el pueblo de Zugarramurdi. Cuando sale de la cueva es para acoplarse con Mari, y el resultado del acoplamiento es la tormenta. El complejo mítico del pájaro del trueno está relacionado con la amanita muscaria, un enteógeno a la base del chamanismo siberiano y presente en el arco pirenaico. En las zonas donde se utiliza se la relaciona con el rayo y le fuego. Gordon Wasson identifica la figura del *kakuljá* k'ich'e con la amanita. En el *Popol Vuh*, se dice que el corazón del cielo se llama Huracán, y se habla de tres rayos kaqulja huracán, Ch'ipi Kaqulja, y Raxa Kaqulja., traducidos como rayo una pierna, rayo enano y rayo verde (Craveri propone también húmedo o fresco). Los nombres de los tres rayos entran en el simbolismo de la amanita como enteógeno y en el complejo más amplio de la serpiente emplumada. Para una introducción sobre el uso de la amanita en el chamanismo, véase: EVAN SCHULTES, Richard, HOFMANN, Albert, RÄTSCH, Christian, *Plantas de los dioses orígenes del uso de los alucinógenos*, México, FCE, 2008, pp.82-85. Sobre la identificación entre la amanita y el *kakulj'a,* véase: GORDON WASSON, GORDON WASSON, *La búsqueda de Perséfone,* pp.50-63. Sobre el texto del *Popol Vuh*, véase: [ANÓNIMO/Recinos], *Popol Vuh las antiguas historias del Quiché*, FCE, 2012, p.171; [ANÓNIMO/Craveri] *Popol Vuh herramientas para una lectura crítica del texto k'iche',* traducción al español, notas gramaticales y vocabulario de Michela E. Craveri, México, UNAM, 2013, p.10.

[1024] FERICGLA, Josep Maria, *El hongo y la génesis de las culturas. Duendes y gnomos: ámbitos culturales forjados por el consumo de la seta enteógena amanita muscaria,* Barcelona, La liebre de marzo, 2001, pp.89-90.

es el uso constatado de otros enteógenos en la zona al mismo tiempo como los excrementos de sapo que contienen de la *bufotenina*.[1025]

Ahora quedaría discutir sobre lo fundado de esta tesis. El culto a Mari y a todos los espíritus que pueblan la naturaleza alude a una religiosidad y a un culto femenino, ligado a la Madre Tierra y a la fertilidad como expresión benéfica del ciclo natural. Estos cultos se remontan a épocas prehistóricas o protohistóricas. Ciertos autores como Caro Baroja o José Miguel de Barrandiarán,[1026] quieren leer la continuidad atestada a lo largo de la Edad Moderna como parte de un culto pagano residual que hubiera asumido en los ojos del Catolicismo un aspecto satánico:

> Desde un principio, la brujería vasca aparece ligada a una peculiar situación social del país y adherida a una tradición de paganismo, que hacía decir a varias personas del siglo XV que los vascos, tan católicos hoy, eran gentiles.[1027]

Como tal, y eso sería la posición algo ideologizada de Juan Aranzadi y compartida aparentemente por Iñaki Bázan Díaz,[1028] no se puede en absoluto hablar de la existencia de un culto pagano autóctono estable y coherente. Bázan Díaz concede que un sustrato cultural pervivió, el cual hubiera dado como fruto de un sincretismo, "un confuso y mezclado magma ideológico en el que se entremezclarían cristianismo, legado folclórico, y otros elementos de la cultura popular y culta".[1029]

El principal argumento avanzado por Bazán Díaz tiene que ver con la ausencia en los registros de la inquisición del reconocimiento de un culto a Mari como pudo haber un culto a Diana en otras zonas. Si bien es cierto, hay que reconocer también que el estudio de los fondos inquisitoriales no ha sido exhaustivo y menos para 1981 cuando escribió por

---

[1025] LEVACK, *La grande chasse aux sorcières,* p.58. BIEGUN, *La sorcellerie dans la région basco-navarraise,* p.25. Sobre los efectos de la bufotenina véase, ANGER, Pierre, KINTZ, PASCAL, "Bufoténine et bufoténidide: des alcaloïdes aux vertus hallucinogènes et aphrodisiaques", en *Annales de Toxicologie Analytique*, XVIII:1, 2006, pp.55-64.

[1026] BARANDIARÁN, José Miguel de, "Sobre las antiguas religiones de los vascos", *Obras completas*, Tomo V, Bilbao, La Gran Enciclopedia vasca, 1974, pp.249-304.

[1027] CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, p.189.

[1028] ARANZADI MARTÍNEZ, Juan Ramón, *Milenarismo vasco: edad de oro, etnia y nativismo*, Madrid, Taurus, 1981. Aranzadi se inscribe en la corriente de Norman Cohn que fue por otra parte uno de los más feroces opositores a las tesis de Ginzburg.

[1029] BAZÁN DÍAZ, "Supersticiones y brujería en el Duranguesado" , p.200.

ejemplo Aranzadi.[1030] Segundo, el mismo procedimiento de la inquisición influye sobre el cuestionamiento que era muy organizado en los diferentes manuales para inquisidores. Es decir, si lo que voy buscando son diablos, voy a preguntar por diablos y me van a responder en relación a diablos. Es decir, en el transcurso entre el siglo 15° y principio del 17° el concepto de brujería se consolida alrededor de la convergencia de varias mitologías en una construcción única.[1031] Y es esa misma construcción de un concepto convergente que interroga las supuestas brujas. Por lo tanto, podemos suponer que no deja pie a la expresión de la verdad si tomamos en cuenta lo dirigido de las cuestiones en los procesos.

Lo más problemático seguramente es la noción misma de religión que se maneja. Es decir, los partidarios de esta corriente, hablan de una religión formalmente estratificada y con liturgia como lo conocemos en los modelos de las religiones del Libro. Es un punto levantado por el investigador indio Brent Nongbri.[1032] Ni siquiera todas las lenguas tienen una palabra que corresponda al concepto de religión. De allí que tampoco todos los pueblos tengan que desarrollar su religiosidad de manera teleológica. No hay ninguna prueba de que antes de la llegada del cristianismo en el arco pirenaico hubiera un clero organizado con una ritualización estratificada. Esto da más campo a la hipótesis del chamanismo originario. En efecto, si se incluye la diferenciación entre chamanismo horizontal y vertical,[1033] a la tesis del chamanismo como capacidad cognitiva y por lo tanto técnicas variadas de puesta en acción de esta capacidad, nos encontramos entonces con un magma que mezcla curanderismo/brujería, ritos apotropaicos y de magia, un sustrato pagano mitológico propio que puebla el paisaje cotidiano de espíritus que está en concurrencia con el proceso de cristianización, el cual como históricamente lo ha ido viniendo haciendo, recupera elementos (por ejemplo la geografía sagrada, fechas de celebración) y los recicla en su elaboración.

3.3.2 La confrontación entre los dos ordenes simbólicos

[1030] El historiador de la Euskal Herriko Unibertsitatea, Rilova Jericó, presentó nuevas documentos para la zona de Gipuzcoa en la epoca moderna que apuntan a la sobrevivencia de ritos paganos; véase: RILOVA JERICÓ, Carlos, "Indicios para una Historia Nocturna vasca. Brujas, brujos y paganos en el País Vasco de la Edad Moderna (1562-1763)", en *Zainak*, 28, 2006, pp.449-463.
[1031] KIECKHEFFER, "Mythologies of witchcraft in the fifteenth century", pp.79-80.
[1032] Véase, NONGBRI, Brent, *Before Religion a history of a modern concept*, New Haven, Yale University Press, 2013.
[1033] Véase capítulo dos de la tesis. Por otra parte, el colapso poblacional del siglo XIII podría apoyar la tesis del chamanismo vertical.

A falta de documentación, la pregunta esencial no es tanto qué se creía o se experimentaba, pero más bien ¿de qué la brujería es la experiencia? [1034] Y la documentación existente, nos dice que hay un conjunto de experiencias llamadas brujería por el poder hegemónico que, en su conjunto, son identificables como lo que puede hacer o lo que puede experimentar un chaman, del cual las *sorguinas* y *sorguinos* son sinónimos.

Para la Edad Media, la región del Labort (Lapurdi/Labourd) donde se ensañara el inquisidor Pierre de Rousteguy de Lancre (1553-1631), es un territorio de brujería por excelencia. La creencia popular en las brujas como "un colectivo anónimo nocturno" está documentada en el País Vasco a partir del final del siglo XV.[1035] El canónigo de pamplona Martin de Andosilla y Arlés (c.1451-1521), en su *Tractatus de superstitionibus, contra maleficia seu sortilegia quae hodie vigent in orbe terrarum* (1515), habla de la superstición de la población que cree en las llamadas *broxes* que se trasladan de noche volando y de los rituales efectuados para protegerse: "cuantos creen que aquellas mujercillas maléficas o sortílegas que tanto pululan en la región vasca en la parte septentrional de los montes Pirineos y que vulgarmente se conocen como brujas puedan trasladarse de un lugar a otro".[1036]

A partir del siglo XIII se persiguieron las simples prácticas de curanderismo que fueron interpretadas como actos dolosos de envenenamiento.[1037] La "hechicera", es decir la que tenía el conocimiento sobre las plantas, tenía dentro de la sociedad un lugar ambivalente.[1038] Las actas medievales hablan en un primer momento de *herboleras, sortílegas y faitilleras*: es decir mujeres que tienen un conocimiento sobre el uso de las

[1034] En una conferencia dada en el 2016 en la Universidad de los Andes en Colombia, Carlo Ginzburg asevera en relación al tema de la licantropía, relacionado con la brujería y seguramente una forma europea de nahualismo, que en el estado actual de la cuestión de reconstruir un conjunto de creencias o saberes pero más bien entender las relaciones morfológicas entre creencias y cómo aquellas se retrabajan y modifican. GINZBURG, Carlo, "Conjunctive anomalies: a reflection on werewolves", en *Revista de Estudios Sociales*, 60, 2017, pp.110-118.
[1035] HENNINGSEN, "El invento de la palabra *aquelarre",* p.62.
[1036] DE ARLÉS, Martín, "Tratado de las supersticiones", en *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 9, 1988, p.183.
[1037] SEGURA URRA, Félix, "Hechicería y brujería en la Navarra medieval: de la superstición al castigo", en *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9, 2012, pp.288-289.
[1038] COUSTE, Christine, *Les sorcières d'Arrayoz. Étude d'un procès devant la Cour Royale de Navarre (1611-1613)*, Mémoire de Maîtrise, Université Michel de Montaigne Bordeaux III, Bordeaux, 1988, p.10.

plantas, que hacen hechizos y vaticinan (*faitilleras*). El uso de las palabras *broxa* y *xorguina* para denominarlas se da solamente al principio del siglo XIV.[1039]

Algunos curanderos, los llamados saludadores, que sanaban gracias a los poderes curativos de su saliva y de su aliento y cuyo poder era hereditario, gozaban en cambio de una gran aceptación en la sociedad vasca y figuran en las cuentas medievales de los ayuntamientos, que les pagaban un sueldo por los servicios prestados.[1040] Siguen identificados hasta el Bearn del siglo XIX como individuos que curan hombres y animales por una simple aposición de manos o por medio de agua bendita salpicada en la cabeza.[1041] La presencia de brujas implica, con el fin de mantener el equilibrio homeostático de la colectividad y evitar medios traumáticos de represión de la brujería, un sistema informal de sanadores o curanderos.[1042] Los saludadores parecen haber sido en la península ibérica individuos que, en su comunidad o fuera de ella, cumplían las funciones de adivinos, exorcistas, herbolarios, neutralizador de maleficios, y cuando no detectores de brujos. En este sentido son muy próximos en sus funciones a las funciones del chaman en las comunidades indígenas americanas.[1043]

En el registro antropológico, el chaman y el brujo gozan generalmente de la misma formación. La diferencia entre los dos se hace en cuanto a la orientación del uso de su conocimiento. Esta sutil pero importante diferencia hace por ejemplo que importantes figuras de la Iglesia ibérica no estén de acuerdo sobre la figura de los saludadores. El matemático, astrónomo y teólogo Pedro Sánchez Ciruelo (1470-1548),[1044] profesor en la Universidad de Alcalá de Henares y preceptor del futuro Felipe II, asocia los saludadores a los ministros del diablo tanto en su *Arte de bien confesar* (1524) como en *Reprobación de*

[1039] SEGURA URRA, "Hechicería y brujería en la Navarra medieval", p.290.
[1040] BAZÁN DÍAZ, Iñaki, "El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (Siglo XIII al XVI)", en *Vasconia*, 25, 1998, p.121.
[1041] BARTHETY, Hilarion, *La sorcellerie en Béarn et dans le Pays Basque conférence publique à la mairie de Pau suivi des Pratiques de sorcellerie et superstitions populaire du Béarn*, Pau, Léon Ribaut Libraire Éditeur, 1879, p.20.
[1042] DI SIMPLICIO, Oscar, "On the neuropsychological origins of witchcraft cognition: the geographic and economic variable", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, p.509.
[1043] Sobre los saludadores y la discusión sobre su inclusión en el paradigma chamanico de Ginzburg, véase: CAMPAGNE, CAMPAGNE, Fabián Alejandro, *Strix Hispanica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, pp.225-281.
[1044] Para una semblanza biográfica de Ciruelo, véase: AYALA MARTÍNEZ, Jorge Manuel, "El maestro darocense Pedro Sánchez Ciruelo", en *Aragón en la Edad Media*, 10-11, 1993, pp.85-100.

las supersticiones y hechicerías (1530).[1045] En cambio, el vasco Fray Martín de Castañega O.F.M. (1511-1551) en su *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (1529), libro sobre el cual tendremos la ocasión de regresar más en adelante, en cambio atribuye el poder de los saludadores a una virtud natural que no tiene que ver con poderes ocultos.[1046]

La sobrevivencia de un sistema originario debe haberse aprovechado de ciertas características que volvieron la evangelización de la zona muy superficial. La zona era un área aislada lingüísticamente,[1047] lo que hacía que muchas parroquias rurales ni tenían clérigos.[1048] La inquisición necesitaba las más de las veces recurrir a interpretes hablantes del euskara para poder llevar a cabo los interrogatorios.[1049] Las especificidades del sistema de patronato en las diócesis vascas volvían legendarias la poca formación e interés en su trabajo del clero local.[1050] Ni siquiera era raro que el clero local participara de la administración de ritos supersticiosos.[1051] La religión era mal asimilada tanto por parte del clero como por los supuestos feligreses.[1052]

Muchas veces eso obligaba a un reclutamiento endogámico del clérigo el cual no en pocas ocasiones participaba de los aquelarres entendidos como ritos de abundancia. La muy poca asimilación de la religión católica acentuaba las posibilidades de puentes entre las prácticas y ritos autóctonos y la cultura hegemónica. El caso vasco en el mejor de los casos pudiera haber servido de antecedente para evitar que la evangelización sea efectuada por curas nativos dado lo contraproducente que se había mostrado en el caso vasco.

La región poseía una tradición de autonomía local y de derechos individuales que era considerable. Inclusive el control central, y eso vale también por la inquisición medieval, era generalmente débil.[1053] Johannes Dillinger subraya que justamente el final de

---

[1045] CAMPAGNE, *Strix Hispanica,* pp.228-229.
[1046] DE CASTAÑEGA, Fray Martín O.F.M., *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Edición con estudio preliminar y notas por Fabián Alejandro Campagne, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1997, pp. 95-98.
[1047] Hay que tomar en cuenta además la situación lingüística del euskera en esta época. Si hoy en día se conservaron 9 grandes dialectos, a la vez divididos en unos 23 subdialectos según la clasificación de Koldo Zuazo, antaño en las zonas más aisladas había un dialecto por valle y que muchos de esas formas fueron desapareciendo en el tiempo hasta que se llegue a la situación lingüística actual. Las diferencias entre ciertas formas dialectales implican a veces solo 70% de comprensión mutua.
[1048] KAMEN, Henry, *La inquisición española mito e historia*, Barcelona, Crítica, 2015, p.421.
[1049] Véase FERNÁNDEZ DE PINEDO, *"Brujaseuskaldunes",* p.432.
[1050] BAZÁN DÍAZ, "El mundo de las supersticiones", p.126.
[1051] BAZÁN DÍAZ, "El tratado de Fray Martín de Castañega", p.29.
[1052] BORDES, *Brujos y brujas,* pp.36-47.
[1053] MONTER, "Witchcraft in Iberia", p.269.

la caza de brujas corresponde con la aparición de un aparato de control estatal moderno que supere las debilidades de la administración local. La caza de bruja jugó un papel en esa tendencia general de construcción del estado moderno en la modernidad temprana.[1054]

El aislamiento geográfico y el monolingüismo son también razones avanzadas por Pierre de Lancre en el momento de explicar la excesiva presencia de la brujería en la zona.[1055] La idea había sida ya expresada por el Consejo de la Suprema en 1531 en un carta mandada a la inquisición de Calahorra donde aconsejaban que el personal conociera bien el idioma vasco dado que no había una bruja que no lo supiera.[1056] El hecho subraya la idea que la "brujería" vasca era un fenómeno esencialmente rural y que concernía los estratos subalternos más conservadores. Las autoridades civiles y eclesiásticas de la diócesis de Calahorra "a principios del siglo XVI eran plenamente conscientes de que lejos de haber superado un convulso pasado herético, la diócesis seguía contaminada por la pervivencia de creencias de carácter supersticioso y por la difusión de prácticas religiosas disidentes y aberrantes.[1057]

Los estudios sobre la Inquisición revelan que los casos tratados de brujería se concentran en el norte de España y particularmente en el arco pirenaico.[1058] En la zona del País Vasco y de Gascuña, los procesos de brujería aparecieron de manera bastante temprana: los casos de los curanderos, acusados de envenenamiento y sortilegios por medio de las plantas en Baja Navarra (1314, 1328, 1338, 1342, 1370, 1470);[1059] el brote brujeril de la zona de la Bidasoa en 1429; la provincia de Guipúzcoa en 1466, donde en una provisión real dada por Enrique IV de Castilla (1425-1474) pide perseguir las brujas, antes de la aparición de la Inquisición española en la zona (1491) y la difusión del modelo de

[1054] DILLINGER, Johannes, "On politics, state-building and witch-hunting", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, p.545.
[1055] De Lancre añade la poca fertilidad del suelo, el hecho que muchos hombres son marineros, el sistema del solar vasco. COUSTE, *Les sorcières d'Arrayoz,* p.11.
[1056] BAZÁN DÍAZ, "El mundo de las supersticiones", p.116.
[1057] BAZÁN DÍAZ, "El tratado de Fray Martín de Castañega", p.19.
[1058] KNUTSEN, "Topic of persecution: witchcraft historiography in the iberian world", en Marko NENONEN y Raisa Maria TOIVO, *Wrinting witch-hunt histories Challenging the paradigm*, Leiden/Boston, BRILL, 2014, p.171.
[1059] GUERSI, Nicolas, "Poisons, sorcières et lande de bouc", en *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 17, 2009, pp.103-120. Parágrafo ocho y nueve. https://crm.revues.org/11507 [consultado el 01/02/2017].

brujería teologal.[1060] A partir de 1499, se decide en el sínodo diocesano de Pamplona indagar sobre las creencias sobre brujería de los penitentes en confesión. El sínodo establece un cuestionario bien detallado: creencia en la *sorguinas* o en mutaciones corporales mediante la aplicación de ungüentos/ creencia en la adivinación/ en la posibilidad de transformarse en gatos y otros animales/ sobre el uso de hierbas / la creencia en los sueños…[1061]

La caída del reino de Navarra bajo el control de la monarquía española con la capitulación definitiva del ejército aliado franco-navarro en 1524 en Fuenterabbía (Hondarribia) va a precipitar la caza de brujas.[1062] La Navarra era considerada por parte de la cancillería, tanto de Fernando el Católico como la de Carlos V, como la llave que abría el territorio ibérico, de allí su importancia geoestratégica y la necesidad de un control sobre el territorio. La unidad religiosa se va a imponer como una de las principales estrategia política de la Corona Española.[1063] Tal importancia va a llevar la monarquía a instalar la inquisición. La institución bajo patronato real había nacido en el contexto de la formación y fortalecimiento del estado moderno en proceso de construcción en base a un autoritarismo centralista y nacional. La monarquía se volvía confesional y autoritaria, modelo de homogeneización que ofrecía a los territorios incorporados. En esta situación, el estado encargaba a la inquisición el papel de sometimiento de las minorías disidentes.[1064]

Si bien la Inquisición había nacida alrededor de 1231 como "jurisdicción especial ejercida por los delegados del Papa para la represión de la herejía",[1065] la autorización dada por el papa Sixto IV a los Reyes Católicos en 1478 de nombrar los inquisidores en sus reinos dio armas a la Corona Española para llevar a cabo una política hegemonizadora a través de la represión. Hacía 1520, se pensó en suprimirla pero los consejeros de Carlos V

[1060] Preferimos este término al de *brujomanía* utilizado por Henningsen como "Forma explosiva de impulso de persecución, provocada por el sincretismo entre las creencias populares y las ideas que sobre la brujería han elaborado algunos intelectuales". En nuestro parecer, *brujomania* pone énfasis sobre la histeria colectiva que se puso en marcha a partir de 1525. El de brujería teologal insiste más en el aspecto de construcción discursiva en contra de los subalternos.
[1061] BAZÁN DÍAZ, "El mundo de las supersticiones", p.113.
[1062] Cabe señalar que la bula *Pastor ille caelestis* del papa Julio II (1443-1513) daba el aval a Fernando II de Aragón (1452-1516) para conquistar el Reino de Navarra, presentando el bando aliado a Navarra como heréticos.
[1063] SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ, "Implantación y evolución de la pre-inquisición", p.41.
[1064] REGUERA, Iñaki, "La inquisición en el País Vasco. El periodo fundacional", en *Clio & Crimen*, 2, 2005, p.242.
[1065] DEDIEU, Jean-Pierre, *L'inquisition*, Paris, Les éditions du Cerf, 1987, p.7.

prefirieron conservar un instrumento que podía servir contra la penetración de la nueva herejía luterana.[1066]

Al tomar el control sobre el territorio navarro, la monarquía española se va a decidir por una hispanización planificada de las instituciones que llevan al control e integración más o menos forzada de las elites navarras al nuevo cuadro de la monarquía española e imperial.[1067] La política de control y de puesta bajo control cuando Carlos V manda en los nuevos territorios al visitador licenciado Fernando de Valdés (1483-1568) miembro del consejo de la inquisición.[1068] La prioridad de la nueva administración será de cambiar los cuadros y la jerarquía de la iglesia secular y regular para llevar a una castellanización de la institución. Para tal fin recibió la ayuda de la bula *Dum inter (4 de mayo de 1523)* promulgada por el papa Adriano VI (1459-1523), mentor del futuro Carlos V durante su niñez, que otorgó el derecho de patronato del rey sobre Navarra, lo que posibilitó así un derecho de reorganización *de facto* sobre el clero local.[1069] La oposición de las ordenes mendicantes que fueron afectadas a la provincia de Burgos y de Cantabría, perdiendo así su autonomía no fue sin presentar problemas y oposiciones del clero regular local durante todo el siglo XVI.[1070]

[1066] DEDIEU, *L'inquisition*, p.42-43.

[1067] GOYHENETCHE, Manex, *Histoire générale du Pays Basque Évolution politique et institutionnelle du XVI° au XVIII°*, Tome 2, Donostia, Elkarlanean, 1999, p.77.

[1068] Goyhenetche difiere un poco de González Novalín en cuanto a la hoja de servicio de Fernando Valdés. Según el primero Valdés, ya miembro de la Inquisición desde 1524 es mandado en Navarra entre 1524 y 1525 como visitador. Según el segundo, Valdés que había gravitado al servicio de Fray Cisneros O.F.M., sirvió Carlos V en Flandes y Alemania en 1523, después en 1523 como visitador en Navarra, y sería luego como recompensa de sus servicios que fue nombrado en el consejo de la Inquisición. GONZÁLEZ NOVALÍ, José Luis, *El inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568): su vida y su obra*, Oviedo, Universidad de Oviedo, Fundación Selgas-Fagalde, 2008 (1968), pp.33-41.

[1069] La bula *Dum Inter*, el breve *Nuper nos* (28 de mayo de 1523) y la bula *eximiae devotionis affectus* (6 septiembre de 1523) del papa Adriano VI delimitaron un cuadro jurídico que otorgó a Carlos V el derecho de patronato y de presentación de las personas consideradas idóneas a los diferentes cargos de la Iglesia. Estos privilegios fueron luego confirmado por otros papas como Clemente y Paulo III. A lado de esto textos, fue tomada otra bula la *Dum Intra Nostrae Mentis Arcano*, también del 4 de mayo de 1523 que incorporaba las órdenes militares de caballeros a la Corona española en recompensa a la actuación firme contra la herejía luterana, la lucha contra el turco y la evangelización del Nuevo Mundo. El conjunto de la serie de textos centralizaba el poder en las manos de Carlos V y creaba la posibilidad de una administración clientelar fiel. Véase: GÓMEZ ZORRAQUINO, José Ignacio, *Patronazgo y clientelismo: instituciones y ministros reales en el Aragón de los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Prensa Universidad de Zaragoza, 2016, pp.22-23. DE AZCONA, Tariscio O.F.M., "Derecho de patronato y de presentación de la Iglesia de Pamplona. Privilegio de Adriano VI a Carlos V en 1523", en *Scripta Theologica*, 16, 1984/1-2, pp.499-542.

[1070] GOYHENETCHE, *Histoire générale du Pays Basque,* T. 2, p.84.

La Inquisición española se instala primero en Calahorra en 1491, luego en Navarra desde 1513, después de la incorporación del Reino de Navarra a Castilla en 1512.[1071] La absorción del antiguo reino no fue resuelta militarmente hasta 1522. El tribunal navarro en un primer momento en Pamplona, se trasladará después a Tudela para fusionar luego con el de Calahorra en 1521 donde se quedará hasta 1570. Este tribunal rompía con los límites administrativos antiguos vigilando las zonas de Navarra, La Rioja, las provincias vascongadas, Cantabria, el norte de Burgos y el norte de Soria.[1072] Su misión era no solamente lograr un control sobre el territorio pero también redefinir el perfil mismo de este territorio. A partir de 1570, la zona vasca pasa bajo la jurisdicción de la Inquisición de Logroño hasta la desaparición de la institución en 1820.

> Dès l'année 1525, sous la houlette de Pedro Blanza, membre du Conseil Royal, pourvu des fonctions d'inquisiteur, débutèrent les procès dits de sorcellerie dans les vallées de Roncal, Salazar, Aezkoa, qui s'étaient illustrée par leur résistance lors des campagnes de 1515-1516, 1521-1522. Environ 400 personnes furent traduites devant les tribunaux. Les biens des victimes furent confisqués. Plusieurs brûlèrent sur le bûcher, notamment à Burguete.[1073]

En un primer momento, está muy claro que la actividad de la Inquisición en el territorio vasco es orientada hacia el control social y político de los nuevos territorios conquistados. Bajo el pretexto de herejía y de brujería, los antiguos partisanos de Juan III de Navarra (1469-1516), o simplemente los religiosos en desacuerdo con el proceso de castellanización de la iglesia local, son perseguidos. Unas cien personas fueron quemadas durante estas campañas.[1074]

Esta primera caza de brujas corresponde al primer momento de los cuatros momentos fuertes en los cuales se suele dividir la caza de bruja. Los tres otros serían: 1539, 1575, y finalmente 1609 con el auto de fe de Logroño que precipitó la victoria del bando de los escépticos.[1075] La edad de oro de la brujería vasca se situaría entonces entre los años 1525 y 1610, lo que representa un desfase como lo señala acertadamente el historiador

[1071] La inquisición papal estaba ya presente en el territorio navarro desde 1238 y fue confiada a los franciscanos y los dominicos. Su actividad no parece haber sido investigada hasta ahora. SEGURA URRA, "Hechicería y brujería en la Navarra medieval", p.301.
[1072] REGUERA, Iñaki, "La inquisición en el País Vasco", p.244.
[1073] GOYHENETCHE, *Histoire générale du Pays Basque*, T.2, p.87.
[1074] GOYHENETCHE, *Histoire générale du Pays Basque,* T.2, p.87.
[1075] USUNÁRIZ GARAYOA, Jesús María, "La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)", en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 9, 2012, p.310.

Bázan Díaz con el siglo de oro de la brujería europea que los varios estudiosos sitúan entre 1560 y 1630.[1076]

Pero esta visión es un poco sesgada dejando pensar que la brujería y su represión es un fenómeno meramente moderno y que aparece de repente en el arco pirenaico de manera espontánea. Pero el trabajo sobre los archivos lacunarios de la Edad Media local muestran que ya a finales del siglo XIII, el mismo sector subalterno designado como brujos y que agrupaba tanto a hechiceros como a curanderos, empezó a ser objeto de vigilancia por parte de la Iglesia cuando aquella salió victoriosa de su victoria contra la herejía cátara en la misma zona.[1077] Los nuevos mecanismos inquisitorios, nacidos del arsenal jurídico de la Curia,[1078] persiguen ese caldo pagano precristiano como una incongruencia cultural donde las herejías podían desarrollarse. De allí que como "[e]n ninguna parte alcanzaron las persecuciones en masas dimensiones como la de los procesos vascos." [1079] Se puede hablar según los estudiosos del tema de un límite geográfico que limita los casos de brujería teologal al norte pirenaico del país.[1080] La realidad de los conventículos nocturnos podría encontrarse en el curanderismo o la hechicería relacionados ambos con prácticas sanadoras, adivinatorias y ritos populares.[1081]

Esa cultura hegemónica, que se apoya en una difusión escrita y oral (sermones y predicas), se expande sobre las zonas culturales periféricas (básicamente las rurales), de tal manera que su crítica de las culturas autóctonas que mezclan un conocimiento ancestral de la farmacopea y que viene mezclado con elementos míticos y estructuras portadoras de significado actualizador de estas culturas (como por ejemplo los caserios o *etxea* que son a la vez un recinto sagrado, un cementerio, un templo y la unidad "física" o materializada del clan). "Es precisamente este choque entre dos culturas que sirve como telón de fondo a

[1076] BAZÁN DÍAZ, Iñaki, "El mundo de las supersticiones", p.104.
[1077] CARDINI, Franco, *Magía, Brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982, pp.73-75.
[1078] La primera bula *Excommunicamus et anathematizamus* (1231) emitida por Gregorio IX (1145-1241) estableció definitivamente la herejía como una culpa grave castigada con la hoguera. La bula rompe con la bula *Vergentis in senium* (1199) de Inocencio III (1161-1216) que definía la herejía como traición. En 1233 dos bulas del papa Gregorio IX instaura la inquisición (*Licet at copiendos*) y llama a luchar con una secta de adoradores de Lucifer (*Vox in rama*). En 1252, la bula *Ad exstirpanda* de Inocencio IV (1185-1254) autoriza la tortura contra los herejes y que los relapsos sean quemados vivos. En 1326, otra bula la *Super illius specula* de Juan XXII (1244-1334), considera que los magos deben ser castigados como herejes.
[1079] HENNINGSEN, Gustav, *El abogado de las brujas brujería vasca e inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, p.41.
[1080] MONTER, "Witchcraft in Iberia", p.273.
[1081] BAZÁN DÍAZ, "El tratado de Fray Martín de Castañega", p.25.

todos los grandes procesos de brujería rural durante más de un siglo".[1082] Para esa gente que vive en las montañas, la relación de la brujería y con el macho cabrío era algo totalmente diferente que lo se suponía ser en la doctrina cristiana. [1083] Así en la Edad Media, Mari, la reina de la brujería posterior, es identificable con la Madre Tierra o *Ama Lur*.[1084]

En el arco pirenaico la represión del paganismo y del curanderismo bajo la acusación de brujería teologal estaba en su clímax obedeciendo así a la necesidad de homogeneización del cuerpo social. Pero para la Iglesia, la brujería teologal seguía siendo un tema espinoso. La opinión más difundida entre los juristas del Reino de Castilla era que las brujas no existían como tal y que parecía imposible que hicieran las cosas que se dicen que hacen. Esa posición sobre el concepto cumulativo de brujería caracterizó a la inquisición española durante toda la época moderna temprana y la frenó.[1085]

Cuando a finales del siglo XV, Alfonso de Spina O.F.M. habla indistintamente de *bruxae* o *xorguinae*, para él son supersticiones populares para nombrar a los demonios que actúan en los sueños. Su crimen releva de la herejía y no solamente de la superstición. No hay que condenar solamente al sueño que parece real como superstición pero el sueño en sí es el crimen y por lo tanto merecen ser castigado por el hecho de soñar.[1086] El doctor en teología por la Sorbona Martín de Andosilla y Arles (1451?-1521), canónigo de Pamplona y arcediano del valle vasco de Aibar, expuso su opinión en obra *De Superstitionibus contra maleficia et sortilegia, quae hodiae vigent in Orbe terrarun*, que conocerá cinco ediciones entre 1510 y 1584.[1087] Martin de Arles pensaba que el País vasco y los Pirineos en general eran llenos de brujas (*sorginak*), seres entregados a maleficios y guiadas por el diablo. Sin embargo consideraba totalmente falso que pudieran volar.[1088] Allí encontramos problematización, que va a recorrer todo el siglo XVI hasta 1611 y que se centra sobre si las brujas van al aquelarre en imaginación o realmente.

[1082] BORDES, *Brujos y brujas,* p.31.
[1083] El macho cabrío de color negro era para los euskaldunes antiguos una de las figuras que podía adoptar la Madre tierra (Mari/Maya/Andrea). Otras formas eran el caballo, una serpiente, un becerro rojo o simplemente la forma de una dama hermosa.
[1084] ARRINDA ALBISU, Anastasio, *Los vascos: de la magia al animismo*, Bilbao, Bilbao bizkaia Kutcca, Instituto Labayru, 1992, p.94.
[1085] MONTER, "Witchcraft in Iberia", p.268.
[1086] BROEDEL, *The Malleus Maleficarum,* p.108.
[1087] Las ediciones se hicieron en Francia (dos), Italia (dos) y una en Alemania. GOÑI GATZAMBIDE, José, "El tratado *De Superstitionibus* de Martín de Andosilla", en *Príncipe de Viana*, 251, 2010, pp.1012.
[1088] CLAVERIA, *Historia del Reino de Navarra*, p.567.

A la caza de brujas de 1526 en Navarra, le sigue una reunión en Granada del Consejo de la Suprema. El inquisidor general Alonso Manrique de Lara y Solís (1471-1538) reúne una comisión de 10 miembros, entre juristas y teólogos, para decidir si las brujas realmente celebran aquelarres. Nadie contestaba la posibilidad de la brujería ni tampoco que el diablo pudiera actuar en el mundo físico. El problema central de la junta fue la posibilidad del vuelo. Dos tendencias se enfrentaban: la mayoritaria por la posibilidad del vuelo y la minoritaria que pensaba que el vuelo era una ilusión provocada por la ingestión de lo que conviene llamar con un término más moderno enteógenos.[1089]

Seis miembros de la comisión convocada en Madrid por el inquisidor general Alonso Manrique contra cuatro votaron que las brujas iban realmente al aquelarre. En cambio, eran unánimes que los homicidios rituales eran fruto de la imaginación. La comisión aconsejó hacer a la población vasca sermones en su propio idioma para así evitar las sobrevivencias de sus supersticiones.[1090] El teólogo Alfonso de Castro O.F.M. (1495-1558), miembro de la cúpula franciscana ibérica, en su *Adversus omnes haereses* (París, 1534) hace referencia a Navarra, Vizcaya y las demás provincias del noroeste del territorio de la monarquía española como partes donde la predicación de la palabra de Dios había sido muy deficiente y que por lo tanto "entre estas gentes hay muchas supersticiones y ritos paganos, solamente por la causa de la falta de predicadores".[1091] De tal manera que el inquisidor provincial Fernando de Valdeolivas recibió de la Suprema la orden de no aceptar confesiones de brujas frente a los brotes de 1538 en Navarra.[1092] De la misma manera, el Consejo de la Suprema avisaba al inquisidor de Calahorra de no creer en el contenido del *Malleus Maleficorum*.[1093]

El gran paso a la posición del escepticismo se dará después del juicio de Zugarramurdi que dio lugar al gran auto de fe de 1610 en Logroño. El inquisidor Alonso Salazar y Frías investigó cerca de 2000 casos y después de llevar a cabo experimentos controlados, inclusive con substancias confiscadas, llegó a la conclusión que todo relevaba

[1089] DEDIEU, Jean-Pierre, "Fray Martin de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechizerias y de la possibilidad y remedio dellas* (1529)", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, LII: 3, 1997, pp.515-516.
[1090] KAMEN, *La inquisición española,* p.374.
[1091] KAMEN, *La inquisición española*, pp.374-375.
[1092] KAMEN, *La inquisición española*, p.376.
[1093] REGUERA, "La inquisición en el País Vasco", p.251.

de la imaginación.[1094] El escepticismo es tan difundido que para 1611, Covarrubias en su diccionario define la *bruxa, bruxo* como "cierto género de gente perdida y endiablada que perdió el temor a Dios; ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa y libidinosa, y unas vezes, causando en ellos un profundissimo sueño, les representa en la imaginación o a partes ciertas y hazer cosas particulares, que después de despiertos no se pueden persuadir sino que realmente se hallaron en aquellos lugares y hizieron lo que el demonio pudo hazer sin tomarlos a ellos por instrumento".[1095]

Los desarrollos políticos ulteriores a la conquista del Reino de Navarra tuvieron una influencia sobre cómo se desarrolló el complejo relacionado con la brujería. Frente a la resistencia y la oposición militar en Baja Navarra, Carlos V desiste definitivamente de los territorios del otro lado de los Pirineos en 1530. En 1555, sube al trono Jeanne d'Albret (1528-1572) quien se convierte al calvinismo en 1560. Alrededor de la reina poetisa se agrupa una pequeña corte fiel al Renacimiento que invierte en la traducción de los textos religiosos en idiomas bearnés y vasco. La inquisición moderna nunca funcionó en ese territorio protestante ilustrado. A la muerte de la reina, subió al trono su hijo como Henry III de Navarra (1553-1610), futuro Henry IV de Francia, que se caracterizó, a pesar de su actuación en las guerras religiosas, por dar un seguimiento formal a los requerimientos de persecución de la brujería en sus territorios.[1096] Las entradas de la inquisición en la zona del Labourd bajo la férula de Pierre de Lancre, sobrino político de Michel de Montaigne (1533-1592), son relacionadas con el hecho que esta zona del País Vasco norte, era un centro de resistencia frente a los esfuerzos de centralización monarquía francesa.[1097] El edicto de 1682 puso fin a la persecución de la brujería empezando un proceso de racionalización hacía el escepticismo. Pero en la zona pirenaica hasta bien entrado el siglo XIX se dieron casos de justicia infrajudiciaria que perseguían casos de brujería.[1098]

Se puede concluir que en ambos lados de los Pirineos, la caza de bruja se inscribe entonces en un programa más amplio de biopolítica que busca disciplinar y cristianizar a la

[1094] MONTER, "Witchcraft in Iberia", p.271.
[1095] COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Turner, Madrid, 1977.
[1096] DESPLAT, Christian, "D'un bûcher à l'autre: la sorcellerie satanique avant et après l'édit de 1682, quelques réflexions", en *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9, 2012, p.123.
[1097] LEVACK, *La grande chasse aux sorcières,* p.75.
[1098] DESPLAT DESPLAT, Christian, "D'un bûcher à l'autre ", p.130. RILOVA JERICÓ, "Las últimas brujas de Europa", pp.369-393.

población a la vez que reprime las rebeliones frecuentes en esas regiones muy alejadas del poder central.[1099]

3.4 El vuelo del archivo de la brujería euskalduna a América

La brujería teologal va a conformar un archivo. en el sentido que le da Michel Foucault, es decir una masa compleja de las cosas que se dicen en una cultura. Es el "sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados".[1100] Este archivo se fue elaborando en el arco pirenaico y correspondió a una necesidad por parte de la Iglesia Española y de la Corona Española. Frente a la situación de la sobrevivencia de ritos paganos relacionados con prácticas chamanicas, la Iglesia participa de la dinámica nacida en el Concilio de Basilea de elaboración de una brujería teologal que se apoya en el paradigma brujeril propiamente pirenaico para erradicar el paganismo de estos supuestamente viejos cristianos. La corona española apoya esta elaboración y la aplicación del concepto de brujería teologal para imponer su control sobre los nuevos territorios conquistados.

Este archivo de la brujería teologal va a viajar a América. Se propone aquí el seguimiento de la elaboración de este archivo entre 1529 y 1613. El periodo cubre la emergencia de la caza de brujas generalizada y la elaboración de la demonología hasta el momento de la aparición de la creencia en lo que las brujas podían hacer. A esta elaboración le sigue un movimiento de exportación de este archivo a América. La exportación de este archivo a Nueva España se hizo por medio de los principales franciscanos que llegaron con el propósito de evangelizar. Como lo vimos en el primer capítulo, la orden franciscana, tomada como un orden simbólico, no era exenta de las contradicciones propias de este periodo que cubre el final del siglo XV y el siglo XVI. El primer texto que abrirá nuestro archivo será el *Tratado de supersticiones* del vasco fray Castañega O.F.M de 1529. La conclusión se hará con un texto poco estudiado, el *Informe idolorum*, escrito por un clérigo criollo en 1613, y que cierra el ciclo, porque pide el paso de los mayas de la categoría de paganos a la categoría de viejos cristianos.[1101]

[1099] LEVACK, *La grande chasse aux sorcières*, p.192.
[1100] FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p.171. La traducción es nuestra.
[1101] La presencia en los archivos de la inquisición de Nueva España de la *Relación de autos sobre brujas y brujería de Logroño* (1610) podría ser una pieza más del archivo. No está incluido aquí por desconocimiento de las razones de su presencia en el archivo de la inquisición que podría tener que ver con mecanismos administrativos internos a la institución. Resulta interesante que la otra Relación de autos sobre brujería

La cuestión de la delimitación del archivo no es anodina y se presenta de manera acuciante para el historiador dado que, como hemos visto, la noción de brujería, se construye en la cultura de origen judeo-cristiana sobre varios siglos hasta llegar a la noción de brujería teologal propia de la naciente modernidad. En relación a América, hay un texto en particular que complica el enfoque elegido y obliga a una restricción del archivo considerado: el *Newe Zeittung von dem Land das die Spanier funden haben ym 1521. Iare genant Iucatan*.[1102]

Es un texto corto pero fascinante, editado en 1875 por el librero y editor holandés Frederick Muller (1817-1881) quien encontró una copia de la época en la Biblioteca Nacional de Berlín. El texto anónimo,[1103] escrito en alemán y sin fecha de impresión, relata el descubrimiento de Isla de Mujeres, de Cozumel y Yucatán así como la entrada de Cortés en tierras aztecas. No hace referencia a la conquista de Tenochtitlán. Incluye dos grabados sobre madera que serían las dos representaciones más antiguas de América o por lo menos como la gente se imaginaba América.[1104] El texto parece ser una recopilación de informaciones y noticias que corrían entre la población o que se difundían por medio de cartas entre las poblaciones culta de la época.[1105] El texto parece anterior a 1523 dado que notifica el contacto de Cortés con el emperador azteca Moctezuma pero no la victoria final del conquistador español.[1106]

---

presente en el archivo sea de Tegucigalpa (1619). La *Relación de auto de Logroño (1610)* se encuentra en AGN vol.1510 exp.12 fs 74-77 /vol.1513 exp.13 fs.78-81. Véase, ÁGUEDA MÉNDEZ, María, "La brujería en la Nueva España. Una aproximación", en *eHumanista*, 26, 2014, Apéndice 2, iii.

[1102] Bajo el título "Nueva noticia del país que los españoles encontraron en el año de 1521, llamado Yucatán", figura el texto traducido al castellano en el apéndice a la *Relación de las cosas de Yucatán* de Fray Diego de Landa publicada por Héctor Pérez Martínez. Véase, LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, pp.370-376.

[1103] La única información que tenemos sobre el autor es que pudiera haber sido un religioso judío por su uso de la palabra hebrea *yetzer* en el texto. "En el centro del mismo lago hay una gran ciudad de 70 mil "vetzeres". LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, p.374. Luis M. Villar avanza la traducción de *vetzeres* como una deformación de *yetzer* que funciona como alma- dual: *yezter hara* y *yezter hatov*. La primera es congenital y sería la inclinación natural a violar la ley de dios. No es una fuerza diabólica pero un mal uso del instinto. Se entiende por el contexto que la palabra *alma* en el sentido de habitantes podría funcionar, aunque faltarían indagaciones filológicas más extendidas del uso de *yetzer* en este contexto, y más por las implicaciones interpretativas que le quiere dar Villar. Véase nota 27 en :http://digicoll.library.wisc.edu/cgi-bin/IbrAmerTxt/IbrAmerTxt-idx?type=HTML&rgn=div1&byte=1256174

[1104] ANTOCHIW, Michel, *Ensayo bibliográfico yucatanense*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 1990, p.22.

[1105] Para una panorama de este género propio de los primeros momentos de la Conquista véase: LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca, "La transmisión de noticias en la Nueva España: siglo XVI", en *Boletín del Insituto de Investigaciones Bibliográficas*, XX: 1-2, México, primer y segundo semestres de 2015, pp.51-64.

[1106] Según Elsa Cecilia Frost, el texto tendría la fecha del 18 de marzo de 1522. No cita sin embargo la fuente, haciendo referencia nada más a la versión del texto publicado por la editorial mexicana Juan Pablos en 1973.

El texto es particularmente interesante por las alusiones a la brujería que lleva y que se ven apoyados en el texto por el primero grabado en madera que acompaña el texto. Hablando de Islas Mujeres, en el primer párrafo que abre el texto, el autor anónimo escribe que los españoles, llegando de Cuba encontraron en ella:

> …no más que dos mujeres viejas, las que dicen son religiosas. Y cuando quieren guerrear, uno con otro, los señores de los países que están en la misma región, envían para las dichas dos mujeres viejas, a fin de que les digan si tendrán victoria o no. Dichas mujeres son grandes brujas y conjuran al diablo. Entonces viene hacia ellas y habla con ellas personalmente, en figura de diablo. Lo que las dice, dicen ellas a los que han enviado para ellas.[1107]

Presentado como idólatras, "toda su pintura son figuras de diablos" (p.372). Describe una ceremonia para empezar la guerra donde se baila y canta para llamar al Diablo. La ceremonia, que es el tema del primer grabado de madera, termina con sacrificio de niños y necrofagia. En el grabado (p.371) podemos ver el Diablo en la parte derecha de arriba en coloquio con dos mujeres y dos hombres. En el centro del grabado está dibujado a la manera de un corte transversal el templo donde se hacen los sacrificios de los niños frente a un ídolo que tiene la forma de un diablo. De la entrada del templo salen unas escaleras donde personajes se activan preparando los cuerpos sin vida aparentemente para comerlos.

El grabado anticipa de 27 años un cuadro portugués presentado por Jean-Paul Duviols donde el diablo está presentado con la coronas de plumas características de los caciques y chamanes indígenas.[1108] Esta misma analogía operada entre el demonio y los cultos indígenas originarios se puede ver en la catedral de Jujuy donde está pintado un Santiago Matamoros que vence a un diablo coronado de un penacho indígena.[1109]

Al desplazarse hacia Mitsantla (Veracruz) y explorando la zona del río Panuco, los españoles según la noticia encontraron un país cuyos habitantes "son generalmente brujos y

---

Además postula que el texto anónimo sería una versión resumida de las Cartas de Cortés. FROST, Elsa Cecilia, "México, país centroamericano, y otros pintoresquismos", en *Historia Mexicana*, 29:2, 1979, p.330.

[1107] LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, p. 370.

[1108] DUVIOLS, Jean-Pierre, "Visions infernales dans l'iconographie européenne relative à l'Amérique", en Jean-Paul DUVIOLS et Annie MOLINIE-BERTRAND (Directores), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain,* Actes du colloque international, conclusion de Pierre Chaunu, Paris, PUF, 1996, p.404.

[1109] SERRANO, Carlos, " Le diable aux portes du ciel (à la poursuite du beau démon)", en Jean-Paul DUVIOLS et Annie MOLINIE-BERTRAND (Directores), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain,* Actes du colloque international, conclusion de Pierre Chaunu, Paris, PUF, 1996, pp.468-469.

brujas. Al ver venir los dos barquitos, varios de ellos hicieron un círculo y conjuraron al diablo, y con un hueso de pez traspasaron su lengua, y con este encantamiento y conjuro pensaron que los barcos no llegarían a la tierra. Pero no surtió efecto y los barcos llegaron a la tierra."[1110]

Lo interesante de este texto, es que tenemos algunos grandes temas de la brujería teologal presentes: la secta, es decir un culto organizado que rinde homenaje al diablo, las mujeres que tienen contacto especial con el diablo y que reciben agüeros y conocimiento del futuro, los sacrificios de niños y hasta la necrofagia. Todos estos tópicos en la formación de la imagen de la brujería teologal se encuentran movilizados en un texto de temprana redacción, 1523, y ya dan el cuadro de interpretación de la realidad religiosa encontrada. Obviamente el anónimo alemán se escribe en una zona donde la persecución de las brujas alcanzó extremos, por memoria el *Malleus Maleficorum* fue escrito por inquisidores alemanes. Plantea también interrogantes sobre la circulación de la información en un sentido amplio (tópicos, prejuicios, rumores) en las primeras décadas del siglo XVI, los contactos entre la Península Ibérica y el Santo Imperio Germánico, reunidos por la corona, y la transversalidad intercultural de la brujería teologal, es decir la porosidad y colonización del imaginario no solamente de las clases populares pero también, en este caso de las clases acomodadas pero periféricas a la cultura dominante como lo era la cultura judía (en caso de que la autoría judía fuese confirmada). La existencia de este texto nos obliga entonces a restringir nuestro archivo a la demonología ibérica y en particular a la demonología manejada por la orden franciscana.

Para William Monter, hablar de "demonología ibérica" es casi utilizar un oxímoron, dado que, excepto pocas excepciones, los libros que hablan del tema tienden a combatir las supersticiones y atacar las prácticas religiosas incorrectas.[1111] A primera vista, la opinión de Monter pudiera aparecer cierta. La inquisición española mostró en regla general una escepticismo prudente si no en relación a la brujería por lo menos a lo que las brujas podía hacer, o lo que se creía que podían hacer. Este escepticismo se refleja en la poca cuantidad de tratados de demonología españoles (una decena),[1112] si comparamos con las

[1110] LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, p. 375.
[1111] MONTER, "Witchcraft in Iberia", p.279.
[1112] TAUSIET CARLES, Maria, "Le Sabbat dans les traités espagnols sur la superstition et la sorcellerie aux XVI° et XVII°siècles", en Nicole JACQUES-CHAQUIN, JACQUES-CHAQUIN, y Maxime PREAUD

publicaciones del mismo género en Francia o inclusive con Alemania que pertenecía al mismo imperio que la corona española. El reino de Portugal por su parte, el cual nunca estableció la inquisición en sus posesiones de América, produjo solamente tres tratados de demonología.[1113]

Que la producción de obras de demonología ibérica haya sido poca no significa que no tuvo un peso enorme en la elaboración del discurso sobre la brujería al nivel europeo. El autor de uno de los libros para confesores de la época moderna era un vasco, Martín de Azpilcueta, profesor de ley canónica en la universidad de Coimbra en 1549 cuando publicó su *Enchiridion*. Para Azpilcueta toda forma de magia es un pecado contra el primer mandamiento. Su posición sobre la brujería era todo alambicada y refleja la inconsistencia de la posición doctrinal de la Iglesia ibérica:

> Si creo que las hechiceras o brujas o brujos van (como piensan) corporalmente a tal o tal lugar, es pecado mortal. Aunque creer que *algunas* veces (aunque muy raras), el demonio lleva a algunos, permitiéndolo Dios, no es pecado.[1114]

Su libro apareció luego en España en 1556 cuando era profesor en Salamanca. Terminó su carrera como consultante jurídico de la Inquisición en Roma. Para 1625, se conocían 91 ediciones de su libro: diecinueve en castellano, ocho en italiano, cuatro en francés y tres en portugués.[1115]

De la misma manera, el trabajo del jesuita, - una orden religiosa genuinamente vasca-, Martín del Río, *Disquisitionum magicarum libri sex* (1599-1600) era citado como autoridad hasta al principio del siglo XVIII. Del Río había sido alumno de otro demonólogo en el *Collège de Clermont*[1116] en París, el jesuita español Juan de Maldonado (*Traité des*

(Directores), *Le sabbat des sorciers XV°-XVIII siècles*, Colloque international E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud 4-7 novembre 1992, Jérôme Million, Grenoble, p.259.

[1113] PAIVA, José Pedro, "La réception au Portugal des traités français de sorcellerie et de démonologie (XVIe-XVIIIe siècles)", en Saulo NEIVA (études réunies et présentées par), *La France et le monde Luso-Brésilien: Échanges et représentations (XVI-XVIII siècles)*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005, p.179.

[1114] Citado en: HENNINGSEN, "La inquisición y las brujas", p.136.

[1115] MONTER, "Witchcraft in Iberia", pp.279-280.

[1116] Colegio jesuita fundado en 1550 en el *hôtel* particular del obispo de Clermont después del concilio de Trento. Fue clausurado entre 1594 y 1618 porque el regicida Jean Châtel (1575-1594), asesino del rey Henry IV de Francia y Navarra, había estudiado en él. En 1682 pasó bajo el patronato de Louis XIV asignándole, bajo el nombre de Lycée Louis le Grand, el papel de la formación de la elite del reino. La actual preparatoria, una de las dos más antiguas de Francia, sigue siendo la puerta de entrada para las grandes escuelas que forman la elite francesa. De los 7 presidentes de la V República francesa, cuatro salen de Louis le Grand.

anges et des démons, 1605), el cual tuvo una influencia no solamente en Del Río pero también en otro de sus alumnos, el inquisidor vasco Pierre de Lancre.[1117] Maldonado era uno de los ideólogos de la Liga Católica la cual había identificado a los protestantes como los adversarios del catolicismo. Para ellos la Reforma formaba parte de un complot satanista en contra de la Iglesia tridentina.[1118]

¿Cómo se describe alrededor de 1515 el brote brujeril en Amboto que se dio entre 1499 y 1508?

> …que los demonios espresamente llamados por estas tales personas con quien tienen sus platicas: vienen muy prestamente a les responder y consejar en lo que les piden. Algunas vezes fablan por ydolos: que quieren dezir ymagines. y otras vezes en diuersas figuras que toman. en los processos que se fizieron contra aquellos de la tierra de amboto: se dize y confiesa por muchas personas auer visto al diablo y fabladole. vezes en figura de cabron. y otras vezes en figura de vn mulo grande y fermoso. no se muestran los demonios en figura de hombres ni de angeles porque dios no gelo permite.[1119]

Cualquier lector acostumbrado a la literatura ibérica del periodo colonial puede reconocer el tenor de la descripción y si no fuera por la presencia del Cerro de Amboto, podría pensar encontrarse con fuentes novohispanas. Inclusive si hacemos el ejercicio al revés, encontramos en la siguiente descripción de José de Acosta S.J. (1539?-1600),[1120] muchas características que recuerdan las descripciones que encontramos de la brujería teologal en los registros inquisitoriales de la zona pirenaica como el elemento del ungüento que no es otra cosa que una sustancia enteógenea:

> Con esta unción se volvían brujos, y vían y hablaban al demonio. Embijados los sacerdotes con aquestamasa perdían todo temor, cobrando un espíritu de crueldad, y así mataban los hombres en los sacrificios con grande osadía. E iban de noche solos a montes y cuevas oscuras y temerosas, menospreciando las fieras: teniendo por muy averiguado que los leones, tigres, lobos, serpientes y otras fieras que en los montes se crían huirían dellos por virtud de aquel «betún de Dios»; y, aunque no huyesen del betún, huirían de ver un retrato del demonio en que iban transformados. También servía este betún para curar los enfermos y niños, por lo cual le llamaban todos «medicina divina», y así acudían de todas partes a las dignidades y sacerdotes como a saludadores para que les aplicasen la medicina divina, y ellos les untaban con ella las partes enfermas.[1121]

[1117] SCHOLZ WILLIAMS, "Demonologies", p.78.
[1118] Véase PEARL, Jonhatan, *The crime of crimes: demonology and politics in France 1560-1620*, Waterloo (Ontario), Wilfrid Laurier University, 1999.
[1119] BAZÁN DÍAZ, "El tratado de Fray Martín de Castañega", p.24.
[1120] Acosta estudió la muy franciscana universidad de Alcalá de Henares entre 1559 y 1567.
[1121] ACOSTA, Josef de J.S., *Historia natural y moral de las Indias*, edición crítica de Fermín del Pino-Díaz, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2008, p.189.

El único elemento, tal vez fuera de contexto sería la presencia del macho cabrío, por su especificidad como tópico de la brujería teologal. Es claro que el concepto de diablo que llevan los españoles, y en particular el concepto de mal va a chocar con la naturaleza de los seres supernaturales que conforman las cosmogonías indígenas. El mal como se concebía en la cultura de la elite no existía en las culturas indígenas precolombinas.[1122] Sin embargo las culturas amerindias poseían un concepto de brujería como hechicería maléfica, lo que permitió un transvase entre la categoría pirenaica de brujería y los fenómenos observados en el Nuevo Mundo:

> The demonization of American religions and outward similarities of indigenous religious specialists to European witches account for an early assimilation of American beliefs into early modern European witchcraft.[1123]

Vale como prueba mencionar la opinión de fray Zumárraga O.F.M., primer obispo de la ciudad de México y inquisidor en las tierras vascas, expresada en la *Regla Christiana Breve* (México, 1547) donde establece un paralelo entre la idolatría indígena y "el negocio de las brujas y sorguinas que dizen hay en nuestra tierra."[1124] La posición de Zumárraga es próxima al *Canon Episcopi*. Los que seguirán conservando esa posición de cercanía, son los humanistas escépticos del siglo XVI.[1125] Para él, la solución pasaba por predicaros y el fenómeno de las brujas era una cosa más de supersticiones e ilusiones que se tenía que resolver con predicadores y con una evangelización de cualidad.[1126]

Como lo recalca Cecilia López Ridaura, los archivos novohispanos sobre la brujería recalcan estos cruces entre el archivo ibérico y los fenómenos locales:

> Sí hubo muchos procesos que, además, tenían la particularidad de mezclar los atributos ya conocidos de las brujas europeas con los ritos mágicos prehispánicos. En los documentos sobre brujería novohispana, por ejemplo, podemos ver que en lugar de la belladona o mandrágora, se usa el peyote, la mariguana o el puyomate; que en las suertes adivinatorias

[1122] GAREIS, Iris, "Merging magical traditions: sorcery and witchcraft in spanish an portuguese America", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, p.413.
[1123] GAREIS, "Merging magical traditions" sorcery and witchcraft in spanish an portuguese America", p.415.
[1124] BAZÁN DÍAZ, "Supersticiones y brujería", p.198.
[1125] LEVACK, *La grande chasse aux sorcières,* p.57.
[1126] BAZÁN DÍAZ, "Supersticiones y brujería", pp.191-224.

> se pueden sustituir a veces las habas españolas por granos de maíz; que las brujas se transforman más en guajolotes que en gatos, etcétera.[1127]

Aquí se plantea la hipótesis de una interacción entre el archivo ibérico (en gran medida filogenéticamente pirenaico) y las culturas indígenas de América por medio del trasplante de un archivo elaborado en el fragor de las hogueras vascas y que luego llega a América y que va a nutrir retroactivamente el archivo europeo.

Esta tesis se contrapone a la del filósofo italiano Luciano Parinetto (1934-2001),[1128] retomado con algunas reservas por Silvia Federici.[1129] Si bien el enfoque elegido en este trabajo concuerda totalmente con la principal tesis de Parinetto, o sea la caza de bruja como una tentativa de aniquilación de la diversidad social,- pero también cultural-, por parte del poder, su segunda tesis nos parece históricamente discutible. En efecto, la existencia del archivo que se presenta en seguida, demuestra que la caza de brujas americana no pudo haber tenido el impacto descrito por Parinetto en la elaboración de la ideología acerca de la brujería en Europa como en la cronología de la caza de brujas.

3.4.1 El prólogo del archivo de la brujería

El primer documento que conforma este archivo es el *Tratado muy sotil y bien fundado de las supersticiones y hechizerias y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la possibilidad y remedio dellas* (1529) de Fray Castañega O.F.M.; es un libro de encargo que fuera de su primera edición en Logroño no se volvió a reeditar hasta la mitad del siglo XX. Como resultado de la situación religiosa inquietante en el País Vasco (brotes de herejía, brujería, llegada del protestantismo, poco ortodoxia del clero local), Carlos V pide en 1527 a los dominicos y a los franciscanos mandar a predicadores en Vizcaya.[1130] En paralelo el obispo Alonso de Castilla encarga fray Castañega predicador del Santo Oficio en la diócesis de Calahorra cuya actividad se desplegaba sobre el País Vasco, de escribir un manual para fortalecer el conocimiento de la doctrina y que el clero deje de

[1127] LÓPEZ RIDAURA, Cecilia, "La caza de brujas en la Nueva España: Monclova, Coahuila, 1748-1753", en *eHumanista*, 26, 2014, p.234.
[1128] Véase, PARINETTO, Luciano, *Stregue e potere. Il capitale e la persecuzione dei Diversi*, Milano, Rusconi, 1998.
[1129] FEDERICI, Silvia, *Calibán y la bruja, mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010.
[1130] LEVACK, *La grande chasse aux sorcières,* p.68.

incurrir en desviaciones. El público de recepción del manual era exclusivamente la gente de Iglesia en la diócesis de Calahorra. El libro, lectura obligatoria,[1131] fue concebido entonces como un libro formativo para uso interno exclusivo.

La posición de Castañega O.F.M., es una postura racionalista y alejada del *Malleus Maleficorum,* siguiendo en aquello la tradición teológica de la Inquisición española. Sin embargo, con la teoría de las dos Iglesias enfrentadas, la cristiana y la diabólica, el *Tratado* contribuye a extender la demonomanía en lógica con la visión de conjunto de la orden franciscana.[1132] El punto común entre las dos obras de demonología es el desarrollo de la idea del pacto diabólico.

Toda la primera parte del Tratado de Castañega es una descripción de la Iglesia diabólica organizada sobre el modelo cristiano con sus execramentos. Los consagrados al demonio pueden andar por los aires (cap.VI), pueden cambiar de forma y transformarse en pájaro o gato e incluso ser invisibles (cap.X). La relación con el diablo es además hereditaria. La idea del pacto satánico, de la bruja como "ministro de la iglesia diabólica", se encuentra explícitamente no solamente en Castañega, pero también en Pedro Ciruelo o en Martín del Río para quien en este pacto reside el fundamento de toda magia.[1133]

Castañega cree en la existencia física del diablo como ser activo y físico. Es para él la causa de los brujos y de la intervención de aquellos en la vida de los hombres. Pero busca sin embargo una explicación racional a hechos considerados como sobrenatural y obra del demonio. El objetivo de su libro es entonces hacer entender lo que es del dominio de la superstición y lo que es obra del demonio.

> Nous sommes en présence d'une pensée cohérente et nuancée, préoccupée de discernement pratique, tout à fait classique dans son armature théologique, mais très réticente quant à admettre la fréquence des manifestations diaboliques directes en ce monde. Ce n'est pas pour rien que l'auteur se place, en le citant dans les premières pages de son texte, sous le patronage d'Érasme. Le sabbat n'est tout simplement pas mentionné; les pratiques des sorciers sont décrites avec une sobriété qui confine à la sécheresse; les mises en garde contre l'interprétation abusive en termes de sorcellerie de phénomènes purement naturels sont constantes.[1134]

[1131] BAZÁN DÍAZ, "El mundo de las supersticiones", p.116.
[1132] BAZÁN DÍAZ, "El mundo de las supersticiones", p.104.
[1133] MOLINIE, Anne, "Vendre son âme au Diable", p.32 y p.35.
[1134] "Estamos en presencia de un pensamiento coherente y matizado, que se ve preocupado por discernir de manera práctica, totalmente clásico en su armatura teológica, pero muy reticente en cuanto a admitir la frecuencia de las manifestaciones diabólicas directas en el mundo. No es por nada que el autor se coloca, citándolo en las primeras páginas de su texto, bajo el patronato de Erasmo. El sabat no está aludido

El historiador de la Inquisición Dedieu recalca así el carácter complejo del pensamiento de Castañega, navegando entre una teología franciscana segura de ella misma y además involucrada en un mesianismo apocalíptico militante, y la mentalidad de las clases subalternas, esas *supersticiones y hechizerias y vanos conjuros y abusiones* del título que convienen erradicar. Como lo señala Bazán Díaz, avanzando como prueba la sola edición de la obra, lo que convendría llamar el carácter híbrido o de *passage* de la obra la vuelve muy poco eficaz para cumplir con su prometido.[1135]

La imagen de la brujería es muy sobria en Castañega, dejando pensar que tal vez esa sobriedad es el resultado de una visión algo más clara del fenómeno, en el sentido que forma parte de este conjunto de creencias populares. Aunque, es cierto, lo que caracteriza la obra de Castañega es la decontextualización excesiva que no da justamente indicaciones o indicios sobre esas creencias populares.[1136] Esto es un punto, adelantado un poco lo que sigue, que fue corregido por fray Olmos en su versión del *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Tal vez, este carácter muy general, es el que permite su implantación en el territorio americano con lo que convendría llamar la primera versión de un tratado de demonología en América.

3.4.2 El vuelo del archivo a América: *el Tratado de hechicerías y sortilegios (1553)* de Fray Andrés de Olmos

Fray Andrés de Olmos llegó con la comitiva de Fray Juan de Zumárraga quien fue involucrado en la caza de las brujas de Amboto, morada de uno de los principales númenes de la mitología vasca. Zumárraga participó igualmente a la represión de los focos de brujería vizcaíno de 1527 ordenados por el emperador Carlos V, el cual encargó las ordenes franciscanas y dominicas a adoctrinar la población frente al brote brujeril.[1137] Según Baudot en el estudio introductorio Olmos participó al lado de Zumárraga en la extirpación de la brujería vasca.[1138] La similitud entre las dos obras vendría del hecho de que Olmos hubiera

---

simplemente; las prácticas de los brujos son descritas con una sobriedad que confina con la sequedad; las advertencias en contra de la interpretación abusiva de los fenómenos naturales en claves brujeriles son constantes". [La traducción es mía]. DEDIEU, "Fray Martin de Castañega", p.517.

[1135] BAZÁN DÍAZ, "El tratado de Fray Martín de Castañega", p.36.

[1136] BAZÁN DÍAZ, "El tratado de Fray Martín de Castañega", p.33.

[1137] REGUERA, "La inquisición en el País Vasco", p.251. BAZÁN DÍAZ, "El mundo de las supersticiones", p.116.

[1138] OLMOS, *Tratado,* p.X.

colaborado con Castañega a la redacción de su *Tratado.*[1139] La similitud en la construcción de la argumentación que corre paralela, así como las similitudes formales, apuntan por lo menos a que Olmos tuviera a la vista un ejemplar del libro en el momento de la redacción de su propio *Tratado*. A diferencia de la obra de Castañega que no tuvo una repercusión extrema si no como modelo del tratado de Olmos, el libro de Olmos fue utilizada para la *Historia eclesiástica indiana* (1595) del vasco fray Gerónimo de Mendieta O.F.M. (1525-1604) como para la *Monarquía Indiana* (1615) de fray Juan de Torquemada O.F.M. (c.1562-1624).[1140]

Resulta claro para Fray Olmos que las dos situaciones imperantes en el País Vasco y en las Indias occidentales son comparables, es de hecho lo que motiva la traducción del libro de Castañega al náhuatl para uso de los principales: "teniendo alguna noticia de semejantes hechizerías y abusaciones que entre estos naturales indios simples afirman aver y en su manera no menos dañosas a las almas y cuerpos que las que en éste [el tratado de fray Castañega], christianos viejos, dize el dicho libro acaecer o aver acaeçido."[1141] La asimilación entre las dos situaciones se explica dentro de un marco más amplio introducido por el autor a través de la mención al profeta Jeremías (Jeremías 1:10):[1142]

> De manera que aquí Dios muestra claro al obrero de su viña a arrancar primero las malas yerbas de los vicios, heregías, hechizerías y abusiones y supersticiones, y después a plantar las virtudes y poner en la iglesia personas buenas y suficientes, porque como dize la glosa ordinaria sobre las otras palabras, no podían ser edificadas buenas obras si primero no se destruya a las malas, ni ser plantadas bondades sin ser primero desarraigadas las maldades,[1143]

Para entender bien la utilización del verso conviene recordar que Jeremías en el Antiguo Testamento sigue a Isaías, el cual texto pertenece a los textos escatológicos, que jugaron un papel en la visión milenarista y apocalíptica de la orden franciscana en el momento de la

---

[1139] OLMOS, *Tratado*, p.XXIII.
[1140] OLMOS, *Tratado*, p.XXII.
[1141] OLMOS, *Tratado,* p.3.
[1142] "mira que di mis palabras en tu boca; mira que te puse oy sobre las gentes y sobre los reynos para que arranques y destruyas, derrames y disipes y edifiques y plantes". En la vulgata dice: « Ecce constitui te hodie super gentes, et super regna ut evellas, et detruas, et disperdas, et dissipes, et aedifices, et plantes" [He aquí te he establecido hoy sobre las naciones y sobre los reinos, para que arranques, y destruyas, y desperdicies, y disipes, y edifiques, y plantes], *La Sagrada Biblia*, traducida al español de la Vulgata Latina y anotada conforme al sentido de los santos padres y espositores católicos por el Ilmo. Sr. D. Felip Scio de San Miguel, Tomo IV del antiguo testamento, Barcelona, A. Pons y Compañía, 1844, p.178.
[1143] OLMOS, *Tratado*, p.4.

Conquista. Jeremía en cambio marcaría el segundo momento de la Conquista espiritual por la correlación con su esfuerzo para luchar con la idolatría. En los dos casos, se trata entonces de separar el trigo de la cizaña, - una parábola del Nuevo Testamento (Mat. 13:24-30) que hubiera podido utilizar Fray Olmos-, para poder construir una nueva iglesia más sólida. Es cierto que el seráfico no habla de idolatría explícitamente: vicios, herejías, hechicería, abusiones y supersticiones. Sea la culpa que sea, según el franciscano es parte del trabajo de la "Sancta Inquisición que busca lo que anda oculto en la vida de las gentes".[1144]

La imagen de la brujería transmitida por Olmos hace explícitamente referencia a la experiencia vasca y tenemos que analizar el *Tratado* de Olmos en paralelo con el texto fuente de Castañega. Además del cuadro de interpretación de las dos Iglesias confrontadas encontramos tres puntos esenciales: la discusión sobre la posibilidad o no del vuelo; la transformación en animales y la utilización de los ungüentos que pueden servir de puente entre las dos realidades en ambas orillas del océano atlántico.

La primera asimilación es semántica. Como en el caso europeo la bruja o el brujo empiezan a agrupar numerosos expertos religiosos o médicos. Así la *sorguina* vasca es asimilada a las pitonisas y adivinas locales.[1145] Los que tienen un pacto expreso con el diablo son los "magos, brujos, xurguinos".[1146] En este punto sigue a Castañega "Los que por pacto expreso están al demonio consagrados se llaman por vocablo familiar brujos o jorguinos o megos".[1147] Olmos añade en la categoría a los nahuales de ahora en adelante asimilados a los brujos: "Pero los embacaudores, acaso mujeres, acaso varones, y todos las nahuales llamados brujos que se ha consagrado al diablo, hacen cosas para él, para servirlo"[1148]; sigue "la Nahual llamada bruja fue así quemada porque aquellos que se llaman [sortílegos]o acaso magos pagan su culpa con una hoguera."[1149] Hay que recurrir al texto de Castañega para entender bien esta parte. En efecto una etimología popular

[1144] Recordamos que cuando Fray de Olmos escribe su tratado estamos en la fase de inquisición episcopal, entre 1535 y 1571, y que solamente a partir de 1571 los indígenas quedaran fuera de la jurisdicción inquisitorial. OLMOS, *Tratado*, p.11.
[1145] OLMOS, *Tratado*, p.29.
[1146] OLMOS, *Tratado*, p.41.
[1147] CASTAÑEGA, *Tratado,* p.58.
[1148] OLMOS, *Tratado,* p.49.
[1149] OLMOS, *Tratado*, p.41

retomada por Castañega hace venir la palabra *sorguina* de sortilegio.[1150] De allí que el texto de Olmos se tendría que leer "la nahual llamada bruja fue así quemada porque aquellos que se llaman sorguinas o acaso pagan su culpa con una hoguera".

Sobre el uso de las plantas y los enteógenos, Olmos parece haber identificado de manera temprana la relación entre los ritos mesoamericanos y las plantas, denunciando que el pulque y los hongos son una astucia del diablo para hacerlos pecar.[1151] No hay equivalencia en Castañega en apariencia. Pero el capítulo III *Que como hay sacramentos y exacramentos* da algunas pistas. Castañega afirma que en las ceremonias de los exacramentos llamadas supersticiones y hechicerías se utilizan "ünguentos y polvos hechos de cosas exquisitas de animales y aves, que con mucha dificultad se hallan."[1152] La más de las veces los brujos utilizan unciones para entrar en contacto con el demonio.[1153] Llama la atención que Olmos haya hablado en un capítulo anterior el uso de las plantas pero no haya conectado los dos elementos y que explique a su público las unciones fuera del complejo del Sabbat.[1154]

La utilización de los ungüentos estaba relacionada con la capacidad del vuelo. Los dos autores van a dedicar un capítulo entero al tema presentando los mismos argumentos. En los dos casos, la argumentación a favor del vuelo es posible:[1155]

- Porque hay testimonios de gente que los vio.
- Las escrituras describen que es posible (Abachuc /Evangelio cuando el diablo tienta a Jesús en el desierto).
- Las personas engañadas por el diablo lo confesaron (Castañega) / los nahuales y brujos que le diablo ha embaucado reconocen que es posible (Olmos).

La lectura ortodoxa y literal del *Canon* negaba toda posibilidad a las brujas de volar excluyendo hasta toda posibilidad, que los demonios pudieran transportar a alguien. Esta postura radical estaba además en contradicción con las escrituras. Una interpretación menos

[1150] CASTAÑEGA, *Tratado*, p.58.
[1151] OLMOS, *Tratado,* p.27.
[1152] CASTAÑEGA, *Tratado*, p.48.
[1153] CASTAÑEGA, *Tratado*, p.49.
[1154] OLMOS, *Tratado*, p.35.
[1155] OLMOS, *Tratado*, p.51. CASTAÑEGA ,*Tratado*, p.68.

ortodoxa no rechazaba que los brujos no pudieran ser transportados en los aires. En este sentido, el *Canon* lo negaba para las que recaían en la herejía y la idolatría creyendo que seguían a Diana.[1156]

La posición de ambos frailes está en el tenor de la posición común de la teología española: un escepticismo pragmático marcado por lo que la gente piensa que pueden hacer las brujas. Reconocen la posibilidad si dios lo permite y da licencia por ello. La teoría de las dos Iglesias les permite navegar entre los dos polos. Las personas que pasaron un pacto expreso con el diablo, como es el caso de los brujos, se someten a él y le pertenecen. Las personas sometidas a este tipo de pacto pueden viajar realmente. Las demás están en el caso de San Pablo con su experiencia de arrebato místico. Las visiones y sensaciones son el resultado del sueño, donde los sentidos se turban. El sueño induce visión y éxtasis:

> Del mismo modo, está escrito que a veces sus sentidos se turban como en un sueño profundo, de tal suerte que ve como un prodigio, de tal suerte que tiene la visión inefable de hechos que ha vivido, o quizá que han ocurrido muy lejos. Y piensa que las cosas que ha visto se han realizado ante él, aunque allá su cuerpo no haya ido, cree en su corazón que así es.[1157]

La mención de los ungüentos no es explícita pero se inscribe en una intertextualidad de debates y escritos que no merecen en el caso de Castañega una explicitación. Olmos en cambio no relaciona el pulque y los hongos, la *borrachera*, directamente con las ceremonias. Pero para su público, recordamos que el texto escrito en idioma náhuatl estaba dirigido a los principales indígenas, establecer la relación entre los dos debía ser superfluo.

El otro tema que se relacionaba con lo ungüentos y las visiones era la creencia en la transformación en animal. El libro de Olmos, al contrario de lo que había hecho Castañega, salpica su *Tratado* de ejemplos sacados de la realidad local, de tal manera que aparece el término *nahual* como sinónimo de brujo. El uso mesoamericano de la palabra no parece haber sido restringido al practicante de magia maléfica pero describía también individuos, generalmente líderes político-religiosos,[1158] tomando en cuenta que la línea de demarcación entre los dos ámbitos era muy floja, que tenían la capacidad de transformarse en animales. Si eran pocos los que se podían transformar, es decir, si realmente era una cuestión de

[1156] STEPHENS, "The sceptical tradition", p.113.
[1157] OLMOS, *Tratado*, p.53.
[1158] GAREIS, "Merging magical traditions", p.416.

poder, queda muy abierto. Lo que sí se subraya en ambos autores, es la mención que la brujería como conocimiento y el nahualismo son hereditarios.[1159] En todo caso la capacidad de transformación era asimilada a una capacidad.

La discusión sobre el zoomorfismo se hace en discusión con el *Canon Episcopi,* que trataba de las seguidoras de la diosa Diana. El motivo de Diana, presente en el *Canon Episcopi* reaparece aquí, indicando cómo se sitúan ambos frailes en relación al *Canon* y la realidad de las experiencias. Las mujeres que siguen a Diana en la cabalgata no pueden cambiar de forma.[1160] Los cambios de forma eran un engaño, una ilusión provocado por el Diablo.

> El diablo transforma a los seres pero no hace criaturas distintas, apariciones engañosas, un varón no se puede hacer bestia, acaso venado, acaso jaguar, acaso otra cosa. Cada vez que los hechiceros, los nahuales piensan que un nuevo ser ha sido creado. [1161]
>
> El diablo puede actuar sobre los brujos y dar la ilusión que cambiaron de forma. La sustancia del cuerpo no puede variar, "nada en la imagen del nahual vaya a desaparecer a transformarse". Lo que hace Circe con los compañeros de Ulises lo hace el diablo con los nahuales[1162]

La comparación con Circe y Ulises viene de Castañega[1163] y se repite en Olmos.[1164] Pero los dos buscan dar una explicación racional adaptada a la interacción con el mundo físico de la ilusión. En el segundo texto de Olmos se subraya la voluntad de adaptar la información a la realidad local:

> E aunque salga en la figura de pájaro, o de gato, o raposo o invisible, no podrá salir por menor lugar que su persona ocupa, y así lo confiesan también ellos mesmos, y si otra cosa dijeren, sería notoria falseded.[1165]
>
> Y si el diablo da a alguien la aparencia de un pájaro o acaso de un león pequeño, o acaso de un coyote o de un jaguar, o de otra cosa, él, el nahual, no puede entrar ni salir si todo su cuerpo no pasa bien. Y aquellos que fueron capturados, aquellos que fueron condenados reconocen que así pasa.[1166]

[1159] CASTAÑEGA, *Tratado*, p.91. OLMOS, p.71.
[1160] CASTAÑEGA*, Tratado,* p.71. OLMOS, p.55.
[1161] OLMOS, *Tratado,* p.55.
[1162] OLMOS, *Tratado*, p.57.
[1163] CASTAÑEGA, *Tratado*, p.75.
[1164] OLMOS, *Tratado*, p.57.
[1165] CASTAÑEGA, *Tratado*, p.76.
[1166] OLMOS, *Tratado*, p.59.

De igual manera, Olmos transforma la figura del macho cabrío en el Sabbat que "toma la apariencia de un venado, o se transforma en bestia fiera o en otra cosa".[1167] El otro tema del Sabbat que se retoma es el de los sacrificios y crímenes rituales de niños. Los sacrificios de sangre humana era la marca particular de la idolatría. Vale la pena leer con atención esta parte en Castañega que por razones obvias está simplificada en Olmos:

> Por ende el demonio trayendo a la memoria los sacrificios pasados, en que le sacrificaban niños, y derramaban en los templos mucha sangre humana, como si en ellos se deleitase; agora por sus ministros lo mesmo trabaja, como dicen que se hacen entre los idolatras de la nueva España, y donde esto públicamente no se puede hacer, como es entre los cristianos, hace que los ministros, en lo mas sotil y secreta manera que pueden, maten niños, como hacen muchas parteras brujas, o chupen sangre humana por exquisitos y cautelosos todos, que para ello el demonio les enseña.[1168]

Hay aquí una equivalencia establecida entre los antiguos ritos paganos de sacrificios humanos y los ritos gentiles que se siguen practicando de manera escondida y secreta en España. Están obviamente incriminadas en primera línea las parteras/curanderas como lo vimos con anterioridad. A esta descripción se le añade la práctica del canibalismo. La mención de Nueva España se hace en el modo condicional, -"como dicen que se hacen"-, y no remite al canibalismo. Aquí no podemos entonces hablar de un efecto de retroalimentación de la información americana sobre la demonología vasca. Olmos efectúa aquí un cambio que se explica por su conocimiento de la realidad local. Olmos retoma la idea de los sacrificios y aplica el canibalismo antes de la llegada de los españoles como un hecho en México.[1169]

3.4.3 El archivo en el terreno: Fray Diego de Landa *et al.*

De manera bastante extraña, en un autor como Fray Diego de Landa, en los escritos de quien podríamos esperar un despliegue de la teoría de las dos iglesias más sistemático, por su facilidad en asumir el cargo de inquisidor, al contrario, el uso de las categorías es más salpicado y menos brutal.

[1167] OLMOS, *Tratado*, p.62.
[1168] CASTAÑEGA, *Tratado*, p.86.
[1169] CASTAÑEGA, *Tratado,* p.62.

Llama la atención que la teoría de los sacramentos y execramentos no aplica en el momento de la descripción. En la división entre expertos religiosos que opera De Landa, encontramos primero a los sacerdotes cuyo oficio "era tratar y enseñar sus ciencias y declarar las necesidades y sus remedios, predicar y echar las fiestas, hacer sacrificios y administrar sus sacramentos."[1170]

Varios son los rasgos culturales denunciados como lugar donde el demonio esconde sus artimañas engañosas y embaucadoras: el calendario y la posibilidad de agüeros que contiene,[1171] los códices "llenos de supersticiones y falsedades de los demonios"[1172] De hecho, parece que lo negativo se concentra en los *chilanes o chilám.* [1173] ¿Qué son los chilanes? Aparecen primero como profetas que consultan al diablo y que son encargados de dar las respuestas del diablo.[1174] Al lado de esta función, aunque el texto podría dejar pensar que al lado de chilanes y no como función de los chilanes,[1175] había también médicos y cirujanos que eran más bien "hechiceros y que curaban con yerbas y muchas supersticiones".[1176] La relación entre hechiceros y parteras se ve confirmada en tierras mayas:

> Para sus partos acudían a las hechiceras las cuales hacían creer sus mentiras y les ponían debajo de la cama un ídolo de un demonio llamado Ixchel,[1177] que decían era la diosa de hacer las criaturas.[1178]

De hecho, De Landa identifica bien los hechiceros como tal y como diferente de los sacerdotes y de los brujos. Cuando se morían los sacerdotes se enteraban con sus libros, y los hechiceros con "sus piedras de hechizo y pertrechos".[1179] Era justamente la diferencia que se hacía entre el hechicero, necesitado de instrumentos, y el brujo cuyo poder venía directamente del diablo. Los brujos están extrañamente ausentes de la *Relación*. La hechicería era considerada un mal menor pero además muy difundido inclusive en las

[1170] LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, pp.123-124.
[1171] LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, p.205.
[1172] LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, p.207.
[1173] Landa utiliza las dos ortografías primero en la página 83 y después en la 123.
[1174] LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, p.83.
[1175] LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, pp.123-124.
[1176] LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, p.110.
[1177] Itxel, como diosa lunar, estaba asociada a la menstruación y a la fecundidad.
[1178] LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, pp.137-138.
[1179] LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, p.139.

clases populares españolas. Los españoles eran conscientes que no era productivo castigar duramente a los indígenas yucatecos en asuntos religiosos:

> Esta gente era muy nueva en la fee e que no entendían lo que hazian en caso que algo de lo que se dezia oviesen hecho por que los mas dellos no avia ocho años que se avian bautizado e avian tenido poca doctrina por aver pocos frayles que fuesen lenguas y que hiziesen conforme a un esto un castigo amoroso…[1180]

Las mismas ordenanzas del oidor Tomás López Medel (1520-1582), miembro de la Audiencia de los Confines residente en Guatemala, dictadas hacia 1552-1553 para la provincia de Yucatán, presentan a los indígenas principales haciendo juntas para apartar a los naturales de la doctrina cristiana para que regresen a sus ritos pasados. Inclusive los mensajes de los dioses traídos por los profetas son presentados fuera de toda alusión al diablo pero como meros engaños.[1181] Mismas causas, mismos efectos. Una cristianización superficial y deficiente y problemas lingüísticos dan cristianos renuentes cuando no híbridos.

Tenemos que esperar 1575, diez años más o menos después de la composición de la *Relación* para ver aparecer a los brujos. En el camino de regreso a Yucatán, el rey había encomendado a Diego de Landa fungir como visitador, suponemos inquisitorial, en la provincia de Tabasco. Entonces, se da cuenta que todos los pueblos de la Sierra,[1182] están "llenos de brujos muy perjudiciales lo qual entendido y que entendían ellos lo sabía yo porque les abian dicho sus propios demonios familiares que lo abia yo de descubrir y los abia yo de desconcertar". [1183] Como en el caso de caza de brujas europeas, hay confesiones espontaneas de gente que se declara ser brujos pero también el uso de la tortura, el eufemismo "hacerles alguna fuerza", recuerdan lo que pasa en Europa en esta época.

La brujería fue de hecho poco perseguida al principio de la colonia. Hay que esperar realmente el tercer Concilio provincial mexicano (1585) para tener por parte de las

---

[1180] Carta de Gómez de Castrillo y otros a S.M. enterándole de los agravios hechos por el alcalde mayor y otros varios asuntos. Mérida, 15 de marzo de 1563. LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, p.282.
[1181] El texto citado se basa en la *Historia de Yucatán* de Fray Diego López de Cogolludo O.F.M. (1619-1665) que serían la única fuente de las ordenanzas. LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán,* p.338.
[1182] El estado actual de Tabasco tiene varios sistemas de sierra. Pero resulta llamativo que la actual población de Catemaco, famosísima hoy en día por sus brujos y los encuentros de brujos que tienen lugar allí, se encuentre justamente en la sierra veracruzana de los Tuxtlas.
[1183] Carta de Fray Diego de Landa a los inquisidores de Nueva España de 20 de diciembre de 1575. LANDA, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, p.294.

autoridades eclesiásticas un cambio de tono en relación a sus nuevos feligreses.[1184] Estos cambios se inscriben además en un contexto más amplío relacionado con el Concilio de Trento.

La realidad americana va a transformar también la recepción de este saber acumulado en el arco pirenaico sobre la brujería mesoamericana. Hay una relación de ambigüedad entre la necesidad de una explicación racional que caracteriza un sector mayoritario de la Iglesia, tanto en la península como en América, y la aceptación de la posibilidad de la experiencia. La visión de Bartolomé de las Casas O.P. (1474?-1566) obispo de Chiapas a partir de 1543, es en este sentido sumamente interesante por su preocupación en intentar combinar lo posible admitido y lo posible comprobado. Tomando como ejemplo a Jesús (Mt 4:8), admite como posible que las entidades angélicas puedan transportar a los cuerpos humanos. De la misma manera, admite que los hombres puedan ser transformados en animales.

> Las Casas precisa che non si tratta di transformazioni reali, ma di inganni dei sensi indotti da comuni tricchi illusionistici oppure dall'azione di certe sostanze o appunto dall'opera dei demoni, ai quali Di permette di utilizatte le facoltá di cui li ha dotuti alla creazione insieme agli angeli rimosti fedeli.[1185]

El dominico precisa que la creencia en la magia como tal no es condenada por la Iglesia y que el *Canon Episcopi* lo que hace es prohibir la creencia en la cabalgata de las brujas en animales voladores al lado de Diana, dado que en realidad lo que ocurre es que lo hacen al lado del diablo.

Más los españoles se van a adentrar en la realidad americana más van a tener que aceptar la realidad del zoomorfismo, el punto que más escepticismo provocaba en el archivo pirenaico. Hernando Ruiz de Alarcón (¿?) consideraba que era a través de un pacto con el demonio que los padres ligaban al recién nacido con su doble-nahualli. Da muchos ejemplos, entre ellos el de una *bruja nahualli* (23-25) de Guatemala que se podía

[1184] MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, "Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos", dn *Relaciones*, XXVIII: 111, 2007, p.198.
[1185] "Las Casas precisa que no se trata de transformaciones reales, sino de engaños de los sentidos induciods por los trucos comunes a los ilusionistas o bien por medio de la acción de ciertas sustancias o en razón de la obras de los demonios, a los cuales Dios permite utilizar las facultades de las cuales ha dotado en el momento de la creación al igual que los ángeles que se quedaron fieles". [La traducción es mía]. BACCELLI, Lucas, *Bartolomé de Las Casas La conquista senza fondamento*, Milano, Feltrinelli, 2016, sección 4, [Consultado en google.books.], sin página.

transformar en saurio. Pero ve una diferencia con las brujas españolas por el uso del calendario en el nacimiento (29-30).[1186] Fray Antonio de Ciudad Real O.F.M. (1551-1617) cree reconocer en la figura del *uaay* (equivalente maya del *nahual*) a los animales familiares de las brujas europeas: uaay "familiar que tienen los nigrománticos, brujos o hechiceros, que es algún animal, que por pacto que hacen con el demonio se convierten fantásticamente en él; y el mal que le sucede a tal animal, le sucede también al brujo del cual es familiar" [1187] Por su parte, Fray Núñez de la Vega, inquisidor y teólogo, declara:

> Hay algunos malos cristianos de ambos sexos que, ofuscados con las tinieblas del error, dejan la luz de la verdad, y olvidados de la promesa solemne que hicieron a Dios cuando por el sacrosanto baño del bautismo los llamó al rebaño suyo y gremio de su santa Iglesia, no se avergüenzan de seguir la escuela del Demonio a quien renunciaron, y ocuparse en artes malas, divinaciones, hechicerías, maleficios, encantos y sortilegios y otras supersticiones para saber cosas venideras y futuras. Estos son los que en todas las provincias de la Nueva España se llaman nagualistas […] [Los nagualistas son] supersticiosos maestros de la mentira, hijos del demonio, subversores de los fieles y apostatas de nuestra santa fe católica […] Y por medio de tales embusteros, que regularmente son grandes brujos y hechiceros, consultan todos los indios al demonio cuando con maleficios encantos y hechizos quieren vengarse de los que los agravian […] Hay algunos que le dan palabra [al demonio] y le prometen ser siempre suyos, que uniéndosele per nequitiam con beneplácito explícito estrechamente los transforma en la figura de sus naguales […] Y algunos de uno y otro sexos se amistan tan familiarmente que duermen con ellos [los naguales] en su cama, y por declaración y confesión suya nos consta y ha constado que han tenido acto carnal con demonios íncubos y súcubos transfigurados en la forma aparente de su nagual[1188]

Pero dado que los indígenas estaban excluidos de la vigilancia inquisitorial, la noción de brujería y hechicería se va a desarrollar más que todo en los centros urbanos donde prácticas mágicas de diferentes origines (africana, europea e indígena) se van a mezclar.[1189] De hecho el único caso de vuelo de brujas que se da, será tratado por el Santo Oficio en la ciudad de México en 1614, 4 años después del parte aguas que representó el *auto de fe* de

[1186] RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, versión digital consultada en http://www.biblioteca.org.ar/libros/89972.pdf.
[1187] CIUDAD REAL, *Calepino de Motul,* p.746.
[1188] NÚNEZ DE LA VEGA, Francisco, *Constituciones diosecianas del obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz (Editores), México, IIF, CEM, UNAM, 1988, pp.753-754. Véase también, LEÓN CÁZARES, María del Carmen, "La presencia del demonio en las Constituciones diocesanas de Fray Francisco Núnez de la Vega", en *Estudios de Historia Novohispana*, XIII: 13, 1993, pp.56-59.
[1189] GAREIS,"Merging magical traditions", p.419.

Logroño en relación a las brujas de Zugarramurdi. El caso que involucró a varias criollas y mestizas fue clasificado como insuficiente por calificar como caso de brujería.[1190]

La inquisición americana, con la notable excepción del tribunal de Cartagena de las Indias, no parece haberse ocupado mucho de brujería.[1191] Su llegada a los territorios americanos correspondió con la supresión oficial del término Conquista del vocabulario oficial en 1573. La inquisición quería ser el instrumento de una cierta normalización de la sociedad novohispana que debía adoptar el modelo de la metrópolis. Pero el cuasi abandono de las actividades contra la idolatría y los pocos casos de brujería ilustran la impotencia de un aparato que no había sido previsto para funcionar, como lo había hecho anteriormente en el arco pirenaico de manera violenta y masiva, en una situación nueva ciertamente hegemónica en cuestiones de relaciones de poder pero minoritaria dentro de la población.[1192]

A partir de las fuentes utilizadas no podemos llegar a la conclusión de Iris Gareis:

> Gradually, the spanish model of the witch overlapped and eventually penetrated the indigenous notion of the nahual. To early modern Spaniards the nahual's capacity to transform into animals must have been the most striking parallel to the European witch.[1193]

En primer término porque la base teórica de Castañega y Olmos no conceden a la brujería otro estatuto que una ilusión del diablo. Alguien como Ciudad Real logra sin embargo establecer puentes entre los dos ordenes simbólicos subalternos sobre un punto más que periférico en la brujería europea, mostrando así una opinión marginal. Segundo, en la segunda mitad del siglo, el mejor conocimiento de la brujería mesoamericana por parte de los españoles y criollos, hace decir por ejemplo a Ruiz de Alarcón que en ningún momento se pueden comparar las dos brujerías.

En buena parte, la opinión de Gareis viene de la idea de que los españoles impusieron sobre la realidad americana un pensamiento analógico. La conclusión lógica a esa idea es que el orden simbólico mesoamericano se encuentra engarzado en las categorías europeas. ¿Pero qué pasa cuando el pensamiento analógico en fin de cuenta se apoya en una

[1190] GAREIS,"Merging magical traditions", p.423.
[1191] GAREIS, "Merging magical traditions", pp.426-427
[1192] GRUNBERG, Bernard, *L'inquisition apostolique au Mexique. Histoire d'un institution et de son impact dans une société coloniale (1521-1571)*, Paris, L'harmattan, 1998, pp.208-210.
[1193] GAREIS,"Merging magical traditions", p.416.

orden simbólica que sí a lo mejor tiene analogías con la orden simbólica sobre la cual fue aplicada? El archivo discursivo que fue desarrollado en la expansión castellana sobre su *hinterland* y que fue aplicado después en Ultramar fue una herramienta idónea para el proyecto de confesionalización de la Corona Española. Nos podemos preguntar si no justamente la falta de analogía desde la perspectiva católica de la época que no permitió poder aplicar con todo el peso de la ley, la categoría de brujería, en esta batalla entre ordenes simbólicos.

3.4.4 El vuelo de vuelta : *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612) de Pierre de Lancre

El libro de Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traicté des sorciers et de la sorcellerie Livre très utile et nécessaire non seulement aux juges, mais à tous ceux qui vivent sous les lois chrétiennes*, nace de su experiencia directa como inquisidor en las campañas de caza de brujas que llevó a cabo en el País Vasco francés. Para de Lancre las brujas van al Sabbat, una ceremonia que sin embargo es visible nada más para ellas. Está convencido que la brujería es un peligro por el cuerpo político en contra de la cual los magistrados y el gobierno deben actuar de la manera más diligente. La importancia del conocimiento del idioma autóctono es de suma importancia: de no ser experto en el idioma el magistrado podría pasar por alto información de suma importancia en la represión del fenómeno.

De Lancre nunca fue a América. En cambio, era un humanista que tenía acceso a una cultura clásica y moderna que se puede verificar a la lectura de sus libros. En su tratado sobre la caza de brujas en el País Vasco, De Lancre utiliza alguna información sobre América. Como lo señala Silvia Federici, "[r]esulta posible, en cambio, que los informes desde América revitalizasen estos cargos, añadiendo nuevos detalles y otorgándoles una mayor autoridad."[1194] En efecto encontramos citado de paso a José de Acosta en la obra de De Lancre pero para ejemplificar la inconstancia tanto de los japoneses como de los indígenas.[1195] Pero para verificar o no la hipótesis de efecto amplificador, conviene verificar cual es la información sobre América que maneja De Lancre:

[1194] FEDERICI, *Calibán y la bruja,* p.313.
[1195] DE LANCRE, Pierre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traicté des sorciers et de la sorcellerie Livre très utile et nécessaire non seulement aux juges, mais à tous ceux qui*

> Et comme les Indiens en *l'ifle Efpagnolle prenant la fumee d'vne certaine herbe appellee Cohoba,*[1196] *ont l'efprit troublé, & mettant les mains entre deux genoux & la tefte baiffee, ayant ainfi demeuré quelque temps en extafe, felevent tout efperdus & affolez contant merueilles de leurs faux Dieux qu'ils appellent Cemis***,** tout ainfi que font nos Sorcieres qui reuiennent du Sabbat. Demefme ceux cy vfent du Petun[1197] ou Nicotiane en ayant chacun vne planche en leurs Iardins pour petits qu'ils foient, la fumee de laquelle ils prennent pour fe defcharger le cerueau, & fe fouftenir aucunement contra la faim. Or ie ne fçay fi cette fumee les eftourdit comme cette autre herbe les Indiens : Mais ie fcay bien & eft certain qu'elle leur rend l'haleine & le corps fi puant, qu'il n'y a creature qui ne l'ait accouftumé qui le puiffe fouffrir, & en vsent trois ou quatre fois par iour.[1198]

La información sobre América contenida en este pasaje no viene de la *Historia natural* de Acosta. La obra de Acosta conoció una difusión europea muy poca amplia si se compara por ejemplo con los tratados de demonología citados por De Lancre. Las ediciones españoles fueron cuatro 1590 (Sevilla), 1591 (Barcelona), 1608 y 1610 (Madrid); una en latín 1595 (Salamanca), la italiana de 1596, la inglesa de 1604 y dos francesas 1598 y 1608. Son nueve ediciones en 20 años. Además Acosta no habla del tabaco más para decir que es un veneno que tiene varias virtudes.[1199] Hay sin embargo un pasaje de Acosta que hubiera podido ser de más utilidad para el propósito de De Lancre. Acosta da la receta de un ungüento hecho por los sacerdotes aztecas para sus ceremonias que combina una mezcla de cenizas de sabandijas, tabaco y ololiuqui. Los indígenas tomaban esa bebida para tener visiones acompañadas por una pérdida de juicio.

---

vivent sous les lois chrétiennes, Paris, Jean Berjon, 1612, p.17. ACOSTA, *Historia natural y moral,* p.131.[las cursivas son mías].

[1196] Preparación de rapé hecha a partir de las semillas del *Anadenanthea Peregrina* también llamado yopo que tiene un alcaloide similar a la bufotenina.

[1197] *Pétun* es una palabra de origen tupi (*petyn*) obsoleta en francés para designar el tabaco. Fue remplazado poco a poco al principio del siglo XVII° por la palabra *tabaco* pero sobrevive en ciertos dialectos del oeste de Francia en el litoral atlántico. Designa también a una población amerindia hoy en día extinta, los *Tionontani*, que eran llamados pueblo del tabaco por los franceses en razón de la cualidad de sus plantíos de tabaco.

[1198] "Y como los indios de la Isla La Española tomando el humo de cierta hierba llamada Cohoba tienen el espíritu turbado, y metiendo sus manos entre las dos rodillas agachan la cabeza , habiéndose quedado así un tiempo en éxtasis, se ponen de pie completamente perdidos y enloquecidos, contando maravillas de sus falsos dioses que llaman Cemis. Tal cual como lo hacen nuestros brujos que regresan del Sabbat. De la misma manera aquellos usan del tabaco (Petun) o nicociana, del que tienen todos en sus jardines un arriate por pequeños que estén, absorbiendo el humo para descargarse el cerebro y sostenerse contra el hambre. Pero no sé si este humo los aturde como esta otra hierba de los Indios: Pero yo sé bien y es cierto que eso les vuelve el aliento y el cuerpo tan apestoso que no hay criatura que no se haya acostumbrado a fumar que lo pueda soportar y lo utilizan tres a cuatro veces por día." [La traducción es mía]. DE LANCRE, *Tableau de l'inconstance,* pp.38-39.

[1199] ACOSTA, *Historia natural y moral*, p.131.

> Con esta unción se volvían brujos, y vían y hablaban al demonio. Embijados los sacerdotes con aquesta masa perdían todo temor, cobrando un espíritu de crueldad, y así mataban los hombres en los sacrificios con grande osadía. E iban de noche solos a montes y cuevas oscuras y temerosas, menospreciando las fieras: teniendo por muy averiguado que los leones, tigres, lobos, serpientes y otras fieras que en los montes se crían huirían dellos por virtud de aquel «betún de Dios»; y, aunque no huyesen del betún, huirían de ver un retrato del demonio en que iban transformados.[1200]

Este pasaje permitía a De Lancre conectar el uso del tabaco con la brujería teologal. Dado que además algunos renglones después, Acosta escribe en relación a los indígenas de Perú:

> Señaladamente hubo un género de hechiceros entre aquellos indios, permitido por los reyes ingas, que son como brujos y toman la figura que quieren; y van por el aire en breve tiempo largo camino y ven lo que pasa, hablan con el demonio, el cual les responde en ciertas piedras o en otras cosas que ellos veneran mucho. Estos sirven de adivinos y de decir lo que pasa en lugares muy remotos, antes que venga o pueda venir la nueva.[1201]

Para entender la estrategia discursiva de De Lancre y su inclusión del tema americano hay que efectuar una investigación filológica del texto para ver de dónde viene la información manejada por De Lancre y como fue evolucionando el contenido. De Lancre reenvia en referencia a Loyer (Lib.2.C.7.) y a Boguet. Se trata de dos obras de demonología francesa: el *Discours execrable des sorciers* (1603) del jurista Henry Boguet (1550-1619) y le *Discours et histoire des spectres, visions et apparitions des esprits, anges, démons et âmes se montrant visible aux hommes* (1605) del humanista Pierre Le Loyer (1550-1634). Los dos autores representan dos tendencias en la demonología, Boguet es un inquisidor práctico y Boguet un teórico del tema.

El ejemplo de los indígenas caribeños se encuentra en Le Loyer en el capítulo VII del libro II titulado *Del éxtasis de los brujos, de la transmutación de los brujos y brujas, y si es cierto o falso, y de lo que hay que creer de esto en contra de lo que se escribió sobre lo particular en estos tiempos:*

> Auffi pour *fumees fosporatiues, il y a l'herbe Indienne, qui croist en l'Ifle Hefpaignolle, & s'appelle Chohoba, laquelle rend les Indiens troublez de leurs fens, fi bien qu'ils tombent comme en extafe, ce dit Pierre Martyr, les mains entre les deux genoux, & la tefte baiffe, & demeurent quelque temps en cet eftat, puis fe leuent, & comptent merueilles de leur Dieux*

[1200] ACOSTA, *Historia natural y moral*, p.181.
[1201] ACOSTA, *Historia natural y moral*, p.190.

> *nommez Cemis, & auecques cela predifent mille chofes***.** Cefte herbe eft par Ouiede Hefpagnol defcripte, ayant les fueilles larges, groffes, molles & peluës & se tirant aucunement à la Buglosse : & quant aux effects & proprietés, ie dirois que la Chohoba ne rapporteroit point mal à la Hannebanne[1202] qui a le pouvoir de troubler l'esprit & de rendre les hommes endormis & furieux.[1203]

Como lo indica Le Loyer su fuente es Pietro Martire d'Anghiera (1457-1526) en la versión italiana del *Summario delle Indie Occidentale*:

> Y así, cuando los régulos consultan a los zemes sobre eventos de guerra, sobre las cosechas, sobre la salud, entran en la casa dedicada al zeme, y allí, absorbiendo por las narices la cohoba, que así llaman a la **hierba que embriaga**, con la cual también los boítíos súbitamente empiezan a delirar, y al punto dicen que comienzan a ver que la casa se mueve, poniéndose lo de arriba abajo, y que los hombres andan al revés; tanta es la eficacia de aquel polvo triturado de la cohoba, que al que lo toma luego le quita el sentido. Apenas se le pasa la locura se pone cabizbajo, **cogiéndose las piernas con los brazos, y permaneciendo atónito un rato en ese estado, levanta la cabeza como soñoliento, y alzando los ojos al cielo primero balbuce ciertas cosas confusas,** y entonces los nobles de su corte que le rodean (pues a estos actos sagrados no es admitido ningún plebeyo) le dan gracias en voz alta por haber vuelto a ellos después del coloquio con los zemes, y le preguntan qué es lo que ha visto. Y él, abriendo la boca, delira que el zeme le ha aconsejado durante aquel tiempo, y como poseído de frenesí, les explica que el zeme le ha predicho o la victoria o la ruina si vinieran a las manos con los enemigos, hambre o abundancia, peste o salud, y cuanto se le viene a la boca. Ea, princípe ilustrísimo, después de esto, ¿cómo te has de admirar del espíritu de Apolo que agita sus sibilas con inmensa furia? ¡Y pensabas que aquella antigüedad supersticiosa había terminado! [1204]

Sabemos que la información de Pietro Martire no fue de primera mano pero que tuvo acceso tanto a los documentos colombinos como al manuscrito del fray catalán Ramón Pané que describe en varias partes el uso en ceremonias chamánicas con cohoba:

[1202] *Hysoeyamus Niger L*., el beleño.

[1203] "También como humo que provoca sopor existe la hierba indígena que crece en la Isla de la Española, y que se llama Chohoba, la cual vuelve a los Indios turbados de sus sentidos, de tal manera que caen como en éxtasis, esto lo dice Pierre Martyr, la cabeza entre las dos rodillas, y la cabeza agachada, y se quedan algún tiempo, y después se ponen de pie, y cuentan maravillas de sus Dioses llamados Cemis, y con esto predicen mil cosas. Esta hierba, que me fue descrita por un español, es de hojas largas, gordas y fofas y peludas y no se parece por nada a la *Buglosse* (*Anchusa officinalis*): y en cuanto a los efectos y propiedades, yo diría que la Chohoba se puede parecer al beleño que tiene el poder de turbar el espíritu y de adormecer a los hombres y volverlos furiosos." [La traducción es mía]. LE LOYER, Pierre, *Discours et histoire des spectres, visions et apparitions des esprits, anges, démons et ames se monstrant visibles aux hommes,* Paris, Nicolas Buon, 1605, p.134. [La cursiva es mía].

[1204] PANÉ, Fray Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, nueva versión con notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom, México, Siglo XXI, 1974, pp.98-99.

> Es preciso que también se purgue como el enfermo; y para purgarse toman cierto polvo, llamado cohoba," aspirándolo por la nariz, el cual les *embriaga de tal modo que no saben lo que se hacen; y así dicen muchas cosas fuera de juicio, en las cuales afirman que hablan con los cemíes*, y que éstos les dicen que de ellos les ha venido la enfermedad.[1205]
>
> Y el hechicero o brujo corre en seguida a ver el árbol de que el otro le ha hablado, se sienta junto a él, y le hace la cohoba,':" como antes hemos dicho en la historia de los cuatro hermanos. Hecha la cohoba, se pone de pie, y le dice todos sus títulos, como si fueran de un gran señor, y le pregunta:
> "Dime quién eres, y qué haces aquí, y qué quieres de mí y por qué me has hecho llamar. Dime si quieres que te corte, o si quieres venir conmigo, y cómo quieres que te lleve, que yo te construiré una casa con una heredad". Entonces aquel árbol o *cemí, hecho ídolo o diablo*, le responde diciéndole la forma en que quiere que lo haga.[1206]
>
> Y el señor de ellos es el primero que comienza a hacer la cohoba y toca un instrumento; y mientras hace la cohoba, ninguno de los que están en su compañía habla hasta que el señor ha concluido. Después que ha terminado su oración, *está un rato con la cabeza baja y los brazos sobre las rodillas; luego alza la cabeza, mirando al cielo, y habla. Entonces todos le responden a un tiempo en alta voz; y habiendo hablado todos, dan gracias, y él narra la visión que ha tenido, ebrio con la cohoba que ha sorbido por la nariz y se le subió a la cabeza. Y dice haber hablado con el cenm*, y que conseguirán la victoria, o que sus enemigos huirán, o que habrá gran mortandad, o guerras, o hambre u otra cosa tal, según que él, que está borracho, dice lo que recuerda. Juzguen cómo estará su cerebro, pues dicen que les parece ver que las casas se voltean con los cimientos para arriba, y que los hombres caminan con los pies hacia el cielo.[1207]

El primer problema es la asimilación del cohoba con el tabaco que dejaría suponer o un problema de traducción en la versión italiana o que Le Loyer consultó la *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano* (1535 / parte I) de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557), donde el autor asimila a los dos.[1208] Queda claro por el cuadro sintético siguiente que de hecho, no hubo un peso de autoridad sobre la brujería europea a partir del antecedente americano. La secuencia de consumo sigue la misma en todos los escritos pero la valoración de los efectos es lo que cambia. Allí observamos un desperdicio de información en dos niveles. Primero el rapé pasa de ser soplado en una cerbatana a ser tabaco fumado lo que permite la cadena de similitud con los brujos vascos. Segundo, el *behiques* (chaman) al momento de recuperar sus espíritus no habla de las visiones que tuvo sino habla de los Cemis/dioses mismos.

[1205] PANÉ, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, p.35. [La cursiva es mía].
[1206] PANÉ, *Relación acerca de las antigüedades de los indios,* p.41. [La cursiva es mía].
[1207] PANÉ, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, p.42. [La cursiva es mía].
[1208] BELVIS COSTES, Francesc Xavier, "HABITUS TABACI. Un análisis estructural de los discursos sobre el tabaco cuando su introducción en España (1500-1700), en *Revista de Antropología Experimental*, 10, 2010, p.263.

La figura del *behique* se ausenta totalmente de la demonología gala. Aquella se centra de hecho más en el efecto. Lo que interesa Le Loyer es dar un ejemplo conocido de plantas que puede provocar un efecto de sopor que causa el sueño diabólico para apoyar su argumentación. Compara el cohoba con el beleño recordando su uso por los pueblos galos preromanos.[1209] Esto apoyaría la tesis de la imposibilidad del vuelo y que en fin de cuenta las ilusiones se deben a las plantas.

Pané (c.1498)	Polvo /rapé	Embriaga / fuera de juicio	Cabeza baja Brazos sobre rodilla Alza la cabeza mirando al cielo	Habla de lo dijeron los dioses	Borracho /ebrio/ visiones/ Cemi como ídolo , diablo Médicos brujos
Anghiera **(1516)**	Rapé	Quita el sentido / delirio	Se cogen manos con los brazos Permanecen atónito un rato Levantan cabeza Balbucea cosas confusas	Habla de lo que dijeron los dioses	Predicciones / delirio
Bartolomé de las Casas **(1536)**[1210]	Rapé / polvo color canela	Borrachera	Un rato la cabeza un lado volteada Los brazos puestos encima de las rodillas Alza la cabeza	Habla de lo que dijeron los dioses	Visiones /predicciones Sacerdote , profeta, hechicero, teólogos profetas

[1209] LE LOYER, *Discours et histoire des spectres,* pp.134-135.
[1210] Bartolomé de las Casas (c.1484- 1566) habla del mismo tema en la *Apologética historia Sumaria* (1536). Cabe subrayar que de Las Casas se presenta como testigo visual de una ceremonia lo que además queda acreditado por la descripción que da del color del polvo. PANÉ, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, pp.102-117.

			hacia el cielo		adivinos médicos
Loyer **(1605)**	Humo	Sentidos turbados Éxtasis	Manos entre las rodillas /cabeza baja/ se levantan	Hablan de sus dioses	Predicciones Magos, brujos
Lancre **(1612)**	Humo soporativo	Espíritu turbado éxtasis	Manos entre las rodillas/cabeza baja/se levantan	Hablan de su dios Cemí	Brujos (indirectamente)

Pero lo que interesa el demonólogo es avanzar el argumento para contrarrestarlo y asesta que detrás del efecto de las plantas está el Diablo. Los behiques (buhitis en el texto) son simplemente brujos.[1211] De Lancre, quien a pesar de todo, tiene algunas veleidades teológicas, retoma los argumentos de Le Loyer sobre el uso de las plantas como origen de las ilusiones del diablo:

> Otros autores han sostenido, y no sin tener razón aparente, que las brujas insignes eran primeramente sumidas en éxtasis por medio de ungüentos, hierbas o fumigaciones que les aturdían los sentidos y hacían que durante su encantamiento vieran todo lo que ocurría en el Sabbat, o algo parecido a un Sabbat, produciéndoles el mismo efecto que la hierba cohoba a los indios de la isla Española. Después de un sueño violento y forzado se despiertan y cuentan maravillas.[1212]

De Lancre va mucho más lejos que Le Loyer en este sentido. La ingestión de la cohaba, ya asimilada al tabaco cuyo uso ritual no era un secreto para los europeos, hace simultáneo y similar la asimilación entre las prácticas de ultramar y las de *Ultrapuerto*. Lo que seguramente haya sido nada más una actividad recreativa se vuelve para de Lancre, una práctica de brujería. Las plantas que provocan las ilusiones pasan en su cuadro mental a ser aclimatadas entre el Nuevo y el Viejo Continente.

[1211] LE LOYER, *Discours et histoire des spectres,* p.136.
[1212] DE LANCRE, Pierre, *Tratado de brujería vasca Descripción de la inconstancia de los malos ángeles y demonios*, Tafalla, Txalaparta, 2004, p.80. Para agilizar la narración, se utilizó la única traducción del texto que existe en castellano. Tiene como limitante de no comportar la totalidad del texto original. La editorial incluyó únicamente lo relativo a Euskal Herria y a la brujería.

En un hombre como De Lancre, que renegaba de sus orígenes vascos,[1213] el consumo del tabaco por parte del pueblo bajo, - un producto que todavía en la mitad del siglo XVI era un producto de lujo y cuyo uso que ser reglamentado por el papa Urbano VIII (1568-1644) en 1642-,[1214] debía resultar más que desagradable. El tabaco como producto con prestigio medicinal no había ganado todavía sus galones, y para muchos autores de la época no cabía duda que el tabaco era la hierba embriagante que permitía a los sacerdotes indígenas hacer su negocio con el diablo.[1215] El exótico *Pétun* se veía asociado a una larga lista de plantas nuevas como el peyote o el ololiuqui (*turbina corymbosa*) como viejas como el cáñamo, la belladona, el beleño y la mandrágora cuyo uso en la farmacopea de las clases populares era conocido.

Para De Lancre el transporte continuo entre el Nuevo Mundo y el Viejo Mundo de las brujas es tan concreto como para los marineros vascos que iban a pescar cerca a lo largo de *Terre Neuve*.[1216] El descubrimiento de América y la llegada del cristianismo habían expulsados demonios de las Indias y de Japón, los cuales se lanzan en masa sobre la cristiandad. El diablo se apoderó del País Vasco que en consecuencia se llenó de brujos, aún más fácilmente que los hombres estaban confinados en Terranova y otros lugares en los que la religión es completamente desconocida.[1217]

Epílogo

El Santo Oficio en un edicto promulgado en México en 1712:

> Si sabéis o aveis oído dezir que algunas personas con más grave ofensa de Nuestro Señor ayan dado o den cierta manera adoración al demonio, para fin de saber de las

[1213] BIEGUN, *La sorcellerie dans la région basco-navarraise,* p.45.
[1214] BOUMEDIENE, Samir, *La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du « Nouveau Monde » (1492-1750)*, Saint-Juste-La Pendue, Les éditions des mondes à faire, 2016, p.135.
[1215] BELVIS COSTES, "HABITUS TABACI", p.263.
[1216] Los vascos iban a pescar bacalao y ballenas en Terre Neuve. Los barcos iban en flotas y se quedaban allá durante una temporada larga de varios meses. Pareciera que los vascos conocían esos parajes antes de la llegada de Colón al Caribe. Se reporta también que los marineros estando en Terre Neuve, al enterarse de los desmanes inquisitoriales de De Lancre en Lapurdi, acortaron la campaña de pesca y regresaron para sacar a la inquisición del País Vasco. Lo que no se sabe es cómo se enteraron de lo que estaba pasando a varias semanas de navegación. Varias mujeres, como consta en el libro de De Lancre, declaran ir de noche en el vuelo a Terre Neuve. Los vascos entraron en contacto con los pueblos amerindios locales Béothuks (extinguidos en el siglo XVI) y Mi'kmaq, los dos conocidos por utilizar el tabaco en sus ritos chamanicos.
[1217] DE LANCRE, *Tratado de brujería vasca,* p.42.

> cosas que desean, ofreciéndole cierta manera de sacrificio, encendiendo candelas y quemando incienso, copal y otros olores y perfumes, y vssando de ciertas vnciones en su cuerpo lo invocan y adoran con nombre de Ángel de Luz, y espera de él respuestas o imágenes y representaciones aparentes de lo que pretenden, para lo qual las dichas personas otras veces se salen al campo de día, y a desoras de la noche, y toman ciertas bebidas de yerbas y raýces, como la que llaman del peyote, yerba de Santa María u de otro qualquier nombre, con que se enagenan y entorpecen los sentidos y las illusiones y representaciones fantásticas que allí tienen, juzgan y publican después por revelación o noticia cierta de lo que ha de suceder. (*Edicto* f. 5r)[1218]

Este texto presenta una fusión perfecta entre los elementos del archivo de la brujería del arco pirenaico y los elementos indígenas.

3.4.5 Conclusión

La religión hegemónica va a secretar organismos de control ideológico a lo largo de su extensión. La primera inquisición nacida en el siglo XIII tiene como objetivo la lucha contra la herejía en el sur de Francia. Si bien la inquisición se encarga de algunos casos de brujería, son relativamente pocos y tienen que ver con la práctica del *maleficium.*[1219] Hasta el siglo XIV, su trabajo va a consistir más que todo en combatir los brotes de desviaciones de la ortodoxia dogmática. En el siglo XV, asistimos a un segundo brote inquisitorial que poco a poco va a elaborar un dispositivo que asimila toda práctica contraria a una herejía. Esa brujería, ya politizada por lo menos en España y en Francia,[1220] elabora en los albores de la modernidad una figura de retórica política dentro del discurso demonologico: la *brujería diabólica o teologal* .

[1218] Citado en ÁGUEDA MÉNDEZ, "La brujería en la Nueva España", p.220.
[1219] El término es empleado desde el siglo XIV en escritos oficiales con el sentido específico de dañar a alguien por medios ocultos. Véase, DEDIEU, Jean-Pierre, *L'administration de la foi. L'inquisition de Tolède et les vieux chrétiens XVI°-XVII°*, Thèse de doctorat, 2 vol., 1987, p.583.
[1220] En el caso francés, el sistema judicial permitió que la maquina inquisitoria no se acelerará a pesar de la existencia de un sector político extremista, que se cristalizará en la *Ligue Catholique*. Dentro de los ideólogos se destaca el jesuita español Juan de Maldonado (1533-1583), cuya influencia se rastrea hasta en demonólogos como Martín Antonio del Río (1551-1608). Este sector identificaba los protestantes y los católicos humanistas (Michel de Montaigne por ejemplo) como parte de un complot satanista en contra de la Iglesia Tridentina, véase: PEARL, Jonhatan L., *The Crime of Crimes: demonology and politics in France 1560-1620*, Waterloo (Ontario), Wilfrid Laurier University, 1999.

> There is no doubt that, whatever the local variant of Christianity, witchcraft was universally feared and prosecuted, but the limits and forms of prosecutions depended on the local position of Christianity as the major religion and its relation to other belief systems.[1221]

Como parte de un sistema de creencias minoritario la brujería tiene que ver con una mezcla de elementos paganos que mezclan curanderismo, chamanismo y animismo y que se van a ver reagrupados bajo el concepto genérico de brujería. Este orden simbólico en Europa está en retroceso desde la conversión de Constantino y la imposición del cristianismo como religión de estado. Pero todavía en el siglo XVI hay zonas enteras donde si no está imperando como tal en sus versiones originales, por lo menos sí en formas degradadas o sincréticas en constante reestructuración. La inclusión por conquista militar del Reino de Navarra en el orbe español a partir de 1522, es decir un año después de la caída de la azteca Tenochtitlán, representó para el campo vasco un fuerte momento de presión dado el ataque llevado en contra de su sistema de creencia minoritario. El brote de brujería que se da en el País Vasco y que rompe con el escepticismo castellano en relación a la brujería se explica justamente por la sobrevivencia de un orden simbólico minoritario rubricado bajo el término de paganismo. La teoría de la brujería diabólica no adquirió tal vez el papel central que pudo tener en Europa,[1222] pero su papel en la configuración del orden simbólico español en América no se puede subestimar por lo menos como calco impuesto sobre la realidad local.

Pero ya para estas fechas se había ido elaborando el discurso demonológico, - que se encuentra por ejemplo en fray Diego de Landa en una forma reducida-, donde las brujas son un secta amenazante que ha hecho un pacto con el Diablo. Este discurso se va a difundir por Europa a través de una cuantidad de literatura. Como creación discursiva la brujería es una mezcla de elementos cristianos, paganos, mezclados con elementos inspirados por la realidad de los sistemas de creencias minoritarios (canibalismo ritual, zoomorfismo, uso de enteógenos). El orden simbólico mayoritario construye una imagen del orden simbólico minoritario que va a ser transpuesto del País Vasco a América por los frailes franciscanos.

La importación América de ritos y prácticas apotropaicos indican que no solamente fue exportado el archivo sobre la brujería teologal, sino que también la población de

[1221] MURAVYEVA, Marianna G., "Russian witchcrat on trial", en Marko NENONEN y Raisa Maria TOIVO, *Wrinting witch-hunt histories Challenging the paradigm*, Leiden/Boston, BRILL, 2014, p.120.
[1222] NENONEN, "Challenging the paradigm of witch-hunt historiography", p.6.

colonos, reconociendo prácticas categorizadas como brujería por parte de los indígenas, sintió la necesidad del uso de protecciones contra la brujería, que desde la ortodoxia católica eran prácticas supersticiosas.[1223]

A la vez, el propio continente americano va a nutrir la construcción discursiva que se está elaborando en Europa y retroalimentar por ejemplo al inquisidor vasco Pierre de Lancre. La obra de Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*[1224] (1613) marca de cierta manera el final de la elaboración de este discurso en relación a los mayas. En efecto, busca demostrar que el discurso demonológico debe y puede aplicarse a los mayas que hasta la fecha habían sido protegidos de la inquisición. Por lo tanto de manera extraña lo que se reclama es un abandono de la taxonomía cultural establecida donde se reconocía de cierta manera la coexistencia de un orden simbólico minoritario y de uno mayoritario para entrar de pleno en el orden jurídico de un solo orden simbólico hegemónico donde no hubiera diferencias entre cristianos sean blancos o indígenas.

Al mismo tiempo, el *Informe sobre la brujería* (1611) del humanista Pedro de Valencia (1555-1620), analiza el caso de Zugarramurdi, comparando los aquelarres a ritos gentiles como las bacanales o los ritos dionisiacos.[1225] Por lo tanto no niega la realidad de la brujería como un resto pagano, pero sugiere en sus conclusiones que hay un fuerte componente de enfermedad mental en los sucesos de Navarra. Para él las brujas parecen más una cosa de locos que de herejes.[1226] Por lo tanto recomienda curar el fenómeno con palabras más que con sambenitos. Exactamente lo contrario de la posición de Pedro de Sánchez de Aguilar.

¿Podemos aceptar como válida, a la luz del archivo sobre la brujería estudiado, la siguiente aseveración de Jean-Claude Duviols?

[1223] Las pruebas del registro arqueológico en el fuerte español San Juan de Joara (1566-1568) en la actual Carolina del Norte muestran el uso de amuletos de protección contra la brujería en las construcciones y particularmente las dependencias como las cocinas donde trabajaban mujeres indígenas. BECK, Robin A., "The iron in the posthole: witchcrat, women's labor, and spanish folk ritual at the Berry site", en *American Anthropologist*, 118:3, pp.525-540.

[1224] SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, Barcelona, Red Ediciones SL, 2012. El informe fue escrito en 1616 pero impreso solamente en 1639.

[1225] CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, p.232.

[1226] Cabe señalar que una de las primeras interpretaciones del chamanismo siberiano fue justamente la enfermedad mental.

> Elle [l'église] a été incapable de proposer autre chose que ses propres clichés, sans doute par refus de connaissance et de compréhension. Le monde américain n'est pas analysé comme une nouveauté, il est intégré au connu.[1227]

En el caso de la Iglesia Católica española no podemos hablar de un *cliché* en relación a la brujería dado el fuerte escepticismo en relación a la brujería que la caracterizaba. Al contrario, asistimos a la elaboración de un discurso que justamente es capaz de establecer analogías entre ordenes simbólicos diferentes porque esas analogías existen.

La taxonomía elaborada es reductora sobre una línea amigos-Dios/enemigos-diablo pero sabiendo muy bien que en frente tienen ritos paganos que deben ceder su lugar, en la lógica imperial católica ecuménica, a un orden simbólico mayoritario. En el caso del País Vasco que sirve de base a la elaboración del discurso sobre la brujería, la Iglesia está muy consciente que está frente a fenómenos heredados de los ritos paganos. Es decir, los ritos paganos que analizamos como restos de un chamanismo pan-europeo, son desde la perspectiva del orden simbólico hegemónico lo mismo que los ritos chamanicos mayas. La elaboración del discurso para aniquilar los ordenes simbólicos minoritarios es el mismo discurso que se despliega en los nuevos territorios conquistados.

Pero va a tener una limitante, y es que este discurso se elaboró en una situación de mayoría del orden simbólico cristiano sobre el orden simbólico del arco pirenaico. La diferencia fundamental la constituye los estatutos taxonómicos de *viejo* y *nuevo cristiano*. El estatuto de viejo cristiano y la posición de fuerza de la Corona Española van a dictar la dimensión de la caza de brujas en el arco pirenaico. En cambio el estatuto de nuevo cristiano que no permite a la Inquisición ocuparse de los indígenas mayas, revela la debilidad de la Corona Española en la confrontación con el orden simbólico de los indígenas mayas como lo señala el *Informe contra idolorum,* que justamente reclama a gritos la inclusión de los mayas yucatecos como viejos cristianos para poder desplegar sobre el cuerpo social maya, todo el peso de la maquinaria social que se fundamenta en la elaboración discursiva de la brujería teologal.

[1227] DUVIOLS, "Visions infernales dans l'iconographie européenne relative à l'Amérique", p.405.

CAPÍTULO CUATRO

TEXTOS Y ESCRITURA COMO LUGAR DE CONFRONTACIÓN DE LOS ÓRDENES SIMBÓLICOS: *LA ETNOGÉNESIS COMO OPOSICIÓN A LA MÁQUINA SOCIAL*

En este capítulo estudiaremos el enfrentamiento entre los ordenes simbólicos que se hace desde la escritura. Como lo demostró Ángel Rama, el dominio de la escritura alfabética representa un poder político.[1228] Este poder, que otorga un capital simbólico al que lo ejerce, es antes que todo el dominio de una técnica que permite la inclusión y la interacción con el orden simbólico español. Nos fijamos en cómo este escribía sobre el mundo maya, pero también cómo el mundo maya desarrolla un proceso de etnogénesis, es decir una recomposición de su identidad, a través de la escritura, para plantear en un último punto la sobrevivencia de esta confrontación entre ordenes simbólicos en el trabajo historiográfico moderno. El objetivo implícito de este capítulo es justamente estudiar la tensión dentro de la maquinaria social entre la aplicación de un orden simbólico nuevo y las líneas de fuga a través de las cuales ciertos sectores indígenas van a actuar para conservar o renovar su propio orden simbólico.

La etnogénesis se define como la emergencia de una nueva forma de identidad, la cual es el resultado de un cambio cultural e histórico.[1229] En este sentido, es un proceso de desterritorialización como lo concibe Deleuze.[1230] Desterritorializar es dejar una costumbre, dejar un sedentarismo; es escapar a una enajenación, a un proceso de subjetivización

[1228] RAMA, Ángel, *La ciudad letrada*, prólogo de Hugo Achugar, Montevideo, Arca, 1998, p.32. "La hazaña educativa de la Orden, que se abre al declinar el milenarismo de los evangelizadores (sobre todo franciscanos), es paralela a la estructuración administrativa y eclesiástica de las colonias y por lo tanto una pequeña, aunque no desdeñable parte de la poderosa articulación letrada que rodea el poder, manejando los lenguajes simbólicos en directa subordinación de la metrópolis."

[1229] VOSS, Barbara L., "What´s new? Rethinking ethnogenesis in the archaeology of colonialism", en *American Antiquity,* 80/4, 2015, p.656.

[1230] Concretamente, significa para *algo* (materia, objeto, ser, entidad…) la salida de un territorio en el sentido propio y figurado, la cual capta los flujos y códigos que la atraviesan. Con la consiguiente reterritorialización, la entrada en un nuevo territorio, se opera un cambio para este *algo* en el funcionamiento, la función y el significado. SASSO, Roberto, VILLANI, Arnaud (Directeurs), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les cahiers de Noesis, n°3, Nice, CNRS, 2003, pp.82-100.

específico. El sistema capitalista que se va imponiendo con la modernidad se apoya en una "desterritorialización masiva".[1231]

Pero como lo concibe Deleuze, la deterritorialización se acompaña de un movimiento de reflujo, la reterritorialización, donde la conciencia se reencuentra con su territorio, pero bajo una nueva modalidad. Necesita funcionar como un modo de agenciamiento que captura términos culturales para agenciarlos, organizarlos en un movimiento solidario que los vuelve devenir sin nunca quedarse como los mismos. Se concibe así un modelo dinámico de formación de la identidad que permite juntar cambios y continuidad. La ventaja de este modelo, por su dinamismo, es permitir un correctivo a la meta-narrativa del exterminio y que enfrasca a las poblaciones indígenas como las víctimas pasivas del colonialismo. Frente a la construcción e imposición de una máquina social, los indígenas, apoderándose de las nuevas técnicas de escritura que pusieron los frailes a su disposición, pudieron plantear la sobrevivencia en la larga duración de lo que ellos consideraban el núcleo de su visión transmitido en un texto como el *Popol Vuh*. De la misma manera, el movimiento de las cruces parlantes se puede visualizar desde la etnogénesis como también una resignificación simbólica que mezcla elementos propiamente indígenas con elementos de un orden simbólico exterior. En este segundo caso estudiaremos más en detalle como la historiografía de la modernidad lidia con la sobrevivencia bajo otro aspecto del orden simbólico maya

4.1.1 El Popol Vuh como prolegómeno de la codigofagia[1232]

[1231] DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo Capitalismo y esquizofrenia*, Nueva edición ampliada, Paidós, Montcada i Reixac, 1985, p.231.

[1232]Una versión anterior del que ahora es el presente capítulo se publicó con el título "El *Popol Vuh* como prolegómeno de la codigofagia" en el *Boletín de la AFEHC (Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos de Centroamérica,* [En línea]. http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=4422. El número temático "Escritura indígena y visiones de historia en Centroamérica y México: una vista comparativa"(n°71 octubre-diciembre 2016) fue dirigido por los historiadores dr. Eric Roulet (Université du Littoral Côte d'Opale, Francia) y la dra. Laura Matthew (Marquette University, USA). Agradezco la lectura de los dictaminadores ciegos del *Boletín,* así como la lectura hecha por Mtro. Héctor García Cornejo más específicamente sobre los puntos relativos a la teoría de Bolívar Echeverría.
Otra parte del trabajo fue presentado con el título "El rezo en la larga duración: el valor de uso del *Popol Vuh*", con ocasión del coloquio "Ya vienen otros hombres a la tierra. Transformaciones en las sociedades mesoamericanos" organizado por la Facultad de Historia (UMSNH) el 20 abril del 2016.

Cuando uno busca en una biblioteca o en una base de datos una edición del *Popol Vuh* (PV de aquí en adelante), la sistematización por autores la ubica generalmente bajo la rúbrica *Anónimo* o bajo el nombre del traductor de la versión. Este estado de las cosas refleja en gran parte el problema con el cual uno se encuentra en el momento de identificar la autoría de un texto, cuya versión más antigua en nuestra posesión es el *Ayer MS 1515*, manuscrito que reside en la Newberry Library de Chicago, y que ha sido escrito con puño y letra por un personaje de carne y hueso. Hasta la fecha no hay un acuerdo en cuanto a la pater-maternidad del documento. Lo único seguro es que la persona que lo redactó era un k'ich'e hablante, es decir hablaba uno de los treinta idiomas que conforman hoy en día la familia lingüística maya.

El interés por la autoría del *Popol Vuh*, sin duda interesante, va más allá de cuestiones meramente filológicas, pero hay que constatar que se olvidan muchas veces las condiciones concretas de producción del texto, que permitieran pensarlo de y desde la episteme específica de sus productores. De allí que se propone, en un primer momento, efectuar aquí un recuento pormenorizado de las discusiones sobre la autoría del mismo y las implicaciones interpretativas que estas opiniones sobre la autoría tienen.

Se busca así articular algunos elementos del pensamiento del filósofo ecuatoriano Bolívar Vinicio Echeverría Andrade (1941-2010) sobre el mestizaje en América Latina y el *ethe* barroco, que forman parte de su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad, al texto colonial k'ich'e que se conoce como *PV*. En un primer momento, se propone efectuar en este acápite un recuento pormenorizado de las discusiones sobre la autoría del mismo y las implicaciones interpretativas que estas opiniones sobre la autoría tienen. A partir de allí, se deducirán hipótesis sobre la intencionalidad real de escritura del texto por parte de sus autores que se inscribirán en dos agendas con temporalidades diferentes.

La primera se inscribe dentro de una teoría más amplia de la cultura que incluye la teoría del *ethe* barroco donde se valorará la *codigofagia* en juego en el proceso de escritura del *PV*. El texto se visualiza entonces como una adaptación, un texto de *resiliencia*, como paso obligatorio a la resistencia, de un orden simbólico frente a la imposición del orden simbólico colonial. En la segunda temporalidad, se plantea el trabajo de los amanuenses indígenas como la elaboración de estrategias activas de escritura inscritas en la larga

duración como una forma específica y alternativa de codigofagia. De allí que se pueda pensar el *PV* como un prolegómeno de la *codigofagia* que llevará a la aparición del barroco en América Latina como forma específica de resistencia a la modernidad.

4.1.2 La autoría del texto: uno vs varios

Varias tesis existen en la búsqueda de la identificación del amanuense o del grupo de amanuense que redactó el texto que conocemos como *Popol Vuh*. El número de escritores es en efecto la primera hipótesis que divide en dos bandos a los estudiosos del tema. En el primer grupo, encontramos a Adrián Recinos, Michela E.Craveri,[1233] o Rudolf Schuller[1234]. Adrían Recinos, si bien deja en un momento entender que fueron varios los que redactaron el texto, se inclina al final por un único autor.[1235] Dentro del segundo grupo, encontramos al mismo padre Ximénez,[1236] y más tarde Allen J. Christenson,[1237] Luis Enrique Sam Colop,[1238] Dennis Tedlock[1239] y Ruud Van Akkaren.[1240] Los dos últimos piensan que el texto es el resultado de un trabajo en común entre varias personas. La redacción y traslado al papel hubiese sido hecho por un linaje de historiadores, los *Nimchocoh Cavec,* linaje menor de principales de Q'umarkaj.

La figura del fraile dominico Domingo de Vico (1519?-1555), autor de la *Theologia Indorum* (1553)[1241] adquiere un papel no poco importante en el debate y suele ser asociado a la escritura del documento.[1242] En un primer momento, René Acuña argumentó que el fraile era su autor,[1243] y hasta negó cualquier tipo de sustrato precolombino en el *PV*.[1244] En

[1233] CRAVERI, Michela, *El lenguaje del mito voces, formas y estructuras del Popol Vuh,* México, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas n° 37, UNAM, 2012, p.17.
[1234] SCHULLER, Rudolf, "Der Verfasser des Popol Vuh", en *Anthropos*, XXVI:5-6, 1931, pp. 929-935.
[1235] [ANÓNIMO/ Recinos], *Popol Vuh,* p.42.
[1236] [ANÓNIMO/ Recinos], *Popol Vuh,* p.108.
[1237] [ANÓNIMO/ Cristenson], *Popol Vuh,* p.49.
[1238] SAM COLOP, Luis Enrique, "Introducción", *Popol Wuj: versión poética k'iche*, Ciudad Guatemala, Cholsamaj, 2008, p.13.
[1239] TEDLOCK, Dennis, *2000 years of Mayan Literature*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2010, p.9.
[1240] VAN AKKEREN, Ruud, *Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol. Una visión posclásica del colapso maya*, Guatemala, Ed. Piedra Santa, 2012, p.9.
[1241] Hizo parte del grupo de dominicos que acompaño al padre Las Casas.
[1242] VAN AKKEREN, Ruud, "Fray Domingo de Vico maestros de autores indígenas", en AA.VV., *Cosmovisión Mesoamericana*, Ciudad de Guatemala, Publicaciones Universidad Mesoamericana, 2011, pp.83-117.
[1243] ACUÑA, René (Editor), *Thomás de Coto [ThesaurusVerborum] vocabulario de lengua cakchiquel v[el] Guatemala, nueuamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1983, p.XXIX.
[1244] ACUÑA, René, *Temas del Popol Vuh*, IIF-UNAM, México, 1998.

la *Theología Indorum* de Vico, según toda evidencia escrito originalmente en k'iche', encontramos frases y fragmentos literales del *PV,* como del *Título de Totonicapán* (1554). Para Sparks es imposible separar el *PV* y la *Theologia Indorum* y propone que los mayas fueron coautores con frailes como Vico en la reconfiguración de su religiosidad en los primeros tiempos del contacto. Hablando así de *teología dialogical* entre las culturas.[1245] Por su parte Fredericks admite que en el *PV* hay una aceptación superficial de la dominación cristiana pero que aquella no interfiere con la cosmogonía original maya. Según ella, esta aceptación se debe a la censura colonial.[1246] No queda bien claro a qué tipo de censura se alude, dado que concretamente el primer libro publicado en Guatemala lo fue en 1660 año en el cual se estableció el primer taller de imprenta en dicha zona del Imperio Español,[1247] es decir un siglo después de la escritura del *PV*, texto que por ahora no podemos pensar que fue escrito por sus autores con la voluntad de ser publicado en lo inmediato.

En el círculo de Domingo de Vico se encuentra Diego Reynoso, uno de los autores del *Título de Totonicapán*, un joven k'iche' de extracción noble, que suele ser considerado un buen candidato a la autoría del *PV*.[1248] Entre los que defienden esta postura se encuentran José Antonio Villacorta,[1249] Rudolf Schuller,[1250] Munro Edmonson,[1251] y Robert Carmack.[1252] Van Akkeren en cambio propone que los dos textos, *Popol Vuh* y *Título de Totonicapán* no pueden haber sido escritos por el mismo autor dado que serían el resultado de un conflicto político entre dos facciones de poder dentro de la elite nativa.[1253]

[1245] SPARKS, Garry Gene Jr., "Xalqatb'e and the "Theologia Indorum": crossroads between maya spriritualityand the America´s first theology", Ph.D. dissertation, , The University of Chicago (Illinois), Ann Arbor, 2011.
[1246] FREDRICK, Sharonah Esther, *An unholy rebellion: political ideology and insurrection in the mayan Popol Vuh and the andean Huarochiri Manuscript*, Ph. D. Dissertation, Hispanic language and literature, Stony Brook University, 2014, p.7.
[1247] FLORES, FRAY ILDEFONSO JOSEPH*, Arte de la lengua metropolitana del reyno cakchiquel o guatemalico*, presentación María del Carmen Diez Hoyo, estudio Juan José Batalla Rosado, Estudio+ Facsímil, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002 [1753], p.10.
[1248] La historiografía no especializada tiende a utilizar la figura de Diego Reynoso para identificar sin más un autor, véase: GUERRA VILABOY, Sergio, *Tres estudios de historiografía latinoamericana*, Morelia, UMNSH-IIH, 2002, p.61.
[1249] VILLACORTA, José Antonio, *Popol Vuh*, Guatemala, José de Pineda Ibarra, 1962.
[1250] SCHULLER, Rudolf, "Der Verfasser des Popol Vuh", en *Anthropos*, XXVI:5-6, 1931, pp.929-935.
[1251] EDMONSON, Munro S., *The book of counsel: the Popol Vuh of the quiche maya of Guatemala*, New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1971.
[1252] CARMACK, Robert, MORALES SANTOS, Francisco (Editores), *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1983, p.15.
[1253] VAN AKKEREN, Ruud, "Fray Domingo de Vico", pp.104-105.

En esta visión, la escritura del *PV* sería en efecto una reacción a lo que fue percibido como una falsificación de la historia por parte de un grupo en la pugna por la hegemonía política dentro de las nuevas coordenadas de poder.[1254]

4.1.3 Las posibles influencias: pureza vs hibridación

El problema de la autoría conlleva a un segundo haz de planteamientos que tienen que ver con la "pureza" del texto y las posibles interpolaciones, es decir el grado de contaminación de los elementos indígenas del texto por elementos católicos. Ciertamente como lo afirma Guzmán Böckler, el padre Jiménez, primer traductor del *PV* era:

> un cura doctrinero y por lo tanto, el portador y difusor de una cosmogonía extraña que pretendía suplantar el pensamiento ancestral, americano por un sistema de creencias que, a la postre, no eran otra cosa que el pilar ideológico que sustentaba a la dominación y a la explotación del sistema colonial español.[1255]

La posición de Guzmán Böckler, que podríamos explicar por la fecha y el momento que atravesaba Guatemala – guerra civil y genocidio contra las poblaciones indígenas-, se fue destilando bajo el impulso de los estudios culturales y poscoloniales de tal manera que hoy se suele hablar del *PV* como un texto híbrido.[1256] La Dra. Otilia Cortéz de la State University de New York, al reflexionar en torno a ciertas similitudes entre "algunos episodios" del libro sagrado maya de la comunidad maya-k'ich'e y "determinados pasajes" del Génesis judeocristiano concluye, que "aspectos de la cosmogonía maya-quiché" reflejen:

> Una posible influencia del pensamiento cristiano impuesto a los indígenas por los conquistadores y misioneros españoles, presumiblemente no sólo como consecuencia indirecta del proceso de conquista y colonización, sino como cierto tipo de "camuflaje ideológico" que puede haber tenido lugar en el transcurso de la primera transcripción o durante el proceso de copia y primera traducción al español que debemos a Fray Francisco Ximénez. [1257]

[1254] VAN AKKEREN, "Fray Domingo de Vico", p.114.
[1255] GÚZMAN BÖCKLER, Carlos, *Prólogo, Pop-Wuj poema mito-histórico Ki-ché*, traducción directa del Kiché de Adrían Chávez, Quetzaltenango, Centro Editorial Vilé, 1981, p.3.
[1256] CRAVERI, *El lenguaje del mito,* p.17.
[1257] CORTEZ, Otilia, "Intertextualidad y paralelismo entre el *Popol Vuh* y la *Biblia*", en *Revista Espéculo*, 40, 2008, http://www.ucm.es/info/especulo/numero40/popolbi.html, [Consultado el 29 de enero del 2016].

La valoración de tales influencias del cristianismo sobre el *Popol Vuh* apunta a una configuración mínima que no tendría que afectar el canevá del relato.[1258] Los recientes descubrimientos arqueológicos como los realizados en San Bartolo (Petén norte de Guatemala) o en El Mirador de Petén (Guatemala), confirman lo antedicho. En el primer caso, un friso del preclásico tardío (100 a.c.) muestra episodios del *PV* con leves variaciones, así como rasgos culturales identificados en periodos más recientes como mesoamericanos e inclusive del suroeste de los EE.UU.[1259] En el segundo caso, el friso de 300 antes de nuestra era, descubierto en el 2009 por el equipo del arqueólogo estadunidense Richard Hansen, relata una parte del mito de los gemelos. Según Hansen este descubrimiento demuestra que la creación divina relatada en el *PV* no ha sido influenciada por los frailes dominicos.[1260] Sin embargo y como bien lo subraya Guillermo Osvaldo García, la visión propuesta por la Dra. Cortéz es seguramente arriesgada si no anacrónica en sus fundamentos teóricos:

> No obstante, y ya que del sustrato oral – seguramente milenario- que antecede a la puesta por escrito del Pop Wuj se conoce menos que nada, la Dra. Cortéz arriesga que las semejanzas con elementos provenientes de la tradición hebraica pudieron haber sido interpolados en el momento de la transcripción. En caso de ser obra de misioneros españoles, las similitudes apuntarían a lograr alguna clase de "intención conciliadora entre ambas religiones que facilitara la evangelización de los indígenas". En caso, por el contrario, de deberse a la mano de indios "asimilados", el objetivo pudo haberse orientado a "armonizar el pasado religioso de su pueblo con el presente del mismo".[1261]

Lo que plantea García en su artículo es que las semejanzas entre los escritos se deben al carácter en esencia universal y perenne del lenguaje simbólico, que va más allá de las adaptaciones a que las distintas culturas puedan someterlo.[1262] Cabe subrayar que esta

---

[1258] RIVERA DORADO, Miguel, "¿Influencia del cristianismo en el Popol Vuh?", en *Revista Española de Antropología Americana*, 2000, 30, pp.137-162.

[1259] TAUBE, Karl, SATURNO, William A., STUART, David A., "Identificación mitológica de los personajes en el muro norte de la pirámide de las pinturas sub-1, San Bartolo Petén", en J.P. LAPORTE, B. ARROYO, H. ESCOBEDO, H. MEJÍA (Editores), *XVII Simposio de investigación arqueológicas en Guatemala 2003*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2004, pp.852-861.

[1260] E.F.E., "Hallan friso maya que representa a los héroes del Popol Vuh", *El Universal* (México), 8/03/2009. http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/582038.html [Consultado el 29 de enero 2016].

[1261] GARCÍA, Guillermo Osvaldo, "El simbolismo cosmogónico en el *Pop Wuj*", en *Hologramatica,* 3:11, 2009, p.113.

[1262] BAEZ, Félix Jorge, "México, Quetzacoatl: Puentes simbólicos y legados etnográficos", en *Tradiciones y culturas populares,* 15, Julio-agosto 2008, http://www.destiempos.com/n15/felixbaez.pdf ,[consultado el 15 de mayo del 2016], pp.5-15.

visión de un terreno común se acomoda muy bien con la definición del cristianismo, que se da para otras zonas americanas, como un cristianismo híbrido y negociado de la primera evangelización pre-tridentina donde los indígenas se apropiaron de las novedades cristianas como elementos que podían hacer propios de acuerdo con criterios de familiaridad y posibilidades de uso.[1263]

El planteamiento comparativista no es nuevo y se hizo por ejemplo con Samuel K. Lothrop (1892-1965) desde 1926 o más tarde con Claude Levi-Strauss.[1264] En la época las tesis de Lothrop no tuvieron eco en los círculos antropológicos e históricos autóctonos confrontados entonces con las turbulencias del poder en naciones que transitaban hacia una configuración política nacionalista y contraria a la pluralidad étnica.[1265] Hay que recordar que el péndulo comparativo se detuvo bruscamente en los años 60 del siglo pasado cuando las hipótesis difusionistas de Kirchhoff, en torno a las relaciones simbólicas de las divinidades calendáricas hindúes y los dioses mesoamericanos, fueron abruptamente enjuiciadas por el tsar de la antropología mexicana, Alfonso Caso, que emitió un ukase no con perfume a gardenia pero sí a doctrina Monroe. Debemos en buena parte a Enrique Florescano haber retomado las reflexiones comparativas entre panteón, ritos y símbolos.[1266] Tales trabajos han sido fecundos a tal punto que una investigadora de la talla de Johanna Broda plantea que hay que "trascender los etno-centrismos maya y mexica."[1267]

Sabido es que el debate entre "lo ajeno y lo nuestro" que recorre la historia del pensamiento latinoamericano se ha desarrollado en extremo y hacia posiciones binarias esencialistas dentro del auge de los estudios poscoloniales y decoloniales que tienden a crear categorías heurísticas imaginadas, diacrónicas, cuando no anacrónicas. Pasando sobre el hecho de que habría que suponer una continuidad sincrónica étnica, religiosa y cultural

[1263] LOCKHART, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los Indos del México central del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, 1999, pp.626-630. LOPES DE CARVALHO, Francismar Alex, "Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767", en *Anuario de Estudios Americanos*, 73:1, enero-junio 2016, p.103.
[1264] BAEZ, "México, Quetzacoatl", pp.5-15.
[1265] BONFILL BATALLA, Guillermo, *México profundo una civilización negada*, México, De Bolsillo, 2008, pp.174-175.
[1266] FLORESCANO, Enrique, *El mito de Quetzacoatl*, México, FCE, 1993.
[1267] BRODA, Johanna, "Quetzalcóatl y el origen de la agricultura", en *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, 51, 1998, p.23.

sobre casi 19 siglos y un territorio que abarca unos 400.000 km²,[1268] el texto se vuelve para los defensores de esta visión a-histórica el pretexto a una inclusión taxonómica geográfica *ad hoc,* una visión desmentida por los estudios arqueológicos e históricos.[1269]

Así aparece el Mayab, una entidad que cubre la totalidad de los territorios de habla maya, donde reina una cultura maya anti-autoritaria y que encuentra en el *PV* una ética de la resistencia en contra del poder central que se expresa en la oposición a los dioses.[1270] Para resaltar su contenido liberador, se convierte también en un texto de las clases subalternas, que "desde antes de la de la invasión española – y a la llegada de ésta- el libro *Popol Vuh* vivió oculto. Circuló clandestinamente de mano en mano, tanto entre los mayas que se rebelaban, lo mismo a las injusticias del poder dominador fetichizado en turno y en otras guerras, como entre los sobrevivientes al genocidio del imperio español".[1271]

El *PV* está presentado como la filosofía genuina del pueblo maya, al precio de hacer caso omiso del debate filológico e histórico en un sentido amplio, y sobre el posible pecado de nacimiento de una supuesta influencia del cristianismo en el texto.[1272] La instrumentalización académica del texto se enfrasca en una mera paráfrasis descriptiva sin explicarnos cuál es la filosofía que sostienen estos mitos. Cabe resaltar la notable excepción del trabajo de Carlos M. López, que se asume hoy en día como decolonial, y que logra poner el texto del *PV* bajo una nueva luz interpretativa atenta a entender la episteme diferente de los maya-k'iche'.[1273]

[1268] Para introducir un orden de comparación, que no tiene otro propósito que la visualización de lo dicho, habría que plantear una continuidad sobre un territorio que en extensión sería comparable a la suma de las superficies de las Islas británicas, la República de Irlanda, Bélgica y Holanda.

[1269] Veánse por ejemplo el siguiente artículo sobre el cambio en los patrones de entierros, GRAHAM, "The Spanish conquest and the Maya collapse", pp.161-185.

[1270] FREDRICK, *An unholy rebellion,* pp.6-9.

[1271] HERRERA SALAZAR, Gabriel, "El Popol Vuh, narrativa mítica de la liberación".http://www.pensamientocritico.info/index.php/seminarios/iv-encuentro-internacional-de-pensamiento-critico-2014/353-el-popol-vuh-narrativa-mitica-de-la-liberacion [Consultado el 29 de enero del 2016].

[1272] DUSSEL, Enrique, MENDIETA, Eduardo, BOHÓRQUEZ, Carmen (Editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000). Historias, corrientes, temas y filósofos*, México, CREFAL/ Siglo XXI, 2009.

[1273] LÓPEZ, Carlos M., *¿Popol Vuh, o K'i Pop wuj? Los textos y sus claves epistemológicas*, Phd of Philosophy, Ohio State University, 1995. LÓPEZ, Carlos M., *Los Popol Wuj y sus epistemologías. Las diferencias, el conocimiento y los ciclos del infinito*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1999. La crítica que se le podría hacer es que subraya de manera exagerada el uso de la traducción de Adrián I. Chávez, la cual sin embargo reduce los gemelos a un solo personaje, lo que está en contradicción con la interpretación general de López. [ANÓNIMO /Chávez], *Pop Wuj*, versión de Adrián I Chávez, Acuarelas de Diego Rivera, México, CIESAS, INAH, Fundación Diego Rivera, 2008, pág. 69.

El problema afloja cada vez que se quiere hablar de filosofía maya en general donde se tiene que recurrir a los términos de cosmogonía o mito, como lo hace Mercedes de la Garza en su artículo sobre la filosofía maya,[1274] cosa impensable para la filosofía griega que justamente se elabora a partir de una escisión entre mitos y logos. Para ella, el pensamiento maya equivale a la cosmovisión religiosa. Por lo tanto no se pueden encontrar elementos incipientes de filosofía. Carlos Beorlegui, que en su *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* sigue a De la Garza sobre los mayas, habla también de pensamiento que aborda como la filosofía los grandes temas planteadas por la vida pero no desde un punto de vista racional. Este pensamiento no dio el salto epistemológico operado por los griegos y que caracteriza a la filosofía como un pensamiento estricto y teórico. El pensamiento maya es entonces más una sabiduría que se apoya en una estructura mítico-religiosa[1275]

De hecho, Enrique Dussel explica de manera tajante que se puede hablar de pensamiento prehispánico que debe ser llamado pensamiento y no propiamente filosofía. De "manera explícita y técnica no tenían filosofía",[1276] lo que no impida que "el *pensamiento amerindiano* (sic) puede ser objeto de una descripción filosófica."[1277] Sin embargo hay que subrayar que el discurso se ha vuelto más ambiguo con el proyecto enciclopédico *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino"*. Retomando cortes temáticos y temporales esbozados con anterioridad por Dussel, se encuentra "el pensamiento maya" en la Primera época, anterior al periodo colonial bajo la rúbrica las filosofías de algunos pueblos originarios.[1278] El objetivo es mostrar la sabiduría de estos pueblos originarios. Se presupone entonces una continuidad temporal en la matriz del pensamiento maya actual y precolombino a la vez que se opera una escisión entre tojolabales y mayas que metodológicamente resulta ser problemática.

[1274] DE LA GARZA, Mercedes, "El pensamiento maya", en Laureano ROBLES (Editor), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Enciclopedia iberoamericana de Filosofía, t.1, Madrid, Trotta, 2013, pp.99-125.

[1275] BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Deusto Publicación, Universidad de Deusto, 2010, p.81.

[1276] DUSSEL, Enrique, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1994, p.17.

[1277] DUSSEL, *Historia de la filosofía,* p.27.

[1278] HERNÁNDEZ DÍAZ, Miguel, "El pensamiento maya", en Enrique DUSSEL, Eduardo MENDIETA, BOHÓRQUEZ, Carmen (Editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000). Historias, corrientes, temas y filósofos*, México, CREFAL/ Siglo XXI, 2009, pp.27-32.

La corriente decolonial, fiel a su prurito radical esencialista, va todavía un paso más adelante. Javier Morales Mena, que se reclama de la línea de pensamiento de Walter Mignolo y que retoma el método de Arturo Roig,[1279] hace discutir su interpretación del *PV* con un autor "occidental" (Aristóteles). Presenta el *PV* como "archivo del pensamiento mesoamericano", "el archivo de la tradición epistemológica mesoamericana", que "contiene las raíces del pensamiento mesoamericano". Insistiendo en la presencia de las figuras del *logos* (diálogo, deliberación pensamiento, razón, ensayo, error, análisis, interrogante constante…) pretende restituir la condición filosófica del discurso cultural prehispánico.[1280]

Todos estos aportes se inscriben dentro de un debate mucho más amplio que tiene que ver con la posibilidad y la especificidad de una filosofía latinoamericana. Se trata de construir un pensar impregnado desde los contextos histórico- culturales específicos de América Latina. La emergencia de esta exigencia de un pensar propio definido culturalmente y geográficamente, que empezó con el debate entre el peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea, se aceleró en los años setenta del siglo pasado. Sin pretensión a la exhaustividad, podemos señalar pensadores como los argentinos Rodolfo Kusch y Enrique Dussel, o el cubano Raúl Fornet-Betancourt, quienes trabajaron a la emergencia de una filosofía que busca arraigarse en el pensamiento indígena y popular. Atentas a las diferentes formas que asumen las racionalidades en las diferentes culturas, cuestionan las oposiciones filosofía/saber y logos/mitos que la modernidad en su vertiente racionalizadora enfatiza.

Nadie en su sano juicio puede negar la existencia de un pensamiento reflexivo/sapiencial en las poblaciones indígenas. ¿Pero es eso filosofía? Pareciera que el fondo del problema sería más bien llegar a un acuerdo sobre el significado de la palabra filosofía. Como lo recuerda Patrick Johannson,[1281] el debate empezó en México con la publicación de la obra *Filosofía náhuatl* (1956) de Miguel Léon-Portilla.[1282] Si entendemos

[1279] ROIG, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981. El argentino se basa en una ampliación metodológica incorporando el mito del *PV* para interrogar el Heidegger de *Sein und Zeit*.
[1280] MORALES MENA, Javier, "El sentido de la deliberación en el *Popol Vuh*", en *Studium Veritatis*, 18, 2014, pp. 427-448.
[1281] JOHANSSON, Patrick, "Especulación filosófica indígena", en *Revista de la Universidad de México*, 21, 2005, pp.69-77.
[1282] LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prólogo de Ángel María Garibay K., México, UNAM 1993.

la filosofía nada más como una "mayéutica reflexiva" (sic), es decir un pensamiento reflexivo lógico, no podemos acuñar el pensamiento indígena como filosófico.[1283] La índole cognitiva no correspondía a lo que se entiende por filosofía. Según el mismo autor, la cognición indígena es de tendencia inmanentista. Saber equivale a sentir, lo que hace que la generalidad alcanzada no se puede petrificar en conceptos definidos y establecidos que no serían alcanzables a una aprehensión sensible basada en la experiencia como generadora de un cambio.

Cabe señalar que hay otras posibilidades de clasificación de la filosofía con la antigua distinción *skolé*/*háiresis* como lo propone el filólogo Alberto Silva.[1284] El primer término designa un pensar apoyado en el desarrollo de sistemas abstractos donde podemos incluir la tradición de la metafísica hasta Heidegger, la escolástica hindú del Vedanta, los sistemas filosóficos de Confucio y el de Mencio. En cambio, en la *háiresis* tenemos un pensamiento que arranca de la vida misma, de la experiencia. Es la búsqueda de un saber de la experiencia que engendra una conciencia distinta de las cosas. En esta corriente Silva incluye al yoga, el ch'an chino y el zen japonés, pero también toda la tradición filosófica anterior a Platón, así como a Nietzsche, Kierkegaard y al propio Heidegger. Sin lugar a duda podemos incluir al PV del lado de la háiresis.

Sin embargo, tratándose del pensamiento mesoamericano precolombino que podemos inscribir en la dicotomía mitos-logos, se pasa por alto un elemento de mayor importancia en esta dicotomía, que es el uso de los enteógenos, tanto en el caso griego (misterios de Deméter, Eleusis…) como en el caso mesoamericano, que tuvieron una influencia en la elaboración de este pensamiento de tipo mitológico. Tal uso sigue vigente hoy en día, por ejemplo en los pueblos *rarámuris* (tarahumara), *wixárika* (huichol) o *hachwinik* (lacandones), y este uso en particular desarrolló una relación con los sueños no solamente como acto comunicativo complejo sino como vía cognitiva,[1285] que abrió un campo de

[1283] La propuesta de Johansson es tomar la definición de filosofía en un sentido amplio como según él se entendía en la tradición griega, es decir incluyendo el pensamiento pre-lógico y la dimensión religiosa y mitológica. No está tan claro hasta qué punto la existencia de un pensamiento ateo en el mundo griego antiguo no favoreció justamente la escisión mitos-logos. Por lo tanto, la existencia del ateísmo, sería un criterio que habría que tomar en consideración para la definición de filosofía. Véase al respecto: WITHMARSH, Tim, *Battling the gods. Atheism in the ancient world*, London, Penguin Random House, 2015.

[1284] SILVA, Alberto, *Zen 2. ¿Qué decimos cuando decimos experiencia?*, Buenos Aires, Bajo la Luna, 2012, pp.29-30.

[1285] En particular sobre los k'ich'é, véase TEDLOCK, Barbara, "The new anthropology of dreaming", en Graham HARVEY (Editor), *shamanism a reader*, London and New york, Routledge, 2003, pp.103-122; de

investigación en la antropología que sí es válido en el pensamiento mitológico, difícilmente lo es en el pensamiento lógico reflexivo, tal cual se entiende en la conformación que adquirió en la elaboración epistemológica que nace en Grecia.

En este sentido, el problema de reconocer que haya una tradición reflexiva/sapiencial de índole metafísica en el pensamiento maya se diluye.[1286] En cambio, surge la necesidad de tomar en cuenta que el pensamiento de los pueblos originarios es producto de una cierta epistemología, que resistió de cierta manera a la imposición en el siglo XVI de un orden simbólico con su propia historia. Pero que, en fin de cuenta, no es otra cosa que la activación especifica en el sentido de *performance*, de una capacidad simbólica universal compartida tanto por el orden simbólico indígena que por el europeo pre-lógico. Algo que subrayó Bolívar Echeverría en su ensayo *La identidad evanescente*: "La consistencia de lo humano en general [se define] como el resultado de la reducción de las múltiples figuras de la existencia de los hombres sobre la tierra a un conjunto de propiedades esenciales, compartidas y desarrolladas por cada una de ellas a su manera."[1287]

Se plantea entonces el problema de pensar o entender este pensamiento fuera de esta epistemología particular desde nuestra episteme propia: un reto no solamente debe lidiar con distancias cronológicas, sino seguramente también con funcionamientos neurobiológicos diferentes debidos al uso de los enteógenos como fuente cognitiva. Y en este punto, los planteamientos poscoloniales y decoloniales en general se quedan muy atrás, encerrados en la misma episteme moderna que denuncian.

Este breve repaso nos permite por el momento plantear que no hay que tildar las supuestas semejanzas entre los textos como fruto híbrido del contacto ni enfrascarlos dentro del debate difusionista. El acercamiento comparativo propuesto recientemente por Guilhem Olivier y Roberto Martínez, a partir de las premisas de una unidad cultural y de la

---

igual manera: TEDLOCK, Barbara, "Sharing and interpreting dreams in Amerindian Nation", en David SHULMAN, y Guy G. STROUMSA (Editores), *Dream cultures explorations in the comparative history of dreaming*, New York, Oxford University Press, 1999, pp.87-103; TEDLOCK, Dennis, "Dreams and double voicing", en David SHULMAN, y Guy G. STROUMSA (Editores), *Dream cultures explorations in the comparative history of dreaming*, New York, Oxford University Press, 1999, pp.104-118.

[1286] Aquí no hay que entender la metafísica como un conocimiento del mundo, de las cosas, de los procesos en cuanto existen más allá de la experiencia sensible, y que como categoría estaría incluida en la *skolé* sino como una definición restringida de los grandes cuestionamientos generales que se pueden hacer sobre la naturaleza de la realidad, el ser, su origen, dios… AUDI, Robert (Editor), *Diccionario Akal de Filosofía*, Madrid, AKAL, 2004, pp.667-670.

[1287] ECHEVERRÍA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1995, p.55.

existencia de un núcleo duro de la cosmogonía mesoamericana puede dar pie a comparaciones con otros sistemas politeístas reconociendo así la existencia de puntos comunes.[1288]

Considerando que saberes politeístas pasaron en la religión católica de manera escondida, como la geometría que colonizó de manera abierta el esoterismo cristiano en el siglo XVI, podemos reconocer ciertos aspectos del núcleo central perenne.[1289] El uso de la serie de Fibonacci y del número de oro en los monumentos y esculturas mesoamericanos, por ejemplo, podría haber dado pie a un lenguaje común entre arquitectos españoles y constructores indígenas.[1290] Por lo tanto, habría que replantear las semejanzas como debidas a un universo simbólico matriz de la humanidad que nos permite también plantear el texto mismo desde otra perspectiva como lo veremos en adelante.

4.1.4 Repensar el acto de escritura

De todo lo antedicho, surgen dos obstáculos a la resolución de los varios problemas planteados: en cuanto al origen del texto, en cuanto a las influencias de la ideología católica, como en cuanto a un entendimiento del acto de escritura mismo del *PV* como un acto de resistencia a un orden simbólico exterior.

El primero de estos obstáculos es de orden metodológico. ¿Cuál es la definición de cultura que sostiene la interpretación del acto de escritura? El segundo obstáculo es más epistemológico. Pensar el proceso de escritura, no se limita solamente a pasar de un código escrito en jeroglíficos a un código lingüístico escrito por medio de un alfabeto latino. Hay que pensarlo desde lo contextual y partir del acto concreto ritualizado. ¿Qué significa escribir/pintar?[1291] ¿Quién escribe/pinta? ¿Cómo se escribe/pinta desde la perspectiva de

[1288] OLIVIER, Guilhem, MARTÍNEZ, Roberto " Translating gods: Tohil and Curivaueri in Mesoamerican polytheism in the *Popol Vuh* and the *Relación de Michoacán*", en *Ancient Mesoamerica*, 26, 2015, pp.347-369.

[1289] Véase sobre la transmisión del saber pitagórico a través del tiempo en el mundo occidental: GHYKA, Matila C., *El número de oro ritos y ritmos pitagóricos en el desarrollo de la civilización occidental II los ritos*, Barcelona, Poseidón, 1978.

[1290] MARTÍNEZ DEL SOBRAL, Margarita, *Geometría mesoamericana*, México, FCE, 2000, p.11. También lo que plantea Rivera Dorado en relación al laberinto de Oxkintok en Yucatán cuya funciones iniciáticas e ideológica se comparan con los de Hawara en Egipto y Cnosos en Creta: RIVERA DORADO, Miguel, *Laberintos de la Antigüedad*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

[1291] En los idiomas mayas los dos verbos, escribir y pintar, se traducen por un solo término. En el pensamiento maya, las dos actividades son similares o deben compartir similitudes.

"los testigos y los que contemplan esconden su rostro" cuando el libro original "se ve, se medita"?[1292]

Tomar en cuenta el primer punto tanto como el segundo permite una mejor comprensión de lo que tal vez debe haber pasado en el momento de la escritura del *PV* así como de la naturaleza intrínseca del texto, forzosamente determinado por el proceso cultural en el cual se inscribe el texto.

De allí, surge la necesidad de repensar ciertos elementos aislados como la autoría dentro de su contexto o forma natural. Si bien la identificación física de los autores puede tener un interés, este se vuelve muy limitado si se pasan por alto otros elementos. Los autores son anónimos y se refieren a sí mismos como a "nosotros", lo que indica que más de uno contribuyó a la redacción. Otros documentos indígenas coloniales como los chilames también comparten una autoría grupal.[1293] Christenson recuerda que este anonimato era algo inusual para la época colonial y que los textos indígenas redactados solían llevar el nombre de sus autores porque estaban escritos con fines legales. Él analiza el anonimato voluntario como una manera de esconderse frente a la posible represión.[1294]

Es probable, aunque para la época de la escritura la imposición del orden simbólico español no está todavía en una fase represiva intensa, como lo será más en adelante.[1295] En cambio, el anonimato se puede entender desde una perspectiva propiamente maya como el resultado de un carácter comunitario, lo que Carlos Lenkensdorf plantea en el carácter o red "nosotrica" estudiado en el idioma tojolabal[1296]. Dado que el objetivo del texto no era legal tampoco había que entrar en la lógica subjetivizante del orden español.[1297]

El contenido cosmogónico emana del conjunto de la sociedad maya-k'iche', del fundamento de su forma natural. Por lo tanto, lo que está en juego es el nosotros incluyente.

[1292] [ANÓNIMO/ Cristenson], *Popol Vuh,* p.77. [ANÓNIMO / Craveri], *Popol Vuh*, pp.6-7.
[1293] BRACAMONTE Y SOSA, *Tiempo cíclico y vaticinios,* p.49.
[1294] [ANÓNIMO/ Cristenson], *Popol Vuh,* pp.47-49.
[1295] Véanse la cronología propuesta en: GARCÍA RUIZ, Jesús, "El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala", en *1611 Revista de historia de la traducción*, 1:1,2007http://www.traduccionliteraria.org/1611/esc/america/garciaruiz.htm [Consultado el 29 de enero del 2016].
[1296] LENKENSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrua, 2005.
[1297] Habría tal vez que replantear la aparición del sujeto-autor como un proceso moderno más ligado a la autoconciencia tal como lo sugiere Delle Donne en su estudio sobre el anonimato en la Edad Media y la diferencia entre *scriptores* y *auctores*. DELLE DONNE, Fulvio, "Perché tanti anonimi del Medioevo? Note e provocazioni sul concetto di autore e opera nella storiografia mediolatina", en *Revista di Cultura Classica e Medioevale*, LVIII: 1, gennaio-giugno 2016, pp.145-168.

En la base de toda sociedad, y las sociedades mayas no son una excepción, encontramos el proceso de trabajo como creación de la riqueza material objetiva, es decir la satisfacción de las necesidades básicas que se desarrollan hasta la creación de la riqueza subjetiva de la sociedad en su conjunto o como cultura. En efecto la cultura debe pensarse situada.

Allí queremos retomar una noción de un filósofo argentino, Rodolfo Kusch, hoy en día poco leído, pero que forma parte de los autores que empezaron a sistematizar un pensamiento de lo americano en su especificidad y que dedicó algunas notas al *PV*.[1298] Para él, la esencia surge de la estancia. Es decir que lo referente al ser se incuba a partir de la circunstancia o del accidente de la circunstancia. La esencia es entonces la manera de habitar en el mundo.[1299] Hay en su pensamiento un juego sutil entre un suelo concreto y el viviente, abandonado a su mero estar. Lo que le permite plantear la universalidad en un cuadro geocultural específico.

Es justamente esta definición del cuadro geocultural que permite al filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría Andrade, basándose en las premisas del capítulo V de *El Capital* de Karl Marx, de derivar que es en la riqueza subjetiva individual que se encuentra el desarrollo humano integral cuyo significado es transhistórico o positivo.

La misma dimensión indisoluble entre riqueza material objetiva y riqueza subjetiva se encuentra en el *Popol Vuh*. Del texto se entiende que las dos dimensiones son interrelacionadas. Los dioses en efecto construyen el mundo de la misma manera que el campesino establece su milpa. El mismo proceso de creación de la especie humana, después de varios intentos, resulta a partir del momento que los dioses creen al hombre de maíz, es decir, es viable el hombre como sociedad y cultura, en cuanto el fundamento de la riqueza material objetiva, el maíz pacientemente domesticado, permite asumir la satisfacción de las necesidades básicas y la reproducción de la fuerza de trabajo. Estamos en los términos de Echeverría frente a una forma natural o transhistórica del proceso de reproducción social.[1300]

Esta forma natural, individuación colectiva que se ordena en torno a la apuesta por el cultivo de una planta alimenticia preferente como núcleo cualitativo del mundo de la vida,

[1298] KUSCH, Rodolfo, *Obras Completas*, Tomo IV, Rosario Editorial Fundación A. Ross, 2007, pp.177-184. *Anotaciones sobre el Popol-Vuh y los cronistas* es un texto de 1977. En otras partes de sus escritos retoma elementos de análisis del *PV*.
[1299] KUSCH, *Obras Completas*, pp.5-7. "Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico-filosófico".
[1300] Al parecer esta forma natural sólo existía en la comunidad primitiva, es decir sería del dominio del mito

como centro de gravedad de la peculiaridad formal que está en juego en la sistematización de la producción y el consumo",[1301] ocupa el mito central del *PV*, la historia de los héroes gemelos: "una historia de muerte y resurrección: metáfora mitológica del ciclo agrícola, en el que las semillas del maíz "mueren", son enviadas al inframundo al final de la estación seca, y posteriormente "resucitadas", cuando la joven planta renace en la superficie con la llegada de las lluvias."[1302] La cosmogonía de los pueblos mayas establece una interrelación entre el mundo cósmico y el cultivo del maíz.[1303] Los gemelos del *PV* se identifican entonces con el complejo de Venus-lluvia-fertilidad-maíz.[1304] La analogía establecida en ser humano, hecho de carne de maíz y el dios del maíz, transmiten la inmortalidad del dios del maíz a ser humano. Al igual que en otras tradiciones religiosas, el corazón, sede de la inteligencia y del ser integral o espíritu divino, se simboliza con una semilla que al desarrollarse se transforma en un árbol, símbolo principal del *axis mundi* que permite la conexión con el numen.[1305]

De allí que el ser "hombre de maíz" tenga varios niveles de lectura, el primero de esta sería la forma natural constituida por varios elementos. El primero, es el sujeto social transformador que otorga un sentido y un significado concreto a este proceso. Viene después el objeto o sujeto sobre el cual se actúa, los medios de producción y el resultado o producto final. "En la producción/consumo del pan de trigo, de la tortilla de maíz, del bolo de arroz, la función reproductora de una marca de identidad colectiva no sólo acompaña a la función reproductora del cuerpo colectivo, sino que la integra en sí misma y la subsume."[1306]

El proceso de producción se inscribe en una unidad indisoluble donde se produce valor de uso y significaciones. Cada trabajo, y con más sentido la escritura, inscribe un sentido en

[1301] ECHEVERRÍA, *Definición de la cultura,* p.112.
[1302] CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo, *Imágenes de la mitología maya*, prólogo y contribución al texto por Michael D. Coe, Guatemala, Museo Popol Vuh, Universidad Francisco Marroquín, 2011, p.11.
[1303] TEDLOCK, Dennis, "La siembra y el amanecer de todo el cielo-tierra: astronomía en el *Popol Vuh*", en Johanna BRODA *et al*., *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp.163-177. TEDLOCK, Barbara, "La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quiché", en Johanna BRODA *et al*., *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp.179-192.
[1304] ŠPRAJC, Iván, *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, México, INAH-CONACULTA, 1998, pp.66-68.
[1305] NÁJERA, Martha, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, UNAM, 1987, pp.144-145.
[1306] ECHEVERRÍA, *Definición de la cultura,* pp.75-76.

la materia trabajada. El productor-destinador produce-emite un mensaje codificado que consume-interpreta el destinatario. El objeto producido funciona entonces como un signo lingüístico que es el resultado de la praxis social. Es decir el resultado de intenciones concretas por parte de sujetos concretos.

La cultura es entonces un trazo político con un doble carácter: semiótico/comunicativo y productivo/consuntivo. En la fase productiva, el sujeto social produce un conjunto porque posee las capacidades de producción. En la fase consuntiva se enfrenta al sistema de necesidades de consumo. Lo que da al sujeto social la libertad de poder definir su propia forma concreta de sociabilidad, de existencia, la significación concreta que va a producir y consumir. Es el proceso de autorealización del sujeto que se hace a sí mismo, se da a sí mismo una determinada figura, una identidad social.[1307] "El proceso de reproducción social es un proceso al que le es inherente la semiosis, la producción y el consumo de significaciones -de signos propiamente dichos y no sólo de señales, como en la comunicación animal."[1308]

Es en este último punto que me parece interesante colocar el debate acerca de la figura del autor o de los autores del *PV*. La discusión pasa por alto ciertos elementos que pueden ser claves para entender el proceso mismo de escritura del *PV* que invariablemente permiten pensar el texto desde una perspectiva performativa. Tenemos que ver el *autor-nosotrico* como un sujeto social,[1309] productor de significado. Escriben porque pertenecen a un linaje de la nobleza que posee la facultad de escribir y que ha adquirido con el contacto con los españoles una nueva técnica de reproducción. Tomando en cuenta que los escribas provienen de una casta noble relacionado con el comercio religioso y que proviene de un orden simbólico, imperante hasta hoy, donde no hay un acto que empiece sin un rito religioso para pedir la autorización a los guardianes espirituales, o que no tenga una proyección pensando en la comunidad entendida esta como el universo entero que incluye las generaciones pasadas como futuras, tenemos que aceptar como más que probable que el acto de escribir el *PV* obedeció a esas premisas básicas del actuar indígena. Como seguramente el hecho de la escritura debe haber sido relacionado con el uso del calendario

[1307] ECHEVERRÍA, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, p.170.
[1308] ECHEVERRÍA, *Definición de la cultura,*p.75.
[1309] Diluimos la oposición *autor único vs varios autores* en la figura de un "un autor-nosotrico" poniendo así énfasis no en la identidad real del o de los autores sino en el acto de escritura en su dimensión colectiva.

ritual o *tzolkin* cuya consulta debe haber sido necesaria para determinar cuál debería ser el mejor día posible para llevar a cabo tal trabajo.

Por lo tanto, ese acto productivo es también un acto religioso una forma de rezo que crea la necesidad del consumo en las generaciones futuras como se expresa de manera tajante en el *Memorial de Solola*: "Y no olvidéis el relato de nuestros mayores, nuestros antepasados. Estas fueron las palabras que nos legaron."[1310] Qué tanto identifican estas generaciones futuras pensadas e imaginadas por los abuelos queda claro en esta anécdota de Cristenson:

> Antes de leer las palabras de los antiguos manuscritos mayas, como el *Popol Vuh*, era costumbre de uno de ellos [los aj q'ijab', chamanes sacerdotes mayas, que manejan el calendario ritual], don Vicente de León Abac, originario de Momostenango, purificar la fotocopia del texto, pasando el humo del incienso de copal por encima y pidiéndoles perdón a los ancestros que lo habían escrito por haberlos molestado. Cuando le pregunté por qué lo hacía me respondió que leer los pensamientos de sus ancestros es hacer que sus espíritus se hagan presentes en la habitación y que tengan una voz viva.[1311]

El texto guarda entonces una energía, es visto como detentor de un espíritu. Llama la atención el parecido de la concepción de los mayas actuales con el *PV* y la definición de texto dada por Yuri Lotman, como "complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes, un generador informacional que posee rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado"[1312].

El *PV* es vivido como un texto que revela su capacidad informativa, transformadora y creativa. Los agentes comunicativos, es decir los consumidores del mismo, entablan varios tratos con el texto, que se vuelve una persona que dialoga, lo que le permite actualizar y reestructurar ciertos aspectos de la personalidad receptiva. El texto como interlocutor actúa como una formación intelectual liberando contextos precedentes, una persona que dialoga. Como informante se adapta a nuevos contextos culturales y por ende a nuevas acciones de comunicación. La distancia epistemológica está todavía a su máximo

[1310] [ANÓNIMO], *Memorial de Solola/Anales de los cakchiqueles/ Título de los señores de Totonicapan*/, Traducción introducción y notas Adrián Recinos, P.Dionisio José Chonay, Biblioteca Americana, México, FCE, 1980, p.51.
[1311] [ANÓNIMO/Cristenson], *Popol Vuh,* p.23.
[1312] LOTMAN, Yuri, *La semiosfera I,* p.82.

entre los dos ordenes simbólicos por lo tanto las condiciones del dominio ideológico,[1313] donde el código básico sobredetermina todo posible discurso o todo mensaje subcodificiado, no se pueden dar. Por lo tanto, las similitudes deben pertenecer según toda probabilidad a lo perenne.

4.1.5 El PV como texto de resiliencia

La codigofagia es un concepto que se inscribe dentro del mestizaje. Nos tiene que servir para pensar la historia de la cultura como una historia de la interpretación de las identidades. Se mueve en el terreno de la construcción simbólica, es decir el problema de la combinación de códigos y elaboración de subcódigos para el código general de lo humano. El mestizaje es la combinación y el entrechoque de estos subcódigos. La codigofagia deriva del contacto entre todos estos códigos que al estar en contacto intentan devorarse. La historia de América como fundación de un orden simbólico no sería otra cosa que una fundación mestiza, es decir uno o varios actos de codigofagias que seguramente empezaron antes de la conquista de América si pensamos por ejemplos en los procesos migratorios descritos en el *PV* o en la toltequisación de la península de Yucatán. En el siglo XVI, el código europeo devora los restos del código prehispánico al mismo tiempo que es carcomido y transformado por esos restos que como código dominante intenta integrarse.

Eso da un papel protagonista a los indígenas en la reconstrucción de la civilización europea en América. No pudieron reconstruir su propio código, en buena parte por el violento desastre demográfico, por lo tanto, optaron por reconstruir el código europeo desde adentro. El contacto se percibe entonces como una interconexión devorante, caníbal muy alejado de la mixtura o de la visión del híbrido entendido como el injerto de una substancia cultural en otra.

Seguramente la experiencia del pasado o el *habitus* frente al contacto con las demás naciones regionales marcaron una cierta habilidad maya para la *resiliencia*. [1314] El proceso de mestizaje es en sí un proceso muy violento que tiene su fundamento en la destrucción de una cultura que puede sobrevivir bajo una forma alterada solamente en unos rincones

[1313] ECHEVERRÍA, Bolívar, "Discurso de la revolución, discurso crítico", en *Cuadernos políticos*, 10, octubre-diciembre 1976, pp.44-53.
[1314] FARRIS, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, México, Artes de México, 2012, pp.24-26.

aislados cada vez más reducidos. En este sentido, es un proyecto de resiliencia una reconstrucción desde adentro para superar el trauma de la conquista.

No hay seguramente mejor manera de entender la crisis civilizatoria que representó el colapso del mundo mesoamericano al incorporarse a la Corona española. El lamento del *Popol Vuh*[1315] cobra otro matiz, el de la resiliencia, y más si entendemos el acto de escritura dentro de un marco de larga duración:

> Lo traeremos a la luz porque ya no hay forma de que el *Popol Vuh* sea visto, las maneras para ver claramente lo que había llegado de allende el mar, la historia de nuestra oscuridad, y las maneras de ver la vida claramente como se dice. El libro original que fue escrito en la antigüedad existe aún, pero sus testigos y los que lo contemplan esconden su rostro.

El término de resiliencia viene de la física y designa originalmente la propiedad de un cuerpo para retomar su forma inicial después de recibir un choque. Pasó a ser el sinónimo de una cualidad de adaptación a la realidad para movilizar defensas eficaces contra las agresiones del mundo exterior. Boris Cyrulnik popularizó el concepto restringido a la sicología de los traumas.[1316] Sin embargo, el término hoy en día se ha vuelto más un significante vacío que incluye una disparidad de conductas para el sujeto.[1317] El concepto se volvió un *buzz-word*, y se puede hablar de un aspecto multidisciplinario de su significado[1318].

En el mundo anglosajón, se utiliza en relación a los pueblos nativos americanos, en los estudios y valoraciones de las políticas gubernamentales de asimilación. Cabe resaltar que las respuestas de resiliencia se dan tanto al nivel individual como comunitario. Los pueblos indígenas, a través de los gobiernos autónomos, es decir un *empoderamiento* institucional basado sobre sus usos y costumbres,[1319] y una conexión cultural y espiritual están en

---

[1315] [ANÓNIMO /Cristenson], *Popol Vuh,* p.77.

[1316] CYRULNIK, Boris, *La maravilla del dolor el sentido de la resiliencia*, Buenos Aires ,Granica, 2006. El libro fue publicado en España en el 2005. En título original es solamente "Un merveilleux malheur", las ediciones en castellano haciendo énfasis en la noción de resiliencia.

[1317] TISSERON, Serge, *La résilience*, PUF, Paris, 2007.

[1318] REGHEZZA-ZITT, Magali et al., " What Resilience Is Not: Uses and Abuses" , en *Cybergeo : European Journal of Geography*, 621, 2012. http://cybergeo.revues.org/25554 [consultado el 29 de enero 2016].

[1319] Empoderarse y empoderamiento definido por la RAE (2005) como "Calco del inglés *to empower,* que se emplea en textos de sociología política con el sentido de 'conceder poder [a un colectivo desfavorecido socioeconómicamente] para que, mediante su autogestión, mejore sus condiciones de vida". http://lema.rae.es/dpd/srv/search?key=empoderar [consultado el 6 de junio de 2016]. La dimensión verticalista del poder que supone la definición ilustra como un concepto de la ideología burguesa pasando al supuesto discurso crítico conserva su poder ideológico.

mejores condiciones para dar respuestas a los traumas históricos.[1320] Recientemente se reformuló la resiliencia indígena, ya no como una capacidad individual subjetiva, sino como una fuerza del conocimiento cultural y colectivo de las comunidades indígenas.[1321]

El concepto empezó a aplicarse al mundo maya de manera bastante reciente al parecer con un coloquio internacional en Paris (2011) "Société Maya Millénaires: crise du passé et résilience". Desde un enfoque histórico-ecológico se publicaron varios artículos en una obra colectiva que enfocan la resiliencia como resistencia y adaptación de las sociedades mayas precolombinas frente a los cambios climáticos.[1322] Rani T. Alexander en un artículo reciente se propone aplicar la teoría de la resiliencia a dos episodios del colapso cultural maya, la invasión española y la guerra de castas, apoyándose en la investigación arqueológica de la dinámica de los asentamientos mayas.[1323]

La propuesta es aquí concebir específicamente el texto del *PV* como un texto de resiliencia. Como en el arte japonés *kinstugi,*[1324] el texto del *PV* hoy en día se vuelve más interesante para nosotros por esas grietas restauradas que dan más valor al texto porque prueban la facultad de adaptación y de resiliencia de la cultura maya y de su espiritualidad en particular que supieron resistir al embate de otra cultura que se impuso como hegemónica.

Si aceptamos, siguiendo a Carl Gustav Jung, que los mitos o las religiones son arquetipos universales, es decir, la capa más profunda del inconsciente colectivo cuya naturaleza es universal, pero transformados en formulas conscientes enseñadas tradicionalmente la mayoría del tiempo bajo la forma de doctrinas secretas,[1325] y que

---

[1320] FAST, Elizabeth, COLLIN VÉZINA, Delphine, "Historical Trauma,Race-based Trauma and Resilience of Indigenous Peoples: A literature review", en *First Peoples Child & Family Review*, 1, 2010, pp.126-136.

[1321] DARREN, Thomas et al., "Re-evaluating resilience: from individual vulnerabilities to the strenght of cultures and collectivities among indigenous communities", en *Resilience: International Policies, Practices andDiscourses,*2015.http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21693293.2015.1094174, [consultado el 29 de enero 2016].

[1322] Véanse IANNONE, Gyles (Editor), *The great maya droughts in cultural context Case studies in Resilience and Vulnerability*, Boulder, University Press of Colorado, 2014.

[1323] ALEXANDER, Rani T., "Maya Collapse or Resilience? Lessons from the spanish Conquest and the Caste War of Yucatan", en Geoffrey E. BRASWELL (Editor), *The ancient maya of Mexico reinterpreting the past of the northern maya lowlands*, New york, Routledge, 2014, pp.325-346.

[1324] Tecnica artística japonesa que se puede traducir por carpinteria en oro. Consiste en reparar objetos fracturados o rotos por medio de un polvo mezclado con metales considerados preciosos.

[1325] JUNG, Carl Gustav, *Les racines de la conscience Etudes sur l'archétype*, Paris, Le livre de Poche, 2011, pp.24-26.

retomamos la aseveración del etnólogo Jacques Servier,[1326] que en la sociedades tradicionales la única historia digna de interés es el mito primordial, tenemos que entender que el *PV* en su parte mítica retoma lo concentrado, lo nuclear del sistema cosmogónico k'iche'. El texto se concentra sobre el mito que instituye los principios de un código moral el mismo fundamento de un modo de ser y de pensar fundamentalmente religioso y que equipara la creación del ser humano con la forma natural.

4.1.6 El valor de uso del PV

En este sentido vale la pena recuperar las distinciones propuestas por Martín Lienhard para clasificar los textos nacidos dentro de los colectivos indígenas que permitiría inscribir el *PV* dentro de las prácticas textuales indígenas de y para la comunidad, antes que todo, a raíz de la forma verbal, típica de la poética indígena.[1327] Los propios amanuenses del PV sienten el texto como la "esencia" de los k'ich'e.[1328]

El PV como artefacto contiene o posee el *k'ux*, el corazón de los ancestros.[1329] Volver a leerlo es volver a escuchar la palabra concentrada de los antepasados. Los mayas entienden el corazón como el centro primordial de la vida anímica. Sentimientos y ciertas facultades cognitivas, como el entendimiento, están relacionadas con este centro anímico simbólicamente relacionado con la semilla y el *axis mundi*, germen de la vida.[1330]

Lo que prevale entonces es su valor de uso sobre su valor de cambio, el *genius malignus* del mundo moderno de Peter Sloterdijk.[1331] El objeto vale por sus propiedades cualitativas en el uso. "Producir es objetivar, inscribir en la forma del producto una intención transformativa dirigida al sujeto mismo, en tanto que consumidor, intención que se subjetiva o se hace efectiva en el momento que éste usa (disfruta o utiliza) de manera adecuada ese producto en calidad de bien, es decir, el momento en que, al aprovechar la

[1326] SERVIER, Jacques, *L'homme et l'invisible*, Paris, Robert Laffont, 1964, p.333.
[1327] Diferencia aquellas de las prácticas discursivas indígenas destinadas al otro. LIENHARD, Martín, "Nosotros hemos resuelto y mandamos…" textos indígenas destinados a los extraños (siglos XVIII y XIX), en *Revista de crítica latinoamericana*, 38, Lima, 1993, pp.173-174. Sobre la forma poética: CRAVERI, *El lenguaje del mito,* p.17
[1328] [ANÓNIMO/Cristenson], *Popol Vuh,* p.449.
[1329] [ANÓNIMO/Cristenson], *Popol Vuh,* p. 22.
[1330] BOURDIN, *El cuerpo humano,* p.141.
[1331] SLOTERDIJK, Peter, *Im Weltinnenraum des Kapitals /Für eine philophische Theorie des Globalisierung*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2006, p.273.

cosa, absorbe la forma de la cosa y se deja transformar por ella".[1332] De la existencia de la contradicción entre valor de uso y valor mercantil surgen combinaciones que son la base conceptual de los cuatro *ethe* en la teoría de Echeverría que se imponen con la modernidad. Este *ethos* barroco se caracteriza por percibir "sin vacilación la tendencia capitalista hacia la destrucción de los valores de uso" y tiene la convicción de que sí se pueden salvar los valores de uso dentro de una sociedad reinante".[1333] Esta forma de la modernidad acepta las leyes de la circulación mercantil, pero a la vez, inconforme con ellas, las somete a transgresiones que encuentran su máxima potencial en el mestizaje y el arte barroco. Lo que hace el barroco es poner en escena el valor de uso a sabiendas de que se encuentra sumido en la ruina. Pero hay todavía, en medio de la devastación y la conciencia, un valor de uso, y éste debe ser instrumentalizado.[1334]

Si los mayas actuales viven su relación al texto de esta manera es porque le dan un valor de uso que es diferente del valor de uso al que se le puede dar como cuando se lo declara libro nacional de Guatemala en 1972. Al hacer eso, el gobierno guatemalteco lo integra dentro de los símbolos nacionales como manera de confortar la creación de una comunidad imaginada.[1335] La lectura de textos mayas del siglo XVI como el *PV* en talleres de historia organizados por activistas culturales entre los años 1980 y 1990 permitió a los mayas poder encontrarse con un pasado común que les permitió articular un proyecto político en el presente.[1336] La difusión del texto original del *PV* y sus traducciones en los diferentes idiomas mayas fue necesaria. Inclusive se puede esbozar una historiografía de las traducciones mayas, es decir hechas por indígenas mayas, que están vinculadas al movimiento maya de resistencia político-cultural. Esta vinculación entre el PV y la comunidad maya permitió evitar no solamente la pérdida de la memoria histórica, del

[1332] ECHEVERRÍA, *Valor de uso y utopía*, p.171.
[1333] GANDLER, Stefan, "Bolívar Echeverría y la « Tercera generación de la Escuela de Fráncfort", en Diana FUENTES, Isaac GARCÍA VENEGAS, Carlos OLIVA MENDOZA (Compiladores), *Bolívar Echeverría crítica e interpretación*, México: UNAM/Ithaca, 2012, p.219.
[1334] ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 1998, pp.37-41.
[1335] Véase: ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme,* Paris, Editions de La découverte, 1996.
[1336] WARREN, Kay, "La lectura de la historia, una forma de resistencia: intelectuales públicos mayas en Guatemala", en Edward FISHER y R. MC KENNA BROWN, *Rujotayixik ri Maya' B'anob'al. Activismo cultural Maya,* Guatemala, Cholsamaj, 1999, pp.133-138.

idioma y de ciertas tradiciones, pero también sirvió de trasfondo a la organización política.[1337]

> A través del uso del objeto, es decir, del disfrute de la forma del bien producido, el consumidor interioriza la propuesta de alteración de la forma social común a ambos que fue lanzada por el productor cuando eligió aquella forma para su producto útil y la trabajó en él.[1338]

Según Carlos M. López, los indígenas mayas retoman valores ancestrales como la armonía, la solidaridad y el respecto a la naturaleza. Esto les permite establecer conexiones entre las prácticas culturales sociales y políticas del pasado y el resurgimiento de los mayas como pueblo organizado dentro del pan-mayismo. El texto se vuelve un instrumento de referencia filosófica para confrontar el capitalismo como agente depredador que rompe con la armonía establecida con la naturaleza. En este sentido como lo subraya Carlos M. López, con el PV no se trata de una simple obra literaria, pero es parte integral de "un proceso dinámico sociocultural en pleno desarrollo".[1339]

¿Se puede acaso generar una teoría de los cambios sociales y culturales? Según Yuri Lotman la propia naturaleza del contacto impide prever el resultado.[1340] La concepción de cultura que plantea Bolivar Echeverría permite entender mejor el proceso en juego en la escritura del *PV*. Se trata de una resistencia, es decir el único modo de revolución desde dentro que no puede culminar, que no puede vencer pero que tampoco puede ser vencida.[1341] Esta resistencia culmina en el *ethos* barroco, un ethos que cuestiona la ética capitalista porque rompe con la idea de una armonía entre valor de uso y valor de cambio. La clave del barroco es el mestizaje racial, cultural y religioso. La modalidad de

---

[1337] RIVERA ALMAGUER, Raquel Xochiquetzal, "El *Popol Wuj* y sus traducciones por maya hablantes. Memoria histórica y resistencia cultural del pueblo maya en Guatemala, 1970-2014", tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, México, 2015, p.208.
[1338] ECHEVERRÍA, *Definición de la cultura*, p.68.
[1339] LÓPEZ, Carlos M., "The Popol Wuj", en Prem PODDAR, Rajeev S. PATKE, Lars JENSEN (Editors), *A historical companion to postcolonial Literatures- Continental Europe and its empires*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008, p.583.
[1340] "El caso en el que la intromisión externa conduce a la preeminencia de unos de los sistemas en colisión y a la supresión del otro, está lejos de caracterizar a todos los eventos. Muy a menudo la colisión genera un tercer sistema, sobre el camino de un principio nuevo, que no es la evidente consecuencia, lógicamente previsible, de ninguno de los sistemas en colisión. La cuestión se complica por el hecho de que al nuevo sistema que se forma muy a menudo se atribuye la denominación de una de las estructuras en colisión, escondiendo en realidad detrás de una vieja fachada algo completamente nuevo." LOTMAN, Yuri, *Cultura y explosión, lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, con prólogo de Jorge Lozano, Barcelona, Gedisa Editorial, 1999, p.97.
[1341] ECHEVERRÍA, Bolívar*, El discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986, p.117.

este mestizaje es la codigofagia donde el código de los dominadores se transforma a sí mismo en el proceso de asimilación de las ruinas en las que pervive el código destruido. En este sentido el *PV* es un texto prolegómeno a la codigofagia y se presenta como más puro que ciertas narraciones que pudieran a primera vista estar más contaminadas por el código simbólico cristiano.[1342]

4.1.7 Sobrevive el rezo en la larga duración:

En este acápite, se quiere interrogar la onda expansiva del *PV* a partir de la importancia dada a la intención del o de los amanuenses que estuvieron involucrados en el proceso de redacción del texto. Obviamente, no tenemos ninguna prueba contundente de la cual se pueda inferir la lectura que se avanzó del texto. Sin embargo, y a la luz de los comportamientos y rituales tanto pasados como actuales, la especulación sugerida es que la acción de escribir fue/es visualizada y actuada como un rezo pensando o proyectado como pensamiento hacia la generaciones pasadas y futuras. Se recordará que el texto mismo plantea que se escribe para no perder la palabra antigua, lo que significa que el acto de escritura anclado en el presente, piensa ser un puente entre el pasado y el futuro.

Se quiere entonces en esta última parte del capítulo investigar en qué medida esa intención primordial se cumplió. Hay que adelantar que hoy en día, el texto del *PV* está percibido como el texto que representa la espiritualidad maya por antonomasia. Las conclusiones que podríamos sacar de este proceso podrían parecer lineales y sin gran relevancia si no nos atenemos a un desarrollo sobre varios siglos que, de una situación casi periférica de la cultura k'ich'e, transforma esta en un faro de la cultura maya. Eso lleva a interrogarse como una cultura relativamente periférica como lo era la cultura k'ich'e dentro del complejo civilizatorio maya pudo asumir este papel.

[1342] A primera vista, porque por ejemplo el *Testimonio de los Xpantzay*, texto k'achiquel del siglo XVII, hace empezar su peregrinación mitológica con la Torre de Babel en dirección hacía Tula. Se puede como Braswell leerlo como una práctica discursiva de justificación de la elite como originaria de un centro contextualizado en el mundo mesoamericano que permite la legitimización frente no solamente al nuevo orden simbólico, sino también frente a la población autóctona. BRASWELL, Geoffrey E., "K'iche'an origins, symbolic emulation, and ethnogenesis in the maya highlands A.D. 1450-1524", en Michael E. SMITH, Frances F. BERDAN, *The Postclassic Mesoamerican World*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2003, p.300.

El idioma k´iché es uno de los idiomas indígenas mejor documentados para el periodo colonial y a pocos años de la conquista aparecen los primeros textos vertidos en este idioma por medio de un alfabeto en escritura latina: al *Popol Vuh* fijado en entre 1554 y 1558, se añaden el *Título Tamub* en 1580, los *Títulos Nijaib* (los más antiguos remontándose a 1550) y el *Título C'oyoi* redactado entre 1550 y 1570. La finalidad de los títulos era la reclamación frente a la Corona Española, de tierras y de derechos de administración local y la recaudación de tributos.

Estamos frente a una paradoja interesante. La principal fuente de conocimiento de la mitología del "conjunto maya" está escrita en un idioma que no parece haber tenido un estatuto de lengua culta ni tampoco de lengua franca, si uno se atiene a las huellas arqueológicas encontradas hasta ahora. El cholano fue la lengua principal de los glifos más antiguos, y de los hablantes del cholano, la escritura glífica se esparció más tarde a otros grupos particularmente al yucateco.[1343] Son más bien los idiomas de las tierras bajas como el ch'ol, el tzeltal y el yucateco que aparecen a la luz del registro arqueológico clásico. Hasta el clásico medio, el registro se hizo en una lengua clásica que debía gozar de un estatuto de privilegio para la clase dirigente en una gran extensión territorial.[1344] En las inscripciones del periodo clásico tardío se usaron al menos cuatro lenguas vernáculas: el ch'olano oriental que aparece en todo el corpus arqueológico, el ch'olano occidental en la región del Usumacinta y Tortuguero, el yucateco en la zona del norte de Yucatán y el tzeltalano en Toniná.[1345] El uso del k'iche'ano mayor (proto forma del *phillum* k'ich'e) se utilizó en la región de Chamá y Nebaj.[1346]

En el posclásico y hasta la llegada de los españoles, el k'ich'e era una lengua dominante políticamente en las Tierras Altas de Guatemala. Sin embargo, los misioneros prefirieron elegir el k'achiquel en el momento de imponer una lengua franca en la región. Los dos

[1343] CAMPBELL, Lyle, "The implication of mayan historical linguistics for glyphic research", en J.S. JUSTESON, Lyle CAMPBELL (Compiladores*), Phoneticism in Maya hieroglyphic writing*, Albany, Institute of Mesoamerican studies, 1984, p.7.
[1344] HOUSTON, Stephen, ROBERTSON, John, STUART, David, "The language of the clasic maya inscriptions", en *Current Anthropology*, 41:3, 2000, pp.321-356.
[1345] LACADENA, Alfonso, WICHMAN, Sören, "The distribution of lowland maya languages in the classic period", en V. TIESLER, R. COBOS, M.G. ROBERTSON (Coordinadores), *La organización social entre los mayas prehispánicos, coloniales y modernos. Memoria de la tercera mesa redonda de Palenque*, vol. II, México, CONACULTA, INAH, UADY, pp.277-319.
[1346] MELÉNDEZ GUADARRAMA, Lucero, "*La posesión lingüística en la lengua de las inscripciones mayas clásicas*", Tesis de maestría en estudios mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007, p.17.

grupos, k'ich'e y k'achiquel, eran los únicos en poseer una "organización protoestatal, y se disputaban el predominio desde hace varios decenios".[1347] Es, de hecho, esta pugna que empujó los k'achiqueles a apoyar al ejército ibérico-indígena, en contra de los k'ich'e durante la conquista encabezado por Pedro de Alvarado en 1524. Pero la fuerte hostilidad que existía entre los diferentes grupos étnicos mayas imposibilitó que el k'achiquel, la llamada *lengua metropolitana* o *lengua guatemalteca* en las fuentes coloniales, pudiera imponerse según los designios políticos de los religiosos.[1348]

Esta visión periférica diacrónica del idioma, la del siglo XVI, está en total contradicción con la situación del idioma k'ich'e en Guatemala, hoy en día, y la visibilidad que ha adquirido, entre otros por medio del *PV* dentro y fuera de México. El grupo étnico k'ich'e es el más importante de Guatemala y representarían en 2010, 11 por ciento de la población total del país. Según el XI censo poblacional (2002), serían alrededor de 1 300 000 de los cuales 890 956 hablan el idioma.[1349] Si le sumamos los otros idiomas que integran el *phillum* k'iche' (Sipakapa, Sacapultec, Kaqchikel y Tzutuhil), el peso de este grupo lingüístico se vuelve más abrumador aún sobre los 6 millones de maya hablantes que se distribuyen el uso de los 31 idiomas mayas que se hablan en México, Belice, Guatemala y Honduras.[1350]

Por otra parte, el k'ich'e escrito en el PV aparece como un idioma con un superestrato náhuatl no desdeñable, que de cierta manera lo vuelve más periférico de un hipotético centro lingüístico puramente maya. Para Braswell,[1351] no podemos hablar de una sociedad hibrida entre k'ich'e y náhuatl. Como lo demostró, habría que leer esta presencia del náhuatl (al nivel lingüístico pero también simbólico) no como una imposición sino

[1347] LE BOT, Yvon, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992),* México, FCE, 1995, p.29.
[1348] SACHSE, Frauke, "Und Gott sprach k'iche': ein Überblick über Quellen und Forschungsanätze zur sprachlichen Mission im Hochland von Guatemala", en Lars FRÜHSORGE, Meike, BÖGE et al. (Hg.): *Mesoamerikanistik: Archäologie, Ethnohistorie, Ethnographie und Linguistik. Eine Festschrift der Mesoamerika-Gesellschaft Hamburg e.V.*, Aachen, Shaker, 2015, pp. 432-467.
[1349] El *Summer Institute of Linguistic* (SIL) avanza la cifra de 2 300 000 hablantes del k'ich'e de los cuales 300 000 son monolingües. www.ethnologue.com/language/que [Consultado el 15 de abril del 2016].
[1350] A modo de comparación el maya yucateco posee 1 000 000 hablantes. COJTÍ MACARIO, Narciso, *Mapa de los idiomas de Guatemala y Belice*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1988. OXLUJUUJ KEEJ MAYA' AJTZ'IIB, *Maya'chii' Los idiomas mayas de Guatemala*, Guatemala, Cholsamaj 2001. AUSTIN, Peter K., *1.000 lenguas. Lenguas vivas y extintas de todo el mundo*, Barcelona, Océano Ambar, 2009, p.201.
[1351] BRASWELL, BRASWELL, Geoffrey E., "Ethnogenesis, social structure and survival: the nahuaization of k'iche'an culture 1450-1550", en Ueli HOSTETTLER y Matthew RESTALL (Editores), *Acta Mesoamericana*, 12, Bonn, Markt Schwaben:Anton Sauerwein, 2001, pp.51-58.

como una adopción progresiva y planificada de una identidad. El objetivo de esta construcción, que se hubiera hecho entre 1450 y 1550, era de dotar a la elite de una identidad renovada tolteca-k'ich'e. De esta manera, al adquirir una nueva identidad, la elite imponía una nueva maquinaria social que le permitía distanciarse simbólico y culturalmente de las clases subalternas al agudizar las diferencias con aquellas.

La utilización de lo que Stuart llamó el *paradigma de Tula*, se puede rastrear inclusive en el periodo clásico en relación a la cultura de Teotihuacán como arquetipo de Tula. El origen del simbolismo de se basa en la realidad histórica del IV y V siglo donde Teotihuacán parece haber jugado un papel directo y activo en la fundación de un orden político en la zona maya. De allí se originará un simbolismo asociado a una ideología militarista, que en varios momentos de su historia, las elites manejaron para apropiarse de su prestigio o legitimarse.[1352] Todo el tercer capítulo del PV, la llamada parte histórica, refleja esta ideología tolteca que establece una narrativa genealógica simbólica que las enlaza con el paradigma de Tula. En fin de cuenta, el *PV* es portador y reflejo del proyecto de etnogénesis de la elite k'ich'e.

Este punto sobre la etnogénesis de los k'ich'e en particular permite un acercamiento a otro problema relacionado con la etnogénesis de los mayas en general. En efecto, habría que preguntarse sobre el contenido de nociones o conceptos construidos en la modernidad como el de "mayas".

Lo que llamamos los "mayas precolombinos" no representan en absoluto un grupo cultural homogéneo y monolítico. El agente cultural que identificamos como los mayas está sujeto a cambios en el tiempo y el espacio además de una fragmentación política basada sobre diferenciaciones o taxonomías que organizan la diferenciación. Inclusive lo religioso no está exento de profundas transformacione como las que lo afectaron cuando finalizó el periodo clásico. Ciertos rasgos específicos de las creencias religiosas desaparecieron en este momento.

Para Miguel Rivera Dorado, la uniformidad que se puede contemplar en el material arqueológico, epigráfico y religiosos corresponde para el periodo clásico a un sistema político de tipo despótico y centralizado, que se apoya en un culto a los antepasados

[1352] STUART, David, "" The arrival of strangers" Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History", en David CARRASCO, Lindsay JONES, Scott SESSIONS (Editores), *Mesoamerica's classic heritage From Teotihuacan to the aztecs*, Boulder, University Press of Colorado, 2000, pp.465-513.

divinizados.[1353] Difícilmente, la organización de la sociedad, entre *chibal* y *cah,*[1354] podía permitir una conciencia étnica autoafirmativa. Se propone que la afirmación étnica en el periodo clásico pasaba por una geografía patronímica que establecía una relación entre los nombres como marcadores de partes del universo y la mitología.[1355] La transformación del horizonte clásico en varias culturas conllevó otros cambios y diferenciaciones como la aludida en el caso de los k'ich'e y la nahuatlisación. La irrupción de grupos foráneos en olas sucesivas desde el siglo X y tal vez antes provocaron una ruptura en la homogeneidad y el desarrollo de unas proto-identidades perfectamente diferenciables.[1356]

Como lo subraya Matthew Restall, no hay tampoco evidencias de que los pueblos presentes en la península de Yucatán tuvieran una identidad étnica común. No existía en el periodo posclásico como en el periodo colonial una "etnicidad abierta" (*overt etnicity*), es decir una identidad establecida con la cual los miembros de un grupo étnico se identificaban como tal. En cambio, la experiencia colonial por medio del concepto etnoracial español desarrolló una etnicidad implícita (*implied etnicity*) en la cual los términos de la autoidentificación implican la membrecía a un grupo definido étnicamente al interior de un contexto y una estructura racial y social. Según Restall, fueron tres los factores que tuvieron un impacto sobre la etnogénesis maya: la concepción etnoracial española, la *Guerra de Castas* en el siglo XIX y las políticas étnicas del siglo XX.[1357] La *Guerra de Castas* para Alicia Barabas, que difiere un poco de las conclusiones de Restall, dio la emergencia de un grupo étnico llamado *macehualob* cuya etnogenesis tiene como base la Cruz y que reclama para él la auténtica y verdadera identidad maya.[1358]

[1353] RIVERA DORADO, Miguel, "Cambios en la religión maya, desde el período clásico a los tiempos de Hernán Cortés", en RIVERA DORADO, Miguel, CIUDAD RUIZ, Andrés (Editores), *Los mayas de los tiempos tardíos*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986, p.148.

[1354] El *chibal* correspondía a un grupo cuyo distintivo era patronímico comparable a un linaje pero cuya naturaleza era diaspórica. El *Cah* en cambio correspondía a una unidad geográfica que representaba una identidad social y política donde existían diferencias de clases. Su naturaleza era abierta y exógama. La identidad individual maya pasaba por lo menos por esas dos identidades colectivas, la pertenencia a un *chibal* y un *cah* específicos.

[1355] COLAS, Pierre Robert, "Personal names: a diacritical marker of an ethnic boundary among the classic maya", en Frauke SACHSE (Editor), *Maya Etnicity: the construction of ethnic identity from preclasic to modern time*, *Acta Mesoamericana*, 19, Verlag Anton Sauerwein, 2006, pp.85-98.

[1356] RIVERA DORADO, "Cambios en la religión maya, desde el período clásico", p.148.

[1357] RESTALL, Matthew, "Maya Ethnogenesis", en *The Journal of Latin American Anthropology*, 9:1, 2004, pp.75-76.

[1358] BARABAS, *Utopías indias,* p.202.

Esta situación de marginalidad histórica reflejaba en buena medida la propia situación marginal del territorio k'ich'e como una provincia fronteriza, "siempre abierta a las empresas de conquista foránea, excluida de la integración con complejos socioterritoriales que buscan dominarla".[1359] De allí que los k'ich'e siempre tuvieron un cierto grado de autonomía, variable en el tiempo, en relación a sus dominadores lejanos, que sean mesoamericanos o españoles. Esta autonomía les permitió expandirse sobre sus vecinos no k'iche' inclusive durante el periodo colonial.

Esa misma marginalidad del territorio k'ich'e hizo que fuera un lugar donde la religión autóctona pudiera seguir viviendo dado el aislamiento y el escaso encuadramiento religioso. Los numerosos casos de "brujería" mostrados a los obispos durante sus visitas en el siglo XVII, así como la poca presencia de la estructura de poder en esa república de indios, evaluada entre 2 y 5% de la población total por Jean Piel, permiten dudar de la eficacia del dispositivo de la maquinaria social. Varios testimonios del periodo post independencia prueban de la poca incidencia de aquel dispositivo y que los antiguos ritos sobrevivieron a la colonia. El cristianismo de los feligreses de Santa Catarina Ixtahuácan ubicada en la zona k'ich'e, está descrito por el párroco de la siguiente manera en 1847:

> […] resto de cristianismo mezclado con todas las supersticiones de la gentilidad […] su creencia es la misma que tenían antes de ser conquistados con algunas pequeñas nociones y prácticas de cristianismo. Creen en un Dios criador y conservador del universo, que premia la virtud y que castiga el vicio; más el Dios que ellos adoran no es el Dios de los cristianos, sino el Sol a quien rinden todos sus juramentos.[1360]

El mismo informa declara que en esta misma comunidad el párroco tiene conocimiento de 38 curanderos adivinos.[1361] A pesar de lo que se podría pensar, el régimen ultramontano llamado *de los 30 años* (1841-1871), representó para las poblaciones indígenas la

[1359] PIEL, Jean, "Quichelandia: ocho siglos de historia de una frontera interna que nunca fue definitivamente integrada a Guatemala", en Philippe BOVIN (Director), *Las fronteras del istmo Fronteras y sociedades entre el sur de México y América Central*, México, CEMCA, CIESAS, 2005, pp.135-152.
[1360] Informe del presbítero Vicente Hernández, véase: ESTRADA MONROY, Agustín, *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala*, 3 tomos, Guatemala, Tip. Nacional, 1971-1979, tomo II, pp.632-633. *Apud* PINTO SORIA, "Las religiosidades indígenas", p.327.
[1361] PINTO SORIA, "Las religiosidades indígenas", p.327.

posibilidad de un repliegue cultural y una cierta autonomía *de facto* a pesar de la obvia situación subalterna de los sectores indígenas de la población.[1362]

El final del siglo 19° y el principio del siglo XX representaron una situación paradoxal para las poblaciones indígenas. Por una parte, se empieza a investigar y rescatar el pasado indígena. Las primeras impresiones modernas del *PV* se hacen en este periodo con las versiones al idioma castellano de los guatemaltecos Juan Gavarrete (1872, 1894, 1919), la versión de Barbarena (1905,1906, 1923, 1944) y la de Flavio Rodas y Antonio Villacorta Calderón en 1927. Todos esos esfuerzos se inscribieron dentro del nacionalismo indigenista de los años 20.[1363]

El paradigma antropológico e histórico cambio a partir de los años 30, los EE.UU. desplazando a la investigación alemana que había jugado un papel de primer orden en las nacientes organizaciones y sociedades locales de estudio la cultura maya. Los investigadores estadunidenses van a incorporar el estudio de los mayas en la oposición sociedades modernas y tradicionales. Se opera una distanciación entre los habitantes indígenas contemporáneos y sus antepasados de las culturas del clásico. Los actuales mayas no son vistos como mayas pero como la degeneración de lo que fue antaño una civilización brillante.[1364]

Una verdadera política indigenista nace solamente a partir de la Revolución democrática (1944-1954) bajo la influencia del *I Congreso Indigenista Interamericano,* realizado en Pátzcuaro (abril de 1940). A este congreso que representó un parteaguas en la política indigenista continental, participó el joven escritor Manuel Francisco Galich López (1913-1987), quien luego organizó a través de la Asociación de Estudiantes Universitarios (AEU) un grupo que pasaría a formar, en 1945, el Instituto Indigenista Nacional. Desde su función de ministro de la educación en el gobierno revolucionario,[1365] Galich supervisó una

[1362] ROJAS LIMA, Flavio, *Los indios de Guatemala*, Colección Pueblos y lenguas indígenas 1, Quito, Abya-Yala, 1995, p.203.

[1363] GONZÁLEZ PONCIANO, Jorge Ramón, "Guatemala, La civilización y el progreso notas sobre indigenismo, racismo e identidad nacional 1821-1954", en *Anuario,* Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1991 pp.83-120.

[1364] ALVARENGA, Patricia, "El otro en la mirada etnográfica. Guatemala (1920-1950)", en *Cuadernos de antropología*, 24:2, 2014, pp.3-24.

[1365] Galich formó parte de los intelectuales instigadores de la revolución de 1944 que puso fin a la férrea dictadura de Jorge Ubico Castañeda (1878-1946). Ocupó varios cargos en los diferentes gobiernos revolucionarios: Presidente del Congreso de Guatemala, Ministro de la Educación entre (1945 -1947), Ministro de Relaciones Exteriores y por fin embajador de su país en Uruguay y luego en Argentina. Se quedó

reforma educativa volcada hacia la alfabetización de los campesinos indígenas, que acompaña una reforma agraria, los dos ejes de la política indigenista del gobierno.[1366] Los gobiernos que se sucedieron en el poder después de la Revolución Democrática extinguieron el indigenismo estatal viendo a las poblaciones indígenas como un lastre que impedía la modernización del país. Su respuesta fue la *guatemalización* de las poblaciones indígenas, cuyas problemáticas fueron incorporados en la pacificación contrainsurgente al principios de los ochenta. Los movimientos de izquierda supieron capitalizar esos vacios articulando un programa de reforma agraria y de democracia popular. Sin embargo, sus propuestas en relación a la especificidad cultural indígena y sus problemáticas para resolver una integración incluyente de la diversidad fueron muy pobres.[1367] Al principio de los años 90, empezaron a emerger expresiones indígenas como el *Consejo de Organizaciones mayas de Guatemala* o el *Consejo maya de Guatemala*, - una organización dirigida por sacerdotes de varias etnias mayas y que proclamaba recuperar el espíritu del *PV* y de otros textos mayas coloniales, de los ensayan sus propios enfoques sobre la historia y la construcción nacional.[1368]

De cierta manera los k'ich'e fueron el punto de lanza de una autoafirmación étnica cultural contemporánea que según el antropólogo James Clifford se inscribe en un panorama más amplio que él designa por medio de un neologismo: la *indigènitude*.[1369]

> Like *négritude*, *indigènitude* is a vision of liberationand cultural difference that challenges, or at least redirects, the modernizing agendas of nation-states and transnational capitalism. *Indigènitude* is performed at the United Nations and the International Labor Organization, at arts and cultural festivals, at political events, and in many informal travels and contacts. *Indigènitude* is less a coherent ideology than a concatenation of sources and projects. It operates at multiple scales: local traditions (kinship, language renewal, subsistence hunting, protection ofsacred sites); national agendas and symbols (Hawai'ian sovereignty, Mayan politics in Guatemala, Maori mobilizations in Aotearoa/New Zealand); and transnational

---

en este último país como asilado político después del derrocamiento de Juan Jacobo Árbenz Guzmán (1913-1971) hasta 1963, donde se mudó a Cuba donde fue nombrado director de la *Casa de las Américas*.

[1366] ARRIOLA, Aura Marina, "Los indígenas y la política indigenista en Guatemala", en Andrés MEDINA (Editor), *II Coloquio Paul Kirchhoff Etnografía de Mesoamérica meridional y área circumcaribe*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, pp.118-119.

[1367] GONZÁLEZ PONCIANO, Jorge Ramón, "El indigenismo y la construcción de la nación en Guatemala (1959-1993), "El indigenismo y la construcción de la nación en Guatemala (1959- 1993)", *Anuario 1994*, Tuxtla Gutiérrez, CESMECA-UNICACH, 1995, pp. 172-193.

[1368] GONZÁLEZ PONCIANO, "El indigenismo y la construcción de la nación", p.185.

[1369] El término es un calco hecho sobre la palabra *négritude* acuñada por el Aimé Fernand David Césaire (1913-2008) poeta y hombre político francés originario de las Antillas y cercano al Partido Comunista Francés.

> activism ("Red Power" from the global sixties, or today's social movements around cultural values, the environment, and identity, movements often allied with NGOs). *Indigènitude* is sustained through media-disseminated images, including a shared symbolic repertoire ("the sacred," "Mother Earth," "shamanism," "sovereignty," the wisdom of "elders," stewardship of "the land"). The images can lapse into self-stereotyping. And they express a transformative renewal of attachments to culture and place. It is difficult to know, sometimes even for participants, how much of the performance of identity reflects deep belief, how much a tactical presentation of self.[1370]

Este proceso de *indigénitude* empezó en una fecha tan temprana como 1959 y apareció bajo el impulso de uno de los traductores del *Popol Vuh*, Adrián Inés Chávez con la Academia del Idioma Maya-ki-che' en Quetzaltenango y la asociación Pro-cultura Maya Quiché en la década de los 70.[1371] Es en este contexto, el *PV* que ya "un piedra angular de la identidad y la sobrevivencia de la cultura maya-k'iche',[1372] se ha vuelto imprescindible en la construcción de una identidad cultural pan-maya.[1373] Este concepto de los mayas como un pueblo homogéneo étnicamente fuerza la lógica de las disparidades entre los grupos. Pero sin lugar a dudas, permitió la construcción de una identidad de resistencia aunque se pueda percibir como un proyecto intelectual creado de manera vertical y que no está percibido tan claramente en la población. "For many educated Maya elite, has become a forceful Project identity that seeks to change economic, political and social discourse in southwestern Mexico and Central America."[1374] De tal manera que no es raro encontrar que el *PV* k'ich'e se identifique por antonomasia con el libro sagrado de los mayas.[1375]

La identidad pan-maya tiene un carácter prioritariamente cultural y no político y se inscribe en la continuación de la experiencia de la violencia durante la Guerra Fría dirigida

---

[1370] CLIFFORD, James, *Returns Becoming indigenous in the twenty-first century*, Cambridge (Ma) /London, Harvard University Press, 2013, p.16.

[1371] BASTOS, Santiago, "La construcción de la identidad maya en Guatemala historia e implicaciones de un proceso político", en *Desacatos*, 24, mayo-agosto 2007, p.199.

[1372] LÓPEZ, Carlos M., "Nuevos aportes para la autenticidad del *Popol Wuj*", en *Revista Iberoamericana*, LXXV: 226, enero-marzo 2009, p.149.

[1373] FISCHER, Edward F., "Induced Culture Change as a Strategy for Socioeconomic Development: The Pan-Mayan Movement in Guatemala", en Edward F. FISCHER, R. MC KENNA BROWN (Editors), *Maya Cultural Activism in Guatemala* Austin, University of Texas, 1996, p.53. GERE, Evelyn, MAC NEILL, Tim, "Radical indigenous subjectivity: Maya resurgence in Guatemala", en *The International Journal of Diversity in Organisations, Communities and Nations*, VIII:2, 2008, p.99.

[1374] BRASWELL, Geoffrey E., "A forest of trees: postclassic k'iche'an identity and the anthropological problema of ethnicity", en Frauke SACHSE (Editora), *Acta Mesoamericana*, 19, München, Verlag Anton Saurwein, 2006, p.139.

[1375] LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar, "Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios", en François HOUTART (Coordinador), *Religiones: sus conceptos fundamentales*, México, UNAM, Siglo XXI, 2002, p.178.

hacia las clases campesinas subalternas esencialmente mayas. La construcción de esta subjetividad, que busca, antes que todo, la preservación cultural y el renacimiento lingüístico tiene que leerse a partir de la experiencia represiva propia a Guatemala y en este sentido difiere por ejemplo de la agenda propiamente mexicana de los sectores indígenas representados por el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) La construcción de esta identidad pan-maya se guía por el esfuerzo deliberado de construcción y promoción de ciertos elementos de la tradición maya, como por ejemplo los vestidos tradicionales,[1376] y de su historia intentando de cierta manera restaurar una cultura precolombina auténtica.[1377]

> Aunque las ceremonias y atuendos en algunos casos tienen poco que ver con los rituales registrados en otro momento por la etnografía, los religiosos y los intelectuales indígenas reivindican una vuelta al calendario ritual y al tiempo cíclico donde esperan encontrar muchas de las respuestas frente al futuro.[1378]

El idioma se ha vuelta central en las reivindicaciones. Con argumentos neogramáticos y fuertemente esencialistas, los idiomas vernaculares son vistos como aspectos esenciales de la cultural y auténticamente mayas por varias razones: se hablaban antes de la Conquista y sobrevivieron hasta el día de hoy y dado que los ladinos no los hablan eso permite crear una línea de demarcación que de cierta manera voltea el juego de la construcción racial de la sociedad colonial desde los pormenores de la conquista. Esta lectura es posible y es la que prevaleció en ciertos sectores de la población guatemalteca.[1379] En cambio en el contexto chiapaneco, como lo subraya Ronald Nigh Sielsen, "sería equivocado ver en esto un fundamentalismo étnico o un retraerse a lo meramente local. Es cierto que los grupos mayas se ven fortalecidos en su identidad cultural, pero es un proceso más bien de

[1376] Aunque desde un punto de vista epistemológico habría que discutir esas mismas construcciones de lo que es indígena y lo que es ladino. La noción propia de indígenas, es decir la construcción de una categoría identificable como tal, se hace con las reducciones o repúblicas de indígenas que imponen un traje típico a cada grupo o naciones originarias para poder identificarlos. En este caso un elemento, impuesto por la máquina de sometimiento, se ve asumido por los propios indígenas actuales como constituyente de su identidad. La oposición además de estar anclada en lo simbólico también se ancla en el modo productivo de trajes producidos dentro de una economía artesanal y familiar en contra de una producción manufacturada de tipo capitalista.

[1377] GERE, "Radical indigenous subjectivity", p.99.

[1378] GONZÁLEZ PONCIANO, "Guatemala, La civilización y el progreso", p.183.

[1379] WARREN, Kay B., *Indigenous movements and their critics: Pan-maya activism in Guatemala*, Princeton, Princeton University Press, 1998. Para una pormenorización de la emergencia de un discurso contra-hegemónico pan-maya, véase: DEL VALLE ESCALANTE, Emilio, *Discurso mayas y desafíos postcoloniales en Guatemala: colonialidad, modernidad y políticas de la identidad*, Ph. D. of Philosophy, Pittsburgh, University of Pittsburgh, 2004.

reconstrucción o readaptación de esa identidad al nuevo contexto [globalizado] en que se encuentran".[1380] En este contexto el concepto de etnogénesis encuentra toda su capacidad explicativa en el momento de explicar esta expansión del dominio de influencia del idioma k'iche' y del *PV*.

De manera paradójico,[1381] el idioma k'ich'e que identifica a Guatemala, está incluido en los idiomas nacionales de México en adecuación a la ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas.[1382] De acuerdo con el artículo dos se pudo incluir a los k'ich'e hablantes en los idiomas nacionales de México, los cuales están oficialmente agrupados, en el *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas,* en tres idiomas diferentes (oriental, occidental y central) por el Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas (INALI),[1383] quien afirma que hay 68 agrupaciones lingüísticas que equivalen al mismo número de pueblos. De todos los anteriores, hay cinco que son originarios de Guatemala pero que tienen un asentamiento en México: aguacateco, ixil, kakchiquel, kekchí y k'ich'e. Este reconocimiento le da en teoría la misma validez en el territorio mexicano que el español y otras sesenta y siete lenguas indígenas. La presencia de esta comunidad k'ich'e en el territorio mexicano se debe a los flujos de refugiados del conflicto en Guatemala que México tuvo que absorber. Para el 2005, la INEGI contabilizaba 251 individuos k´ich'es en el territorio nacional,[1384] cifra que para el 2010 aumentaba a 389 individuos.[1385] Lo interesante es que en un artículo del 2011 publicado en *El Universal* (México), se deja

---

[1380] SIELSEN, Ronald Nigh, "Acción colectiva, capital social y recursos naturales: las organizaciones agroecológicas de Chiapas,", en Gabriela VARGAS CETINA (Coordinadora), *De lo privado a lo público organizaciones en Chiapas*, México, CIESAS-Porrúa, 2002, p.95.

[1381] Digo paradójico dado que k'iche', que significa muchos árboles (K'i: muchos, che': arboles) se tradujo en náhuatl como *cuauhtemaltan* (lugar de los arboles) que se adaptó al castellano como Guatemala.

[1382] Publicada en el *Diario Oficial de la Nación* el 13 de marzo del 2003 bajo la presidencia de Vicente Fox Quesada (PAN). "ARTÍCULO 2. Las lenguas indígenas son aquellas que proceden de los pueblos existentes en el territorio nacional antes del establecimiento del Estado Mexicano, además de aquellas provenientes de otros pueblos indoamericanos, igualmente preexistentes que se han arraigado en el territorio nacional con posterioridad y que se reconocen por poseer un conjunto ordenado y sistemático de formas orales funcionales y simbólicas de comunicación." http://www.inali.gob.mx/pdf/ley-GDLPI.pdf

[1383] http://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/l_kiche.html,http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf

[1384] http://cuentame.inegi.org.mx/impresion/poblacion/lindigena.asp. Los miembros se reparten en 120 varones y 131 mujeres ubicados todos en entidades federativas donde la población que habla idiomas nativos representa de 15 a 30 por ciento del conjunto.

[1385] http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm. Respectivamente 208 varones y 181 mujeres. Todas la cifras son indicativas dado los problemas existentes y las lagunas en el sistema de recaudación de información. http://www.redindigena.net/mundoindigena/n2/pag1.html

entender que el idioma k'ich'e está en situación de extinción como si se tratará de una comunidad originaria a los límites actuales de la República Mexicana.[1386]

Sin lugar a duda, es válido interrogarse sobre las motivaciones por parte del Estado Mexicano del reconocimiento de estas poblaciones indígenas relocalizadas. A la luz del trato real de los individuos reconocidos como indígenas en el país y por las instituciones, la generosidad como motor principal de las intenciones del gobierno es poco creíble a pesar del imaginario positivo del cual goza México en este rubro al nivel internacional. A lo mejor, habría que entender este reconocimiento dentro de un contexto de política nacional e internacional (presión internacional en relación al EZLN en Chiapas y el no respecto de los acuerdos de San Andrés de 1996). A lo mejor también hubo por parte del Estado Mexicano una tentativa de recuperación simbólica de un capital cultural en relación con la población k´ich'e cuya fama internacional se debe no solamente al *PV,* pero a la premio nobel de la paz (1992) de la luchadora social k'ich'e Rigoberta Menchú Tum (1959) muy activa al nivel internacional desde la publicación en 1983 de su biografía *Yo, Rigoberta Menchú* escrita en colaboración con la antropóloga venezolana Elizabeth Burgos.

No sería tan descabellado a la luz de la reciente instrumentalización de la señora Menchú Tum en el proceso electoral mexicano del 7 de junio del 2015 como observadora internacional mercenaria.[1387] Su intervención debía servir para dar un barniz a un proceso institucional de por sí muy contestado después de la masacre de los 43 estudiantes de Ayotzinapan (Guerrero). No es una casualidad que fue justamente en el estado de Guerrero que la guatemalteca dio una conferencia magistral, titulada *Democracia y cultura de la paz*, llamando a participar al proceso a las elecciones por el INE, cuyo director Lorenzo Córdova estaba implicado en un desliz francamente racista después de una filtración de una charla telefónica en los medios de comunicación donde se burlaba abiertamente de líderes chichimecas pintándolos como salvajes.

El libro sagrado de los mayas-k'ich'e, el *Popol vuh* o *Pop Wuj* como se empezó a difundir en los círculos pan-mayistas, se ha vuelto al día de hoy un elemento crucial de

[1386] HERNÁNDEZ, Saúl, "En México, 19 lenguas indígenas se extinguen", http://www.redindigena.net/mundoindigena/n2/pag1.html

[1387] Rigoberta Menchú y su fundación hubieran recibido 40 000 US$ por parte de la Fundación Murrieta y la fundación Tendiendo Puentes, de los cuales 10.000 provenían del INE. http://www.excelsior.com.mx/opinion/francisco-garfias/2015/05/28/1026416 http://contrapoder.com.gt/2015/06/03/la-tropezada-estadia-de-rigoberta-menchu-en-mexico/.

construcción de una identidad pan-maya alrededor de lo espiritual. Pareciera entonces que la intención primaria de sus escritores fue rebasada y que alrededor del núcleo de resiliencia se pudieron agrupar y reorganizar comunidades que necesitaban reinventar o repensar su identidad en vista a las obligatorias recomposiones impuestas por la maquinaria social de la modernidad capitalista. La emergencia de esta etnogenesis se inscribe sin duda en la historia muy agitada del siglo XX guatemalteco. En ningún momento, sin embargo, podemos hablar de una etnogenesis ingenuamente nacida de las clases subalternas dado el fuerte apoyo que recibió por parte de ciertos sectores de la élite. Este modelo de etnogénesis impuso una visibilidad casi hegémonica de la comunidad k'ich'e al nivel internacional. El capital simbólico así adquirido se presta a captaciones o usos políticos muy cuestionables.

4.1.8 Conclusión

El lamento del *Popol Vuh* cobra de repente otro matiz, el de la resiliencia, y más si entendemos el acto de escritura dentro de un marco de larga duración que buscó preservar un núcleo cosmogónico portador de un mensaje de esperanza y de inmortalidad, resumido en la vida de la semilla de maíz. Este repliegue nuclear encontró un valor de uso, es decir de goce constitutivo de la forma natural, a raíz del despliegue del movimiento pan-mayista que seguramente corresponde a la visión/rezo/deseo de los ancestros que escribieron el texto frente a la teología del reemplazo promovida por el orden simbólico católico. [1388]

La concepción de cultura que plantea Bolívar Echeverría permite entender mejor el proceso en juego en la escritura del *PV*. Se trató de una resistencia, es decir el único modo de revolución desde dentro que no se puede lograr. No puede vencer, pero tampoco ser vencido. Esta resistencia culmina en el *ethos* barroco que cuestiona la ética capitalista porque rompe con la idea de harmonía entre valor de uso y valor de cambio. La clave del barroco es el mestizaje racial, cultural y religioso. La modalidad de este mestizaje es la codigofagia donde el código de los dominadores se transforma a sí mismo en el proceso de asimilación de las ruinas en las que pervive el código destruido. En este sentido el PV es un

[1388] La conquista espiritual oscila entre estos dos polos, *teología del reemplazar* en contra de la *teología del cumplimiento*. En la segunda, La Iglesia reconoce un fundamento bueno, pero ve en el cristianismo la única manera de alcanzar un pleno cumplimiento de la relación con Dios.

texto prolegómeno a la codigofagia. Por lo tanto, se presenta como más puro que ciertas narraciones más contaminadas por el código simbólico cristiano.

No podemos hablar de un texto barroco en el caso del PV lo que de cierta manera le da un carácter de hápax textual. Las posibles influencias del texto cristiano son residuales, o en todo caso las podemos remontar a un fondo universal. Es un texto de resistencia, pero lo que lo diferencia de la producción barroca ulterior es su carácter abierto de resiliencia que encuentra su plena realización en la larga duración con el peso y la importancia que adquirió para nuclear el surgimiento del movimiento pan-maya. En este sentido el PV como artefacto es un texto que como forma "tiene siempre y en todo caso una "historia" que incluye en sí misma un pasado: capas superpuestas de formas anteriores rebasadas por ella, pero sin las cuales ella no podría ser lo que es. Y también, por supuesto, un futuro, puesto que determina de modo indispensable, aunque sólo sea como substancia, cualquier nueva forma que pretende aparecer".[1389]

Uno de esos futuros posibles del PV es el lugar que ha central que ha adquirido en la espiritualidad de las naciones mayas actuales. Se ha transformado en un núcleo de convergencia identitaria. Sin embargo, ver esas evoluciones de la identida o construcciones, que tienen además un fuerte componente clasista en el caso k'ich'e, nos obliga a repensar dos cosas. En primer lugar, entendemos que la esencialización actuales de las poblaciones dentro del pan-mayismo es un fenómeno reciente que se apoya en una cierta lectura consecuencia de la historia reciente de Guatemala. Pero en ningún momento corresponde a la realidad historiográfica del mundo precolombino. Y en segundo lugar, podemos visualizar, eligiendo la larga duración como temporalidad, que la identidad de un pueblo, uno de los resultados de la maquinaria social que impera, está en constante reorganización para asimilar las presiones exógenas o internas. El choque entre las dos ordenes simbólicas está asimilado de forma activa por parte de las poblaciones tragadas por la maquina social hegemónica. La incorporación a una maquinaria social por brutal que sea no significa que las poblaciones incorporadas en la nueva máquina social no piensen y desarrollen activamente estrategías de sobrevivencia de su núcleo cultural dentro de la nueva máquina. El éxito de tales estrategías se debe seguramente a experiencias similares anteriores en el tiempo como las entradas regulares de poblaciones del norte en el Mayab. La labilidad del

[1389] ECHEVERRÍA, *Definición de la cultura*, p.92.

orden simbólico operante en el Mayab seguramente optimizó el éxito de estas estrategias de sobrevivencia.

4.2 "La Cruz que habla" en *La Guerra de Castas* (1847-1902): Síntoma de una disfunción epistemológica[1390]

> *¿Qué historiador no ha soñado como Ulises, que podía alimentar las sombras con sangre a fin de interrogarles?*
>
> Marc Bloch, *Apología de la historia*
>
> *I believe that the historical synthesis of white historians is biased because they are based almost exclusively in Spanish sources... The history of the Caste War of Yucatan needs to be re-written with more attention paid to the Maya version of the conflict.*
>
> Victoria Reifler Bricker, *Myth of history*

Escribir la historia pasa por la utilización de modelos, categorías, técnicas y métodos que fueron adquiriendo, con el uso, un peso probatorio para que podamos hablar de una ciencia histórica como tal. Pero todas esas herramientas necesarias para la escritura de la historia presuponen un conocimiento de la experiencia que postula la universalidad del "mundo real" en su dimensión de tiempo, espacio y fenomenología. Pero como se planteó a partir de las teorías poscoloniales, el conocimiento de la experiencia está lejos de ser universal. Entonces escribir la historia se vuelve un proceso de traducción de experiencias del pasado, de todas las experiencias del mundo vivo en el lenguaje de una sola experiencia del mundo vivo, la Europa de la pos-ilustración, la experiencia de nuestra modernidad capitalista y secularizada.[1391]

El giro cultural en la historia permitió tomar conciencia de la disparidad de las percepciones del mundo, que los sujetos que no pertenecían a la modernidad y que, más bien, se veían obligados a confrontar su visión del mundo con la moderna, conocen el mundo de una manera diferente. Pasar por alto esas diferencias corresponde entonces a

[1390] Parte de este capítulo, es el resultado de un trabajo desarrollado dentro de un curso sobre historiografía impartido por la dra. Dení Trejo Barajas en el cuadro del programa institucional del doctorado. Asimismo, una versión anterior de este capítulo fue presentada en el II congreso internacional de Medicina Tradicional y salud pública organizado por la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México en abril del 2014.

[1391] ANDERSON, Greg, "Retrieving the lost worlds of the past: the case for an ontological turn", p.787.

proponer un relato "cínico" a sabiendas que es falso, sin tomar en cuenta el hecho de que ya, por su misma naturaleza de relato historiográfico, "este relato está hecho de silencios que no son todos deliberados ni tampoco perceptibles como tal en el momento de su producción." [1392]

El siguiente acápite busca explorar como podría ser una historiografía atenta a compensar la violencia epistémica generada con la conquista y la imposición de un nuevo orden simbólico y su maquinaria social. Para tal fin, exploraremos el tratamiento que se da en la historiografía moderna y contemporánea al símbolo de las Cruces Parlantes durante la Guerra de Castas (1847-1902) en la península de Yucatán.

El caso de la Cruces que hablan nos hace recordar a la rebelión de los Santal, una tribu de la India, que se sublevó contra las fuerzas inglesas en 1835, y que a su decir, estaban siguiendo las órdenes del dios Thakur. Como Dipesh Chakrabarty lo mostró, el intento de encajar este hecho dentro de las coordenadas de la disciplina histórica hace perder la centralidad del dios Thakur en los acontecimientos.[1393] La única manera de incluirlo es por medio de una "antropologización" de Thakur como agente, al racionalizarlo como una simple creencia religiosa de sus seguidores, agentes materiales concretos y reales.

A primera vista, como lo subraya el dr. Itsván Czachez de la universidad de Heidelberg, en relación a los textos apocalípticos del medio oriente, eso nos orilla a una lectura literal de aquéllos y la aceptación de que estamos frente a una visión pre-moderna del mundo que tiene varios niveles que están habitados por entidades.[1394] Pero la inclusión de los resultados de la investigación neurocognitiva nos permite plantear los eventos aludidos desde la experiencia fenomenológica de los agentes.

Así, la tentativa de escribir una historia subalterna que no violente epistemológicamente los pueblos sobre los cuales se está escribiendo, debe tomar en cuenta el acontecimiento tal cual fue realmente experimentado por los propios subalternos. De allí se planteará cómo integrar el propio discurso de los mayas sobre la importancia de la Cruz

[1392] TROUILLOT, Michel-Rolph, *Silencing the past. Power and the production of history*, Boston, Beacon Press Books, 1995, pp.152-153.
[1393] CHAKRABARTY, *Provincializing Europe,* pp.97-113.
[1394] CZACHESZ, "Tour of heaven", p.37.

en el conflicto, no solamente como hecho de movilización, sino también como manifestación de su propia episteme.

4.2.1 Breve introducción a la Guerra de Castas

El nuevo impulso que caracterizó a partir del siglo XIX a la paulatina expansión del sistema mundo, una expansión empezada a partir de 1492, no se dio sin convulsiones. En la historia de América Latina, esa época está constelada de brotes esporádicos, revueltas y rebeliones violentas. Poblaciones enteras pauperizadas por el avance de la economía de mercado y la modernidad van a tomar la forma del mesianismo. Uno de esos movimientos es la mal llamada *Guerra de Castas* que tuvo como escenario la península de Yucatán.[1395] El conflicto empezó en 1847 y terminó oficialmente en 1901 con la toma de la aldea de Chan Santa Cruz (hoy en día Felipe Carrillo Puerto), la capital de los sublevados. La guerra que costará alrededor de un cuarto de millón de vidas humanas, dio lugar a una política tácita de exterminio de las poblaciones indígenas mayas a través de masacres, desplazamientos forzados de poblaciones y esclavitud, prácticas que la modernidad decimonónica, tanto en su vertiente liberal como en la conservadora, estaba dispuesta a asumir *a priori* sin demasiadas vacilaciones.[1396] No importaba tanto si los engranajes de la mecánica moderna se lubrificaban con la sangre de las clases subalternas, siempre y cuando avanzara el sacro santo progreso.

Es esa misma modernidad, que aplastó cruelmente a las poblaciones que representaban un obstáculo al progreso, la que funda la historiografía moderna como ciencia. De allí surge en dos niveles un conflicto de interés en el momento de escribir la historia de estos mismos movimientos mesiánicos concomitantes a la modernidad.

El primer nivel de conflicto lo podemos ilustrar a partir del tal vez mejor conocido movimiento de los *Canudos*. En 1981, el escritor peruano Vargas Llosa daba a conocer en

[1395] Es obviamente complicado generalizar un oposición entre milenarismo y orden de la modernidad (liberal/conservador). Un buen contraejemplo lo da la sublevación campesina de 1837 encabezada por el caudillo ultra católico Rafael Carrera donde se registra la presencia de los *ídolos* mayas y sus intérpretes que vaticinan la derrota de los liberales. PINTO SORIA, Julio César, "Las religiosidades indígenas y el Estado nación en Guatemala (1800-1850), en Peer SCHMIDT, Sebastian DORSCH, Hedwig HEROLD-SCHMIDT (hrsg.), *Religiosidad y Clero en América Latina (1767-1850) La época de las revoluciones atlánticas*, Köln, Böhlau Verlag, 2011, p.319.

[1396] GUZMÁN URIÓSTEGUI, Jesús, " "De bárbaros y salvajes" La Guerra de Castas de los mayas yucatecos según la prensa de la ciudad de México. 1877-1880", en *Estudios de cultura maya*, 34, 2009 pp.128-129.

su novela*, La guerra del fin del mundo*, la historia de uno de estos movimientos mesiánicos que se dio en Brasil en el siglo XIX. La visión plasmada desde la ideología liberal del autor es la de un movimiento de fanáticos religiosos siguiendo a un líder carismático en la antesala de la locura que termina en la masacre de los *Canudos* por parte del gobierno. A continuación, veamos lo que se podía escribir diez años más tarde sobre el movimiento de los *Canudos*, haciendo referencia a muchos elementos pasados por alto en la novela de Vargas Llosa, y que le permitían dejar el retrato de una rebelión oscurantista que se oponía a la modernidad:

> En el último cuarto del siglo XX nació en Canudos, un municipio en el estado de Bahia, al noreste de Brasil, una verdadera organización social, económica y política, creada sobre las bases de un complejo sistema religioso y encabezada por Antônio Conseilhero. Esta comunidad desarrolló "un concepto de trabajo mutualista, cooperativo y solidario". En Canudos, que tuvo una población de 24.000 personas y 5.200 hogares, había una cierta clase de poder comunitario místico-social, religioso, de asistencia, inspirado en "la fraternidad igualitaria del comunismo cristiano primitivo", en el que no había hambre. "Todos trabajaban juntos. Nadie tenía nada. Todos trabajaban la tierra, todos se esforzaban. Cuando se recogía la cosecha…esto es tuyo…esto es tuyo. Nadie recibía de más o menos ". Conselheiro había leído a Thomas More, y sus experiencias eran similares a las de los socialistas utópicos Fourier y Owen. Canudos fue arrasada por el ejército brasileño, y Antonio Conselheiro fue decapitado en 1897.[1397]

Este primer nivel de conflicto, que se diluyó paulatinamente a partir de los años 60 del siglo pasado, es el de la contestación anticapitalista. Se trató de sacar esos movimientos continentales del callejón historicista de la explicación de la sinrazón del salvaje que se aferra a un modo de vida pretérito, y demostrar la consistencia clasista de movimientos que representan una lucha de sectores sociales desplazados y oprimidos en contra del avance de un sistema económico-social depredador, que destruye los diferentes ordenes (simbólicos, económicos, relacionales…).

En el caso que nos concierne aquí, este mismo paso se puede vislumbrar por ejemplo en los trabajos de Moisés González Navarro que inscribe la *Guerra de Castas* en una dinámica nacional más amplía, describiéndola como una guerra social recurriendo a un

[1397] Citado en : ŽIŽEK, Slavoj, *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, AKAL 2012, p.246.

paralelo con la insurrección francesa de 1848.[1398] Otro ejemplo nos lo da la obra de Antonio Canto López, *La Guerra de Castas en Yucatán* (1976), publicada de manera póstuma, donde señala de manera novedosa que el conflicto: "no es el producto de una lucha étnica como lo asentaba la lectura oficialista, sino una lucha de clase entre oprimidos y opresores, manifestación de los núcleos populares para alcanzar mejoría económica y librarse del yugo de sus opresores".[1399] Otro enfoque pero de la misma índole, será retomado por Fidelio Quintal Martín en un artículo también de 1976, quien interpretará la Guerra de Castas basándose en las tesis de Friedrich Engels sobre las Guerras Campesinas,[1400] insistiendo sobre la delimitación de zonas económicas que implicó el conflicto.[1401] Para Wolfgang Gabbert, al repasar las demandas de los rebeldes no podemos hablar de demandas etnocéntricas o tradicionalistas, dado que responden antes que todo a su composición social.[1402]

La consecuencia es que ya no podemos hablar propiamente de una guerra de castas, en el sentido racial, y que la visión actual es más la de un conflicto clasista, aunque obviamente la definición de clase en esos lares se superpone a la pertenencia étnica que fractura aún más a la sociedad.[1403] Uno de los puntos fuertes del trabajo de Canto López es

[1398] GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, "Las guerras de castas", en *Historia Mexicana*, XXVI: 1, Jul.-Sept. 1976, pp.70-106. Punto de vista ya ofrecido en GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, *Raza y tierra: la Guerra de Castas y el henequen*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1970.
[1399] SANTIAGO PACHECO, Eduardo, "Acercamiento a la historiografía del siglo XX en Yucatán. La obra de Don Antonio Canto López", en *Temas Antropológicos*, 2008, XXX: 1, p.167.
[1400] La *Guerra de los Campesinos* es un conflicto que se dio en los territorios de habla alemánica entre 1524 y 1526 que tiene un trasfondo religioso y social ligado a la reforma y un cierto mesianismo. Fue estudiada por Friedrich Engels (1820-1895) en un opúsculo publicado en 1850. Véase también la nota 147 del capítulo uno.
[1401] CANTO ALCOCER, Jorge, RUGELEY, Terry (Coordinadores), *Ventana de Zací: otras miradas de la Guerra de Castas*, Mérida, Universidad de Oriente de Valladolid, 2013. El ensayo de Quintal Martín está de nuevo publicado en este libro que intenta enfocar en visiones "alternativas" entendiendo aquello como un enfoque historiográfico subregional.
[1402] GABBERT, Wolfgang, *Becoming maya: ethnicity and social inequality in Yucatán since 1500*, Tucson, The University of Arizona Press, 2004, p.57. El capítulo cinco del libro se concentra sobre la *Guerra de Castas*.
[1403] Para una visión clasista: RUGELEY, Terry, *Yucatan's maya peasantry and the origins of the Caste War*, Austin, University of Texas Press, 1996. JOSEPH, Gilbert M., "From Caste War to Class War: The Historiography of Modern Yucatan (c.1750-1940)", en *Hispanic American Historical Journal,* 65:1, 1985, pp.111-134. Para una visión conciliadora entre los dos polos de la ecuación clase-raza, véase el trabajo de Montes desde los estudios coloniales que entiende la guerra de castas como "neither a race war (in the biological sense) nor class war but a civil rights struggle based on the oppression of individuals through the racialization of people." MONTES, Brian: *Memories of war: race, class and the production of post Caste War maya identity in East Central Quintana Roo*, Ph. D. of Philosophy in Anthropology, Graduate College of the University of Illinois Urbana (Illinois), 2009, p.86. El tema ha sido recuperado por los estudios culturales así en un artículo del 2008, Georgina Rosado Rosado y Landy Santana Rivas abogan para la inclusión de una perspectiva de género en los estudios sobre la Guerra de Castas. Véase: ROSADO ROSADO, Georgina,

el de haber incluido en su investigación documentos escritos en el idioma maya-yucateco, elaborados por los autodenominados *macehualob* conocidos también como *cruzoob*, es decir los seguidores de la Cruz que habla en maya. Hoy parece existir un consenso para analizar el conflicto como "la expresión de la voluntad de los mayas rebeldes por recuperar su autonomía política, en el marco de las relaciones neocoloniales posteriores a la independencia mexicana".[1404]

El segundo nivel es meramente epistemológico, y tiene que ver con la figura de las Cruces hablantes. En la terminología de Lotman, tenemos frente a frente dos semiosferas diferentes que tienen cada una, una episteme diferente y el soporte de la semiosis entre las dos semiosferas, es la Cruz que de manera simbólica habla en maya sirviendo de punto fronterizo entre las dos semiosferas. Dicho de otra manera, la episteme moderna en la *Guerra de Castas* se enfrenta a la episteme indígena, no solamente en la elaboración fenomenológica sino también en la organización del relato. El presente acápite busca entonces poner de relieve las diferencias que pueden existir en cuanto a las epistemes y la organización del relato que se escribió a partir de la posición hegemónica, adquirida por la episteme moderna en la historiografía sobre el tema. La Cruz que habla nos servirá de punto nodal para proponer que, para los cruzoob y dentro de su marco epistemológico y cognitivo, las Cruces en realidad sí hablaban, lo que forzosamente nos obligaría a reconsiderar la valoración del fenómeno de las cruces en la historiografía sobre la *Guerra de Castas*.

4.2.2 La problemática de la(s) episteme(s)

La episteme moderna tiene como base el *logos* que a partir de Platón y Aristóteles pasó a ser el concepto central, ocupando el núcleo de la filosofía, la religión y la ciencia. Junto con la valoración de mediciones cuantitativas proporcionó a la civilización occidental, tal cual

---

SANTANA RIVAS, Landy, "María UIcab: Reina, sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán (1863-1875)", en *Mesoamerica,* 50, 2008, pp. 112-139.

[1404] BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, "El derecho a la autonomía de los macehualob", en *Alteridades*, 2001, 11, p.97.

la conocemos hoy en día, los cimientos racionales. Foucault define a la episteme en *Les mots et les choses* (1966) como el marco del saber acorde a la determinada verdad impuesta desde un poder en cada época.[1405] Por lo tanto, es muy difícil que la gente pueda entender o concebir las cosas y las palabras fuera del marco de la episteme de la época en la cual la gente existe y piensa. Fuerza es de constatar que la episteme moderna está en una situación de hegemonía, la cual se empezó solamente a cuestionar con el giro lingüístico a partir de los intersticios dejados por el relato escrito. Hayden White define a la modernidad como el programa de dominación de la naturaleza a través de la razón, la ciencia y la tecnología supuestamente inaugurado por la Ilustración.[1406] El punto nodal es la dominación de la naturaleza en vista de la producción de un excedente negociable en el mercado, es decir la búsqueda de la creación de una plusvalía. Nada más alejado del pensamiento indígena y maya en específico, donde lo que importa es la convivencia, en el sentido de coexistencia, con la naturaleza, a partir de la idea de que somos parte del universo al mismo título que otras criaturas de la naturaleza. La tierra, concebida como madre, dadora de vida que nutre, es respetada como un ser vivo que se honra y a la cual se le dan ofrendas. La búsqueda de la satisfacción es la búsqueda de la satisfacción de lo necesario sin sobreexplotación, lo que explica la sobrevivencia de sistemas integrados de explotación agrícola como la milpa sin cambios en varios milenios. En ese sentido el sentimiento de propiedad sobre la tierra no puede tener el mismo sentido para los indígenas.[1407]

A primera vista, podríamos pensar que nada más estamos frente a una diferencia apreciativa del valor y por consiguiente la relación establecida con la tierra que pueden dar los ordenes simbólicos de culturas diferentes no coincide. Pero la diferencia como síntoma se genera a un nivel cognitivo mucha más profundo, que la simple representación cultural que articula un orden simbólico específico. La neurosicología y la neurofisiología han demostrado que el predominio del uso de un hemisferio o del otro hemisferio del cerebro tiene una influencia en la percepción de la realidad fenomenológica y en consecuencia

[1405] La noción de episteme de Foucault se acerca a la de cosmovisión de Wilhelm Dilthey o la de paradigma científico de Thomas Samuel Kuhn.
[1406] WHITE, Hayden: *El texto histórico como artefacto literario*, Paidos, Barcelona 2003, p.229, nota 14.
[1407] VILLA ROJAS, Alfonso, *Los elegidos de Dios etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Prólogo de Miguel León Portilla, México, Presencias, nª57, Conaculta, INI, 1992, p.201.

sobre la cosmovisión.[1408] El hemisferio derecho se relaciona con el caos, la creatividad, la intuición, la fantasía, la curiosidad y las imágenes; el hemisferio izquierdo en cambio es el dominio de las reglas, de lo escrito, de los detalles, las estrategias, la racionalidad y la lógica.[1409] Algunos estudios de campo, llevados a cabo por el profesor Jacques Mabit Bonicard del CNRS, sobre poblaciones indígenas del Amazonas, muestran que los indígenas movilizan más su hemisferio derecho que el izquierdo.[1410] Por otra parte, Blanke y sus colegas demostraron que una zona del hemisferio derecho, la junción témpora-parietal, está involucrada en las experiencias de salidas de cuerpos (OBEs) en la cual entran los vuelos chámanicos.[1411]

Por eso, proponemos entonces redefinir la expansión de la modernidad también como una expansión del predominio del hemisferio izquierdo sobre el hemisferio derecho. Esas conclusiones se pueden expandir muy fácilmente al área mesoamericana y más específicamente maya donde el chamanismo indígena tiene una experiencia vital de lo sobrenatural a través de enteógenos, los cuáles a través del sueño y de los éxtasis, acceden a otra experiencia fenomenológica.

> En síntesis, los sueños y los éxtasis provocados por sustancias psicoactivas o por prácticas ascéticas se originan en las funciones cerebrales, además de que tienen mucho en común entre ellos, como hacer emerger los aspectos irracionales y emocionales, bloqueando partes de la corteza frontal del cerebro que es la que controla la reflexión y el pensamiento, y cortando la llegada de estímulos exteriores. Y tanto unos como otros constituyen la base del chamanismo que los considera como incursiones de las partes incorpóreas del ser humano a

[1408] En particular gracias a los trabajos del neurofisiológo estadounidense Roger Wolcott Sperry (1913-1994) coronado por el premio nobel de medicina en 1981 por sus trabajos sobre la lateralización del cerebro y demostrar que los dos hemisferios del cerebro tienen un razonamiento diferente y complementario. El izquierdo, secuencial y analítico, organiza sistemáticamente el saber cuando el derecho es global y holístico. Las publicaciones de Sperry son consultables en www.rogersperry.org. Para un ejemplo de la influencia de la lateralización del cerebro y su influencia en el lenguaje, véase: POMMIER, Gérard, *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis,* Buenos Aires, Letra Viva, 2010, cáp-7-11.

[1409] Particularmente el artículo "Articulación de las medicinas tradicionales y occidentales: el reto de la coherencia" y el intitulado "4. modelos epistemológicos",http://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/articulacion_medicinas.pdf [Consultado el 15 de abril del 2016]. Sobre temas similares también se pueden ver los trabajos del Dr. Jacobo Grinberg Zylberbaum (1946-1994) fundador en la UNAM del Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia. http://www.jacobogrinberg.com/.

[1410] Jacques Michel Pierre Mabit Bonicard, médico francés, uno de los fundadores de la ONG *Médicos sin Fronteras*, fundador del Centro Takiwasi en Perú en 1992. Se puede consultar numerosos artículos en el sitio http://www.takiwasi.com/

[1411] CZACHESZ, "Tour of heaven", p.40.

> los "otros mundos", invisibles e impalpables, mundos "espirituales", dimensiones o espacios paralelos a la realidad ordinaria. [1412]

Desde un punto de vista epistemológico, ¿por qué no creer a los *cruzoob* cuando dicen que las Cruces hablan? ¿O mejor dicho por qué la historiografía no cree en estas cruces que hablan y por lo tanto elabora un relato tipificado y encubridor del fenómeno fundamentalmente religioso de las Cruces que entregan sus mensajes a los macehualob? ¿Por qué solamente captar lo escrito y no la razón del otro?

Para entender mejor lo que pasa en el momento del contacto de la historiografía con la *Guerra de Castas*, lo podemos poner en claves platónicas. Platón en *La República* distingue dos tipos de conocimiento: la ciencia o *episteme* y la opinión o *doxa*. La episteme es superior a la doxa porque es un concepto de conocimiento universal que es verdadero por necesidad. Bajo la etiqueta de episteme vamos a encontrar entonces a la historiografía de índole moderna, la cuál va a rechazar a la visión indígena de los acontecimientos bajo la rúbrica de la doxa. Por lo tanto, y dada la hegemonía narrativa de lo que vamos a llamar *episteme moderna del hemisferio izquierdo*, la definición de los objetos de la episteme va a ser una definición impuesta por esta misma episteme que está en situación hegemónica. Es lo que vuelve el culto a la cruz "a través de la cual Dios hablaba maya"[1413] un síntoma de *disfunción* epistemológica.

Por su ambivalencia, es decir su pertenencia a dos ordenes simbólicos diferentes que se caracterizan por una oposición conflictiva en los niveles socioeconómicos, culturales y como lo vimos epistemológicos, y más allá de su papel de semiosis entre dos semiosferas diferentes en contacto, las Cruces hablantes de la *Guerra de Castas* son lo que el filósofo Slavoj Žižek llama un paralaje.[1414] Es decir, nos permiten el aparente desplazamiento de un objeto, aquí las Cruces, su deslizamiento sobre un contexto causado por un cambio en la posición de observación que brinda así una nueva línea de visión. La diferencia observada no es solamente subjetiva, como por ejemplo en el caso de la diferencia de interpretación de la *Guerra de Castas*, aludida en la introducción del presente trabajo, sino que va más allá

[1412] DE LA GARZA, *Sueño y éxtasis,* pp.39-40.
[1413] DUMOND, *El machete y la cruz la sublevación de campesinos en Yucatán*, México, UNAM, Plumsock mesoamerican studies, 2005, p.5.
[1414] ŽIŽEK, Slavoj*, Visión de paralaje*, México, FCE, 2006. El concepto de visión de paralaje de Žižek se basa en el concepto de *parallax* del filósofo japonés Kojin Karatani (*Transcritique. On Kant and Marx*, 2003). Este párrafo y el siguiente retoman la explicación teórica expuesta en el libro de Žižek.

debido a que el mismo objeto que existe allí afuera es visto desde dos lugares o puntos de vista diferentes epistemologicamente.[1415]

Sujeto y objeto están inherentemente mediados de modo que un desplazamiento epistemológico en el punto de vista del sujeto refleja siempre un desplazamiento ontológico en el objeto. La mirada del sujeto está inscrita desde siempre en el objeto percibido bajo la forma de un punto ciego que está en el objeto más que en el sujeto. Eso implica la subjetivización de la realidad, es decir la dependencia de la realidad en su constitución subjetiva y un suplemento materialista que reinscribe al sujeto en su propia imagen bajo la forma de una mancha. Entre el sujeto individualizado y lo universal entendido como la suma de los objetos y fenómenos hay continuidad y no oposición. Como observador, estoy incluido en la realidad objetiva, de tal modo que el observador externo que puede comprender la realidad total es una falacia positivista. Porque estoy incluido en el cuadro constituido por mí, estoy fuera y dentro del cuadro. La realidad que veo nunca es total, no porque una parte importante me eluda, sino porque contiene una mancha, un punto rojo que señala mi inclusión en ella. Esta brecha de paralaje permite una diferencia mínima para alcanzar el núcleo duro de lo real. ¿Cómo se define lo real? Es el vacío que deja a la realidad incompleta e inconsistente. Es lo que no puede ser simbolizado, lo que no podemos representar, ni tampoco hablar. Es un núcleo traumático. No toda la realidad puede ser desenmascarada como una ficción, solamente las cosas que tienen una relación con el antagonismo social, la vida, la muerte y la sexualidad. La realidad construida simbólicamente se ve distorsionada por las ideologías dominantes que estructuran el sentido de lo real de los sujetos.

¿Qué podría significar esto para la investigación historiográfica? Primero, ofrece un planteamiento, que es poco común, sobre la realidad como referente. Las dos posiciones (en nuestro caso el orden simbólico de la modernidad y el *maya-cruzoob*) se sostienen como irreductibles en su diversidad, pero no se trata de privilegiar el uno sobre el otro, o de elegir uno como verdad profunda del otro.[1416] Por lo tanto, los efectos del giro historiográfico se

[1415] Eso podría ser una posibilidad de respuesta a la pregunta que se hace Alfonso Mendiola cuando se plantea ¿cómo reintroducir al observador en la explicación que hace el historiador del pasado? MENDIOLA, Alfonso, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", en MORALES MORENO, Luís Gerardo (Compilador), *Historia de la historiografía contemporánea (de 1968 a nuestros días)*, México, Instituto Mora, 2005, p.511.
[1416] ŽIŽEK, Slavoj, "La perspectiva *parallax*", en *New Left Review*, 25, 2004, p.116.

ven atenuados. La realidad puede definirse como la cualidad propia de los fenómenos que pasan a ser reconocidos como independientes de la voluntad humana.[1417] Como proceso intrínsecamente social, la conformación de la realidad depende de la actividad cognitiva que el ser humano tiene de los fenómenos que conforman la realidad. Obviamente tengo que reconocer que esta actividad cognitiva de la realidad se ve afectada, en el sentido de dirigida, según el hemisferio dominante que constituye mi episteme. En consecuencia, lo Real es lo que siempre regresa a su lugar, es lo que permanece idéntico en todos los universos simbólicos posibles. En relación a las Cruces que hablan, tenemos dos epistemes diferentes, dando cada una, un punto de vista diferente sobre la *Guerra de Castas*. La brecha que nos proponemos explotar está constituida por la Cruz que habla maya, dado el papel que juega tanto en la cosmogonía maya como en la cosmogonía católica. Lo que permanece idéntico en el universo simbólico es la forma de la Cruz. Es justamente la existencia de esta Cruz, la que me permite revelar el núcleo traumático creado por la Conquista y la consiguiente imposición, no solamente de un nuevo sistema económico depredador, sino también la de una nueva *episteme moderna del hemisferio izquierdo* constitutiva de la historiografía moderna.

4.2.3 La historiografía de la episteme moderna

Este acápite tiene como objetivodar un repaso de las principales obras a disposición sobre la Guerra de Castas y poner en evidencia que la producción historiográfica sobre el tema está imbuida de la episteme moderna, tomando como punto focal de estudio el tratamiento que se le da al fenómeno de la Cruz en las obras elaboradas desde el pensamiento moderno y la intransigencia del historicismo que precipita la infinidad de las experiencias humanas en un molde histórico único. El meta relato de la modernización presenta como inferiores modos de historicidad no modernos decretándolos como irracionales, considera lo que llama superstición como un síntoma de atraso y se niega a reconocer al discurso del sujeto no moderno, el estatuto de teoría.[1418]

La producción historiográfica sobre *la Guerra de Castas es* contemporánea a ésta. En efecto, Baqueiro Serapio, niño al principio de los acontecimientos, escribe a partir de

[1417] BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Ediciones Amorrortu, 1976, p.14.
[1418] CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe,* pp. 237-255.

1878 sus ensayos sobre la Guerra de Castas, es decir unos 30 años después que empezara y unos 24 años antes que terminara oficialmente. La historiografía de la época no busca otra cosa que "inculpar a los mayas por delito contra la civilización".[1419] Basta el siguiente ejemplo sacado de la *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*, escrita por Eligio Ancona y editada en 1889, para ilustrar lo antes escrito:

> Declarada la guerra de exterminio por la descendencia de los mayas, y tomadas algunas represalias por la raza agredida, la lucha adquirió proporciones titánicas y presentó episodios terribles, con los cuales apenas podría encontrarse semejanza en la historia de algunos pueblos de la antigüedad. El indio no hacía solamente la guerra a los hombres capaces de tomar las armas; su furor salvaje se cebaba hasta en las mujeres y en los niños de la raza que aborrecía, y cifraba todo su afán en destruir cualesquiera elementos de civilización que encontraba a su paso.[1420]

En 1919, todavía se podía leer en el relato de unos viajeros mexicanos en el Territorio de Quintana Roo, la siguiente descripción del indígena, ya pacificado pero que seguía inútil para los fines del proyecto de modernización:

> A primera vista se ocurre que se debería utilizarse a los mayas tratando de civilizarlos; pero al conocerlos, se comprende cuán inútil sería tal tarea: el maya es más salvaje que las mismas fieras, en su alma ancestral se ha arraigado el odio al mexicano, al cual asesinan sin piedad. Por otra parte, el maya es degenerado, no tiene otro placer que la embriaguez; la raza se acaba por aniquilamiento, diezmada por la tuberculosis, consecuencia de su vida nómada y del abuso del alcohol.[1421]

Los trabajos decimonónicos parecen imprescindibles para escribir sobre la *Guerra de Castas* lo que explica que en todos los autores estudiados los encontraremos como fuentes. Howard F. Cline en un comentario bibliográfico sobre el conflicto opina lo siguiente de los autores del siglo XIX:

> Cualesquiera que fuesen sus defectos, los trabajos pioneros hechos sobre la Guerra de Castas en el siglo XIX por escritores como Ancona, Baqueiro y, en menor grado, Baranda, resultan fundamentales para cualquier investigador de esa época. Aunque obsoletos y mostrando en muchos respectos [sic] marcados prejuicios, sus libros están basados en una

[1419] PENICHE VALLADO, Leopoldo, *Promotores e historiadores de la rebelión maya de 1847 en Yucatán (constancia crítica)*, Mérida, Fondo Editorial de Yucatán, 1980, p.24.
[1420] Citado en PENICHE VALLADO, *Promotores e historiadores,* p.32.
[1421] SÁNCHEZ, Pedro C., TOSCANO, Salvador, "Breve reseña de una exploración en Quintana Roo", *Mem, y Rev. Soc. Científica Antonio Alzate*, 38, 1919, p.230. Citado en VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios,* p.27.

> investigación cuidadosa y honesta; sus pecados de omisión son muchos mayores que los de comisión.[1422]

En todo caso, estamos frente a una historiografía apologética de la modernidad y por lo tanto de su episteme que tienen que imponerse sobre las poblaciones mayas insurgentes. Como lo escribió Marc Bloch en relación a los hechos sicológicos y de la conciencia, los historiadores "optan por dejar, a fin de cuentas, fuera del alcance de ese conocimiento de los hombres muchas realidades muy humanas, pero que les parecían muy rebeldes a un saber racional."[1423]

Don E. Dumond en su obra publicada originalmente en 1997, y que la editorial presenta como "una aportación novedosa y sustancial para entender la lucha del pueblo maya por su supervivencia"[1424], revalora el análisis de la *Guerra de Castas* como un movimiento violento de campesinos.[1425] Sin embargo en ningún momento su valoración de la Cruz que habla se aparta de la visión tradicional, dándole un carácter funcionalista. Siguiendo al historiador decimonónico Baqueiro subraya el carácter oportunista de la aparición de la Cruz.[1426] "El culto de la cruz y sus manipuladores"[1427] sirve más que todo para proveer el movimiento de una capital política, *Chan Santa Cruz*, cuya función sería galvanizar durante medio siglo a los elementos más recalcitrantes. El culto a esa cruz cristiana,- y en eso la rebelión de Jacinto Canek en 1761 representa una línea de continuidad con el culto a la cruz-, es un culto que en ningún momento reviste un carácter nativista que inténtese recrear el pasado "pagano".[1428] En cuanto a la explicación del fenómeno, Dumond se refugia detrás de Baqueiro citando su reconstrucción de los hechos. La visitación divina provenía de los esfuerzos del líder José María Barrera que hizo uso de

---

[1422] Apéndice C, *Comentarios sobre una bibliografía selecta de la Guerra de Castas y tópicos conexos*, en VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios,* pp.481-482.
[1423] BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, edición anotada por Étienne Bloch, prefacio Jacques Le Goff, 2001, México, FCE, p.49.
[1424] DUMOND, *El machete y la cruz,* cuarta de cubierta.
[1425] Pareciera que en la línea de interpretación anglosajona de la *Guerra de Castas* se busca matizar la rebelión dejando de verla como la simple expresión de una identidad comunitaria maya. Lo que llevaría a dar un peso menor al culto de la Cruz. Así Rugeley, en un artículo de 1997, no hace alusión al fenómeno religioso y cuando describe la sociedad cruzoob de Chan Santa Cruz, habla de ella como de una estructura estatal centralizada y represiva omitiendo de plano el factor religioso. Véase también RUGELEY (2012) donde se niega el origen maya de la cruz.
[1426] DUMOND, *El machete y la cruz*, p.271.
[1427] DUMOND, *El machete y la cruz*, p.15.
[1428] DUMOND, *El machete y la cruz*, pp.93-94.

Manuel Nahuat**,** un ventrílocuo, que pronunciaba los discursos dando así la impresión que emanaban de las cruces. La ponderación de la opinión de Baqueiro se hace de la siguiente manera:

> Al igual que el coronel Novelo, el historiador Baqueiro racionalizó lo sucedido desde el punto de vista de un yucateco urbano, viendo creciente el culto de la cruz como redomada superstición.[1429]

De cierta manera, Dumond es conciente del carácter relativo de la explicación de Baqueiro influido por su contexto histórico y sociocultural. No le queda de otra que remarcar, que la única carta firmada de la mano de José María Barrera dirigida al superintendente de Belice no nos permite creer de manera tajante que las cruces hablantes fueron una vil maquinación urdida por el liderazgo *cruzoob.*[1430]

Por su parte, Marie Lapointe, en su trabajo *Los mayas rebeldes de Yucatán* (1983), aplica como marco de referencia las opiniones de Henri Favre sobre el potencial insurreccional del campesinado indígena. En la metodología advierte:

> El estudio de nuestro universo nos ha revelado que los autores de las fuentes conceptualizan el espacio y el tiempo de manera muy diferente. Expondremos nuestros datos en función de esta noción.[1431]

Es más, declara en el capítulo tres intitulado *Los mayas de Chan Santa Cruz, 1850-1901*:

> La descripción e interpretación del culto a una cruz hablante en torno a la cual los rebeldes se reunieron en 1850 contribuirá a sentar las bases de nuestro análisis.[1432]

Fuerza es de constatar que la presentación de los acontecimientos no difiere realmente de la de Dumond. La descripción de los hechos se basa igualmente en la obra de Serapio Baqueiro, donde se reiteran sin ponderar las explicaciones racionalistas.

[1429] DUMOND, *El machete y la cruz*, p.275.
[1430] DUMOND, *El machete y la cruz*, p.275.
[1431] LAPOINTE, Marie, *Los mayas rebeldes de Yucatán*, Zamora, El colegio de Michoacán, 1983, pp.21-22.
[1432] LAPOINTE, *Los mayas rebeldes de Yucatán*, p.73. El tercer capítulo corre de las páginas 73 a 102.

> Los indios descubrieron muy cerca del pozo "una caoba" en cuya corteza había esculpida una pequeña cruz de 7 o 8 centímetros, tal vez obra del artista Barrea. El mestizo los convenció del poder de esta cruz: un amigo de Barrera, el ventrílocuo Manual Nahuat, predijo en base a ésta el triunfo de la raza indígena sobre los blancos.[1433]

De nueva cuenta, el culto está analizado a través de la manipulación de Barrera, cuyo movimiento de carácter mesiánico predecía el Apocalipsis de los blancos. Chan Santa Cruz se convierte en capital insurgente gracias a la fuerza de atracción de la Cruz y sus discípulos.[1434] Cabe subrayar que a diferencia de Dumond, Lapointe introduce el fondo mesoamericano de la concepción cíclica del tiempo. Sin embargo, sus descripciones del fenómeno se basan únicamente en las fuentes decimonónicas, el ya citado Baqueiro y en un artículo de Aldherre Federico.[1435] Pregunta la autora:

> ¿Cómo podemos interpretar hoy en día ese culto a la cruz, instigador de la resistencia secular de los indios de Chan Santa Cruz?

La respuesta corre a cargo del arqueólogo y epígrafo estadounidense Sylvanus Morley y de su obra *The ancient Maya* publicada en 1946, dos años antes de su muerte. Morley, cuyo interés por la arqueología despertó a raíz de la llegada de una colección de artefactos mayas a Harvard, que habían sido colectados y sacados de México ilegalmente por Edward Herbert Thompson,[1436] tuvo tiempo entre sus actividades de arqueólogo y las de espía durante la Primera Guerra Mundial por cuenta de la Oficina de Inteligencia Naval de los USA, de entablar contacto con los sobrevivientes de la insurrección maya.[1437]

> Los caudillos rebeldes no utilizaban la tradición oracular de sus súbditos para restablecer las creencias de los antiguos mayas prehispánicos.[1438]

[1433] LAPOINTE, *Los mayas rebeldes de Yucatán*, pp.76-77.
[1434] LAPOINTE, *Los mayas rebeldes de Yucatán*, p.77.
[1435] ALDHERRE, Federico, "Los indios de Yucatán", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, 1869. Aldherre era un joven austriaco que formaba parte del equipo militar del emperador Maximiliano. Visitó Chan Santa Cruz en 1865.
[1436] PÉREZ DE LARA, Jorge:«A Brief History of the Site and Archaeology of Chichen Itza [Consultado el 28 de diciembre del 2015].
[1437] Véase SULLIVAN, Paul, *Conversaciones inconclusas mayas y extranjeros entre dos guerras*, México, Gedisa, 1991.
[1438] LAPOINTE, *Los mayas rebeldes de Yucatán*, p.78.

Lastimosamente, la autora no da la página citada de la obra de Sylvanus G. Morley.[1439] El culto obviamente es sincrético, adaptado con gran originalidad, centrándose en la necesidad de *controlar la representación de lo sobrenatural*, visto a la luz de la teoría de Favre como elemento primordial de constitución del orden social en las sociedades campesinas indígenas del siglo XIX.[1440] Como lo subraya de manera atinada Bartolomé Miguel Alberto:

> Incluso el surgimiento del culto a la Cruz Parlante fue percibido en una precaria literatura como expresión de la manipulación de los nativos, llegando a considerar a los componentes mesiánicos como indicadores del carácter prepolítico del movimiento, siguiendo la antigua y ya ampliamente rebatida formulación de Eric Hobsbawm en su obra *Rebeldes primitivos* (1974), que parte de una no explicitada concepción occidental de la acción política.[1441]

Nos queda solamente constatar que las buenas intenciones epistemológicas de la autora, expuestas en su marco de referencia, no pasaron de piadosas a pesar de la ditirámbica cuarta de cubierta escrita por el futuro premio Nobel de literatura J.M.G. Le Clezio.

4.2.4 Un paradigma híbrido: *La Guerra de Castas* (1964) de Nelson Reed

En 1964, la universidad de Stanford (USA) publica por primera vez la obra de Nelson Reed, el cual, a pesar de no ser historiador, escribió uno de los principales estudios sobre el tema de la *Guerra de Castas*, el cuál en el 2002 había alcanzado unas 12 reimpresiones desde su primera publicación por la editorial ERA en 1971.[1442] El libro de Reed se ha convertido en el *best seller* sobre el tema.

Según él, a partir de un nuevo culto a la Cruz parlante que predice el fin del reino de los blancos, algunos jefes rebeldes logran estrechar las filas de sus tropas derrotadas en

[1439] La autora remite a la obra de Morley (1946) por todo lo que concierne a la cultura de los antiguos mayas cuando ya muchos de los conceptos elaborados por éste sobre los antiguos mayas habían perdido su validez. Sobre este punto véase el Apéndice D en VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios,* p.514.
[1440] LAPOINTE, *Los mayas rebeldes de Yucatán*, p.78.
[1441] BARTOLOMÉ, "El derecho a la autonomía de los macehualob", p.99.
[1442] REED, *La guerra de Castas de Yucatán*, México, ERA, 2002.

torno al pueblo de Chan Santa Cruz. Lo primero que salta a la vista es el peso más importante otorgado a la Cruz ya que de los 14 capítulos que conforman el libro, cinco la incluyen en su título.[1443] Reed se aleja de la visión funcionalista dándole un enfoque más antropológico lo que de cierta manera lo diferencia de los otros autores citados anteriormente. Explica el surgimiento de la Cruz como una necesidad humana frente a una situación de anemia espiritual provocada por el avance de la modernidad recurriendo a ejemplos de Nueva Guinea en la segunda Guerra Mundial o de la *Ghost Dance,*[1444]que se desarrolló en la década de 1890 en las reservaciones indígenas de los USA.

> Cuando el hombre decide ser desagradable para con sus vecinos, los dioses siempre se ponen de su parte. La movilización espiritual en tiempo de guerra es algo más que hablar desde el púlpito o la tribuna: es una necesidad humana…El hombre ha hecho a los dioses no a su imagen y semejanza, sino según sus necesidades; y cuando las necesidades cambian o no se satisfacen, tienen que cambiar los dioses también.[1445]

Apoyándose en las tesis del antropólogo Alfred Louis Kroeber (1876-1960) según la cual una sociedad indígena frente a una acción militar directa o los atractivos de una *sociedad más adelantada* puede encontrar una salida basada en un mecanismo sobrenatural que desencadena un movimiento de renovación y de vuelta al tiempo pasado para contrarrestar la presión de la insatisfacción social.[1446] Si nos atenemos al modelo de respuesta a las crisis presentado por Armin Steil, la actitud de los cruzob se encontraría en en límite entre lo profético y lo sacerdotal: la crisis se percibe a la vez como el principio de una nueva era y a la vez para sobrellevarla es necesario regresar a los origines sagrados de la sociedad.[1447] El peso acordado a uno o el otro polo, - profetico o sacerdotal-, explica en buena parte el

[1443] El capítulo 7 (El advenimiento de la Cruz), 9 (Habla la Cruz), 10 (Un imperio y la Cruz), 11 (El imperio de la Cruz), 13 (Duerme la Cruz). Por otra parte, el uso de la mayúscula en Cruz supone ya un trato ontológico diferente de la Cruz que no se encuentra por ejemplo en Dumond y Lapointe.
[1444] Sobre el movimiento de las danzas de los espíritus se puede consultar el trabajo de Smoak que estudia el fenómeno desde la perspectiva de una re-construcción de una identidad pan-indígena (etnogénesis) no limitada a un grupo étnico. Veáse: SMOAK, Gregory E., *Ghost dances and identity, prophetic religion and american indian ethnogenesis in the nineteenth century*, Canada, University of California Press, 2006.
[1445] REED, Nelson, *La guerra de Castas de Yucatán*, p.136.
[1446] REED, Nelson, *La guerra de Castas de Yucatán*, p.138.
[1447] El sociologo aleman Steil, con influencias weberianas, ha analizado la semantica de las crisis ligadas a la Revolución Francesa. De allí establece un modelo ternario de tipos de reacciones frente a la crisis: profético, sacerdotal y mandarino. STEIL, Armin, *Krisensemantik: Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung*, Opladen, Leske und Budrich, 1993.

entendimiento y el peso que se da a las cruces hablantes en la histriografía. Y es justamente Reed que va a recentrar el interese sobre el fenómeno.

Como los demás, Reed se basa en la reconstitución de los hechos entre otros del historiador Baqueiro[1448] aunque relativiza en los apéndices las fuentes "decimonónicas" (Baqueiro, Ancona, Molina Solís, Aznar Pérez, Acereto) de la siguiente manera:

> Aunque fuera extenso el conocimiento que tenía Baqueiro del lado de los ladinos en la Guerra de Castas, es mucho menos de fiar en lo relativo al lado de los mayas. Muchos de sus datos y cifras acerca de los mayas se deben a funcionarios ladinos ansiosos de disculpar sus derrotas y agrandar sus victorias. De todos modos, con sus datos acerca de las decenas de miles de mayas capturados, de los prisioneros capturados, de los prisioneros ladinos salvados y de los mensajes interceptados, es posible reconstruir un cuadro general de lo que sucedía en el lado rebelde.[1449]

La valorización de las fuentes históricas, sin embargo, no va más allá de la falta de la objetividad de los historiadores. Según Reed, en la lectura hecha por la señora Laporte, la ciudad de Chan Santa Cruz regresó a estructuras precolombinas aunque respetó ciertos aspectos de la influencia católica.[1450] Cabe señalar que esa interpretación es algo excesiva.

> Los mayas llevaban trescientos años elaborando una adaptación del cristianismo; habían ido abandonando sus primeras torpezas, como la crucifixión de niños en las iglesias y cementerios poco después de la Conquista, o la misa celebrada por sacerdotes indígenas no ordenados, con tortillas de maíz por hostia y atole por vino. Habían llegado a un compromiso, pero con muchas renovaciones. De uno de ellos se sabe algo, no mucho. Tenían los mayas ídolos que hablaban.[1451]

Más que todo, Reed subraya la continuidad entre ciertas tradiciones precolombinas y su adaptación al nuevo paradigma espiritual planteado por la imposición forzada de la religión católica.[1452] De hecho, Reed pone énfasis en que el culto surgió en la zona menos asimilada, "más allá de *la frontera de la civilización*, adentrado en la espesura

[1448] REED, *La guerra de Castas de Yucatán*, p.140.
[1449] REED, *La guerra de Castas de Yucatán*, p.287.
[1450] LAPOINTE, *Los mayas rebeldes de Yucatán*, p.15.
[1451] REED, *La guerra de Castas de Yucatán*, p.137.
[1452] REED, *La guerra de Castas de Yucatán*, p.137. Véase también la página 138 para ejemplos concretos.

selvática".[1453] Este concepto de frontera de la civilización y el propio uso de las categorías de Kroeber envuelven la visión del fenómeno de la Cruz por parte de Reed en una red cognitiva etnocéntrica. Aunque la lacónica frase, que sigue a esta parte del relato de Reed, destila una sutil duda sobre lo que piensa realmente el autor; escribe Reed:

> Si había una cruz parlante, Barrera se sirvió de ella; si no lo había, adoptó una por los medios tradicionales. Hecha una cruz de madera, la puso sobre una plataforma de estacas en una ladera, a oriente precisamente de la gruta. Allí los fugitivos desesperados oraban a Dios para que los librara de la opresión, y estado entre ellos el ventrílocuo Manuel Nahuat, Dios respondía…[1454]

En efecto, la Cruz bien hubiera podido ser la continuación de una manifestación precolombina o un artefacto religioso, emanación de los intentos de acomodo entre las dos espiritualidades en presencia. Allí el uso del verbo adoptar provoca un efecto de extrañamiento,[1455] cuando estamos esperando más bien el verbo construir. ¿Y cuáles son los medios tradicionales referidos? ¿Las formas tradicionales de rezar? ¿Acaso los ritos chamánicos? Hay que admitir que esta frase es enigmática y en relación al culto de la Cruz introduce una duda sobre la naturaleza del fenómeno estudiado, aunque Reed recurre finalmente al *Deus ex machina* del ventrílocuo para explicar que estas Cruces hablan.

El mérito de Reed fue de haber puesto el acento en el fenómeno de las Cruces que hablaban y así otorgar al fenómeno la importancia que tuvo en la conformación de un movimiento como la Guerra de Castas, que tuvo una importancia sin igual en el siglo XIX por sus proporciones. En efecto, cabe incluir la Guerra de Casta dentro de la etnoresistencia, "la desesperada lucha de un pueblo para no ser absorbido por sus dominadores".[1456]

[1453] REED, *La guerra de Castas de Yucatán*, p.139. El subrayado es mío.
[1454] REED, *La guerra de Castas de Yucatán*, p.139-140.
[1455] Habría que verificar obviamente que no es un mero problema de traducción al castellano del texto en inglés.
[1456] BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, BARABAS, Alicia Mabel, *La resistencia maya relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, México, INAH, SEP, Colección científica etnología nª53, 1977, p.9.

4.2.5 La paulatina inclusión del relato indígena en la historiografía: el componente místico-religioso

Esa resistencia suele revestir muchas formas como las insurrecciones armadas o los movimientos sociorreligiosos. La *Guerra de Castas* combina los dos aspectos. Sin embargo, la historiografía privilegió en sus análisis la vertiente militar, dejando como mero episodio anecdótico, las profecías de las Cruces.[1457] La fuerte componente místico-religiosa del conflicto, ha sido generalmente minusvalorada en un aspecto meramente ideológico. Por lo tanto, no fue tampoco incluida por ejemplo en los movimientos americanos de revitalización tal cuál como los define Anthony Wallace.[1458] A partir de la obra de Nelson Reed y el cambio de paradigma que representó su obra que se ha vuelto imprescindible sobre el tema, la historiografía va a incluir el relato indígena y la especificidad de su cosmovisión, en el estudio de la Guerra de Casta. Esos nuevos análisis van a volver central el hecho religioso y sus dimensiones mistico-mesiánicas.

Desde la etnohistoria, los alzados, recién fundada Chan Santa Cruz, fundan en cambio una nueva religión retomando elementos católicos y prehispánicos. Hay que recordar que la evangelización, en la parte hoy denominada Quintana Roo, principal bastión de los *cruzoob*, fue muy lenta. La zona fue el lugar propicio para refugio de indios "idólatras" y rebeldes a las autoridades.[1459] De la misma manera hay que recordar que muchas áreas mayas a finales del siglo XVIII seguían fuera del dominio colonial y por lo tanto fuera de todo control religioso.[1460] Eso permitía que los antiguos cultos siguieran vigentes. Según algunos relatos de viaje de frailes del siglo XVII, templos e ídolos seguían activos.[1461] A la misma época y en el conjunto del territorio novohispano, el consumo de enteógenos seguía siendo común, aunque sea de manera clandestina.[1462] Ya por 1841,

[1457] "Profecia" es la técnica de la resistencia de lo que hay de destino en la historia. Ella es un instrumento de la voluntad de poder." HEIDEGGER, Martin, *Anmerkugen II*, en *Anmerkungen* II-V, GA 97, p.77. Citado en TRAWNY, Peter, *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Herder, 2015, p.145. En este sentido y ateniéndonos a la definición de Heidegger podríamos ver en las profecías un mecanismo ontológico de confrontación con la historia.
[1458] BENNETT, Anne K., "La cruz parlante", en *Estudios de Cultura Maya*, 7, 1970, p.227. Aunque de cierta manera se deduce en Reed.
[1459] VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios,* p.45.
[1460] VALVERDE VALDÉS, "Un alzamiento de indios", p.118.
[1461] BENNETT, "La cruz parlante", p.228.
[1462] GRUNZINSKI, Serge, *La colonización del imaginario Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 2013, p.217.

Stephens J.L. en sus *Incidents of Travel in Yucatan*, pudo constatar que se seguían practicando ritos en los templos de Tulum.[1463]

Queremos señalar, a modo de digresión, que hay un cierto cruce entre las concepciones de las ordenes mendicantes encargadas de la evangelización en el periodo colonial y las propias concepciones mesiánicas de las cosmovisiones prehispánicas.[1464] Aunque, como lo recuerda Reinhardt Koselleck, la Iglesia Católica tuvo a bien mantener bajo control esas tendencias que hasta el siglo XVI hacían de la historia de la cristiandad la historia de *una espera continua de los últimos tiempos*.[1465]

> Uno de los principios de dominación de la Iglesia romana era tener bajo su control a todos los visionarios. Las visiones del futuro necesitaban una autorización eclesial para ser publicadas, según concluía el concilio Lateranense V (1512-1517). La prohibición de la doctrina joaquinista del tercer imperio, el destino de Juana de Arco, que tuvo que subir a la hoguera por la firme afirmación de sus visiones no autorizadas, o la muerte en la hoguera de Savoranola, pueden servir como ejemplo de cómo fueron extirpados las profecías posbíblicas.[1466]

¿No habla acaso Marc Bloch del cristianismo como una religión de historiadores por esta relación especifica con el tiempo?[1467] Como lo vimos con anterioridad, la noción de tiempo es diferente entre las dos epistemes, la moderna y la indígena. La una y la otra viven y perciben el tiempo de manera diferente, una como lineal y la otra como cíclica. En el primer caso el tiempo es "una representación relativa, tardía y en su forma abstracta y moderna".[1468] La otra diferencia mayor reside en que el tiempo cíclico es a la vez profético.

> El pronóstico produce el tiempo desde el que se proyecta y dentro de él cual se proyecta, mientras que la profecía apocalíptica destruye el tiempo, de cuyo fin precisamente vive. Los

[1463] VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios,* p.93.
[1464] BARABAS, *Utopías indias,* pp.12-13.
[1465] KOSELLECK, Reinhardt, *Futuro pasado para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Ediciones Paidos, 1993, p.24.
[1466] KOSELLECK, *Futuro pasado,* p.26.
[1467] BLOCH, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, p.42.
[1468] LUHMANN, Niklas, "Tiempo universal e historia de los sistemas", en PAPPE, Silvia (Coordinadora), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, UAM, Universidad Iberoamericana, 2000, p.386.

> acontecimientos, vistos desde el horizonte de la profecía, sólo son símbolos para lo que ya se sabe.[1469]

Los testimonios contemporáneos a la *Guerra de Castas*, sean los de Santiago Méndez o los de Justo Sierra O'Reilly, dan fe de la persistencia del concepto de tiempo cíclico en las poblaciones indígenas y de la eficacia para propagar el terror de las profecías del *Chilam Balam* entre la población ladina.[1470]

Los especialistas del mundo mesoamericano registran varios sistemas adivinatorios como los sueños, el trance, la posesión, el uso de enteógenos, oráculos y profecías. En un artículo reciente la arqueóloga Prudente M. Rice constata la continuidad de los calendarios mayas y entre otros del calendario ritual de 260 días poniendo énfasis en el papel de los chamanes y de sus habilidades en el desarrollo de los ritos adivinatorios

> …meteorological time reckoning in what is now Mesoamerica might have begun five thousand or so years ago, with shamans developing special habilities to "read" the skies and learn patterns of seasonal weather changes and the movements of celestial bodies.[1471]

En ningún momento en la cultura indígena de la península de Yucatán podemos observar una ruptura en las prácticas chamánicas que sustentan la epísteme indígena prehispánica.

> Entre los mayas de la península de Yucatán la profecía ha sido, y continúa siendo, la clave del sistema explicativo de la cosmología cíclica de destrucción y regeneración. Por ello puede ser considerada como una pieza que permite la persistencia contextualmente reelaborada de creencias milenaristas y mesiánicas. Las profecías del fin y del comienzo del mundo están presentes en las rebeliones coloniales, en los mensajes de la Cruz Parlante que fueron componentes decisivos en la transformación de la insurrección de 1847 en la guerra santa de 1850, que dio origen a la Iglesia *Cruzob*; y también en las representaciones colectivas y los textos escritos por los mayas contemporáneos de Quintana Roo.[1472]

[1469] KOSELLECK, *Futuro pasado*, p.33.
[1470] BRACAMONTE Y SOSA, *Tiempo cíclico y vaticinios,* pp.131-132.
[1471] RICE, Prudente M., "Time, Memory, and Resilience among the Maya", en M.-Charlotte ARNAULD y Alain BRETON (Editors), *Millenary Maya Societies: Past Crises and Resilience*, p.12. www.mesoweb.com/publications/ MMS/1_Rice.pdf. [Consultado el 28 de diciembre]
[1472] BARABAS, *Utopías indias,* p.24.

Las profecías han jugado un papel central en la conformación de la cosmovisión maya de los cruzoob, haciendo un llamado a la tradición profético-milenarista maya que subyacía en la cultura de la resistencia, cultura de la resistencia de larga duración, que había particularizado a la sociedad maya durante todo el periodo colonial.[1473] También en esta insurrección como en las demás, los líderes político-religiosos fueron los guías espirituales de las comunidades tradicionales, chamanes, sacerdotes y los *batabes*[1474] de los pueblos.[1475] De hecho, una de las primeras proclamas de los rebeldes alude a Jacinto Canek, el jefe de la insurrección de Quisteil y a las profecías del *Chilam Balam*.[1476] Los cruzoob pasan a organizarse en un sistema teocrático militar que recuerda tanto a la organización prehispánica como a la colonial.

> En la cúspide de la jerarquía teocrática estaba el patrón de la Cruz, llamado *nohoch tata* (gran padre), mejor conocido como *tatich*. Su gran importancia parece estar relacionada con la institución prehispánica de la ah-kinob. El nohoch tata fue y es el líder máximo de la Iglesia de la Cruz; intermediario entre la Cruz y los fieles, a la vez que jefe de las compañías militares que integran a la sociedad macehual. El segundo del tatich era el *tata polin* (padre del objeto de madera), intérprete de la Cruz. El cargo tenía carácter hereditario y el padre instruía al hijo en los secretos de la escritura, que serviría para transcribir los mensajes de la Cruz en forma similar al *ah-cansah,* que era maestro sacerdotal de la escritura en la sociedad prehispánica. Sin embargo, la figura del tata polin parece identificarse más con la de los chilamines, adivinos, profetas y oráculos de las deidades. Este personaje era el encargado de citar a la Cruz cuando se necesitaba de sus mensajes, secundado por "el órgano de la divina palabra", que reproducía verbalmente para el pueblo los mensajes de la Santísima. Seguían en importancia los maestros o sacerdotes de los pueblos dependientes del santuario, quienes eran elegidos por el tatich después de varios años de aprendizaje. En su figura se sincretizan los maestros cantores, adiestrados por los frailes para la evangelización de los mayas y los ah-kines, encargados del ciclo de sacrificios.[1477]

[1473] PRICE, Charles, NONINI, Donald, FOX TREE, Erich, "Grounded Utopian Movements: Subjects of Neglect", en *Anthropological Quaterly*, LXXXI: 1, Winter 2008, p.138. Véase también: BARABAS, Alicia M., "Milenarismo y profecía en la etnogénesis de los macehualob de Quintana Roo México", en Andrés MEDINA, Ángela OCHOA (Directores), *Etnografía de los confines*, México, CEMCA, INAH, UNAM, 2008, pp.163-178, Parágrafo 30. "La tradición milenarista de los mayas hunde sus raíces en la cosmología cíclica catastrófico-regenerativa, en los sistemas calendáricos predictivos y en los sistemas proféticos y adivinatorios, que incluían oráculos tan famosos como el de Cozumel."

[1474] Jefes de rancherías encargados de repartir el trabajo tributario y dirigir las fuerzas militares.

[1475] BARABAS, *Utopías indias,* p.191. En el caso del territorio k'ich'e, véase PINTO SORIA, "Las religiosidades indígenas", p.313.

[1476] BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *La dinámica social de los mayas de Yucatán, Pasado y presente de la situación colonial*, México, Col. Antropología Social 80, I.N.I., 1988, pp.59-60.

[1477] BARABAS, *Utopías indias*, p.203.

El propio Reed pudo en carne propia experimentar la continuidad de las profecías. En una breve visita realizada en 1959 a la ciudad de Carrillo Puerto, tuvo la oportunidad de entrevistar a Norberto Yeh, jefe cruzoob de Chancah que cree que Reed es el emisario prometido en los libros del *Chilam Balam* que vuelve para ayudar a los mayas.[1478]

> Empezó por decirme que estaba muy contento de hablar conmigo y, con sonrisa maliciosa, como si compartiéramos algún secreto, añadió que los viejos libros habían profetizado que un Chachac-mac (hombre rojo) habría de llegar para interrogarlos e inspeccionar todos los pueblos. Que si iba yo a interrogar a los demás y que si el Jefe de San Luis (Misouri) me había enviado […][1479]

Otro elemento a considerar es la asociación entre religión maya y rebelión, que explica la posición relevante que tuvieron los sacerdotes durante el levantamiento de la Guerra de Castas. Situación nada novedosa, más bien constante, en todos los levantamientos indígenas de la Colonia, como lo prueba el trabajo de Pedro Bracamonte, *La conquista inconclusa de Yucatán*, el cual proporciona diversos ejemplos sobre la participación de los sacerdotes en las rebeliones.[1480] En el muy jerarquizado y especializado sistema sacerdotal de los cruzoob encontramos, al lado de otros especialistas del culto, a los chamanes o *H-men:*

> La índole esotérica de sus conocimientos hace que sólo pueden adquirirse por aquellas personas de temperamento místico o inclinado a lo religioso.[1481]

De hecho, en la descripción de las funciones del *Nohoch Tata*, el gran sacerdote de la Cruz, se remite a este papel de intermediario del chaman con los espíritus tal como lo puede describir Mircea Eliade. El *Nohoch Tata* cumula funciones propias del sacerdocio católico

---

[1478] REED, *La guerra de Castas de Yucatán*, pp.270-271.
[1479] Tomado de Apéndice E en VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios,* p.556. El autor utiliza la versión inglesa de 1964 y hay que suponer que el mismo hizo la traducción. Hay que constatar una pequeña discordancia con la traducción de la editorial ERA utilizada en este trabajo. "Después dijo que estaba muy contento de hablar conmigo y, con una sonrisa tímida, como si me participara de un secreto, explicó que los antiguos libros habían profetizado que un Chachac-mac (norteamericano) iría a hacer preguntas y a ver las aldeas. Me preguntó si iría a todas y si me mandaba el jefe de San Luis." (p.271)
[1480] BRACAMONTE Y SOSA, Pedro, *La conquista inconclusa de Yucatán: los mayas de la montaña, 1560–1680*, Colección Peninsular; Serie Estudios, México, CIESAS, Universidad de Quintana Roo, 2001.
[1481] VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios*, p.207.

y del prehispánico.[1482] Se queda a solas con la Cruz *auscultando su voluntad* y recibiendo de la Cruz a través de *esa comunión espiritual* mensajes y vaticinios.[1483]

Siguiendo a Alica M. Barabas, aceptamos desde la etnohistoria que los líderes de las comunidades y de los sublevados, los jefes espirituales y chamanes son títulos intercambiables. En muchos aspectos el libro de Alicia M. Barabas retoma literalmente lo escrito sobre la *Guerra de Castas* en *La Resistencia maya*, cuya autoría comparte con su esposo Miguel Alberto Bartolomé.[1484]

La línea de trabajo de los dos antropólogos de origen argentino tiene como antecesor directo un libro de Alfonso Villa Rojas: *Los elegidos de Dios*. El libro, publicado por primera vez en 1945 en su edición inglesa, tuvo que esperar hasta 1987 para alcanzar al público hispanófono. La obra escrita a partir de estancias de trabajo en lo que en los años 30 era el Territorio de Quintana Roo, hizo de su autor, en palabras de Miguel León Portilla,[1485] uno de los grandes maestros de la antropología mexicana. Hoy en día podemos considerar que es un trabajo precursor de la etnohistoria en el sentido de que es un trabajo de etnología que busca como apoyo el trasfondo del acontecimiento histórico para entender las estructuraras estudiadas.

Villa Rojas constata allí que coexisten en el culto de la Santa Cruz dos sistemas, el de origen católico, aunque poco ortodoxo y un panteón prehispánico de dioses y espíritus que conservan sus nombres, atributos y funciones de antaño.[1486] Asimismo, asienta que las facultades cognitivas del entorno fenomenológico son otras:

> …el nativo [suele] escuchar ruidos y pasos que le siguen cuando va por los caminos; sabe que junto a él van seres invisibles que lo vigilan y lo cuidan de los mil peligros que encierra el bosque. Sin embargo, a veces siente temor de que estos mismos seres lo abandonen o lo castiguen por no haber sido suficientemente cumplido con sus obligaciones para con ellos.[1487]

[1482] VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios*, p.214.
[1483] VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios,* p.212.
[1484] Véase BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, BARABAS, Alicia Mabel, *La resistencia maya relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, México, INAH, SEP, Colección científica etnología nª53, 1977, p.34.
[1485] VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios*, p.19.
[1486] VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios*, p.288.
[1487] VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios*, p.291.

Sin embargo, Villa Rojas no se aparta de la explicación racionalista para explicar el fenómeno de la Cruz, hablando de la *creación de un recurso sobrenatural*, creación de Barrera con la ayuda de los recursos de ventrílocuo de Manual Nahuat. Cita la versión dada por Eligio Ancona, contemporáneo y amigo del historiador Baqueiro, usando el valor hipotético del condicional.[1488] Lo interesante es que Villa Rojas señala que este culto no era algo raro para la experiencia religiosa maya. En la Isla de Cozumel, existía así un ídolo que hablaba y profetizaba, al modo de la pitonisa délfica,[1489] y que daba lugar en los tiempos prehispánicos a peregrinaciones de masas. Según López de Gómara, en el ídolo podía esconderse un sacerdote que respondía así a las preguntas de los peregrinos.[1490]

Esta Cruz, centro de la nueva religión, no fue completamente cristiana. Entre los mayas prehispánicos, ésta existía como símbolo de la planta de maíz o como representación del árbol de la vida cuyas raíces se sumergen al inframundo y su copa se eleva al cielo como se puede ver en los relieves del Templo de la Cruz o en el sarcófago de Pakal en el templo de las inscripciones en Palenque. El árbol cósmico de los mayas, *Wakah Chan*, es la Ceiba sagrada.[1491] Hay que poner en relieve que cerca de las iglesias de la Cruz siempre hay una Ceiba plantada.[1492] La comunicación con el mundo sobrenatural tiene lugar a través de él como *axis mundi.* Como lo recuerda Mircea Eliade, el árbol cósmico es esencial para el chamán.[1493] Es ese eje cósmico que conecta los tres niveles del mundo, el nivel de los humanos está representado por la Ceiba. La cruz como quincunce es un símbolo con amplia representación en Mesoamérica y que fue resignificado posteriormente con la cruz cristiana.

La Cruz tenía y tiene para los mayas todavía hoy un significado primordial, tanto como medio de comunicación con los creadores o los espíritus, y también como cruce de

[1488] VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios*, p.98.
[1489] El paralelo con los ritos de los antiguos griegos y los cultos místericos es más que coherente. Los griegos tenían la creencia en mensajeros divinos que se comunicaban con el hombre en sueños y visiones. Véase en particular el capítulo V *Los chamanes griegos y el origen del puritanismo* de: DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 1999. En particular el capítulo V *Los chamanes griegos y el origen del puritanismo*.
[1490] VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios*, p.98.
[1491] BARTOLOMÉ, *La resistencia maya,* p.74.
[1492] VILLA ROJAS, *Los elegidos de Dios*, p.361.
[1493] ELIADE, *El chamanismo,* pp.219-220.

camino y de intercambio entre los planes y las energías.[1494] No es de extrañar entonces que los sacerdotes de la Cruz podían hablar con ella. Hay que recordar que, en el pensamiento mesoamericano, la emanación de los dioses desde el otro mundo es verbal.

> Destino, tiempo, palabra divina y orden son una misma cosa, y la palabra se tiende sobre el puente que comunica el mundo de los dioses con los hombres.[1495]

Vista como *axis mundi* es el eje que permite la comunicación con el mundo sobrenatural, el eje con el cual el chamán podrá comunicarse con los seres sobrenaturales y recibir mensajes de ellos y escuchar hablar a la Cruz. De allí que en el caso de la *Guerra de Castas* podamos parafrasear a Carlo Ginzburg hablando sobre la brujería: estamos frente a la confirmación inesperada de la hipótesis del chamanismo como instrumento elemental de la lucha de clase.[1496]

4.2.6 Conclusión

La palabra Yucatán vendría del maya yucateco *Ma c'ubah than* que significa "no entendemos vuestras palabras", lo que, de manera irónica, podría ser un buen resumen del proceso de encuentro epistemológico que significó la conquista. Serge Grunzinski habla de otros modos de aprehender la realidad que irrumpen en el espacio de los indígenas.

> A decir verdad, las brechas que separaban los sistemas de representación o los sistemas de poder se derivaban de una separación más global, subyacente y latente, vinculada a la manera en que las sociedades enfrentadas se representaban, memorizaban y comunicaban lo que concebían como la realidad o mejor dicho *su* realidad.[1497]

[1494] HIROSE LÓPEZ, Javier, "El ser humano como eje chamánico las Pléyades y el orden cósmico", en Antonella FAGETTI (Coordinadora), *Iniciaciones, trances, sueños…investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, BUAP, Plaza y Valdés, 2010, p.95.
[1495] LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana", en Xavier NOGUEZ y Alfredo LÓPEZ AUSTIN (Coordinadores), *De hombres y dioses*, Zinacantepec (Edo.), El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense A.C., 1997, p.217.
[1496] GINZBURG, *Le fil et les traces,* p.434.
[1497] GRUNZINSKI, *La colonización del imaginario,* p.186.

De tal manera que el planteamiento hermenéutico de Paul Ricoeur, - ¿Cuál es la realidad del pasado histórico?,[1498] queda hasta corto en el caso estudiado. Podemos ahondar en el sentido de Ricoeur, que la historiografía, en cuanto a relato construido, no puede representar de manera fidedigna el pasado histórico, sino que lo construye como una ficción. Y en cierta medida es lo que pasa cuando la historiografía moderna se enfrenta al fenómeno de las Cruces que hablan. En vez de tomar las declaraciones de los macehualob al pie de la letra, la historiografía moderna recurre a la explicación racionalista repetida *ad nauseum*, que ser refugia detrás de lo que el historiador haitiano Trouillot llama "el fetichismo de los hechos basado sobre un modelo antiguo de ciencias naturales."[1499] En este contexto, no está de más recordar las palabras de Moshe Idel, historiador de la Cábala:

> El ángulo historicista de la perspectiva universitaria si no va acompañado de la sensibilidad que surge del esfuerzo fenomenológico por comprender la experiencia mística como una totalidad en sí, podría interrumpir bruscamente el dialogo desde el principio.[1500]

A mi parecer, el fenómeno de la Cruz va mucho más allá de un simple símbolo de cohesión manipulado por los dirigentes de los cruzoob, en el sentido que es verdaderamente el síntoma de una disfunción epistemológica. En efecto podemos entender el fenómeno de las Cruces solamente desde la episteme cruzoob sustentada por miles de años de prácticas chamanicas y eso, desde el hemisferio derecho. Por lo tanto, el nuevo paradigma abierto por la física cuántica permite otros tipos de lectura de los acontecimientos.

> De allí que se hable de ondas cuánticas de probabilidad' que pueden existir en más de un lugar al mismo tiempo. Entonces los debates giran en torno a: 1) rol del observador, 2) grado de realidad del mundo en que vivimos, 3) interpretaciones ontológicas y gnoseológicas de la cuántica. Las preguntas que desvelan: Si la solidez del mundo se desintegra en múltiples probabilidades ¿Qué es lo real: el mundo sólido o las múltiples probabilidades? ¿Las ondas cuánticas de probabilidad' se comportan como partículas para adecuarse a nuestro sentido clásico?[1501]

[1498] RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración*, vol. III, México, Siglo XXI, 2006, pp.837-863.
[1499] TROUILLOT, *Silencing the past,* p.151.
[1500] IDEL, Moshe, *Cábala nuevas perspectivas*, México, FCE, SIRUELA, 2006, p.60.
[1501] YACCUZZI POLISENA, Yiviana, "¿Las cuestiones de la teoría cuántica son epistémicas?", *II Congreso Nacional de Estudiantes y Graduados en Filosofía: la Filosofía en su contemporaneidad, 21, 22 y 23 de junio de 2013*, Mar del Plata, UNMdP, 2013, p.293.

Si seguimos las tesis sobre la religión maya propuestas por Miguel Rivera Dorado[1502] y las ampliamos a las prácticas de los cruzoob, como herencia y continuidad de las prácticas chamánicas de los *h-menob* prehispánicos, podemos plantear que realmente, si esta palabra significa algo, las Cruces hablaban. En ese sentido la alucinación,[1503] o sea los mensajes de la cruz, deja de ser una percepción sin objeto y pasa a ser una experiencia perceptiva que está de algún modo conectada con el mundo como referente. La experiencia alucinógena, apoyada por el uso tradicional en esas zonas de enteógenos por parte de los sacerdotes tradicionales, así como por una capacidad cognitiva basada en el predominio del hemisferio derecho, vuelve la alucinación fenoménica. Como estado mental intencional, no se desconectan el agente y el mundo. No hay perdida del contacto cognitivo con la realidad. La alucinación se vuelve entonces una hiperpercepción.[1504]

Allí reside el desafío del nuevo cambio de paradigma de la ciencia. Como lo recuerda el filósofo y científico Ervin Laszlo, "el concepto de realidad que asoma en las fronteras de la investigación científica guarda poco parecido con el concepto clásico que nos enseñaron en la escuela. El nuevo concepto es más amplio – se extiende a múltiples universos que surgen en un metauniverso posiblemente infinito – y más profundo, alcanzando dimensiones por debajo del terreno del cuanto. Asimismo, es más completo, vertiendo luz sobre fenómenos que eran ignorados o considerados "anómalos" y relegados a la metafísica, teología o parapsicología hasta hace muy poco años."[1505]

[1502] RIVERA DORADO, "Catorce tesis sobre la religión maya", pp.7-32.
[1503] La palabra alucinación se empezó a utilizar en el siglo XVI en el sentido de una mente que divaga. Lo que hoy en día designamos como alucinaciones se designaba bajo el término apariciones. El Dr. Sacks las define como percepciones que surgen en ausencia de ninguna realidad externa. SACKS, Oliver, *Alucinaciones*, México, Anagrama, 2013, p.9.
[1504] GONZÁLEZ, Juan C., "La conciencia perceptiva y la conciencia alucinada", en Alejandro ESCOTTO-CÓRDOVA y Israel GRANDE-GARCÍA (Editores), *Enfoques sobre el estudio de la conciencia*, México, UNAM, Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, Laboratorio de Psicología y Neurociencia, 2005, p.356.
[1505] LASZLO, Ervin, *El cambio cuántico cómo el nuevo paradigma científico puede transformar a la sociedad*, Barcelona, Kairós, 2010, pp.15-16.

CONCLUSIÓN GENERAL

En los últimos días de octubre del 2016, y en el transcurso de este trabajo, un acontecimiento tuvo lugar en la reserva indígena de *Standing Rock*, ubicada entre los estados de Dakota del norte y Dakota del sur. En esta reserva, lugar donde fue asesinado en 1890 el jefe espiritual y danzante del sol *Tatanka Iyotanka* (*Sitting Bull* o Búfalo sentado, ca.1831-1890), se dio lugar una movilización en contra del proyecto de construcción de un oleoducto, el *Dakota Access Pipeline*, entre los meses de abril del 2016 y febrero del 2017. El proyecto, además de pasar en tierras sagradas de los pueblos lakotas, representó un peligro de contaminación para el río Missouri bajo el cual pasa el *pipeline*. Al grito de *Mni Wiconi* (el agua es vida), los nativos ocuparon y bloquearon los trabajos. Muy rápidamente, la compañía constructora apoyada por la policía, reprimió violentamente las manifestaciones pacíficas en contra del proyecto.

El movimiento, que había ganado bastante visibilidad en las redes sociales, ganó de repente un aura de carisma cuando en esa famosa jornada de octubre, una manada de búfalos cargó al lado de los activistas amerindios en contra de las fuerzas represivas. En pleno enfrentamiento contra el servicio de seguridad, surgió de la nada una manada de bisontes que pasó entre los manifestantes y los mercenarios de la compañía de construcción.

Para los pueblos lakotas, el *tatanka oyate*, el pueblo bisonte, es muy simbólico. Durante siglos, fue al centro de su manera de vivir. Una de las primeras medidas del poder colonialista de los EE.UU. en contra de los pueblos de las llanuras fueron justamente las campañas de exterminación del bisonte. Una vez aniquilado su principal recurso, tras el cual iban como nómadas, no les quedaría de otra que asentarse como granjeros y ser productivos para el capitalismo. El bisonte, del cual los lakotas sacaban todo lo que necesitaban para vivir, es asimilado a la Madre Tierra, es la representación del universo entero. La vida espiritual de los lakotas se articula alrededor del uso del tabaco y de la

chanupa o pipa sagrada, cuyo rito fue entregado a los lakotas por la Mujer-Búfalo, avatar de la Madre Tierra. Los lakotas tienen un guía espiritual máximo cuya función está representada por la *chanupa* de todo el pueblo lakota que se transmite así de guía en guía. En este contexto, era claro que la carga de los bisontes significaba que la Madre Tierra estaba al lado de sus hijas e hijos peleando por el agua, peleando por la vida y había mandado como señal de presencia y de protección a esa manada.

El acontecimiento tuvo como efecto de galvanizar al conjunto de las poblaciones amerindias que estaban siguiendo esta lucha por la Madre-Tierra en todo el continente y todos los no-amerindios interesados sinceramente en la lucha por el medio ambiente. De repente, la pelea de Standing Rock agrupó a miles y miles de personas que convergieron en el sitio y simpatizantes que apoyaron con sus medios donde quiera que estuvieran. Después de años de silencio sin movilización, los pueblos nativos levantaron la cabeza en la *Native Nations Rise,* con los guías espirituales al frente de sus naciones, levantando sus *chanupas* rituales.

La militancia amerindia había declinado en una postura defensiva después del episodio de la militancia armada a través de organizaciones como el *American Indian Movement* (AMI creado en 1968) inspirada de los *Black Panthers*, el *Partido de la Guardia Roja* sino-americano o los *Young Lords* puertorriqueños. Envueltos en el gran empujón de la lucha por los derechos cívicos, se unieron a la *Coalición Arco Iris* (*Rainbow Coalition*) liderada por uno de los fundadores de los Panteras Negras Fred Hampton (1948-1969). La coalición agrupaba organizaciones socialistas y organizaciones comunitarias que inscribían su lucha por los derechos civiles en una lucha anticapitalista más global. Como en el caso de otras organizaciones, el FBI respondió con sus tácticas de contención dentro del programa COINTELPRO destinado originalmente a luchar contra el Partido Comunista de los Estados Unidos, y que luego fue extendido a todos los grupos que contestaban el modo de vida americano en los años 70. Hasta la fecha, líderes como el lakota Leonard Peltier siguen encarcelados a raíz de procesos dudosos.

Este despertar, que se inscribe en la continuidad y la ruptura de esta experiencia de los años 70 y 80, despertó la profecía del séptimo fuego según la cual, estamos en un tiempo donde el pueblo (y no solamente el lakota) está frente a dos vías: la una, es un camino quemado y el otro un camino verde como el pasto. El oleoducto terminó de

construirse en marzo del año 2017, pero tuvo un efecto colateral positivo: el despertar militante de los amerindios, de tal manera que el *tatanka oyate*, el pueblo bisonte, mostró el camino, abriéndolo juntos en manada, mostrando que el pueblo debía ir a la lucha unido.

Los paralelos entre esta historia contemporánea y los elementos que vimos en la larga duración en el Mayab son más que evidentes. Uno de los planteamientos que estuvo guiando nuestro trabajo, fue pensar la manera de incluir el relato indígena desde su episteme propia en el discurso historiográfico. Entonces, ¿Cómo debemos pensar y presentar la irrupción de esa manada de búfalos, en la obra del oleoducto una tarde de octubre? Podemos presentarlo de manera racionalista y positivista buscando una explicación causal a la manera del enano escondido en el altar de la Cruz que habla. Podemos pensar que, a pesar de que parece sumamente difícil manejar una manada de búfalos salvajes, alguien los llevó al lugar, incluso podemos pensar que fue una casualidad, o podemos creer el relato de los indígenas que *Wakan-Tanka*, el Gran Misterio, mandó a sus hijas e hijos una visión, un mensaje por medio de los búfalos.

Esta interpretación suele ser presentada desde lo ideológico, como una visión de la realidad influida por una cosmogonía específica que permite la inclusión e interpretación de ciertos acontecimientos dentro de una estructura, propia a cada pueblo. Como lo vimos en el capítulo dos, el concepto de cosmogonía puede llegar a ser limitante para entender el sistema simbólico maya. En efecto, la maquinaria social que se construye como modelo o vector de socialización, se construye desde la misma noción de tiempo. El predominio de un tiempo cíclico tiene influencia sobre la ontología, al proyectar al individuo como un ser ya conocido que se tiene que integrar. Si definimos el orden simbólico maya como un orden simbólico animista tenemos que pensar el modo de relación que existe con el otro. Pensamos que hay fuertes indicios, a través de prácticas como el nahualismo dentro del chamanismo maya, que un modo privilegiado de integración del otro es, por medio del *canibalismo,* sin que eso signifique que sea el único. El rasgo predatorio, que identificamos en el material visual maya del periodo precolombino permite dar otra interpretación a la figura del nahual en el orden simbólico maya. Esto se comprueba al enriquecer la lectura hecha del mito de los hermanos gemelos en el relato k'ich'e colonial del *Popol Vuh.*

En el estado actual de la documentación, en un sentido amplio, no podemos llegar a saber exactamente o por lo menos tener una aproximación de como pensaban, pongamos

por ejemplo, los grupos indígenas que habitaban Tik'al en el año 500 de nuestra era. Lo que sí se puede hacer en cambio, es visualizar las sobrevivencias en la larga duración de los elementos que conforman un orden simbólico y su evolución en el tiempo. En el caso específico del nahualismo, como forma de interactuar intraespecie o de interactuar con entidades no humanas, o de interactuar con otros animales, es obvio que no puede existir una forma pura, esencial. Los cambios que tuvieron lugar a lo largo varios siglos, del paso de un chamanismo horizontal a un chamanismo vertical, pueden y deben haber alterado las maneras de relacionarse con el universo y todos sus seres. La existencia de la figura del jaguar nos permite pensar que en algún momento el polo depredador fue fundamental en el orden simbólico maya. Es posible que su posterior monopolización por la figura del "brujo" sea una consecuencia de desarrollos sincrónicos.

Esos mismos desarrollos son posibilitados por un orden simbólico extremadamente marcado por la labilidad. Aquella característica es un elemento fundamental que tiene que ser rastreada hasta en la concepción del tiempo de los mayas. En efecto, el calendario ritual de 260 días es marcado por el cambio de carga, el cambio de cualidad del tiempo. El experto del calendario es una persona que sabe reconocer la cualidad del tiempo, y comunicar con los seres del tiempo para sacar el mejor beneficio para el consultante de los seres del tiempo. La labilidad en este orden simbólico se encuentra no solamente en la escritura sino también en la concepción de la persona. La ontología específica reconoce una variedad de seres, no solamente los humanos. El ser humano posee varios cuerpos o energías en común con esos otros seres. Esas energías son las que permiten a los seres humanos más sobresalientes y preparados (generalmente los que asumen las funciones de *chamanes*) poder comunicar con las otras entidades para vigilar el equilibrio y la harmonía entre esas entidades y su comunidad. El rasgo predatorio es uno de los modos de interacción con las categorías ontológicas.

Frente a este orden simbólico, tenemos un orden simbólico representado por el paradigma de los franciscanos. Lo es por dos razones: primero, por su labor de evangelización en la zona maya en sus albores. La *Relacion de las cosas de Yucatán* de Fray Diego de Landa, un documento imprescindible para los historiadores para entrar en el mundo maya precolombino, nos permite enlazar esta labor con el propio orden simbólico franciscano. En efecto, el texto de Diego de Landa no está sin presentar ambigüedades en la

valoración del orden simbólico maya en relación a sus ritos y el empeño que ponen en la práctica de aquellos. En un pasaje nunca utilizado por la exégesis sobre el tema, Diego de Landa muestra una franca admiración en prácticas que reconoce en su propia orden religiosa o por lo menos en grupo espiritualista al cual parece haber pertenecido. Este punto es lo que vuelve paradigmático el sector espiritualista franciscano. La historia propia de la orden y principalmente la corriente espiritualista, que fue central en la obra de evangelización, los ponía en una situación de cercanía epistémica con el orden simbólico maya.

Es uno de los puntos que quisimos rescatar en el trabajo, ya que los franciscanos que empiezan la evangelización, representan un orden simbólico alternativo. Su visión milenarista y apocalíptica forma parte de estos otros proyectos de la modernidad que no prosperaron. Su experimentación de la realidad se basa en otro tipo de episteme, una episteme fundada en facultades neurobiológicas y su activación que provocan EMC. La existencia de ordenes simbólicos otros, que se constituyen con epistemes diferentes a la llamada episteme occidental, como lo vimos en el capítulo III con el fenómeno de la brujería en el País Vasco, nos obliga a pensar una definición de Occidente que sea diferente.

La definición de Occidente no puede pasar por una esencialización geográfica. Por una parte hacer eso sería un *hiatus* histórico. Representaría condenar las poblaciones subalternas europeas al mismo ostracismo epistemológico al cual se someten las poblaciones indígenas no europeas. La imposición de lo que se suele llamar episteme occidental es un proceso paulatino y largo, sobre varios siglos, que fue elaborando una maquinaria social cuyo objetivo es la homogenización en vista de una mayor captación de la fuerza de trabajo. No es un sistema ya conformado, y operante que fue transportado e instalado en América en 1492 con la llegada de Colón. Primero porque en esas fechas, ni siquiera estaba imperante en su supuesto lugar de elaboración: Europa. La caza de brujas, la persecución de los brotes de herejes, como los espirituales que buscaban regresar a un cristianismo de los orígenes, representan unos episodios entre otros, de la nivelación por erradicación de las epistemes vigentes, en busca del establecimiento de la maquinaria social del capitalismo naciente.

La diferencia nuclear entre los dos ordenes simbólicos estudiados no se sitúa en la experiencia del mundo pero en la taxonomía. Los franciscanos llevan con ellos una taxonomía amigo-enemigo que obliga a la identificación clara de los contornos de lo vivo. La corriente decolonial nos invita *de facto* al uso de esta misma lógica taxonómica en su argumentación. Su presentación de los hechos históricos generaliza verdades a medias con el objetivo de delinear posiciones claras de antagonismo. El relativismo genera posturas esencializadas con poco contacto, sin posibilidad de puentes. Bajo el manto del multiculturalismo se reproduce la lógica enemigo-amigo de la taxonomía occidental.

Nada está más alejado de la episteme indígena que esta visión dicotómica del enfrentamiento. El pensamiento amerindio y maya se sustenta en el animismo, donde lo importante es el relacionarse con el otro. Ese relacionar se articula sobre una economía del don. En la lógica del doble propiamente indígena, la lógica del don parece funcionar con la existencia de otro polo, el de la metafísica caníbal, marcado por el rasgo predatorio. En la lógica predatoria, no hay un amigo y un enemigo, pero si un depredador y una presa. Superficialmente podríamos pensar que es lo mismo. Sin embargo, en esa lógica pareciera que se trata de asimilar la energía del otro, hacerlo presente en uno mismo, incluirlo.

Esa lógica, que se inscribe en una labilidad más amplia del orden simbólico, permite desde varios ángulos una extrema capacidad de adaptación por parte de los pueblos mayas. Recluidos sobre un núcleo de resiliencia, base de afirmación de su propia identidad, no vacilan en absorber nuevas formas, hibridar elementos, ensayar formas, transformar y crear sincretismos. Muestran así que sus elecciones transformativas, si bien correspondieron a una presión de la maquinaria social colonial, pudieron ser efectivas por este mismo carácter lábil de su episteme. Este poder de generar, amplificado través del rasgo predatorio, les permite reinventar constantemente su ser como lo muestra el proceso de etnogénesis alrededor de la espiritualidad y del *Popol Vuh*.

El verdadero reto de la historiografía después del giro ontológico es preguntarse las maneras de tomar en cuenta la episteme indígena. Los desarrollos en la física y en la neuro-ciencias cuestionan la noción misma de realidad, tal cual la manejan los historiadores formados en el paradigma de la modernidad existente. Pudimos ver así, como en el caso de la *Guerra de Castas,* como el positivismo de la episteme occidental negaba ciertos elementos que tienen una importancia fundamental en el pensamiento maya en la larga

duración. Desde el siglo XX hasta hoy, el tratamiento racional, es decir desde el hemisferio izquierdo del cerebro, ocultó elementos que sí tienen sentido desde la episteme maya. En esta episteme, y cabe subrayar que es una episteme que se encuentra fundamentalmente de acuerdo con muchas epistemes en el mundo, o inclusive muchas epistemes que ya desaparecieron en Occidente o sobreviven clandestinamente, el mundo es mucho más complejo que lo que la "física" puede explicar hasta ahora. La historiografía está atada a una visión del mundo lineal, resultado de una construcción discursiva y en cierta medida efectuada dentro de una maquinaria social específica, marcada por la objetivización de la naturaleza y del universo vivo. En este sentido, el historiador de las religiones o de la cultura, aquel que trabaja sobre los contacto entre pueblos a partir del siglo XVI, difícilmente puede dejar a un lado los avances de la investigación en otras aéreas calificadas como ciencias duras, que están cambiando la manera de percibir el mundo existente; porque en fin de cuentas nos toca escribir el pasado de las interelaciones entre agentes en un mundo que, ni siquiera los físicos y biólogos, alcanzan a entender en su funcionamiento. Queda entonces todavía por delante, pensar las formas de escribir una historia realmente incluyente epistemológicamente, que permita relatar sucesos como la cruz que habla en la Guerra de Casta, o una manada de búfalos en las luchas contra las compañías petroleras.

APÉNDICE A

Nombre	Lugar	descripción	materia	Ritos	Referencia
Zaqui Buk, ídolo principal	Santiago Atitlán	Altor y tamaño de tres cuartas de vara de medir	piedra	Sacrifico Humanos/ autosacrificio/canibalismo ritual/ visiones/ agüeros	Relación de Santiago Atitlán, 1585, A
Taluc (diosa hembra)	Xe Ohg (San Bartolomé)		Piedra labrada	Incienso/hule/autosacrificos/ayunos/visiones/ agüeros/ sacrificios humanos	1585,A1
Cinquimil (diosa hembra, tal vez relación con maíz)	Qui ohg (San Andrés)	Altor de una vara de medir, labrado a manera de niña	Piedra	Sacrificios humanos/ autosacrificios/ incienso/hule/pájaros/ visiones / agüeros por medio de los libros ancianos	A2
Zaqui Buk	Estancia de San Francisco	Tamaño de un niño de tres años	Piedra	Sacrificios humanos/ autosacrificios/incienso/hule (batey)/visiones/agüeros por medio de los libros ancianos	A3
S.I. (sin indicación)	Santa Ana , San Salvador (sonsonate)	Figura de mujer, grande	Piedra	Turquesas	1576,A4
S.I.	S.I.	Animales sabandijas, dioses/ hechos con ayunos /cenizas principales muertos	barro madera piedra bultos pequeños	Sacrificios humanos (raros)/ visiones agüeros/ maíz molido/ incienso/animales, aves, peces/ ropa de algodón/ autosacrificios (solamente hombres)/ comida y bebida/ copal	Landa

Cu templo y dioses se llaman igual	Ciudad Valladolid Yucatán	S.I:	Barro de las formas de macetas de albahaca y jarrillos muy bocadeadas, con sus pies y en ellos hechos rostros mal ajestados y disformes de malas cataduras	Copal/ agua de lluvia/ayunos/ sacrificios/ autosacrificios/ animales/ balché	Relación Ciudad de Valladolid 1579, C

A: ACUÑA, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala,* 1, México, UNAM, 1982, p.87.
A1: ACUÑA, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala,* 1, México, UNAM 1982, p.105-106.
A2: ACUÑA, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala,* 1, México, UNAM 1982, pp.127-128.
A3, ACUÑA, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala,* 1, México, UNAM, 1982, pp.141-142.
A4, ACUÑA, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala,* 1, México, UNAM 1982, p.273.
Landa
C, Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar, Segunda serie publicada por la Real Academia de Historia Tomo 13, II relaciones de Yucatán, Madrid 1900.

S.I.	Popola, sinsimato y samiol	Unos jarrillos hechos en ellos rostros desemejados	S.I.	Copal/ balché/ sacrificios/ autosacrificios	1579, c
Yschel	cozumel	S.I.	S.I.	Todo aquello que tenían de sus cosechas/agüero/ peregrinación	ídem
S.I.	Tishotzüco ghiquincenote	S.I.	S.I.	Copal/ corazones de perro	ídem
S.I.	Gucopo	S.I.	Barro	copal	ídem

S.I.	ixmul	A manera de demonios	Barro	Copal/ sacrificios humanos	ídem
Heblaychas (dirigente hunab yzamana	Tiquibalon	Figuras feas espantables	Piedra barro	Sacrificios humanos/	ídem
Ytzamna	Campocolche Chochola	S.I.	S.I.	Agüero/ piedras verdes/ sacrificio humano/animales maíz/ balché/autosacrificios	ídem
Qaquival	Dohot cabecera Tetzimin	S.I.	S.I.	Balché/maíz/gallinas /cacao/mantas algodón/ cuentas coloradas/agüero	ídem

S.I	Sinanche y Egum	S.I	S.I.	Autosacrificios/balché/ no hay canibalismo ni pecado nefando	D:124
S.I.	Hocaba	S.I	S.I.	Balché	Idem:134
S.I.	Mama-kantemo	En cantidad de 3,4 o 6	Barro madera	Cada principal tiene sus dioses y sólo los principales hacen sacrificios	Idem:110
S.I.	Sotuta y Tibolon	S.I.	Piedra/Palo/barro	Sangre de venado/animales/humano/copal/ balché	Idem:146-147
Campeche/ Zaqui	Tabu/ Chunhuhub	En la cabeza por insignia una culebra enroscada y en la cabeza de la culebra una	Piedra/madera/barro	Sangre de animales/ corazón humanos/copal/plumas ricas/piedras preciosas	Idem:163-164

		garrapatas			
S.I.	Citilcum cabiche	S.I.	Bis repetita	Bis repetita	Idem:182
S.I.	Kizil sitilpech	S.I.	Bis repetita	Bis Repetita	Idem:200
S.I.	Tekanto Tekapan	S.I.	Bis Repetita	Bis Repetita	Idem:216

D. DE LA GARZA, Mercedes (coord.), *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco) I,* México, UNAM, 1983.
Bis repetita señala la repetición de la misma información bajo la misma forma de una misma fuente.

S.I.	Titzal Tixtual	S.I.	Barro	S.I.	D:238
Cuculcan (ídolo principal)	Dzan, Panabchen, Muna	S.I.	S.I.	ayunos	Idem:252-253
Cuculcan/otros	Motul	Figuras de hombres	Piedra/árbol/ barro	Sangre humana/animales/pom/sacrificios hombre, mujer, niños, /ayunos	Idem:269-270
Muchos ídolos/un dios venado	Tekit	S.I.	S.I.	balché	Idem:p.286
S.I.	Izamal santa maria	S.I	Bis repetita	Bis repetita	Idem:306.
S.I	Tiab y Tiek	S.I.	S.I.	S.I.	Idem:318-319
Demonio	Cacalchen,yaxa,Sihunchen	S.I.	Barro	Sacrificios Perros/aves/muchachos/copal	Idem:338-342
S.I.	Oxkutzcab/Samahil-Calotmul	S.I.	S.I.	S.I.	Idem:353-357/36-364

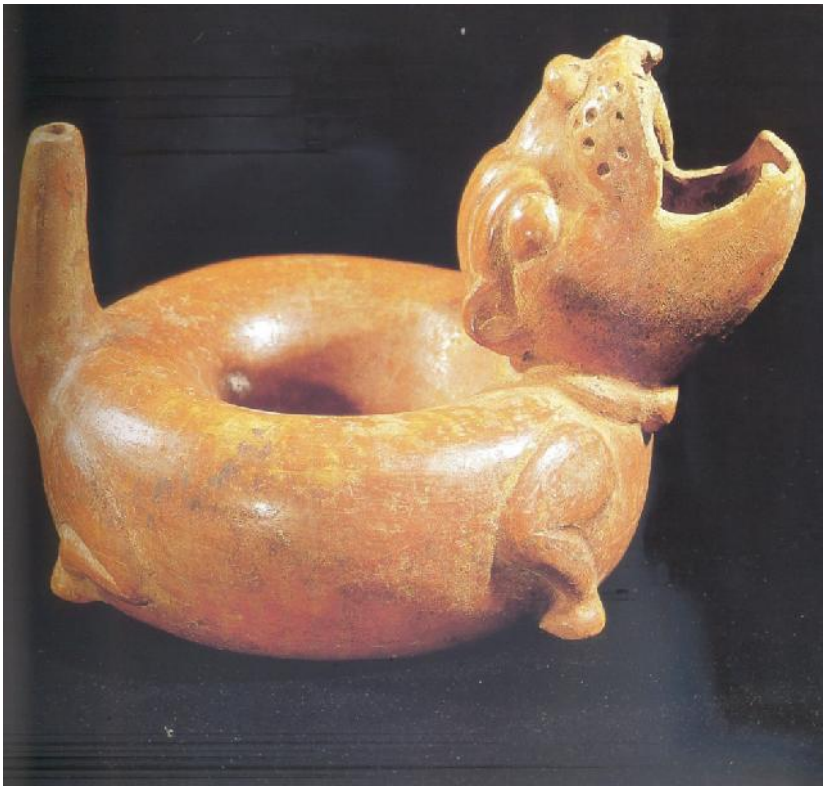
Quetzacoatl	Muxuppip	S.I.	Barro/piedra/palo	Cosas de caza/mercadurías/ autosacrificios/sacrificios humanos/copal/ayu	Idem:377

				nos	
Hunpicdzi b	Tahdziu	Figura de mujer	Barro	Pan/gallinas/carne de venado cocida	Idem:3 89-390
Nombre pueblos nombre idolos	Chubulna, hunucma,tixkokob,Nolo, Mococha, Buctzotz	S.I.	S.I.	S.I.	Idem:4 02
Aquinperg ual	Dzidzantun	En la cabeza apretado r de cuentas verdes y colorada s, en el collar y manillas	Bis Repetita	S.I.	Idem:4 11
S.I.	Dzudzal Chalamte	Bis repetiré	Bis repetita	Bis Repetita	Idem:4 26
S.I.	Tekal	Bis repetiré	Bis Repetita	Bis Repetita	Idem:4 40-441.
S.I.	Cansahcab	S.I.	S.I.	Ayunos penitencias	Idem:9 4
S.I.	Mérida	Figuras de hombres de su propio natural persona das señalada s de valor	S.I.	Corazones y sangres de aves y animales/corazones hombres mujeres y niños raras veces/copal	Iem:71-75

APÉNDICE B

A/ El predominio del jaguar

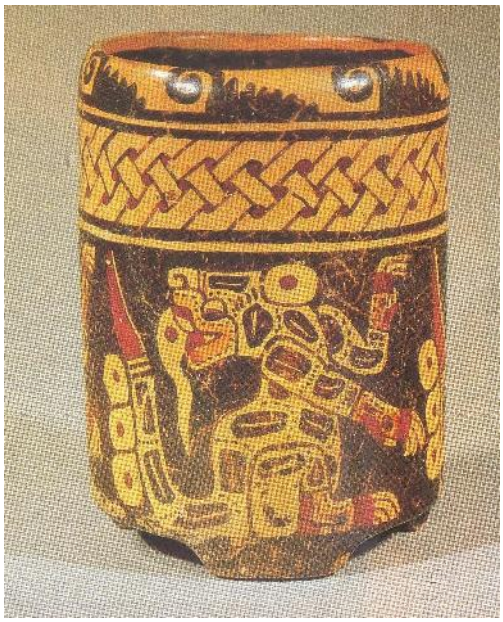
1-Tierras altas de Guatemala fin clásico 800-900 dc



2-Recipiente costa pacífica de Guatemala clásico tardío 600-900 dc

3- Tikal (Petén) Guatemala, tumba 196 clásico tardío 700 d.c.

Nótese el glifo del dia Ix del calendario ritual en el ojo



4- Vasija con motivo de Jaguar Copán,Honduras clásico tardío 600-1000 d.c.

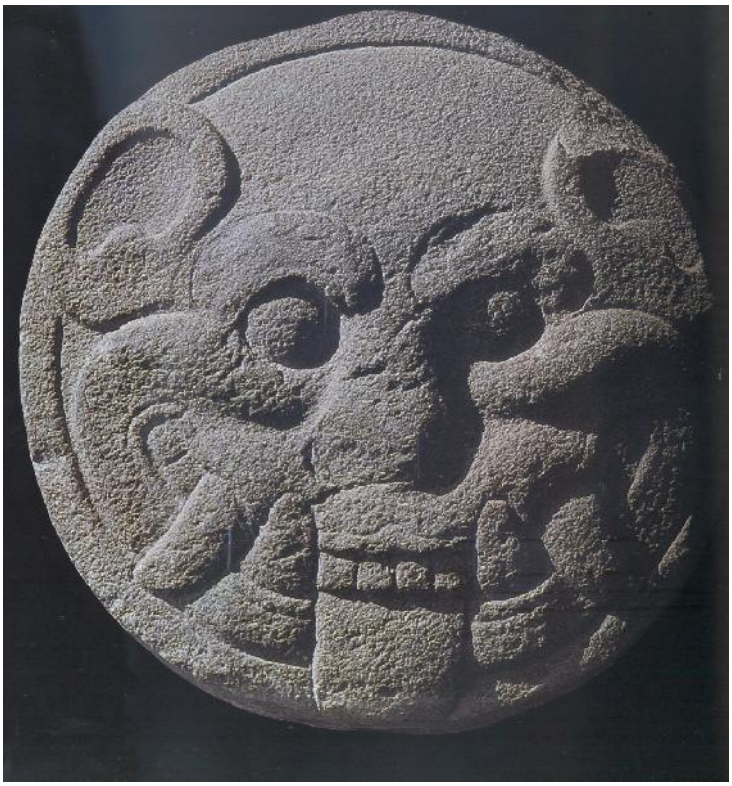
5- Vasija altar sacrificios, Petén, Guatemala.Clásico Tardío

6- El hongo como forma fálica, expresión de la regeneración de la naturaleza emergiendo de un Jaguar, Kaminaljuyú (Guatemala) PreclásicoTardio 400-250 d..c

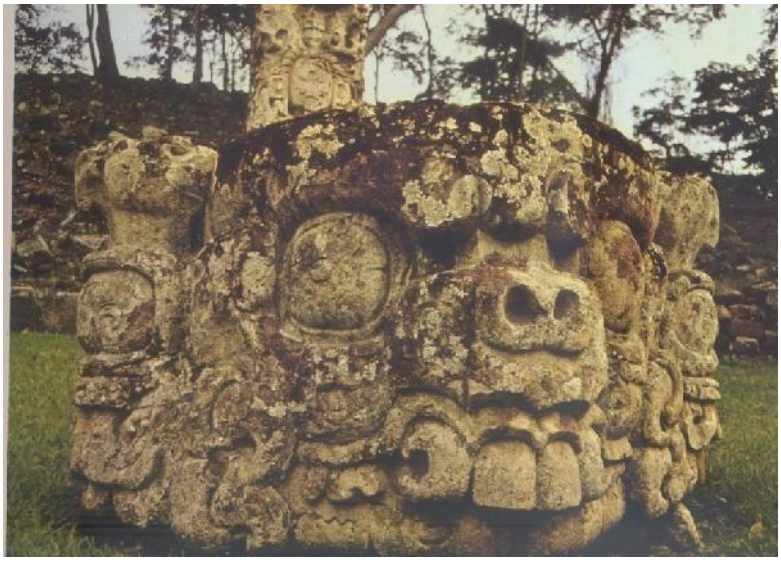
B/ La asociación jaguar-poder

7-Jaguar Rojo del Castillo Chichen Itza

8-Cadenae oro, Iximché, Chimaltenango, Guatemala (tumba 27-A), Posclásico tardío 1200-1500 d.c.

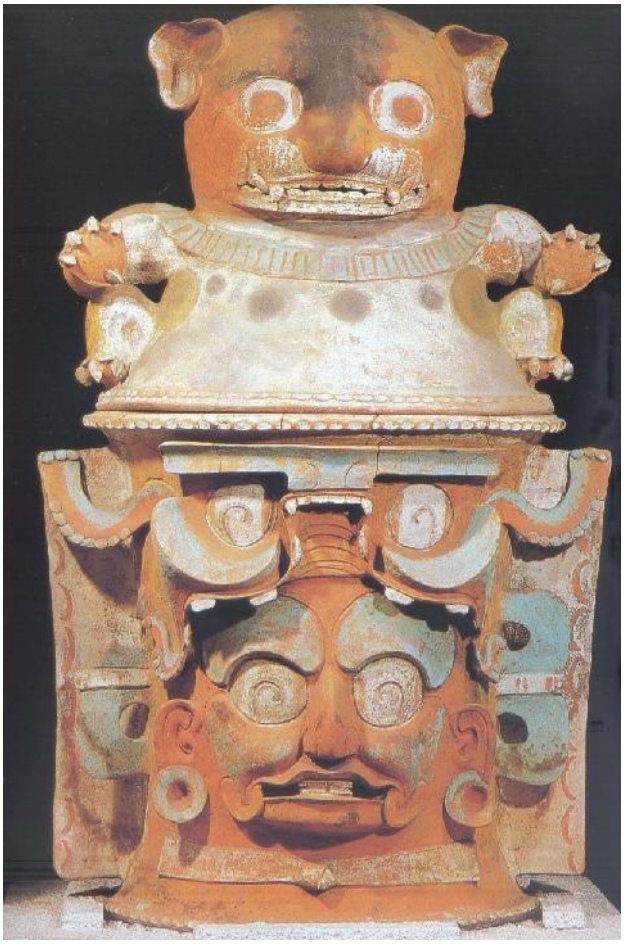


9-Altar de Cara Sucia, El salvador, principio clásico tardío 600-900 d.c.



10- Altar de Copán Honduras, Dios de la muerte

11-Mural de Bonampak, cuarto dos, clásico tardío

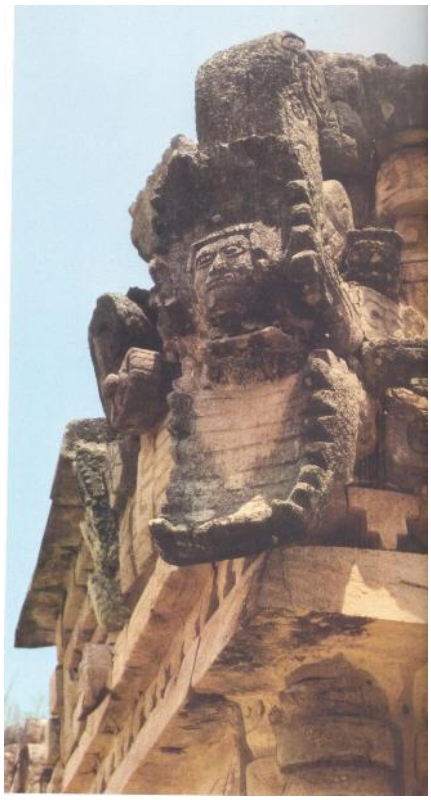


12-Urna funerariaTierras altas Guatemala fin clásico 800-900 d.c.

C/ Los otros depredadores: el rasgo predatorio como generalización de la potencia animal

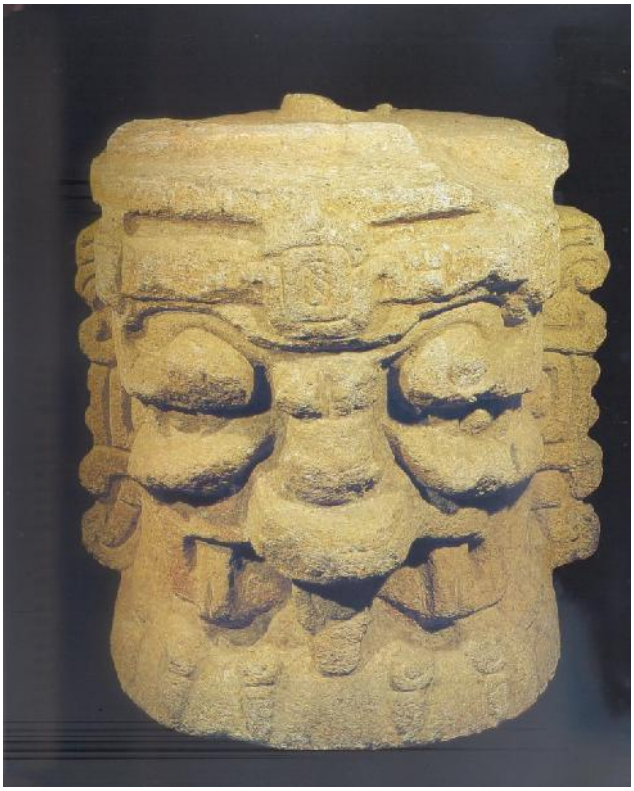
13-Vasija del Departamento del Péten Guatemala clásico tardío 600-700 d.c.

14-Copán, Honduras tumba 1 clásico tardío 600-900 d.c.

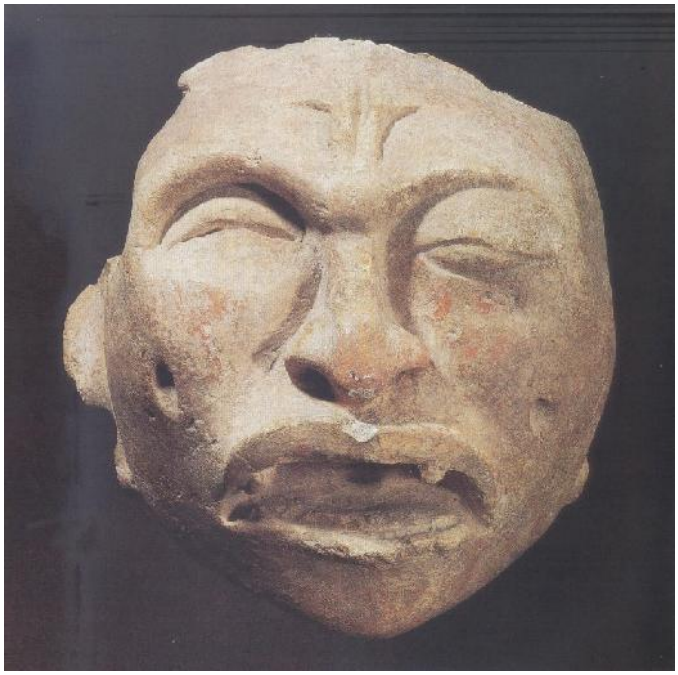


15-Labna, Yucatán, Palacio hombre saliendo de Chac

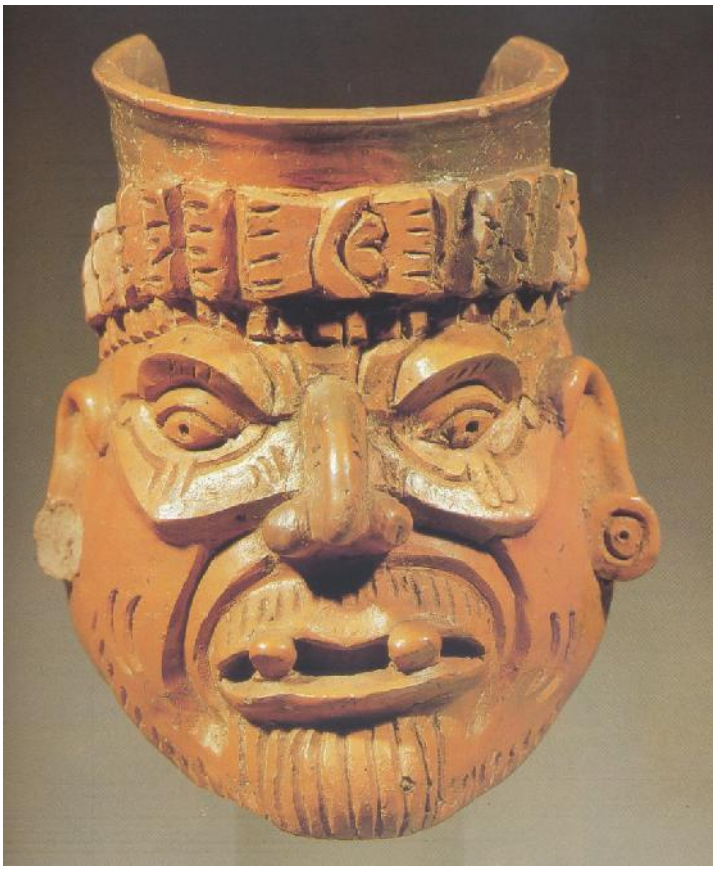
D/ Los viejos sin dientes



16-Kaminaljuyú Guatemala Preclásico 400-250 d.c



17-Piedras Negras Guatemala clásico tardío final 7°siglo d.c.



18-Asunción Mita Guatemala posclásico tardío 1200-1500

Fuentes de las ilustraciones del apéndice B

A/ El predominio del jaguar

1- GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.570.

2- GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.509.

3- GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.373.

4- GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.563.

5-http://research.famsi.org/montgomery_list.php?_allSearch=Altar%20de%20Sacrificios&

6- GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.314.

B/ La asociación jaguar-poder

7- IVANOFF, Pierre, *Maya*, avant-propos de Miguel Ángel Asturias, Paris, Fernand Nathan, 1975, p.94.

8- GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.584.

9- GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.468.

10- IVANOFF, Pierre, *Maya*, avant-propos de Miguel Ángel Asturias, Paris, Fernand Nathan, 1975, p.35.

11- Colección Linda Schele, número 79014
http://research.famsi.org/schele_photos_list.php?rowstart=10&search=*Bonampak*

12- GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.565.

C/ Los otros depredadores: el rasgo predatorio como generalización de la potencia animal

13- GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.465.

14- GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.465.

15- IVANOFF, Pierre, *Maya*, avant-propos de Miguel Ángel Asturias, Paris, Fernand Nathan, 1975, p.165.

D/ Los viejos sin dientes

16- GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.313.

17- GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, p.592.

18- GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994.p.581.

BIBLIOGRAFÍA

Sitios especializados consultados

www.famsi.org

www.mesoweb.org

Fuentes Primarias

AA.VV., *Crónicas Mesoamericanas*, Vol. I y II, Guatemala, Publicaciones Mesoamericana, 2008-2009.

AA.VV., *Códice Franciscano siglo XVI,* nueva colección de documentos para la historia de México, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

ACOSTA, José de (S.J.), *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Ed. José Alcina Franch, Dastin, 2002. [1590]

ACOSTA, Josef de (S.J.), *Historia natural y moral de las Indias*, edición crítica de Fermín del Pino-Díaz, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2008. [1590]

ACUÑA, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala,* 1, México, UNAM, 1982.

ACUÑA, René (ed.), *Thomás de Coto [ThesaurusVerborum]vocabulario de lengua cakchiquel v[el] Guatemala, nueuamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1983.

[Anónimo], *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México, UNAM, 1973.

[Anónimo], *Memorial de Solola/Anales de los cakchiqueles/ Título de los señores de Totonicapan*/, Traducción introducción y notas Adrián Recinos, P.Dionisio José Chonay, Biblioteca Americana, México, FCE, 1980.

[Anónimo/Chávez], *Pop Wuj*, versión de Adrián I Chávez, Acuarelas de Diego Rivera, México, CIESAS, INAH, Fundación Diego Rivera, 2008.

[Anónimo/Craveri], *Popol Vuh*, herramientas para una lectura crítica del texto k'iche', traducción al español, notas gramaticales y vocabulario de Michela E. Craveri, México, UNAM, 2013.

[Anónimo/Cristenson], *Popol Vuh,* traducción del quiché al inglés, notas e introducción Allen J. Christenson, México, Cien del Mundo, FCE, 2012.

[Anónimo/Recinos], *Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché*, versión de Adrián Recinos traducción del texto original, introducción y notas. Estudio preliminar de Rodrigo Martínez Baracs, México, Biblioteca Americana, 2012.

BASIN, Bernardo, "*Tratado notable de las artes mágicas y los maleficios de los magos",* en *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 9, 1988, pp.170-182. [1483]

CASTAÑEGA, Fray Martín de O.F.M., *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Edición con estudio preliminar y notas por Fabián Alejandro Campagne, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1997. [1529]

CIUDAD REAL, Antonio, *Calepino de Motul: Diccionario maya-español*, Ramón Arzápalo Marín (éd.), 3 vol., México, IIA, UNAM, 1991. [c.1577]

DE ARLES, Martín, "*Tratado de las supersticiones*", en *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 9, 1988, pp.183-212. [1515]

DE LA GARZA, Mercedes (coord.), *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco) I,* México, UNAM, 1983.

DEL GRANADO DE BAEZA, D. Bartolomé José, *Informe del cura de Yaxcaba (Yucatán 1813),* Edición electrónica de Erik Boot, 2008.

DE LANCRE, Pierre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traicté des sorciers et de la sorcellerie Livre très utile et nécessaire non seulement aux juges, mais à tous ceux qui vivent sous les lois chrétiennes*, Paris, Jean Berjon, 1612.

DE LANCRE, Pierre, *Tratado de brujería vasca Descripción de la inconstancia de los malos ángeles y demonios*, Tafalla, Txalaparta, 2004. [1612]

EDMONSON, Munro S., *The book of counsel: the PopolVuh of the quiche maya of Guatemala*, New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1971.

FERIA, Fray Pedro de, *Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías después de treinta años de cristianos*, Jacinto de la SERNA, Pedro PONCE, Fray Pedro DE FERIA, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Don Francisco del Paso y Troncoso, X, México, Ediciones Fuente Cultural, Librería Navarro, 1953.

FLORES, Fray Ildefonso Joseph*, Arte de la lengua metropolitana del reyno cakchiquel o guatemalico*, presentación María del Carmen Diez Hoyo, estudio Juan José Batalla Rosado, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, Estudio+ Facsímil, Madrid 2002 [1753].

FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio, *Historia de Guatemala o Recordación Florida*, Madrid, Luis Navarro Editor, Biblioteca de los Americanistas, vol.I, 1882. [1690]

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas de Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales*, décadas III y IV, Madrid, Imprenta Real, 1601.

LANDA, Fray Diego de O.F.M., *Landa´s Relación de Las Cosas de Yucatán: a translation*, Cambridge (Mass.), The Peabody Museum, 1941.

LANDA, Fray Diego de O.F.M., *Relación de las cosas de Yucatán*, introducción y notas de Héctor Pérez Martínez, México, Editorial Pedro Robredo, 1938. [ca.1566]

LE LOYER, Pierre, *Discours et histoire des spectres, visions et apparitions des esprits, anges, démons et ames se monstrant visibles aux hommes,* Paris, Nicolas Buon, 1605.

MARGIL, Antonio de Jesús, "Destrucción de la deidad fingida, mentirosa y vana, de Lucifer maldito y de todos sus secuaces los demonios y juntamente noticia verídica y breve de su ruina y abominaciones, que se dirigen a usurparle a Dios Nuestro Señor su imperio, su honra, gloria y toda su deidad, si pudiera", paleografía de Danièle Dupiech-Cavaleri y Mario Humberto Ruz, en *Estudios de Cultura Maya*, 17, pp.213-268.

MENDIETA, Fray Gerónimo de, O.F.M., *Historia eclesiástica indiana*, 4 volúmenes, México, Editorial Chávez Hayoe, 1945. [1597-1870]

MOTOLINIA TORIBIO DE BENAVENTE, O.F.M., *El Libro perdido*. Reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio de Motolinía, dir. Edmundo O'Gorman, México, Conaculta, 1989.

MOTOLINIA TORIBIO DE BENAVENTE, O.F.M., *Historia de los indios de la Nueva España*, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas Georges Baudot, Madrid, Clásicos Castalia, 1985. [1541]

NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, *Constituciones diosecianas del obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz (eds.), México, IIF, CEM, UNAM, 1988. [1696]

OLMOS, Fray Andrés de, O.F.M., *Tratado de hechicerías y sortilegios (1553)*, edición de Georges Baudot, México, UNAM, CEMCA, 1990. [1553]

ORÈ, Fray Luis Hieronymo de O.F.M., *Symbolo catholico indiano, en el qual se declaran los myfterioso de la Fe contenidos en los tres symbolos…*, Lima, Editor Antonio Ricardo, 1598.

ORELLA UNZUÉ, José Luis (ed.), *Cartulario real de Enrique IV a la provincia de Guipúzcoa (1454-1474),* Donostia-San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, Fuentes medievales del País Vasco, 1983.

PANÉ, Fray Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, nueva versión con notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom, México, Siglo XXI, 1974. [c.1498]

RUIZ DE ALARCON, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, versión digital consultada en http://www.biblioteca.org.ar/libros/89972.pdf. [1629]

SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, Mérida, Imprenta Triay, 1937. [1613]

SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, Barcelonaa, Red Ediciones SL, 2012. [1613]

TORQUEMADA, Fray Juan de, O.F.M., *Monarquía Indiana*, México, Porrúa, 3 vol., introd. y notas de Léon Portilla Miguel, 1969. [1615]

VILLACORTA, José Antonio, *Popol Vuh*, Guatemala, José de Pineda Ibarra, 1962.

Obras Secundarias

AA.VV., "Dossier Homenaje a Bolívar Echeverría Andrade", en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, 26, 2016, pp-9-44.

ABU-LUGHOD, Janet, "Disappearing dichotomies: Firstworld-Third World, Traditional-Modern", en *TDSR*, III: 2, 1992, pp.7-12.

ACUÑA, René, "Escritos mayas inéditos y publicados hasta 1578: testimonio del obispo Diego de Landa", en *Estudios de Cultura Maya*, 21, 2000, pp.165-179.

ACUÑA, René, *Temas del Popol Vuh*, México, IIF-UNAM, 1998.

ADORNO, Rolena, "El sujeto colonial y la construccion cultural de la alteridad", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28, 1988, pp. 55-68.

AGOSTINI, Domenico, "On Iranian and Jewish Apocalyptics, Again", en *Journal of the American Oriental Society*, 136:3, 2016, pp.495-505.

ÁGUEDA MÉNDEZ, María, "La brujería en la Nueva España. Una aproximación", en *eHumanista*, 26, 2014, pp.210-233.

ALCÁNTARA ROJAS, Berenice, "El diablo en el discurso de la evangelización novohispana del siglo XVI", en LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Luis MILLONES, *Cuerno y colas Reflexiones en torno al demonio en los Andes y Mesóamerica*, Lima, Fondo Editorial de la Asemblea Nacional de Rectores, 2013, pp.101-127.

ALCÁNTARA ROJAS, Berenice, "El dragón y la mazacóatl criaturas del infierno en un exemplum en náhuatl de Fray Ion Baptista", en *Estudios de Cultura náhuatl*, 36, 2005, pp.383-422.

ALCÁNTARA ROJAS, Berenice, "Evangelización y traducción. La Vida de san Francisco de san Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 46, 2013, pp.89-158.

ALDANA Y VILLALOBOS, Gerardo, "Epilogue: Mayan astronomers at work", en Gerardo ALDANA Y VILLALOBOS y Edwin L. BARNHART (Editores), *Archaeoastronomy and the maya*, London/Philadelphia, Oxbow Books, 2014, pp.157-165.

ALEJOS GARCÍA, José, "*Íikin* y *k'eex*. Cronotopos del ritual terapéutico maya", en *Estudios de Cultura Maya*, 49, 2017, pp.247-271.

ALEXANDER, Rani T., "Maya Collapse or Resilience? Lessons from the spanish Conquest and the Caste War of Yucatan", en Geoffrey E. BRASWELL (Editor), *The ancient maya of Mexico reinterpreting the past of the northern maya lowlands*, New york, Routledge, 2014, pp.325-346.

ALONSO, Martín, *Diccionario medieval español desde las glosas emilianenses y silenses (s.X) hasta el siglo XV*, Tomo 1 A-C, Salamanca, Universidad Pontifica de Salamanca, 1986.

ALONSO DEL VAL, José María O.F.M., "El milernarismo en la primera evangelización de los franciscanos en México", en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (Coordinador), *Milenarismo y milenaristas en la Europa Medieval: IX semana de estudios medievales, Nájera 1998*, Madrid, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, pp.365-382.

ALVARENGA, Patricia, "El otro en la mirada etnográfica. Guatemala (1920-1950)", en *Cuadernos de antropología*, 24:2, 2014, pp.3-24

ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO, Juan, "Apuntes sobre el tiempo en la obra de ensayo de Rafael Sánchez Ferlosio", en Juan ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO (Coordinador), *Tiempos de la creación y del pensamiento*, Morelia, UMSNH, UACJ, 2014, pp.215-255.

ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo, "Magia y seres maléficos en el Islam", en *Clio & Crimen*, 8, 2011, pp.105-124.

AMADOR BECH, Julio, QUINTERO HERNÁNDEZ, Jennie Arllette, "La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 126, 2012, pp.25-44.

ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme,* Paris, Éditions de La découverte, 1996.

ANDERSON, Greg, "Retrieving the lost worlds of the past: the case foro an ontological turn", en *The American Historical Review*, 120:3, 2015, pp.787-810.

ANGER, Pierre, KINTZ, Pascal, "Bufoténine et bufoténidide: des alcaloïdes aux vertus hallucinogènes et aphrodisiaques", en *Annales de Toxicologie Analytique*, XVIII : 1, 2006, pp.55-64.

ANTOCHIW, Michel, *Ensayo bibliográfico yucatanense*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 1990.

APPS, Lara, GOW, Andrew, *Male witches in early modern Europe*, Manchester /New York, Manchester University Press, 2003.

ARANA, Anuntxi, *De la mythologie basque. Gentils et chrétiens*, Donostia, Elkar, 2010.

ARANA, Anuntzi, "Les récits mythologiques de la vallée d'Orozco (Biscaye) ", en *Zainak*, 17, 1998, pp.243-265.

ARANZADI MARTÍNEZ, Juan Ramón, *Milenarismo vasco: edad de oro, etnia y nativismo*, Madrid, Taurus, 1981.

ARCHAMBAULT DE BEAUNE, Sophie, "Chamanisme et préhistoire un feuilleton à épisode", en *L'Homme*, 1998, 38: 147, pp.203-219.

ARELLANO HOFFMAN, Carmen, SCHMIDT, Peer, NOGUEZ, Xavier (Editores), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, Zinacantepec (Edo.Mex.), El Colegio Mexiquense A.C. /Universidad Católica de Eichstätt, 2002.

ARNAU, Juan, *Cosmologías de la India Védica, sāṃkhya y budista*, México, FCE, 2012.

ARRINDA ALBISU, Anastasio, *Los vascos: de la magia al animismo*, Bilbao, Bilbao bizkaia Kutcca, Instituto Labayru, 1992.

ARRIOLA, Aura Marina, "Los indígenas y la política indigenista en Guatemala", en Andrés MEDINA (Editor), *II Coloquio Paul Kirchhoff Etnografía de Mesoamérica meridional y área circumcaribe*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, pp.116-137.

ASENSIO GÓMEZ, Francisco, *La Doctrina de la creación en Maimónides y Santo Tomás de Aquino*, Tesis doctoral de Filosofía, Barcelona, Departamento de Filosofía Teórica y Práctica, Universitad de Barcelona, 2005.

ASHMORE, Wendy, "Lived Experiences of Space, Time and Cosmovision.", en *Cambridge Archaeological Journal*, 25, 2015, pp.293-297.

ATIENZA, Juan G., *La cara oculta de Felipe II Alquimia y magia en la España del Imperio*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1998

ATTALI, Jacques, *Historias del tiempo*, FCE, Madrid, 2001.

ATTOLINI LECÓN, Amalia, "Intercambio y caminos en el mundo maya prehispánico", en Janet LONG TOWELL y Amalia ATTOLINI LECÓN (Coordinadores), *Caminos y mercados de México,* UNAM IIH/INAH, México, 2009, pp.51-78.

AUDI, Robert (Editor), *Diccionario Akal de filosofía*, Madrid, Akal, 2004.

AUSTIN, Peter K., *1.000 lenguas. Lenguas vivas y extintas de todo el mundo*, Barcelona, Océano Ambar, 2009.

AVELINO DE LA PIENDA, Jesús*, Los mitos del Gran Tiempo y el sentido de la vida (Filosofía del tiempo)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

AVENI, Anthony F. (Compilador), *Astronomía en la América Antigua*, México, Siglo XXI, 1980.

AVENI, Anthony F., *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, FCE, 2005.

AYALA CALDERÓN, Javier, *El diablo en la Nueva España Visiones y representaciones en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2010.

AYALA MARTÍNEZ, Jorge Manuel, "El maestro darocense Pedro Sánchez Ciruelo", en *Aragón en la Edad Media*, 10-11, 1993, pp.85-100.

AYLLÓN TRUJILLO, María Teresa, "Diego de Landa entre los mayas: una perspectiva de género", en *Derecho y opinión*, 8, 2000, pp.589-594.

AZKARATE GARAI-OLAUN, Agustín, *Arqueología cristiana de la antigüedad tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria-Gasteiz, Diputación Foral de Álava. Servicio de publicaciones. Serie monográfica. Arqueología Vasca 1, 1988.

AZNAR GIL, Federico R., "La libertad religiosa del indio en autores franciscanos del siglo XVI", en AA.VV., *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI)*, La Rábida, 21-26 sept. 1987, Madrid, Ediciones Deimos, 1988.

AZURMENDI, Mikel, *Nombrar, embrujar. Para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco,* Irún, Alberdania, 1993.

BADIOU, Alain, *Le siècle*, Paris, Editions du Seuil, 2005.

BACCELLI, Lucas, *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*, Milano, Feltrinelli, 2016.

BAEZ, Félix Jorge, "México, Quetzacoatl: Puentes simbólicos y legados etnográficos", en *Tradiciones y culturas populares,* 15, 2008, pp.5-15.

BAEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispánica Retórica e imagénes en el siglo XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005.

BALAM, Patricia, QUINTAL AVILÉS, Ella F., "Con poder para tratar con los vientos: jmeeno'ob, aluxo'ob y waaya'ob entre los mayas de la Península", en Patricia GALLARDO ARIASG y François LARTIGUE (Coordinadores), *El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*, México, UNAM/IIH, 2015, pp.173-199.

BARANDIARÁN, José Miguel de, "Sobre las antiguas religiones de los vascos", en *Obras completas*, Tomo V, Bilbao, La Gran Enciclopedia vasca, 1974, pp.249-304.

BARABAS, Alicia M., *Utopías indias movimientos socioreligiosos en México*, Quito, Abya-Yala, 2000.

BARABAS, Alicia M., "Milenarismo y profecía en la etnogénesis de los macehualob de Quintana Roo México", en Andrés MEDINA y Ángela OCHOA (Directores), *Etnografía de los confines*, México, CEMCA, INAH, UNAM, 2008, pp.163-178.

BARBOSA, Pablo Antunha, "La Tierra sin Mal: historia de un mito", en *Suplemento Antropológico*, L: 2, 2015, pp.7-236.

BARONAS, Darius, ROWELL, Stephen Christopher, *The conversión of Lithuanian. From pagan barbarians to late medieval christians*, Vilnius, The institute of lithuanian literature and folklore, 2015.

BARTHETY, Hilarion, *La sorcellerie en Béarn et dans le Pays Basque conférence publique à la mairie de Pau suivi des Pratiques de sorcellerie et superstitions populaire du Béarn*, Pau, Léon Ribaut Libraire Éditeur, 1879.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, "El derecho a la autonomía de los macehualob", en *Alteridades*, 2001, 11, pp.97-110.

BARTOLOMÉ, Miguel, "El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías "premodernas"", *Trace*, 67, CEMCA, Junio 2015, pp.121-149.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *La dinámica social de los mayas de Yucatán, Pasado y presente de la situación colonial*, México, Col. Antropología Social 80, I.N.I., 1988.

BARTOLOMÉ, Miguel A., BARABAS, Alicia M., "Introducción. Los sueños y los días chamanismo y nahualismo en el México actual", en Miguel A. BARTOLOMÉ y Alicia M. BARABAS (Coordinadores), *Los sueño y los días chamanismo y nahualismo en el México actual II. Pueblos Mayas*, INAH, 2013, pp.15-48.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, BARABAS, Alicia Mabel, *La resistencia maya relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, México, INAH, SEP, Colección científica etnología n°53, 1977.

BASTOS SANTIAGO, "La construcción de la identidad maya en Guatemala historia e implicaciones de un proceso político", en *Desacatos*, 24, 2007, pp.197-214.

BATAILLON, Marcel, *Erasmo y España estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1982.

BAUD, S., "Chamanisme et plantes psychotropes parmi les Awajún (groupe Jivaro, Pérou) ", en *Phytotherapie*, 2009, 7, pp.20-25.

BAUDEZ, Claude- François, "Los dioses mayas una aparición tardía", en *Arqueología Mexicana*, 88, pp.32-41.

BAUDEZ, Claude-François, *Une histoire de la religion des mayas*, Paris, Bibliothèque Albin Michel, 2002.

BAUDOT, Georges, "Enfer et péchés mortels dans le Mexique de la transculturation (XVI°siècle)", en Jean-Paul DUVIOLS y Annie MOLINIÉ-BERTRAND (Directeurs), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain,* Actes du colloque international, conclusion de Pierre Chaunu, Paris, PUF, 1996, pp.263-284.

BAUDOT, Georges, *La pugna franciscana por México,* México, Alianza Editorial, CONALCUTA, 1990.

BAUDOT, Georges, *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, Privat, 1977.

BAYLEY, Michael D., *Magie and superstition in Europe: a concise history from Antiquity to the Present,* Lahham, Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

BAYLEY, Michael D., "The meanings of magic", en *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 1:1, 2006, pp. 1-23.

BAZÁN DÍAZ, Iñaki, "El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (Siglo XIII al XVI)", en *Vasconia*, 25, 1998, pp.103-133.

BAZÁN DÍAZ, Iñaki, "El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y la Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)?", en *eHumanista*, 26, 2014, pp.18-53.

BAZÁN, Iñaki, "Herejía: los herejes de Durango", en AA.VV. *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la moderna*, Vitoria-Gasteiz, Departamento de Interior del Gobierno Vasco, 1995, pp.386-420.

BAZÁN DÍAZ, Iñaki, "Supersticiones y brujería en el Duranguesado a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507?", en *Clío & Crimen*, 8, 2011, pp.191-224.

BEAUREGARD, Luis Pablo, "Los narcocaníbales de Tabasco", *El País* (Madrid) 25 de Julio, [Edición digital], https://elpais.com/internacional/2017/07/25/mexico/1500953436_666223.html.

BELVIS COSTES, Francesc Xavier, "HABITUS TABACI. Un análisis estructural de los discursos sobre el tabaco cuando su introducción en España (1500-1700), en *Revista de Antropología Experimental*, 10, 2010, pp. 257-280.

BENJAMIN, Walter, *Ensayos Escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 2008.

BENJAMIN, Walter, *Illuminationen Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp taschenbuch, 2001.

BENNETT, Anne K., "La cruz parlante", en *Estudios de Cultura Maya*, 8, 1970, pp.227-237.

BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Deusto Publicación, Universidad de Deusto, 2010.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Ediciones Amorrortu, 1976.

BERMAN, Marshall, *Todo lo solido se desvanece en el aire la experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

BERNAND, Carmen, "Le chamanisme bien temperé. Les jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle-Grenade", en *MEFRIM,* 101, 1989, pp.789-815.

BETHENCOURT, Francisco, "Le millenarisme: idéologie de l'impérialisme euroasiatique?", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002/1, pp.189-194.

BEVER, Edward, "Popular witch beliefs and magical practices", Brian P. LEVACK (ed.), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, pp.50-68.

BEVER, Edward, *The realities of witchcraft and popular magic in early modern Europe. Culture, Cognition and everyday life*, Basingstoke Palgrave McMillan, 2008.

BIBLIA DE JERUSALÉN, nueva edición revisada y aumentada, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999.

BIEGUN, Clarisse, *La sorcellerie dans la région basco-navarraise (XVI-XVII°) siècle à travers le Tratado de supersticiones y hechiceros et las brujas de Zugarramurdi*, Mémoire de Master, Bordeaux, Université Bordeaux III, 2007.

BIRD-DAVID, N., "Animism revisited: personhood, environment, and relational epistemology", en *Current Anthropology*, 40, 1999, pp.67–91.

BIRTH, Kevin, *Objects of time. How things shape temporality*, New York, Palgrave MacMillan, 2012.

BITTON, Michèle, "Lilith ou la Première Eve: un mythe juif tardif", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 71, 1990, pp. 113-136.

BLAUERT, Andreas, *Frühe Hexenverfolgungen: Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrunderts*, Hamburg, Junius-Verlag, 1989.

BLIX HAGEN, Rune, "Witchcraft and ethnicity: a critical perspective on sami shamanism in seventeenth-century", en Marko NENONEN y Raisa Maria TOIVO, *Wrinting witch-hunt histories Challenging the paradigm*, Leiden/Boston, BRILL, 2014, pp.141-166.

BLOCH, Marc, *Apología de la historia o el oficio del historiador*, edición anotada por Étienne Bloch, prefacio Jacques Le Goff, México, FCE, 2001.

BONFILL BATALLA, Guillermo, *México profundo una civilización negada*, México, De Bolsillo, 2008.

BONOR VILLAREJO, Juan Luis, "El dios del sol entre los mayas: ¿una nueva visión?", en *Mayab*, 9, 1994, pp.49-58.

BORDES, François, *Brujos y Brujas procesos de Brujería en Gascuña y en el País Vasco*, Madrid, Ediciones Jaguar, 2006.

BORIS, Jeanne, "Christianisme et *criollismo*: les franciscains et la societé de Nouvelle-Espagne au XVI°siècle", en *Cahier des Amériques Latines*, 67, 2012, pp.55-73.

BOUMEDIENE, Samir, *La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du « Nouveau Monde » (1492-1750)*, Saint-Just-la-Pendue, Les éditions des mondes à faire, 2016.

BOURDIN, Gabriel L., *El cuerpo humano entre los mayas una aproximación lingüística*, Mérida, Universidad autónoma de Yucatán, 2007.

BOUTSIKAS, Efrosyni, "Placing greek temples: an archaeoastronomical study of the orientation of ancient greek religious structures", en *Archaeoastronomy: the Journal of Astronomy in Culture*, 21, 2007-2008, pp.4-19.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro, *La conquista inconclusa de Yucatán: los mayas de la montaña, 1560–1680*, México, CIESAS, Colección Peninsular, Serie Estudios Universidad de Quintana Roo, 2001.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro, *La incarnación de la profecía. Canek en Cisteil*, México, CIESAS, 2004.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro, *Tiempo cíclico y vaticinios ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya*, México, Porrua, CIESAS, 2010.

BRADY, James E., COLTMAN, Jeremy D., "Bats and the Camazotz: correcting a century of mistaken identity", en *Latin American Antiquity*, 27/2, 2016, pp.227-237.

BRAGUIER GOUVERNEUR, Laurey, "Conflits et dissidence religieuse dans les nouveaux foyers de spiritualité castillans: ermites, recluses et sectes illuministes face au Saint-Office (1510-1563)", en AA.VV., *Colloques Conflits dans le monde hispanique. Hétérodoxies, déviances et dissidences*, 5-6 Février 2009, Grenoble. [http://www.nuevomundo.revues.org/56303].

BRAJE, Todd J.,DILLEHAY, Tom D., ERLANDSON, Jon M., KLEIN, Richard G., RICK Torben C., "Finding the first Americans", en *Science*, CCCLVIII: 6363, 2017, pp.592-594

BRASWELL, Geoffrey E., "A forest of trees: postclassic k'iche'an identity and the anthropological problema of ethnicity", en Frauke SACHSE (ed.), *Acta Mesoamericana*, 19, München, Verlag Anton Saurwein, 2006, pp.125-142.

BRASWELL, Geoffrey E.,"Ethnogenesis, social structure and survival: the nahuaization of k'iche'an culture 1450-1550", en Ueli HOSTETTLER y Matthew RESTALL (Editores), *Acta Mesoamericana*, 12, Bonn, Verlag Markt Schwaben /Anton Sauerwein, 2001, pp.51-58.

BRASWELL, Geoffrey E., "K'iche'an origins, symbolic emulation, and ethnogenesis in the maya highlands A.D. 1450-1524", en Michael E. SMITH y Frances F. BERDAN, *The Postclassic Mesoamerican World*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2003, pp.297-303.

BRAUDEL, Fernand, *La grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud Flammarion, 1987.

BRAUDEL, Fernand, *La historia y la ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.

BRODA, Johanna, "Quetzalcóatl y el origen de la agricultura", en *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, 51, 1998, pp.18-24.

BROEDEL, Hans Peter, "Fifteenth-Century witch Beliefs", Brian P. LEVACK (ed.), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, pp.32-49.

BROEDEL, Hans Peter, *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft theology and popular belief*, Glasgow, Manchester University Press, 2003.

BROWN, Linda A., "When pre-sunrise beings inhabit a post-sunrise world: time, animate objects, and contemporary tz'utujil maya ritual practitioners", en Anthony F. AVENI (Editor), *The measure and meaning of time in Mesoamerica and the andes*, Washington D.C., Dumbarton Oaks research library and collection / Harvard Univesity, 2015, pp.53-77.

BRUNEAU, Michel, "Civilisation(s): pertinence ou résilience d'un terme ou d'un concept en géographie? ", en *Annales de Géographie*, 4:674, 2010, pp.315-337.

BRUNETON, Jean, *Pharmacognosie, phytochimie et plantes médicinales*, Lavoisier, Paris, 1993.

BUFFON, Giuseppe, *Sulle tracce di una storia omessa. Storiografia moderna e contemporánea dell'Ordine francescano*, Grottaferrata (Roma), Frati editori di Quaracchi, Analecta Franciscana, 18, 2011.

BURGOS, Elizabeth, Me *llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XX, 2011.

BURKE, Peter, *Formas de historia cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

BURNETT, Charles, *Magic and divination in the Middles Ages. Text and technics in the islamic and christian worlds*, Aldershot,Variorum, 1996.

BUNGE, Mario, "La peligrosa moda del relativismo en filosofía", en *La Nación* (Buenos Aires), 17/11/2013, [http://www.nacion.com].

BUSTAMENTE, Jesús, "El conocimiento como necesidad de Estado: las encuestas oficiales sobre Nueva España durante el reinado de Carlos V", en *Revista de Indias*, 2000, LX: 218, pp.33-55.

CACCIATORE, Giuseppe, "La escolástica española y la génesis de la filosofía latinoamericana. Alonso Briceño: metafísica e individualidad", en *Límite*, I: XIV, 2006, pp.5-24.

CALDERÓN AYALA, Javier, "El diablo en la Nueva España visiones y representaciones del diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII el diablo y el espacio", en *Memoria XVIII*, 2005, Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano / Universidad Autónoma de San Luis Potosí. http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

CALSAPEU, Brice, " " La Cruz que habla" en la Guerra de Castas (1847-1902): síntoma de una disfunción epistemológica", en AA.VV., *Actas del II Congreso de Medicina Tradicional y Salud Pública: Plantas sagradas, Cultura y Derechos Humanos*, Toluca, CD-Rom, Universidad Autónoma del Estado de México, 2014, pp.299-331.

CAMELO, Rosa, "La crónica provincial como fuente para la historia", en SOCIEDAD MEXICANA DE ANTROPOLOGÍA, *Investigaciones recientes en el área maya, XVII mesa redonda, 21-27 de junio 1981*, Tomo III, 1984, San Cristobal de las Casas, pp.579-585.

CAMPA, Ricardo, *La escritura y la etimología del mundo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1989.

CAMPAGNE, Fabián Alejandro, *Strix Hispanica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.

CAMPBELL, Lyle, "The implication of mayan historical linguistics for glyphic research", J.S. JUSTESON y Lyle CAMPBELL (Compiladors*.), Phoneticism in Maya hieroglyphic writing*, Albany, Institute of Mesoamerican Studies, 1984, pp.1-16.

CAMPOS MORENO, Araceli, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España 1600-1630*, edición anotada y estudio preliminar, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1999.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, "Las relaciones topográficas de Felipe II: perspectivas de unas fuentes históricas monumentales sobre la historia de Castilla La Nueva en el siglo XVI", en Francisco Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (Coordinadores), *La ciencia en el monasterio del Escorial: actas del Simposium,* 1/4.-XI-1993, vol.1, Madrid, 1993, p.381-430.

CANTO ALCOCER, Jorge, RUGELEY, Terry (Coordinadores), *Ventana de Zací: otras miradas de la Guerra de Castas*, Mérida, Universidad de Oriente de Valladolid, 2013.

CARDINI, Franco, *Magía, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982.

CARLSON, John B., "The maya deluge myth and Dresden Codex page 74. Not the End but the eternal regeneration of the world", Anne S. DOWD y Susan MILBRATH (Editors), *Calendars, and horizon based astronomy in ancient Mesoamerica*, Boulder, University Press of Colorado, 2015, pp.197-226.

CARMACK, Robert M. (Editor), *Historia General de Centroamérica*, T.1 Historia Antigua, San José (Costa Rica), FLACSO, 1994.

CARMACK, Robert M., *Historia social de los quichés,* Ciudad de Guatemala, Seminario de Integración Social, 1979.

CARMACK, Robert M., MORALES SANTOS, Francisco (eds.), *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1983.

CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.

CARRASCO, David (Editor), *The Oxford enciclopedia of Mesoamerican cultures. The civilizations of Mexico and Central America*, New York, Oxford University Press, vol.1, 2001.

CARRERA STAMPA, Manuel, "Relaciones geográficas de Nueva España, siglos XVI y XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, 2, 1968, pp.233-261.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, "Les frontières religieuses dans le Brésil du XVI°siècle: le chamanisme colonial des missionnaires jésuites et des indiens tupinamba", en *Cahier des Amériques Latines,* 67, 2012, pp.89-113.

CASTELL GRANOS, Pau, " "Wine vat witches suffocate childrens" The mythical components of the iberian witch", en *eHumanista*, 26, 2014, pp.170-195.

CASTRO, Américo, *Aspectos del vivir hispánico: espiritualismo, mesianismo y actitud personal en los siglos XIV al XVI*, Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1949.

CASTRO GÓMEZ, Santiago, GROSFOGUEL, Ramón (Compiladores), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

CAUTY, André, "Numérations à deux «zéros» chez les mayas", en *Repères*, 41, 2000, pp.25-51.

CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe Postcolonial thought and historical difference*, with a new preface by the author, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2008.

CHAKRABARTY, Dipesh, "The muddle of modernity", en *The American Historical Review,*116:3, June 2011, pp.663-675.

CHAPARRO AMAYA, Adolfo, *Pensar caníbal una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*, Madrid, Katz, 2013.

CHARTIER, Roger, *El mundo como representación estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa editorial, 1999.

CHASE, Arlen F., CHASE Diane Z., SMITH, Michael M., "States and Empires in ancient Mesoamerica", en *Ancient Mesoamerica*, 20, 2009, pp.175-182.

CHAUNU, Pierre, *Le temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la Chrétienté. L'éclatement (1250—1550)*, Paris, Fayard, 1975.

CHÁVEZ GUZMÁN, Mónica*, Cuerpo enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*, México, UNAM, 2013.

CHEBEL, Malek, *L'esclavage en terre d'Islam: un tabou bien gardé*, Fayard, Paris, 2007.

CHIAPPARI, Christopher L., "De ánimas al animismo: subjetividad y poder en la espiritualidad maya y la religión evangélica en Guatemala", en *Revista Sendas*, Universidad Rafael Landivar, Guatemala, 3, 2015, pp.113-151.

CHINCHILLA AGUILAR, Ernesto, *La inquisición en Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria, Universidad San Carlos de Guatemala, 1999.

CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo, *Imágenes de la mitología maya*, prólogo y contribución al texto por Michael D. Coe, Guatemala, Museo Popol Vuh, Universidad Francisco Marroquín, 2011.

CHRISTENSEN, Mark Z., "The tales of two cultures: Ecclessiastical texts and nahua and maya catholicisms", en *The Americas*, 66:3, january 2010, pp.353-377.

CHUCHIAK IV, John F., "In Servitio Dei: Fray Diego de Landa, The franciscan order, and the return of the extirpation of idolatry in the colonial diocese of Yucatán, 1573-1579", en *The Americas*, 61:4, apr.2005, pp.611-646.

CLARO, Andrés, *La inquisición y la Cábala, un capítulo de la diferencia entre ontología y exilio*, Santiago de Chile, LOM, 2009.

CLASTRES, Pierre, *La société contre l'état. Recherche d'anthropologie politique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1974.

CLAVERIA, Carlos, *Historia del Reino de Navarra*, Pamplona, Editorial Gómez, 1971.

CLENDINNEN, Inga, *Ambivalents Conquests Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, New York, Cambridge University Press, 2003.

CLIFFORD, James, *Returns Becoming indigenous in the twenty-first century*, Cambridge (Ma) /London, Harvard University Press, 2013.

CLOTTES, Jean, "El chamanismo paleolítico: fundamentos de una hipótesis", en *VELEIA*, 24-25, 2007-2008, pp.269-284.

CLOTTES, Jean, LEWIS-WILLIAMS, *Les chamanes de la préhistoire, Transe et magie dans les grottes ornées suivi de Après les chamanes, polémiques et réponses*, Lonrai, Les maisons des roches /Point, 2007.

CLIFFORD, James, *Returns Becoming indigenous in the twenty-first century*, Cambridge (Ma) /London, Harvard University Press, 2013.

COE, Michael D., *El desciframiento de los glifos mayas*, con 112 ilustraciones, edición revisada, México, FCE, 2010.

COE, Michael D., "The Hero Twins: Myth and Image", en AA.VV., *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases, Volume 1,* New York, Kerr Associates, 1989, pp.161-184.

COHEN, Esther, *Con el diablo en el cuerpo filósofos y brujas en el renacimiento*, México, Taurus, UNAM, 2013.

COHEN,Yves, *Pharmacologie*, Masson, Paris, 1997.

COJTÍ MACARIO, Narciso, *Mapa de los idiomas de Guatemala y Belice*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1988.

COGGINS, Clemency, "The Measure of Man", en Clive, RUGGLES y Gary URTON (Editores), *Skywatching in the ancient world new perspectives in cultural astronomy, Studies in honnor of Anthony F. Aveni*, Boulder, University Press of Colorado, 2007, pp.209-244.

COLAS, Pierre Robert, "Personal names: a diacritical marker of an ethnic boundary among the classic maya",en Frauke SACHSE (Editora), *Acta Mesoamericana*, 19, Verlag Anton Sauerwein, 2006, pp.85-98.

COLIN, Ivan, "Les spirituels franciscains: bilan historiographique et nouvelles pistes de recherches", en *Clio & Crimen*, 1, 2004, pp.189-216.

COULOUBARITSIS, Lambros, *La physique d'Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1998.

COULON, Jean-Charles, "Sorcellerie berbère, antiques talismans et saints protecteurs au Maghreb médiéval", en Cyrille AILLET y Bulle Tuil LEONETTI (Éditeurs), *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval Éléments d'enquête*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2015, pp.103-147.

CORTEZ, Otilia, "Intertextualidad y paralelismo entre el *Popol Vuh* y la *Biblia*", en *Revista Espéculo*, 40, 2008, http://www.ucm.es/info/especulo/numero40/popolbi.html.

COUSTE, Christine, *Les sorcières d'Arrayoz. Etude d'un procès devant la Cour Royale de Navarre (1611-1613),* Mémoire de Maîtrise, Bordeaux, Université Michel de Montaigne Bordeaux III, 1988.

COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Turner, Madrid, 1977.

CRAVERI, Michela, *El lenguaje del mito voces, formas y estructuras del Popol Vuh,* México, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas n° 37, UNAM, 2012.

CRESPO VARGAS, Pablo L., *La inquisición española y las supersticiones en el Caribe hispano a principios del siglo XVII: un recuento de creencias según las relaciones de fe del tribunal de Cartagena de Indias*, Bloomington (IN), Palibrio, 2011.

CROUZET, Denis, *Les guerriers de Dieu La violence au temps des troubles de religion vers 1525-vers 1610*, préface de Pierre Chaunu Avant-propos de Denis Richet, Tome 1, Seyssel, Champ Vallon, CNRS, 1990.

CUSSET, François, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et la mutation de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La découverte, 2003.

CYRULNIK, Boris, *La maravilla del dolor el sentido de la resiliencia*, Granica, Buenos Aires, 2006.

CZACHESZ, István, "Tour of heaven in light of the neuroscientific study of religious experience", en *Journal of Cognitive History*, 2:1, 2015, pp.33-52.

D'ALVERNY, Marie-Thérèse, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*, Aldershot, Variorum, 1996.

DAHOUX, Jonathan, *La Peste noire et ses ravages. L'Europe décimée au XIV siècle*, Namur, 50 minutes, 2015.

DALARUN, Jacques, *La Malaventure de Francois d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines,* Paris, Editions Franciscaines, 2002.

DARNTON, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1994.

DARREN, Thomas et al., "Re-evaluating resilience: from individual vulnerabilities to the strenght of cultures and collectivities among indigenous communities", en *Resilience: International Policies, Practices and Discourses,*2015.http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21693293.2015.1094174.

DAVIS, Mark Evan, " "The evangelical prophecies over Jerusalem have been fulfilled": Joachim of Fiore, the jews, Fray Diego de Landa and the maya", en *Journal of Medieval Iberian Studies*, 2013, V:1, pp.86-103.

DAVIS, Robert C., *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans. L'esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)*, Cahors, Éditions Jacqueline Chambon, 2006.

DE AZCONA, Tariscio O.F.M., "Derecho de patronato y de presentación de la Iglesia de Pamplona. Privilegio de Adriano VI a Carlos V en 1523", en *Scripta Theologica*, 16, 1984/1-2, pp.499-542.

DE BLÉCOURT, Willem, "Sabbath stories : towards a new history of witche's assemblies", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, pp.84-100.

DECKMANN, Fleck, ""Da mística ás Luzo"- medicina experimental nas reduções jesuítico-guaranis da Província jesuítica do Paraguai", en *Revista Complutense de Historia de América*, 32, 2006, pp.153-178.

DEDIEU, Jean-Pierre, "Fray Martin de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechizerias y de la possibilidad y remedio dellas* (1529)", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, LII: 3, 1997, pp. 515-518.

DEDIEU, Jean-Pierre, *L'administration de la foi. L'inquisition de Tolède et les vieux chrétiens XVI°-XVII°*, Thèse de doctorat d'État, 2 vol., 1987.

DEDIEU, Jean-Pierre, *L'inquisition*, Paris, Les éditions du Cerf, 1987.

DEFRENET, Bernard, "La fonction subjectivante du fratricide dans les mythes. Le meurtre du double",en *L'esprit du temps*, 2003/3, 84, pp.125-147.

DE HAUTECLOQUE, Jean Philippe, *La peste noire et la mutation sociale de l'Occident*, Mémoire de recherche, Toulouse, IEP de Toulouse, 2014.

DEKONINCK, Ralph, "Des idoles de bois aux idoles de l'esprit Les métamorphoses de l'idolâtrie dans l'imaginaire moderne", en *Revue Théologique de Louvain*, 35, 2004, pp.203-216.

DÉLÉAGE, Pierre, *Inventer l'écriture, Rituels prophétiques et chamaniques des Indiens d'Amérique du Nord, XVII°-XIX°siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

DELEUZE, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005.

DELEUZE, Gilles, *L'île déserte Texte et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les éditions de Minuit, 2002.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo Capitalismo y esquizofrenia*, Nueva edición ampliada, Paidós, Montcada i Reixac, 1985.

DELGADO ROSA, Federico, "Aux archives de l'animisme Ethnographie et théorie de la «religion sauvage» chez Edward Tylor", en *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série,* 45:1, 2015, pp. 221-242.

DE LA GARZA, Mercedes, "El pensamiento maya", en Laureano ROBLES (Editor), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Enciclopedia iberoamericana de Filosofía, t.1, Madrid, Trotta, 2013, pp.99-125.

DE LA GARZA, Mercedes, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, cuaderno 11, 1975.

DE LA GARZA, Mercedes, "Las fuerzas sagradas del universo maya período postclásico", en A. BENAVIDES CASTILLO, M. DE LA GARZA, E. MATOS MOCTEZUMA, E. NALDA, L. STAINES CICERO, *Los últimos reinos mayas,* Milán, CONACULTA, Jaca Book, 1998, pp.99-130.

DE LA GARZA, Mercedes, "Naguales mayas de ayer y de hoy", en *Revista Española de Antropología Americana*, 17, 1987, pp.89-105.

DE LA GARZA CAMINO, Mercedes, "Palenque como *Imago mundi* y la presencia en ella de Itzamná*",* en *Estudios de Cultura Maya,* 30, 2007, pp.15-36.

DE LA GARZA, Mercedes, *Sueño y éxtasis visión chamánica de los nahuas y mayas*, México, UNAM, FCE, 2012.

DELLE DONNE, Fulvio, "Perché tanti anonimi del Medioevo? Note e provocazioni sul concetto di autore e opera nella storiografia mediolatina", en *Revista di Cultura Classica e Medioevale*, LVIII:1, 2016, pp.145-168.

DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII), Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus 2002.

DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur : la culpabilization en Occident*, Paris, Fayard, 1983.

DEL VALLE ESCALANTE, Emilio, *Discurso mayas y desafíos postcoloniales en Guatemala: colonialidad, modernidad y políticas de la identidad*, Ph. D. of Philosophy, Pittsburgh, University of Pittsburgh, 2004.

DEMOS, John, *The enemy within: 2000 years of witch-hunting in the western world*, New York, Viking, 2008.

DÉSAGULIERS, René, *Les pierres de la Franc-Maçonnerie. De la première pierre à la pierre triomphale*, Paris, Éditions Dervy, 1995.

DESCOLA, Philippe, *Par delà la nature et la culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DESPLAT, Christian, "D'un bûcher à l'autre: la sorcellerie satanique avant et après l'édit de 1682, quelques réflexions", en *Revista Internacional de Estudios Vascos*, Cuad., 9, 2012, pp.116-139.

DESTRO, Anna Maria, "Cosmology and mithology", H. James BIRX, *21 St Century anthropology a reference handbook*, México, Sage, Thousand Oaks/London, vol.1&2, 2010, pp.227-234.

DE NIEMEYER CESARINO, Pedro, "Corporalidades heterotópicas montagens e desmontagens do humano nos mundos ameríndios e além", en *Revista Brasileira de Psicanálise*, 50/2, 2016, pp.157-175.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Pensar el estado de la sociedad, desafíos actuales*, CLACSO, Buenos Aires, Walhueter, 2009.

DEVAUX, Michaël, LAMANNA, Marco, "The rise and the early history of the term ontology (1606-1730)", en *Quaestio Journal of the History of Metaphysics*, 9, 2009, pp.173-208.

DE VIVANCO-ROCA REY, Lucero, "Un profeta criollo: Francisco de la Cruz y la *Declaración del Apocalipsi*", en *Persona y sociedad*, XX: 2, 2006, pp.25-40.

DE VOS, Jan, *La paz de Dios y del Rey la conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, México, FCE, SEC Chiapas, 1996.

DÉTHIOLLAZ, Sylvie, FOURRIER, Claude Charles, *États modifiés de conscience NDE, OBE et autres expériences aux frontières de l'esprit*, Paris, Favre, 2011.

DILLINGER, Johannes, "On politics, state-building and witch-hunting", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, pp.528-547.

DI SIMPLICIO, Oscar, "On the neuropsychological origins of witchcraft cognition: the geographic and economic variable", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, pp.505-527.

DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial 1999.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, "Le discours du missionaire", Jean-Paul DUVIOLS et Annie MOLINIÉ-BERTRAND (Directores), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain,* Actes du colloque international, conclusion de Pierre Chaunu, Paris, PUF, 1996, pp.199-211.

DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio, *Los judeoconversos en la España moderna*, Madrid, Fundación MAPFRE, 1992.

DORÉ, François Y., *Les origines du comportement humain et de la culture*, Montréal, Éditions Multimondes, 2015.

DRÉVILLON, Élizabeth, *Le secret de la roche percée Niède Guidon l'aventurière de la préhistoire*, Paris, Fayard, 2011.

DUCH, Lluís, *La memoria dels sants. El proyecte del franciscans a Méxic*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992.

DUMOND, Don E., *El machete y la cruz la sublevación de campesinos en Yucatán*, México, UNAM, Plumsock Mesoamerican Studies, 2005.

DUNI, Matteo, "Doubting witchcraft : theologians, jurists, inquisitors during the fifteenth and sixteenth centuries", en *Studies in Church History*, 52, 2016, pp.203-231.

DURAND, Gilbert, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*, México, FCE, 2012.

DUSSEL, Enrique, *1492 El encubrimiento del otro Hacia el origen del mito de la modernidad Conferencias de Frankfurt 1992*, La Paz, Plural Editores, Universidad Mayo de San Andrés, 1994.

DUSSEL, Enrique, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1994.

DUSSEL, Enrique, MENDIETA, Eduardo, Enrique Dussel, BOHÓRQUEZ, Carmen (Editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000). Historias, corrientes, temas y filósofos*, México, CREFAL/ Siglo XXI, 2009.

DUVIOLS, Jean-Pierre, "Visions infernales dans l'iconographie européenne relative à l'Amérique", en Jean-Paul DUVIOLS et Annie MOLINIÉ-BERTRAND (Directores), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain,* Actes du colloque international, conclusion de Pierre Chaunu, Paris, PUF, 1996, pp.403-427.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura,* México, Ithaca, FCE, 2010.

ECHEVERRÍA, Bolívar, "Discurso de la revolución, discurso crítico", en *Cuadernos políticos*, n°10, octubre-diciembre 1976, pp.44-53.

ECHEVERRÍA, Bolívar*, El discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986.

ECHEVERRÍA, Bolívar, "La "forma natural" de la reproducción social", en *Cuadernos políticos*, 41, 1984, pp.33-46.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 1998.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1995.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, ERA, 2010.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?,* Cuadernos del seminario Modernidad: versiones y dimensiones, UNAM, 2009.

ECHEVERRÍA, Bolívar, "Un concepto de modernidad",en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, 11, sept.2008-sept 2009, pp.7-18.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

ECHEVERRY PÉREZ, Antonio José, "Por el sendero de la intolerancia. Acercamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII", en *Historia Caribe*, VII: 21 , julio-diciembre 2012, pp.55-74.

ECO, Umberto, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, Debolsillo, 2012.

EGGERS LAN, Conrado, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México, UNAM, 1984.

EHRENREICH, Barbara, ENGLISH, Deirdre, *Sorcières, sages-femmes & infirmières. Une histoirE des femmes soignantes*, Paris, Éditions Cambourakis, 2014.

EISENBERG, Daniel, "Cisneros y la quema de los manuscritos granadinos", en *Journal of Hispanic Philology*, 16, 1992, pp. 107-124.

E.F.E., "Hallan friso maya que representa a los héroes del Popol Vuh", *El Universal* (México), 8/03/2009. http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/582038.html

ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México 2003.

ELIADE, Mircea, *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza, 1983.

ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2000.

ELIAS, Norbert, *Sobre el tiempo*, México, FCE, 2013.

ENGELS, Friedrich, *Las guerras campesinas en Alemania*, México, Ed. de México, 1971.

ENRÍQUEZ, Alejandro, *Theaters of Rule, Theaters of Resistance: Franciscan Discourses of Spiritual Conquest in Colonial Yucatán, 1541–1688*, Ph.D. in Spanish Studies, Minneapolis, University of Minessota, 2010.

ERICE, Ana, "Reconsideración de las creencias mayas en torno al nahualismo", en *Estudios de Cultura Maya*, 16, 1986, pp.255-270.

ESCOBAR, Arturo: "The "ontological turn" in social theory. A comentary on "Human geography without scale", by Sallie Marston, John Paul Jones II and Keith Woodward", en *Transactions of the Institute of British Geographers*, 32:1, 2007, pp.106-111.

ESPARZA ZABALEGUI, Jose María, *La Sima. ¿Qué fue de la familia Sagardía?*, Tafalla, Txalaparta, 2015.

ESTRADA PEÑA, Canek, "Ideas del tiempo cíclico en la cuenta de 260 días entre los k'iche' contemporáneos. El ciclo ritual del día 8 B'atz'", en Mercedes DE LA GARZA y María del Carmen VALVERDE VALDÉS (Coordinadoras), *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*, México, UNAM, 2013, pp.215-255.

EVAN SCHULTES, Richard, HOFMANN, Albert, RÄTSCH, Christian, *Plantas de los dioses orígenes del uso de los alucinógenos*, México, FCE, 2008.

FABIAN, Johannes, *Time and the other. How anthropology makes it object, New York*, Columbia University of Press, 2014.

FANLO, Luis García, "¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben", en *A Parte Rei*, 74, marzo 2011. http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/fanlo74.pdf

FARRIS, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, México, Artes de México, 2012.

FAST, Elizabeth, COLLIN, VÉZINA, Delphine, "Historical Trauma, Race-based Trauma and Resilience of Indigenous Peoples: A literature review", en *First Peoples Child & Family Review*, 1, 2010, pp.126-136.

FAUSTO, Carlos, "Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia", en *Current Anthropology*, 48:4, 2007, pp.497-530.

FEBVRE, Lucien, "Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? ", en *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*., 3:1, 1948, pp.9-15.

FEDERICI, Silvia, *Calibán y la bruja, mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficante de sueños, 2010.

FERICGLA, Josep Maria, *El hongo y la génesis de las culturas. Duendes y gnomos: ámbitos culturales forjados por el consumo de la seta enteógena amanita muscaria,* Barcelona*,* La liebre de marzo, 2001.

FERICGLA, Josep María, *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*, Barcelona, Kairós, 2000.

FERNÁNDEZ DE PINEDO, Kike, OTSOA DE ALDA, Xabi, "*"Brujas" euskaldunes alavesas en el proceso inquisitorial de Logroño (1609-1614)*", en *Fontes Linguae Vasconum*, 109, 2008, pp.419-441.

FERRARA, Marianna, "Sciamani e *śramana* nel discorso di Eliade su "lo *yoga*", en L. ARCARI, A. SAGGIORO (Editori), *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico*, Rome, Nuova Cultura, Sapienza Sciamanica series, 3, 2015, pp.131-155.

FERRER MUÑOZ, Manuel, "Brasseur de Bourbourg ante las realidades indígenas de México", en Manuel FERRER MUÑOZ (Coordinador), *La imagen del México decimonónico de los visitantes*

extranjeros: ¿Un estado-nación o un mosaico plurinacional?, serie Doctrina Jurídica, n°56, México, Instituto de Investigaciones Juridíca, UNAM, 2002, pp.261-186.

FISCHER, Edward F., "Induced Culture Change as a Strategy for Socioeconomic Development: The Pan-Mayan Movement in Guatemala, en Edward F. FISCHER, R. MCKENNA BROWN (Editors), *Maya Cultural Activism in Guatemala* , Austin, University of Texas, 1996, pp.51-73.

FLORESCANO, Enrique, *El mito de Quetzacoatl*, México, FCE, 1993.

FLORES MARTOS, Juan Antonio, LÁZARO ÁVILA, Carlos, "Los comerciantes mayas en las fuentes coloniales: acercamiento e hipótesis", en María Josefa IGLESIAS PONCE DE LEÓN, Francesc LIGORRED PERRAMON (Coordinadores), *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1993, pp.373-404.

FLORES OSORIO, Jorge Mario, "Psicología, subjetividad y cultura en el mundo maya actual: una perspectiva crítica", en *Interamerican Journal of Psychology*, 37:2, 2003, pp.327-340.

FLORI, Jean, *L'Islam et la fin des temps L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétieneté médiévale*, Paris, Seuil, 2007.

FONTANILLE, Dr. Bernard, BOMBOY, Alice, *Médecine d'ailleurs rencontre avec ceux qui soignent autrement*, Paris, Éditions de la Martinière, Arte Éditions, Bonne Pioche, Tome 2, 2015.

FORTE MONGE, Juan Manual, "San Agustín, vencedor de herejes en el siglo XVI español", en *Criticón*, 118, 2013, pp.71-80.

FORTHOMME, Bernard, "La pensée franciscaine médiévale, un seuil majeur de la modernité? ", en *Recherches de Sciences Religieuses*, 2012/2, 100, pp.231-253.

FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2002.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.

FRANCO PELLOTIER, Víctor M., "Violencia y control social: la lógica de la culpabilidad en un grupo indígena", en *Desacatos*, 13, 2003, pp.152-160.

FRANK, Roslyn M., "Bear ceremonialism of three rituals healers: the basque salutariyua, the french marcou and the italian maramao", en Enrico COMBA, Daniele ORMEZANNO (Direttori), *Uomini e Orsi morfologia del selvaggio*, Torino, Accademia University Press, 2015, pp.41-122.

FRANZÉ, Javier, "Fisonomía de la metafísica decolonial: lo damné, una identidad sin narración", en *Tabula Rasa*, 18, enero-junio 2013, pp.211-233.

FRAZER, James George, *La rama dorada magia y religión*, FCE, México, 1986.

FREDRICK, Sharonah Esther, *An unholy rebellion: political ideology and insurrection in the mayan Popol Vuh and the andean Huarochiri Manuscript*, Ph. D. Dissertation, Hispanic language and literature, New York, Stony Brook University, 2014.

FREIDEL, David, SCHELE, Linda, PARKER, Joy, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE, 1999.

FREUD, Sigmund, *Der Mann Moses und die monotheistische religión Drei Abhandlungen*, Amsterdam, Verlag Allert de Lange, 1939.

FREUD, Sigmund, *Obras completas (El porvenir de una ilusión / El malestar en la cultura y otras obras)*, vol.XXI (1927-1931), ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson, traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Avellaneda, 1992.

FREY, Herbert, *La arqueología negada del nuevo mundo: Europa, América y el surgimiento de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2002.

FROST, Elsa Cecilia, "Cronistas franciscanos de la Nueva España Siglo XVI", en Francisco MORALES O.F.M. (Editor), *Franciscan Presence in the Americas Essays on the activities of te franciscans friars in the Americas, 1492-1900*, Potomac, Academy of American Franciscan History, 1983, pp.287-307.

FROST, Elsa Cecilia, "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel", en *Historia Mexicana*, XXVI: 1, 1976, pp.3-28.

FROST, Elsa Cecilia, *La historia de Dios en las Indias, visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tiempo de Memoria, Tusquets, 2002.

FROST, Elsa Cecilia, "México, país centroamericano, y otros pintoresquismos", en *Historia Mexicana*, 29:2, 1979, pp.325-336.

FURNISS, Emma L., "*The franciscan order in late-medieval and early-modern Western Europe: a historiographical survey"*, 12, 2006. [En línea] www.york.ac.uk/bothwick/publicatios/texts-studies/.

FURST, Peter, *Los alucinógenos y la cultura*, México, FCE, 2002.

FURST, Peter, "The Olmec Were-Jaguar Motif in Light of Ethnographic Reality", Elizabeth P. BENSON (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1968, pp.143-174.

GABBERT, Wolfgang, *Becoming maya: ethnicity and social inequality in Yucatán since 1500*, Tucson, The University of Arizona Press, 2004.

GABRIEL, Marianne, "El uso ritual del alcohol, tabaco, cacao e incienco en las ceremonias agrarias de los mayas yucatecos contemporáneos", en *Estudios de Cultura Maya*, 29, 2007, pp.155-184

GACTO FERNÁNDEZ, Enrique, "Libros venenosos", en *Revista de la Inquisición, 6*-7, 1997, pp.7-44.

GAILLEMIN, Bérénice, "Prier en suivant les sillons: lecture d'un catéchisme pictographique mexicain conservé à Berlin", en *Cahier des Amériques Latines*, 67, 2012, pp.29-53.

GALEANO, Eduardo, *Bocas del tiempo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

GANDLER, Stefan, "Bolívar Echeverría y la *Tercera generación* de la Escuela de Fráncfort", en Diana FUENTES, Isaac GARCÍA VENEGAS y Carlos OLIVA MENDOZA (Compiladores), *Bolívar Echeverría crítica e interpretación*, México, UNAM/Ithaca, 2012, pp.207-223.

GANTET, Claire, " "Superstitions" (Aberglaube) et organisation des savoirs en Allemagne, ca.1530-ca.1720", en *HAL-Sciences de l'Homme et de la Société*, 2011, pp.1-2. halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00625954/fr/.

GARCÉS CONTRERAS, Guillermo, *Pensamiento matemático y astronómico en el México precolombino*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2012.

GARCIA, Guillermo Osvaldo, "El simbolismo cosmogónico en el *Pop Wuj*", en *Hologramatica*, 3:11, 2009, pp.111-130.

GARCÍA CABRERA, Juan Carlos, "¿Idólatras congénitos o indios sin doctrina? Dos comprensiones divergentes sobre la idolatría andina en el siglo XVII", en Jorge E. TRASLOSHEROS y Ana DE ZABALLA BEASCOECHEA, *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, 2010, pp.95-110.

GARCÍA MADRID, Antonio, CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco, ALONSO RODRÍGUEZ, Bernardo, "El libro de las confesiones de Martin Pérez", en *Revista Española de Derecho Canónico*, 49:132, 1992, pp.77-129.

GARCÍA RUIZ, Jesús, "El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala", en *1611 Revista de historia de la traducción*, 1:1, 2007. http://www.traduccionliteraria.org/1611/esc/america/garciaruiz.htm

GAREIS, Iris, "Merging magical traditions: sorcery and witchcraft in spanish an portuguese America", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, pp.412-428.

GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan, *Pensamiento mágico vasco*, Donostia, Eusko Ikaskuntza, 2007.

GARZA CUARÓN, Beatriz, "Políticas lingüísticas hacia la Nueva España durante el siglo XVIII", en *Nueva revista de filología hispánica*, XXXVI: 2, 1988, pp.689-706.

GEORGEON, François, HITZEL, Frédéric (Directeurs), *Les Ottomans et le temps*, The Ottoman Empire and its heritage: politics, society and economy, vol.49, Leiden-Boston, BRILL, 2012.

GERE, Evelyn, MacNeill, Tim, "Radical indigenous subjectivity: Maya resurgence in Guatemala", en *The international Journal of Diversity in Organisations, Communities and Nations*, VIII:2, 2008, pp.98-106.

GESCO (Grupo de Estudios sobre Colonialidad), "Los avatares de la crítica decolonial. Entrevista a Santiago Castro-Gómez realizada por el GESCO", en *Tabula Rasa*, 16, 2012, pp.213-230.

GESCO (Grupo de Estudios sobre Colonialidad), "Estudios coloniales un panorama general", en *KULA Antropólogos del Atlántico Sur*, 6, 2013, pp.8-21.

GHERSI, Nicolas, "Poisons, sorcières et lande de bouc", en *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 17, 2009, pp.103-120.

GHYKA, Matila C., *El número de oro ritos y ritmos pitagóricos en el desarrollo de la civilización occidental II los ritos*, Barcelona, Poseidón, 1978.

GILL, Richardson B.*, Las grandes sequías mayas. Agua, vida y muerte*, México, FCE, 2008.

GINZBURG, Carlo, "Conjunctive anomalies: a reflection on werewolves", en *Revista de Estudios Sociales*, 60, 2017, pp.110-118.

GINZBURG, Carlo, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991.

GINZBURG, Carlo, *Le Sabatt des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992.

GINZBURG, Carlo, *Los benandanti: brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guadalajara, 2005.

GINZBURG, Carlo, *Le fil et les traces vrai faux fictif*, Paris, Verdier histoire, 2010.

GINZBURG, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedesa Editorial, 1999.

GINZBURG, Carlo, *Ojazos de madera nuevas reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000.

GINZBURG, Carlo, *Tentativas*, Morelia, UMSNH, 2013.

GIRÓN, Felipe A., "Las fuentes indígenas y la historiografía mesoamericana: nuevos enfoques sobre la conquista de Guatemala", en *Mesoamerica*, 50, enero-diciembre de 2008, pp.264-270.

GÓMEZ CANEDO, Lido O.F.M., "Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América Evangelización y teología en América (siglo XVI)", en Josep-Ignasi SARANYANA, Primitivo TINEO, Antón M. PAZOS, Miguel LLUCH-BAIXAULLI, María Pilar FERRER (Editores), *X Simposio de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, Universidad de Navarra, Vol.2, 1990, pp.1388-1409.

GÓMEZ ZORRAQUINO, José Ignacio, *Patronazgo y clientelismo: instituciones y ministros reales en el Aragón de los siglos XVI y XVII*, Zaragoza, Prensa Universidad de Zaragoza, 2016.

GONZÁLEZ, Joan, *Heidegger y los relojes*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2008.

GONZÁLEZ, Juan C., "La conciencia perceptiva y la conciencia alucinada", en Alejandro ESCOTTO-CÓRDOVA y Israel GRANDE-GARCÍA (Editores), *Enfoques sobre el estudio de la*

conciencia, México, UNAM, Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, Laboratorio de Psicología y Neurociencia, 2005, pp.325-368.

GONZÁLEZ CELDRÁN, José Alfredo, *Hombres Dioses Hongos*, Madrid, Edaf, 2002.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora, *Invención y castigo del brujo en África negra: teorías sobre brujería,* Barcelona, Eds. del Serbal, 1984.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, "Las guerras de castas", en *Historia Mexicana*, XXVI: 1, Jul.-Sept. 1976, pp.70-106.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, "Las guerras de castas en Yucatán y la venta de mayas a Cuba", en *Historia Mexicana*, XVIII: 1, 1968, pp.11-34.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, *Raza y tierra: la Guerra de Castas y el henequen*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1970.

GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis, *El inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568): su vida y su obra*, Oviedo, Universidad de Oviedo, Fundación SELGAS-FAGALDE, 2008.

GONZÁLEZ PONCIANO, Jorge Ramón, "Guatemala, La civilización y el progreso: notas sobre indigenismo, racismo e identidad nacional 1821-1954", en *Anuario,* Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1991, pp.371-409.

GOODY, Jack, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2011.

GORDON WASSON, Robert, KRAMRISCH, Stella, OTT, Jonathan, RUCK, Carl A.P., *La búsqueda de Perséfone Los enteógenos y los orígenes de la religión*, México, FCE, 1992.

GOSSEN, Gary H., *Chamulas in the world of the sun, Time and space in a maya oral tradition*, Prospects Heights (Ill.), Waveland Press, 1974.

GOSSEN, Gary H., "Cuatro mundos del hombre: tiempo e historia entre los chamulas", en *Estudios de Cultura Maya*, 12, 1979, pp.179-190.

GOSSEN, Gary H., "Ser indio en una matriz euroafricana: reflexiones personales sobre la identidad tzotzil chamula", en Gary H. GOSSEN *et al.* (Editores), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, Volumen 3, La formación del otro*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp.37-74.

GOYHENETCHE, Manex, *Histoire générale du Pays Basque Évoluton politique et institutionnelle du XVI° au XVIII°*, Donostia, Elkarlanean, Tome 2, 1999.

GOYHENETCHE, Manex, *Histoire générale du Pays Basque Préhistoire-Époque Romaine- Moyen Âge*, Donostia, Elkarlanean, Tome 1, 1998.

GOÑI GATZAMBIDE, José, "El tratado *De Superstitionibus* de Martín de Andosilla", en *Príncipe de Viana*, 251, 2010, pp.1011-1069.

GRACÍA-RUIZ, Jésus, "El misionero, las lenguas mayas y la traducción: nominalismo, tomismo y etnolingüística en Guatemala", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 77, Jan-Mar.1992, pp.83-110.

GRAHAM, Elizabeth et al., "The Spanish conquest and the Maya collapse: how 'religious' is change?", en *World Archaeology,* 1, 2013 ,pp.161-185.

GRAHAM, Harvey, *Animism: Respecting the living world*, New York, Columbia University Press, 2006.

GRAHAM, Harvey (Editor), *The handbook of contemporary animism*, New York, Routledge, 2014.

GRAHAM, Harvey, WALLIS, Robert J., *Historical dictionnary of shamanism*, Coll. Historical dictionnaries of Religions, Philososphies and Movements, n°77, Lanham/Plymouth/Toronto, The Scarecrow Press, 2007.

GRAULICH, Michel, "Les signes avant-coureurs de la chute de l'Empire aztèque", en Alain, DIERKENS (Editor), *Problèmes d'Histoire des Religions, "Apparitions et Miracles"*, Bruxelles, Universités Libre de Bruxelles, n°2, 1991, pp.139-151.

GREENLEAF, Richard E., *La inquisición en Nueva España Siglo XVI*, México, FCE, 1995.

GREISCH, Jean, *Ontologie et temporalité*, Presse Universitaire de France, Paris, 1994.

GRENOUILLEAU, Olivier, *Traites négrières. Essais d'histoire globale*, Paris, Gallimard, Collection Bibliothèques des Histoires, 2004.

GRIM, John," Knowing and being know by animals. Indigenous perspectives on personhood", en Paul WALDAU, Kimberley PATTON (Editores), *A communion of subjects: animals in religion, science and ethics*, New York, Columbia University Press, 2006, pp.373-390.

GRONEMEYER, Sven, "Bloodletting and Vision quest among the Classic Maya a medical and icnographic reevaluation", en *Human Mosaic*, 34:1-2, 2003, pp.5-14.

GROSFOGUEL, Ramón, "Del imperialismo de Lenin al imperio de Hardt y Negri: "Fases superiores" del eurocentrismo", en *Universitas Humanísticas*, 65, 2008, pp.14-26.

GRUBE, Nikolai, "Schrift und Sprachen der Maya", en Nikolai GRUBE Eva EGGEBRECHT, Arne EGGEBRECHT, (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, pp.215-238.

GRUBE, Nikolai, EGGEBRECHT, Eva, EGGEBRECHT, Arne (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994.

GRUNBERG, Bernard*, L'inquisition apostolique au Mexique. Histoire d'un institution et de son impact dans une société coloniale (1521-1571)*, Paris, L'harmattan, 1998.

GRUNZINSKI, Serge, *La colonización del imaginario Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 2013.

GUAJARDO-FAJARDO COLUNGA, Javier, "Pedro de Valencia y la brujería", en AA.VV., *Actas de las II jornadas de Almendrajo y Tierra de Barros*, 12-13 de noviembre 2010, Almendralejo, Asociación Histórica de Almendralejo, 2011, pp.333-346.

GUATTARI, Félix, ROLNIK, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.

GUBLER, Ruth, "El *Informe contra Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán", en *Estudios de Cultura Maya*, 30, 2007, pp.107-138.

GUBLER, Ruth, BOLLES, David (eds.), *The book of chilam balam of Na, Facsimile, translation and edited text*, Lancaster (CA), Labyrintos, 2000.

GUÉDON, Marie-Francoise, "Problèmes de définition du chamanisme chez les Amérindiens de la côte Nord-Ouest, l'exemple des Tsimshian", en *Culture*, II: 3, 1982, pp. 129-143.

GUERNSEY, Julia*, Ritual and power in Stone, the performance of rulership in Mesoamerican Izapan style art,* Austin, University of Texas Press, 2006.

GUERRA VILABOY, Sergio, *Tres estudios de historiografía latinoamericana*, Morelia, UMNSH-IIH, 2002.

GUIGNEBERT, Charles, *El cristianismo medieval y moderno*, México, FCE Breviarios, 1969.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, "Ambivalencias elementales. Representaciones amerindias", en *Quaderns*, 25, 2009, pp.141-160.

GÚTIERREZ GONZÁLEZ, María Eugenia, "La personificación del tiempo entre los mayas", en *Estudios de Cultura Maya*, 24, 2004, pp.17-32.

GUZMÁN BÖCKLER, Carlos, *Prólogo, Pop-Wuj poema mito-histórico Ki-ché*, traducción directa del Kiché de Adrían Chávez, Quetzaltenango, Centro Editorial Vilé, 1981.

GUZMÁN URIÓSTEGUI, Jesús, " " De bárbaros y salvajes" La Guerra de Castas de los mayas yucatecos según la prensa de la ciudad de México. 1877-1880", en *Estudios de cultura maya*, 34, 2009, pp.111-130.

HADOT, Pierre, *Le voile d'Isis. Essais sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris, 2004.

HAMANN, Byron Ellsworth, "How to chronologize with a hammer, or, the myth of homogeneous, empty time", en *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6:1, 2016, pp.261-292.

HAMAYON, Roberte, "Roberte HAMAYON s'entretient avec Guy Rouquet sur le chamanisme ", [en línea], 13pp. http://www.psyvig.com/doc/doc_215.pdf.

HAMAYON, Roberte, *La chasse à l'âme : Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990.

HAMAYON, Roberte, *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Eyrolles Pratique Religion, 2015.

HAMÈS, Constant, "Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines", en *Cahiers d'Études Africaines*, 189-190, 2008, pp.81-99.

HANKS, William F., "Copresencia y alteridad en la práctica ritual maya", Gary H. GOSSEN *et al.* (Editores), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, Volumen 3, La formación del otro*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp.75-117.

HARARI, Yuval Noah, *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad,* México, Debate, 2015.

HARRISON-BUCK, Eleanor, "Architecture as animate landscape : circular shrines in the ancient maya lowlands", en *American Anthropologist*, CXIV:1, 2012. pp.64-80.

HARVEY, David*, La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*, México, FCE, 2005.

HAUBERT, Maxime, "Indiens et jésuites au Paraguay. Rencontre de deux messianismes", en *Archives de Sociologie des Religions*, 27, 1969, pp. 119-134.

HAVILAND, William A., DE LAGUNA HAVILAND, Anita, "Glimpses of the Supernatural: Altered States of Consciousness and the Graffiti of Tikal, Guatemala", en *Latin American Antiquity,* 6(4), 1995,pp.295–309.

HAWKING, *Une belle histoire du temps*, Paris, Flammarion, Champs Sciences, 2009.

HAYDEN, Brian, *Shamans, sorcerers and saints: a prehistory of religion*, Smithsonian Books, Washington, 2003.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1967.

HELD, Klaus, "Fenomenología del "tiempo propio" en Husserl y Heidegger", en *La Lámpara de Diógenes*, 18/19, 2009, pp.9-29.

HELLINGER, BERT, *El manantial no tiene que preguntar por el camino*, Buenos Aires, Alma Lepik, 2011.

HELVETIUS, Anne-Marie, "Le sexe des anges au Moyen-Age", en Michèle RIOT-SARCEY (Editores), *De la différence des sexes*, *le genre en Histoire*, Paris, Larousse, 2010, pp.103-130.

HENNINGSEN, Gustav, *El abogado de las brujas brujería vasca e inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

HENNINGSEN, Gustav, "El invento de la palabra *aquelarre",* en *Revista Internacional de Estudios Vascos, Cuaderno,* 9,2012, pp.54-65.

HENNINGSEN, Gustav, "La evangelización negra: difusión de la magia europea por la América colonial", en *Revista de la inquisición: (Intolerancia y derechos humanos)*, 3, 1994, pp.11-28.

HENNINGSEN, Gustav, "La inquisición y las brujas", en *eHumanista*, 26, 2014, pp.133-152.

HÉRNANDEZ ASENSIO, Raúl, "Cacíques, jesuitas y chamanes en la frontera sur de Buenos Aires (1740-1753)", en *Anuario de Estudios Americanos*, LX: 1, 2003, pp.77-108.

HERNÁNDEZ DÍAZ, Miguel, "El pensamiento maya", en Enrique DUSSEL, Eduardo MENDIETA, Carmen BOHÓRQUEZ (Editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000). Historias, corrientes, temas y filósofos*, México, CREFAL/ Siglo XXI, 2009, pp.27-32.

HERRERA SALAZAR, Gabriel, "El Popol Vuh, narrativa mítica de la liberación".[En línea] http://www.pensamientocritico.info/index.php/seminarios/iv-encuentro-internacional-de-pensamiento-critico-2014/353-el-popol-vuh-narrativa-mitica-de-la-liberacion.

HINOJOSA, Servando Z., "K'u'x como vínculo corporal en el cosmos", en *Estudios de Cultura Maya*, 22, 2002, pp.185-197.

HINZ, Eike, *Misstrauen fürht zum Tod: die psychotherapeutischen Beratungsgespräche eines Ratgebers der Kanjobal-maya*, Hamburg, Wayasbab, 2.vol, 1991.

HIROSE LÓPEZ, Javier, "El ser humano como eje chamánico las Pléyades y el orden cósmico", Antonella FAGETTI (Coordinadora), *Iniciaciones, trances, sueños…investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, BUAP, Plaza y Valdés, 2010, pp. 89-121.

Hitzegia/Dictionnaire Esukara-frantsesa Frantsesa-Euskara, Lizarra, Elkar, 1997.

HOLTZ, Grégoire, MAUS DE ROLLEY, Thibaut, *Voyager avec le diable: Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XVe-XVIIe siècles)*, Paris, PUF Sorbonne, 2008.

HOPPER, Vincent F., *La symbolique médiévale des nombres. Origines, signification et influence sur la pensée et l'expression*, Paris, Gérard Montfort Éditeur, 1995.

HOUSTON, Stephen, ROBERTSON, John, STUART, David, "The language of the clasic maya inscriptions", en *Current Anthropology*, 41:3, 2000, pp.321-356.

HOUSTON, Stephen D., SCHERER, Andrew K., "La ofrenda máxima. El sacrificio humano en la parte central del área maya", en Leonardo LÓPEZ LUJÁN, Guilhem OLIVIER (Editores), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010, pp.169-194.

HOUSTON, Stephen, STUART, David, "The *Way* Glyph: Evidence for 'Co-essencies' Among the Classic Maya", en *Research Report on Ancient Maya Writing,* 30,Washington, Center for Maya Research, diciembre 1989, pp. 1-16.

HOUSTON, Stephen, STUART, David, TAUBE, Karl, *The memory of bones. Body, being and experience among the classic maya*, Austin, University of Texas Press, 2006.

HUBEÑAK, Florencio, "Mesianismo y escatología en el descubrimiento de América", en *Prudentia Iuris*, 29, 1992, pp.105-134.

IANNONE, Gyles (Editor), *The great maya droughts in cultural context Case studies in Resilience and Vulnerability*, Boulder, University Press of Colorado, 2014.

IDEL, Moshe, *Cábala nuevas perspectivas*, México, FCE, SIRUELA, 2006.

IGLESIAS GIL, José Manual, "Estructura social, poblamiento y etnogenia de Cantabria", en *Memorias de Historia Antigua*, 1, 1977, pp.179-189.

INCLÁN, Daniel, "Reflexiones históricas sobre el "nosotros". Derivas del pensamiento de Carlos Lenkersdorf", en Margara MILLÁ y Daniel INCLÁN (Coordinadores), *Lengua, cosmovisión, intersubjetividad. Acercamiento a la obra de Carlos Lenkersdorf,* Colección Modernidades alternativas y nuevo sentido común: prefiguraciones de una modernidad no capitalista, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Ediciones del Lirio, 2015, pp.95-104.

IVANOFF, Pierre, *Maya*, avant-propos de Miguel Ángel Asturias, Paris, Fernand Nathan, 1975.

IZQUIERDO, Ana Luisa, "La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad", en *SERIE C Estudios Históricos*, 17,1984 pp.361-374.

JAYNES, Julian, *La naissance de la conscience dans l'effondrement de l'esprit bicameral*, Paris, PUF, Collection Questions, 1994.

JIMÉNEZ ABOLLADO, Francisco Luis, "Reducción de indios infieles en la montaña del Chol: expedición del sargento mayor Miguel Rodríguez Camilo en 1699", en *Estudios de Cultura maya*, 35, 2009, pp.91-109.

JIMÉNEZ GUTIÉRREZ, Francisco Javier, "El cabildo pamplonés en el siglo XIV. Un análisis prosopográfico", en *Príncipe de Viana*, 196, 1992, pp. 391-408.

JOHANSSON, Patrick, "Especulación filosófica indígena", en *Revista de la Universidad de México*, 21, 2005, pp.69-77.

JOSEPH, Gilbert M., "From Cast War to Class War: the historiography of modern Yucatan (c.1750-1940)", en *Hispanic American Historical Journal*, 65:1, pp.111-134.

JOURNET, Nicolas, " L'animisme est-il une religion ? Entretiens avec Philippe Descola", en *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, 5,(12), 2006.http://www.cairn.info/magazine-les-grands-dossiers-des-sciences-humaines-2006-12-page-4.htm.

JOYCE, Rosemary A., "Mesoamerica: a working model for archaeology", en HENDON, Julia A. y Rosemary A. JOYCE (Editors), *Mesoamerican Archaeology: Theory and Practice*, Malden (MA), Wiley-Blackwell Publishing, 2004, pp.1-42.

JOYCE, Stephen J., "Contested origins of monasticism: divergent models of authorithy", en *Journal of the Australian Early Medieval Association*, 11, 2015, pp.1-16.

JULLIEN, François, *Del "tiempo" elementos de una filosofía del vivir*, Madrid, Arena Libros, , 2005.

JUNG, Carl Gustav, *Les racines de la conscience Etudes sur l'archétype*, Paris, Le livre de Poche, 2011.

JURADO-CENTURIÓN LÓPEZ, Juan Ignacio, *Os franciscanos na Nova Espanha. Crónica de uma experiencia humanista através do seu epistolario 1523-1583*, Tese de doutorado em Teoria da literatura, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2011.

KAMEN, Henry, *La inquisición española mito e historia*, Barcelona, Crítica, 2015.

KAPITANIAK, Pierre, "Du progrès et de la promotion des démons : démonologue et philosophie naturelle dans l'épistémè européenne aux XVI° et XVII° siècles", en *Études Episteme*, 7, 2005, pp.53-63.

KEHOE, Alice, *Shamans and religions: an anthropological exploration in critical thinking*, Prospect Heights (Il.), Waveland Press, 2000.

KETTUNEN, Harry, HELMKE, Christophe, *Introduction to maya hieroglyphs, XIX European Maya Conference*, Bratislava, WAYEB/Comenius University/ The Slovak Archaeological and Historical Institute, 2014.

KIECKHEFER, Richard, "Magic and its hazards in the late medieval west", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, pp.13-31.´

KIECKHEFER, Richard, "Mythologies of witchcraft in the fifteenth century", en *Magic, Ritual, and Witchcraf*t, 1:1, 2006, pp.97-108.

KIRCHHOFF, Paul, "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en *Acta Americana*, I: 1, 1943, pp.92-107.

KLANICZAY, Gábor, "A cultural history of witchcraft", en *Magic, Ritual and Witchcraft,* 2010, 5:2, pp.188-212.

KLANICZAY, Gábor, " Shamanism and witchcraft", en *Magic, Ritual and Witchcraft*, 2006, 1:2, pp.214-221.

KLANICZAY, Gábor, KRISTÓF, Ildikó, GAVIANO, Marie-Pierre, "Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit (Moyen âge et Temps modernes)", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 4-5, juillet-octobre 2001, pp.947-980.

KLINGER, Christian W.R., LETCHER LAZO, Catherine, "The role and function of wáay-beings in the context of present day yucatec maya life", en Philippe NONDÉDÉO y Alain BRETON

(Editores), *Maya daily lives*, Proceedings of the 13th European Maya Conference, Paris, Markt Schwaben, 2008, pp.139-148.

KNOROZOV, Yuri, ERSHOVA, Galina, "Diego de Landa como fundador del estudio de la cultura maya", en *Anales del Museo de América*, 2, 1994, pp.21-32.

KNTUSEN, Gunnar W., "Topic of persecution: witchcraft historiography in the iberian world", en Marko NENONEN y Raisa Maria TOIVO, *Wrinting witch-hunt histories Challenging the paradigm*, Leiden/Boston, BRILL, 2014, pp.167-190.

KOEHLER, Benedikt, *Early Islam and the Birth of Capitalism*, Lanham/London, Lexington Books, 2014.

KOSELLECK, Reinhardt, *Futuro pasado para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Ediciones Paidos, 1993.

KOSELLECK, Reinhart, "Postface", en Charlotte BERADT, *Rêver sous le III°Reich*, Barcelona, Petite Bibliothèque Payot, 2014.

KOUNEN, Jan, NARBY, Jeremy, RAVALEC, Vincent, *Plantes et chamanisme conversations autour de l'ayahuasca et de l'iboga*, Paris, Edition Mama, 2010.

KOZLAREK, Oliver, *Modernidad como conciencia del mundo Ideas en torno a una teoría social humanista para la moderndad global*, México, Conacyt, Siglo XXI, UMSNH, 2014.

KRIPPNER, Stanley, "Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo", en *Revista de Psiquologia Clínica*, 34, supl.1, 2007, pp.17-24.

KUSCH, Rodolfo, *Obras Completas*, Tomo IV, Rosario, Editorial Fundación A. Ross, 2007.

LACADENA, Alfonso, "Los códices y la religión en la cultura maya", en Carmen ARELLANO HOFFMAN, Peer SCHMIDT, Peer, Xavier NOGUEZ (Editores), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, Zinacantepec (Edo.Mex.), El Colegio Mexiquense A.C. /Universidad Católica de Eichstätt, 2002, pp.259-278.

LACADENA, Alfonso, WICHMANN, Sören, "The distribution of lowland maya languages in the classic period", en V. TIESLER, R. COBOS, M.G. ROBERTSON (Coordinadores), *La organización social entre los mayas prehispánicos, coloniales y modernos. Memoria de la tercera mesa redonda de Palenque*, vol. II, México, CONACULTA, INAH, UADY, 2002, pp.277-319.

LACADENA GARCÍA-CALLO, Alfonso, *Evolución formal de las grafías escriturarías mayas: implicaciones históricas y culturales*, Tesis Doctoral, Facultad de geografía e historia, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1995.

LA FARGE, Oliver, *Santa Eulalia : the religion of a cuchumatan indian town*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.

LAFAYE, Jacques, *Mesías, cruzadas, utopías el judeocristianismo en las sociedades ibéricas*, México, FCE, 1984.

LAMBERT, Gregg, "What is a dispositif", en https://www.academia.edu/25507473/What_is_a_Dispositif.

LAPASSADE, George, *Les États modifiés de conscience*, Paris, Presse Universitaire de France, 1987.

LAPASSADE, George*, La transe*, Paris, Presse Universitaire de France, Collection Que sais-je ?, 1990.

LAPOINTE, Marie, *Los mayas rebeldes de Yucatán*, Zamora, El colegio de Michoacán, 1983.

LARA ALBEROLA, Eva, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2010.

LARA CISNEROS, Gerardo, *Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, siglo XVIII*, Tesis de doctorado en historia, México, UNAM Instituto de investigaciones históricas, Facultad de Filosofía y letras, 2011.

LARA FIGUEROA, Celso A., *Fieles, difuntos, santos y ánimas benditas en Guatemala: una evocación ancestral*, Guatemala, Artemis Edinter, 2002.

LASZLO, Ervin, *El cambio cuántico cómo el nuevo paradigma científico puede transformar a la sociedad*, Barcelona, Kairós, 2010.

LAVRIN, Asunción, "Misión de la historia e historiografía de la Iglesia", en *Suplemento de A.E.A.,* XLVI: 2, 1989, pp.11-54.

LÁZARO PULIDO, Manuel, "*Scholastica colonialis*: el contexto curricular de los misioneros franciscanos extremeños", en *Cauriensia*, 6, 2011, pp.147-167.

LAZZARATO, Mauricio, "Postfacio", en Gerald RAUNIG, *Mil máquinas breve filosofía de las máquinas como movimiento social*, Madrid, Traficante de Sueños, 2008, pp.109-118.

LE BOT, Yvon, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992),* México, FCE, 1995.

LE BRAS-CHOPARD, Armelle, *Les putains du diable. Les procès en sorcellerie des femmes*, Paris, Plon, 2006.

LE BRUN, Jacques, "Refus de l'extase et assomption dans l'écriture dans la mystique moderne*",* en *Savoirs et Cliniques,* 2007, 1:8, pp.37-45.

LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005.

LEFERME-FALGUIÈRES, Frédérique, VAN RENTERGHEM, Vanessa, "Le concept d'élites Approches historiographiques et méthodologiques", en *Hypothèses*, 10, 2000, pp.55-67.

LE MOUËL, Jean-Louis, POIRIER, Jean-Paul, *Une brève histoire du magnétisme. De l'aimant à la terre,* Paris, Belin, Pour la science, 2013.

LENKERSDORF, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y de altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004.

LENKERSDORF, Carlos, "Del futuro que tenemos atrás y de los números en tojolabal", en *Estudios de Cultura Maya*, 19, 1992, pp.443-496.

LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en claves tojolabal*, México, M.A. Porrúa, 2002.

LENTZ, Mark, "Los intérpretes generales de Yucatán: hombres entre dos mundos", en *Estudios de Cultura Maya*, 33, 2009, pp.135-158.

LEÓN CÁZARES, María del Carmen, "La presencia del demonio en las Constituciones diocesanas de Fray Francisco Núnez de la Vega", en *Estudios de Historia Novohispana*, XIII: 13, 1993, pp.41-71.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *El reverso de la conquista*, México, Joaquín Mortiz, , 2007.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya ensayo de acercamiento*, México, UNAM, 2003.

LÉON-PORTILLA, Miguel, *La Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prólogo de Ángel María Garibay K., México, UNAM 1993.

LEVACK, Brian P., *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*, Clamecy, Époque, Cham Vallon, 2016.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurelle deux*, Paris, Plon, 1973.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Histoire de Lynx*, Plon, Paris 2009.

LEVI- STRAUSS, Claude, *La identidad*, Barcelona, Ediciones Petrel, 1981.

LEWIS, Mumford, *Technique et civilisation*, Paris, Le Seuil, 1950.

LIENHARD, Martín, "La crónica mestiza en México y en el Perú hacia 1620: apuntes para su estudio histórico-literario", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 17-18, 1983, pp.106-115.

LIENHARD, Martín, "Nosotros hemos resuelto y mandamos…" textos indígenas destinados a los extraños (siglos XVIII y XIX), en *Revista de Crítica Latinoamericana*, 38, 1993, pp-173-184

LIGORRED PERRAMON, Francesc, "Los primeros contactos lingüísticos de los españoles en Yucatán", en Miguel RIVERA DORADO y Andrés CIUDAD RUIZ (Coordinadores), *Los mayas*

de los tiempos tardíos, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de cooperación Iberoamericana, 1986, pp.241-252.

LIMA PEREIRA, Rosuel, "Le messianisme tupi-guarani participe-t-il à la mythification du Roi Dom Sebastião en Amérique Portugaise?", en *Le Verger – Bouquet*, 2014. www.cornucopia16.com/a-le-verger-revue-en-ligne/leverger-bouquets/janvier-2014-rosuel-lima-pereira/

LOCKHART, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los Indos del México central del siglo XVI al XVIII*, FCE, México, 1999.

LOPES DE CARVALHO, Francismar Alex, "Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767", en *Anuario de Estudios Americanos*, 73:1, enero-junio 2016, pp.99-132.

LÓPEZ, Carlos M., *Los Popol Wuj y sus epistemologías. Las diferencias, el conocimiento y los ciclos del infinito*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1999.

LÓPEZ, Carlos M., "Nuevos aportes para la autenticidad del *Popol Wuj*", en *Revista Iberoamericana*, LXXV: 226, enero-marzo 2009, pp.125-151.

LÓPEZ, Carlos M., *¿Popol Vuh, o K'i Pop wuj? Los textos y sus claves epistemológicas*, Ph.D. of Philosophy, Ohio, Ohio State University, 1995.

LÓPEZ, Carlos M., "The *Popol Wuj*: The Repositioning and Survival of Mayan Culture", en Sara CASTRO-KLAREN (Editor), *A companion to Latin American Literature and cultura*, Hong Kong, Blackwell Publishing, 2008, pp.68-85.

LÓPEZ, Carlos M., *Los Popol Wuj y sus epistemologías. Las diferencias, el conocimiento y los ciclos del infinito*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1999.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1989.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna BRODA, Félix BÁEZ-JORGE, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, CONACULTA, 2001, pp.47-65.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana", en Xavier NOGUEZ, Alfredo LÓPEZ AUSTIN (Coordinadores), *De hombres y dioses*, Zinacantepec (Edo.), El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense A.C., 1997, pp. 209-227.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, "Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma", en Mercedes DE LA GARZA (Coordinadora), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, México, UNAM, 2015, pp.11-49.

LÓPEZ CALERA, Nicolás, "Guillermo de Ockham y el nacimiento del laicismo moderno", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 46, 2012, pp.263-280.

LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca, "La transmisión de noticias en la Nueva España: siglo XVI", en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, XX: 1-2, México, 2015, pp.51-64.

LÓPEZ GÚZMAN, Rafael, *Territorio, poblamiento y arquitectura, México en las Relaciones Geográficas de Felipe II*, Granada, Editorial Atrio, Universidad de Granada, 2007.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar, "Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios", en François HOUTART (Coordinador), *Religiones: sus conceptos fundamentales*, México, UNAM, Siglo XXI, 2002, pp.-201.

LÓPEZ RIDAURA, Cecilia, "La caza de brujas en la Nueva España: Monclova, Coahuila, 1748-1753", en *eHumanista*, 26, 2014, pp.234-263.

LOTMAN, Yuri, *Cultura y explosión, lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social,* con prólogo de Jorge Lozano, Barcelona, Gedisa Editorial, 1999.

LOTMAN, Yuri, *La semiosfera I Semiótica de la cultura y el texto*, Trad. Desiderio Navarro, Madrid, Cátedra, 1996.

LUCAS HÉRNANDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma edición y traducción de tres fragmentos del Doctrinalis fidei in mechuacanensium indorum lingua*, Tomo I, 1578, O.S.A., Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, 2014.

LUCERO, Lisa J., GIBBS, Sherry A., "The creation and sacrifice of witches in classic maya society", en Vera TIESLER, Andrea CUCINA, *New perspectives on human sacrifice and ritual body treatments in ancient maya society*, New York, Springer, 2008, pp.45-73.

LUHMANN, Niklas, "Tiempo universal e historia de los sistemas", en Silvia PAPPE (Coordinadora), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, UAM, Universidad Iberoamericana, 2000, pp.359-424.

MAC CREA, Heather L., "States on sacred ground: the church and burial rites in nineteenth-century Yucatán", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, XXIII: 1, 2007, pp. 33-62.

MAC LEOD, Murdo J., "Nuevas perspectivas sobre la historia colonial de Centroamérica entre 1520 y 1720", en *Mesoamerica*, 50, enero-diciembre 2008, pp.159-191.

MACÍAS RICHARD, Carlos, "El territorio de Quintana Roo. Tentativas de colonización y control militar en la selva maya (1888-1902)", en *Historia Mexicana*, XLIX: 1, 1999, pp.5-54.

MC GONIGLE, Ian Vincent, "Spirits and molecules: ethnopharmacology and symmetrical espitemological pluralism", en *Ethnos. Journal of Anthropology*, 2015, pp.1-26. https://scholar.harvard.edu/files/mcgonigle/files/pdf.pdf

MAFFESOLI, Michel, *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, México, FCE, 1993.

MALAFOURIS, Lambros, *How things shape the mind: a theory of material engagement*, Cambridge/London, MIT Press, 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson, "A topología do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, imperio e colonialidade", en Boaventura DE SOUSA SANTOS y Maria Paula MENESES (orgs.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Edições Almedina / CES, 2009, pp.337-382.

MALMSTRÖM. Vincent H., *Cycles of the sun, mysteries of the moon The calendar in mesoamerican civilization*, Austin, University of Texas Press, 1997.

MALMSTRÖM, Vincent H., "Origin of the mesoamerican 260-day calendar", en *Science*, CLXXXI:4103, 1973, , pp.939-941.

MANN, Thomas, *La montaña mágica*, Barcelona, Pocket Edhasa, 2015.

MANSO PORTO, Carmen, "Los mapas de las Relaciones Geográficas de Indias de la Real Academia de Historia", en *Revista de Estudios Colombinos*, 8, junio de 2012, p.23-52.

MÁRQUEZ, Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1980.

MARTIARENA, Óscar, *Culpabilidad y resistencia Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

MARTÍNEZ DEL SOBRAL, Margarita, *Geometría mesoamericana*, México, FCE, 2000.

MARTÍNEZ FERRER, Luis, "Fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604) y la religión mesoamericana prehispánica", en Santiago SANZ SÁNCHEZ y Giulio MASPERO (a cura di), *Pontificia Università della Santa Croce. La natura della religione in contesto teologico*, Roma, Edusc, 2008, pp. 183-205.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, "El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica", en *Cuicuilco*, 46, mayo-agosto 2009, pp.197-220.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, *El nahualismo*, México, UNAM, IIH, 2011.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, "La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animalismo", en *Revista Española de Antropología*, XXXX: 2, 2010, pp.256-263.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, "Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica", en *Anales de Antropología.,* XXXXI: 2, 2007, pp.113-156.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, "Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos", en *Relaciones*, XXVIII: 111, 2007, pp.189-216.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, BARONA, Carlos, "La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo e de perspectivas", en *Anales de Antropología*, IL: 2, 2015, pp.13-72.

MARVIN, Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

MARX, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, *Libro Primero, El Proceso de producción del Capital*, México D.F.-Madrid, Siglo XXI, 2010.

MATTEO, Sebastian, RODRÍGUEZ MANJAVACAS, Asier, "Las instrumentalización del *way* según las escenas de los vasos pintados", en *Península,* IV: 1, 2009, pp.17-31+ ill.i-viii.

MATTHEW, Laura E., OUDIJK, Michel R. (Editors), *Indian conquistadors: indigenous allies in the conquest of Mesoamerica*, Norman, University of Oklahoma Press, 2007.

MATSUMOTO, Mallory, "Reflection as transformation: mirror-image structure on maya monumental texts as a visual metaphor for ritual participation", en *Estudios de Cultura Maya*, 41, 2013, pp.93-128.

MAURER-ÁVALOS, Eugenio, "El concepto del mal y del poder espiritual en el mundo maya-tseltal", en *Journal de la Société des Américanistes*, 66, 1979, p.219.

MAUVIGNIE, Laurent, "No siempre tendremos París. Entrevista con Laurent Mauvignie", en *Página 12, Radar Libros* (Buenos Aires) ,4 de mayo 2014.

MAYER, Hans Eberhard, *Historia de las cruzadas*, Madrid, Istmo, 2001.

MEIER, Johannes, "Die Franziskannermissionen der Frühen Neuzeit – ein Überblick", en *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionwissenschaft (ZMR)*, 92.Jahrgang, 2008, pp.298-308.

MELÉNDEZ GUADARRAMA, Lucero, *La posesión lingüística en la lengua de las inscripciones mayas clásicas*, Tesis de maestría en estudios mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2007.

MELLINO, Miguel, *La crítica poscolonial Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

MELQUIADES, Andrés Martin, "Primeros pasos comunes de la descalcez franciscana en España y Portugal (1500-1523)", en *Alcántara revista del seminario de estudios cacereños*, 23-24, 1991, pp.149-169.

MENDIOLA, Alfonso, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", en Luis Gerardo MORALES MORENO, (Compilador), *Historia de la historiografía contemporánea (de 1968 a nuestros días)*, México, Instituto Mora, 2005, p.509-537.

MICHELET, Jules, *La sorcière*, chronologie et préface de Paul Viallanex, Paris, GF Flammarion, 2007.

MIGNOLO, Walter D., "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en Luis Iñigo MADRIGAL (Coordinador), *Historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Ediciones Cátedra, vol.1 (Época Colonial), 1992, pp.57-116.

MIGNOLO, Walter, *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: Un manifiesto*, 2005, [En línea],

http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/146654/mod_resource/content/1/Walter%20Mignolo%20%20El%20pensamiento%20descolonial%20-%20desprendimiento%20y%20apertura.pdf.

MIGNOLO, Walter D., *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonisation*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, Critique sociale et pensée juridique n°2, 2014.

MIGNOLO, Walter D., "Preamble: the historical foundation of Modernity/Coloniality and the emergence of decolonial thinking", en Sara CASTRO-KLAREN (Editora), *A companion to Latin American Literature and cultura*, Hong Kong, Blackwell Publishing, 2008, pp.23-32.

MILBRATH, Susan, "The many faces of Venus in Mesoamerica", en Gerardo ALDANA Y VILLALOBOS, Edwin L. BARNHART (Editores) *Archaeoastronomy and the maya*, London/Philadelphia, Oxbow Books, 2014, pp.111-134.

MILES, Suzanna W., "An analisis of modern middle american calendars: a study in conservation", en Sol TAX (Editor), *Acculturation in the Americas*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, pp.273-284.

MILHOU, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español,* Sevilla, Publicaciones de la Casa Museo de Colón y del seminario americanista de la Universidad de Valladolid, 1983.

MILLÁN, Saúl, "Ontologías en fuga: a propósito de un artículo de Miguel Bartolomé", en *Trace*, 67, 2015, pp.158-162.

MINNOIS, Georges, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidos, Surcos 17, 2005.

MIRANDA, José, "Renovación cristiana y erasmismo en México", en *Historia Mexicana*, I: 1, jul-sep-1951, pp.22-47.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, "Cristianismo medieval y herejía", en *Clío & Crimen*, 1, 2004, pp.22-41.

MOLINIÉ, Anne, "Vendre son âme au diable : du Malleus Maleficarum aux sorcières de Castille", en Jean-Paul DUVIOLS y Annie MOLINIÉ-BERTRAND (Directores), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain,* Actes du colloque international, conclusion de Pierre Chaunu, Paris, PUF, 1996, pp.31-42.

MONTANER, Alberto, LARA, Eva, "Magía, Hechicería, brujería: deslinde de conceptos", en Alberto MONTANER y Eva LARA (Coordinadores), *Señales portentos y demonios. La magia en la literatura y la cultura española del Renacimiento,* Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2014, pp.33-184.

MONTANER FRUTOS, Alberto, "El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico", en *eHumanista*, 26, 2014, pp.116-132.

MONTEFUSCO, Antonio, "Maestri secolari, frati mendicanti e autori volgari. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia in vernacolare, da Rutebeuf a Bocaccio", en *Rivista di Storia del cristianesimo,* 12, 2015, pp.265-290.

MONTER, William, "Witchcraft in Iberia", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, pp.268-282.

MONTES, Brian, *Memories of war: race, class and the production of post Caste War. Maya identity in east central Quintana Roo*, Ph.D. of philosophy in Anthropology, Urbana (Ill.), Graduate College of the University of Illinois, 2009.

MORALES, Francisco O.F.M. (editor), *Franciscan Presence in the Americas Essays on the activities of te franciscans friars in the Americas, 1492-1900*, Potomac, Academy of American Franciscan History, 1983.

MORALES DAMIÁN, Manuel Alberto, "UINICIL TE UINICIL TUN. La naturaleza en el pensamiento maya", en *Estudios de Cultura Maya*, 29, 2007, pp.83-102.

MORALES DAMIÁN, Alberto, "Unidad y dualidad. El dios supremo de los antiguos mayas: coincidencia de opuestos", en *Estudios de Cultura Maya*, 22, 2002, pp.199-224.

MORALES MENA, Javier, "El sentido de la deliberación en el *Popol Vuh*", en *Studium Veritatis*, 18, 2014, pp. 427-448.

MOTA MURILLO, Rafael O.FM., "Contenido franciscano de los libros registros del Consejo de Indias de 1551-1600", AA.VV., *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI)*, La Rábida, 21-26 sept. 1987, Madrid, Deimos, 1988, pp.85-203.

MUCHEMBLED, Robert, *Historia del Diablo, siglo XII-XX*, México, FCE, 2004.

MUNRO, Edmonson Sterling, "La lengua maya", en *Caravelle*, 76-77, 2001, pp.85-94.

MURAWSKI, Krzysztof, "El trinfo de Hunahpu e Ixbalanque: paradigma del renacimiento en la religión de los mayas", en *Estudios Latinoamericanos*, 9, 1982-1984, pp.11-43.

MURAVYEVA, Marianna G., "Russian witchcrat on trial", en Marko NENONEN y Raisa Maria TOIVO, *Wrinting witch-hunt histories Challenging the paradigm*, Leiden/Boston, BRILL, 2014, pp.109-139.

MUNSON, Jessica, AMATI, Viviana, COLLARD, Mark, MACRI, Martha J., "Classic maya bloodletting and the cultural evolution of religious rituals: quantifying patterns of variation in hieroglyphic texts", en *PLoS ONE*, 9:9, 2014, pp.1-13.

MURIÁ, José María, *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*, México, SEP, 1973.

MURRAY, Margaret A., *The witch-cult in Western Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

NÁJERA CORONADO, Martha Ilia, *Dioses y seres del viento entre los antiguos mayas*, México, UNAM, 2015.

NÁJERA, Martha, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, UNAM, 1987.

NANCY, Jean-Luc, *58 indicios sobre el cuerpo, Extensión del alma*, Buenos Aires, Ediciones la Cebra, 2011.

NATALINO DOS SANTOS, Eduardo, "Além do eterno retorno: uma introdução ás concepções de tempos dos indígenas da Mesoamérica", en *Revista USP*, 81, 2009, pp.82-93.

NATALINO DOS SANTOS, Eduardo, "Amerindian cosmologies and histories in New Spain and Peru: appropriation and redimensioning of Christian concepte by the Nahua, Maya and andean elites", en Luís Filipe SILVERÍO LIMA y Ana Paula TORRES MEGIANI, *Visions, prophecies and divinations. Early Modern mesianism and millenarism in Iberian America, Spain and Portugal*, Leiden/Boston, Brill, 2016, pp.43-58.

NAVARIJO ORNELAS, María de Lourdes, "Guacamaya: símbolo de temporalidad y fertilidad en dos ejemplos de pintura mural", en *Estudios de Cultura Maya*, 39, 2012, pp.173-193.

N'DIAYE, Tidiane, *Traite négrière arabo-musulmane, le génocide voilé*, Paris, Gallimard, 2008.

NECKER, Louis, *Indios guaranies y chamanes franciscanos Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*, con prefacio de Magnus Mörner, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol.7, Asunción del Paraguay, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1990.

NENONEN, Marko, TOIVO, Raisa Maria, "Challenging the paradigm of witch-hunt historiography", en Marko NENONEN y Raisa Maria TOIVO, *Wrinting witch-hunt histories Challenging the paradigm*, Leiden/Boston, BRILL, 2014, pp.1-16.

NEURATH, Johannes, "Ambivalencias del poder y del don en el sistema político ritual wixarika", en Berenice ALCÁNTARA ROJAS, Federico NAVARRETE LINARES (Coordinadores), *Los pueblos amerindios más allá del Estado,* México, UNAM, IIH, 2011, pp.117-143.

NEURATH, Johannes, "Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas", en Laura ROMERO (Coordinadora), *Coloquio Nuevas perspectivas sobre el chamanimos el curanderismo y la brujería*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad Filosofía y Letras, 2011, pp.21-41.

NICHOLS, Robert, "Poscolonial studies and the discourse of Foucault: survey of a fiel of problematization", en *Foucault's studies*, 9, 2010, pp.111-144.

NOEL, Daniel C., *The soul of shamanism: western fantasies imagined realities*, New York, Continuum, 1997.

NOGUEZ, Xavier, "El juicio inquisitorial del noble texcocano don Carlos Ometochtli Chichimecatecuhtli (1539)", en *Arqueología Mexicana*, XXI: 127, mayo-junio 2014, pp.54-57.

NOLL, Richard, "Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism", en *Current Anthropology*, XXVI: 4, pp.443-461.

NONGBRI, Brent, *Before Religion a history of a modern concept*, New Haven, Yale University Press, 2013.

NORMARK, Johan, "Multi-scalar cognitive time: experiential time, know time, and maya calendars", en *Quaternary International*, 405, 2016, pp.52-60.

NÚÑEZ GARCÍA, Amanda, "Repensar tiempo y tierra en *El Capital* de Marx Percepciones de una crisis", en AA.VV., *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Vol. XIII, 2015, pp. 23-33.

OCHIAI, Kazuyasu, "El ser y el tiempo entre los mayas. "Un trompo no se cae mientras sigue girando" ", en Kazuyasu OCHIAI (Coordinador), *El mundo maya: miradas japonesas*, Mérida, UNAM, 2006, pp.227-248.

OKOSHI HARADA, Tsubasa, VARGAS PACHECO, Ernesto, "Apreciaciones metodológicas entre arqueología, fuentes históricas y lingüística. Tendencia, evaluación y propuestas en la investigación del área maya", en *Revista de Arqueología Americana,* 12, enero-junio 1997.pp.7-27.

OLIVIER, Guilhem, "Sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes", en Jacques GALINIER y Aurore MONOD BEQUELIN (Directores), *Las cosas de la noche: una mirada diferente* México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2016, [En línea] http://books.openedition.org/cemca/4224.

OLIVIER, Guihelm, LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, "El sacrificio humano en Mesoamérica: ayer, hoy y mañana", en Leonardo LÓPEZ LUJÁN, Guilhem OLIVIER (Editores), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/UNAM, 2010, pp.19-42.

OLIVIER, Guilhem, MARTÍNEZ, Roberto "Translating gods: Tohil and Curivaueri in Mesoamerican polytheism in the *Popol Vuh* and the *Relación de Michoacán*", en *Ancient Mesoamerica*, 26, 2015, pp.347-369.

OLWER, Luis Nicolau d', *Cronistas de las culturas precolombinas,* México, FCE, 1963.

OLWER, Luis Nicolau d´, *Fray Bernardino de Sahagún*, México, Dep. DF, 1990.

ORIHUELA GALLARDO, María del Carmen, *El simbolismo agrícola en la narrativa maya*, Tesis doctoral de Estudios Mesoamericanos, México, UNAM, , 2015.

ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Antropología simbólica vasca*, Barcelona, Anthropos, Editorial del hombre, 1985.

OUDIJK, Michel R., RESTALL, Matthew, *Conquista de buenas palabras y de guerra: una visión indígena de la conquista*, México, UNAM, 2013.

OXLUJUUJ KEEJ MAYA' AJTZ'IIB, *Maya'chii' Los idiomas mayas de Guatemala*, Guatemala, Cholsamaj, 2001.

PABST, Adrian, " "De la chrétienté à la modernité ? " Lecture critique des thèses de Radical orthodoxy sur la rupture scotiste et ockhamienne et sur le renouveau de la théologie de Saint Thomas d'Aquin", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86 :4, 2002, p. 561-599.

PACHÓN SOTO, Damián, "Crítica del antilatinoamericanismo de Santiago Castro-Gómez", en *Cuadernos Americanos*, 151, 2015/1, pp.129-153.

PAIVA, José Pedro, "La réception au Portugal des traités français de sorcellerie et de démonologie (XVIe-XVIIIe siècles) ", en Saulo NEIVA (études réunies et présentées par), *La France et le monde Luso-Brésilien: Échanges et représentations (XVI-XVIII siècles)*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005, pp.173-185.

PARINETTO, Luciano, *Stregue e potere. Il capitale e la persecuzione dei Diversi*, Milano, Rusconi, 1998.

PAVANELLO, Mariano, "L'événement et la parole. La conception de l'histoire et du temps historique dans les traditions orales africaines : le cas des Nzema ", en *Cahiers d'Études Africaines,* XLIII : 3, 171, 2003, pp. 461-481.

PEARL, Jonhatan L., *The Crime of Crimes: demonology and politics in France 1560-1620*, Waterloo (Ontario), Wilfrid Laurier University, 1999.

PENICHE VALLADO, Leopoldo, *Promotores e historiadores de la rebelión maya de 1847 en Yucatán (constancia crítica)*, Mérida, Fondo Editorial de Yucatán, 1980.

PÉREZ, Patrick, "L'envers du corps: Peau et cosmos chez les mayas Lacandons (Mexique) ", en *Corps*, 2007/2, n°3,

PÉREZ DE LARA, Jorge, [En línea], «A Brief History of the Site and Archaeology of Chichen Itza

PÉREZ DE TUDELA, Juan, *et al.* (Editores), *Colección documental del descubrimiento (1407-1506),* Madrid, Real Academia de la Historia, CSIC, MAPFRE, 1994.

PÉREZ SUÁREZ, Tomás, "La escritura istmeña o epiolmeca como antecedente de la maya: una revisión histórica", en *Revista Digital Universitaria*, XIII:11, 2012, pp.1-12. [En línea], http://www.revista.unam.mx/vol.13/num11/art106/.

PERMANTO, Stefan, *The elders and the hills. Animism and cosmological re-creation among the q'eqchi' maya in Chisec, Guatemala,* Ph.D dissertation in social anthropology, Gothenburg, School of Global Studies, University of Gothenburg, 2015.

PERRIN, Michel, "Chamanes, chamanisme et chamanologues", en *L'Homme*, 1997, XXXVII : 141, pp.89-92.

PHARO, Lars Kirkhusmo, "A methodology for a deconstrucion and Reconstruction of the concepts "Shaman" and "Shamanism" " , en *Numen*, 58, 2011, pp.6-70.

PHARO, Lars Kirkhusmo, *The ritual practice of time. Philosophy and sociopolitics of mesoamerican calendars*, Leiden/Boston, Brill, 2014.

PHELAN, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

PIEL, Jean, "Quichelandia: ocho siglos de historia de una frontera interna que nunca fue definitivamente integrada a Guatemala", en Philippe BOVIN (Director), *Las fronteras del istmo Fronteras y sociedades entre el sur de México y América Central*, México, CEMCA, CIESAS, 2005, pp.135-152.

PIEDRASANTA HERRERA, Ruth, "El Aj chum – adivino- entre los chuj", en Patricia GALLARDO ARIAS y François LARTIGUE (Coordinadores), *El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*, México, UNAM/IIH, 2015, pp.201-217.

PIERRE, Benoist, *Le corps pénintent et l'ordre social chez les religieux parisiens de la fin du XVI°siècle*, Paris, Mémoires de la Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile de France, t.55, 2004.

PINTO SORIA, Julio César, "Las religiosidades indígenas y el Estado nación en Guatemala (1800-1850)", en Peer SCHMIDT, Sebastian DORSCH, Hedwig HEROLD-SCHMIDT (hrsg.), *Religiosidad y Clero en América Latina (1767-1850) La época de las revoluciones atlánticas*, Köln, Böhlau Verlag, 2011, pp.307-328.

PIRON, Sylvain, "La critique de l'église chez les spirituels languedociens", en *Cahiers de Fanjeaux*, 38, Toulouse, Privat, 2003, pp.77-109.

PITARCH, Pedro Ramón, "Animismo, colonialismo y memoria histórica tzeltal", en *Revista Española de Antropología Americana,* 26, 1996, pp.183-203.

PITARCH, Pedro Ramón, "Infidelidades indígenas", en *Revista de Occidente*, 269, 2003, pp.60-75.

PITARCH, Pedro, *La palabra fragante Cantos chamánicos tzeltales*, fotografías de José Ángel Rodríguez, México, Conaculta, Instituto Nacional de Bellas Artes, Artes de México, 2013.

PITARCH, Pedro, "Los dos cuerpos maya. Esbozo de una antropología", en *Estudios de Cultura Maya*, 37, 2011, pp.149-178.

PITT-RIVERS, Julian, "Thomas Gage parmi les naguales", en *L'Homme*, 1971, XI: 1, pp.5-31.

PLAITAKIS, Andréas ,DUVOISIN, Roger, "Homer's moly identified as Galanthus nivalis L., Physiologic antidote to Stramonium Poisoning", en *Clinical Neuropharmacology*, , 6:1, 1983, pp.1-5.

POCS, Éva, *Between the living and dead : a perspective on witches and seers in the early modern age*, Budapest, Central University Press, 1999.

POMMIER, Gérard, *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis,* Buenos Aires, Letra Viva, 2010.

PORTELLI, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1981.

PORTUGAL, Ana Raquel, "O jesuita anónimo e a paródia demoníaca", en *Revista Brasileira de História das Religiões*, 3, 2009, pp. 187-204.

POSTGATE, Nicholas, WANG, Tao, WILKINSON, Toby, "The evidence for early writing: utilitarian or ceremonial?", en *Antiquity*, LXIX:264, 1995, pp.459-480.

PRATT, Christina, *An enciclopedia of shamanism*, New York, The Rosen Publishing Group, Vol.1, Essays A-M, 2007.

PRICE, Charles, NONINI, Donald, FOX TREE, Erich, "Grounded Utopian Movements: Subjects of Neglect", *Anthropological Quaterly*, 81:1, 2008, pp.127-159.

PRICE, Neil S., "An archeology of altered states: shamanism and material cultural studies", en PRICE, Neil (Editor), *The archaelogy of shamanism*, New York/London, Routledge, 2001, pp.3-16.

PRIETO CANTERO, Amalia, "Documentos inéditos de la época del cardenal Fray Francisco Jiménez de Cisneros (1516-1517)", en *Anales Toledanos*, n°7, 1973, pp.3-130.

PRIGOGINE, Ilya, *El nacimiento del tiempo*, Metatemas, Buenos Aires 2006.

PRUFER, Keith M., " Shamans, caves and the roles of ritual specialists in Maya society", en J.E. BRADY and K. M. PRUFER (Editores), *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*, Austin, University of Texas Press, 2005, pp. 186–222.

PRUFER, Keith M., DUNHAM, Peter S., "A shaman´s burial from an early classic cave in the maya mountains of Belize, Central America", en *World Archaelogy*, 41:2, pp.295-320.

QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en LANDER, Eduardo (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2005, pp. 216-270.

QUINTAL, Ella F. *et al.,* "El nagualismo maya: los Wáayo'ob", en BARTOLOMÉ, Miguel A. y BARABAS, Alicia M. (Coordinadores), *Los sueños y los días chamanismo y nahualismo en el México actual II. Pueblos mayas*, México, INAH, 2013.

QUIRCE BALMA, Carlos M., "El chamanismo y las drogas enteogénicas/alucinatorias del mundo precolombino", en *Revista Costarricense de Psicología*, XXIX: 43, 2010, pp.1-15.

RABINOW, Paul, "Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", en James CLIFFORD y George E. MARCUS (Editors.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley University of California Press, pp.234-261.

RAGON, Pierre, "Pedro de los Ríos: L'évangile entre le prédicateur et le néophyte (Mexique, XVIe siècle), en *Cahiers des Amériques Latines*, 16, 1993, pp.9-24.

RAMA, Ángel, *La ciudad letrada*, prólogo de Hugo Achugar, Montevideo, Arca, 1998.

RANDOLPH DANIEL, E., "Exodus and Exile Joachim of Fiore´s apocalyptic scenario", en Caroline WALKER BYNUM y Paul FREEDMAN (Editors), *Last things Death and the apocalypse in the middle ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000, pp.124-139.

RAUNIG, Gerald, "Algunos fragmentos sobre las máquinas", en *Brumaria*, 7, 2006, pp.221-234.

RAUNIG, Gerald, *Mil máquinas breve filosofía de las máquinas como movimiento social*, postfacio de Mauricio Lazzarato, Madrid, Traficante de Sueños, 2008.

REDONDO, Augustin, "Le diable et le monde diabolique dans les relaciones de sucesos (Espagne, 1°moitié du XVII siècle), en Jean-Paul DUVIOLS y Annie MOLINIÉ-BERTRAND (Directores), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain,* Actes du colloque international, conclusion de Pierre Chaunu, Paris, PUF, 1996, pp.131-158.

REED, Nelson, *La guerra de Castas de Yucatán*, México, ERA, 2002 (1964).

REGHEZZA-ZITT, Magali *et al.,* "What Resilience Is Not: Uses and Abuses" , en *Cybergeo : European Journal of Geography*, 621, 2012. http://cybergeo.revues.org/25554.

REGUERA, Iñaki, "La inquisición en el País Vasco. El periodo fundacional", en *Clio & Crimen*, 2, 2005, pp.237-255.

RESTALL, Matthew, "Maya Ethnogenesis", en *The Journal of Latin American Anthropology*, 9:1, 2004, pp.64-89.

RESTALL y CHUCHIAK, "A re evaluation of the authenticity of fray Diego de Landa´s *Relación de las cosas de Yucatán*", en *Etnohistory*, 49: 3, 2002, pp.651-669.

RESTREPO, E., ROJAS, A., *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popoyán, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar-Universidad Javeriana, Editorial Universidad del Cauca, 2010.

REVEL, Julia, *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2013.

RICE, Prudence M. , *Maya Political science, Time, astronomy and the cosmos*, University of Texas Press, Austin, 2004.

RICE, Prudente M., "Time, Memory, and Resilience among the Maya", en M.-Charlotte ARNAULD y Alain BRETON, *Millenary Maya Societies: Past Crises and Resilience*, pp.10-21 www.mesoweb.com/publications/

RICE, Prudence M., SOUTH, Katherine E., "Revisiting monkeys on pots: a contextual consideration of primate imagery on classic lowland maya pottery", en *Ancient Mesoamerica*, XXVI:2, 2015, pp.2756-294.

RICOEUR, Paul, *Temps et récit tome I : L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

RICOEUR, Paul, *Temps et récits tome II : La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984.

RICOEUR, Paul, *Temps et récit tome III : Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración*, vol. III, México, Siglo XXI, 2006.

RIECHMANN, Jorge, *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Granada, Universidad de Granada, 2005.

RILOVA JERICÓ, Carlos, "Indicios para una Historia Nocturna vasca. Brujas, brujos y paganos en el País Vasco de la Edad Moderna (1562-1763), en *Zainak*, 28, 2006, pp.449-463.

RILOVA JERICÓ, Carlos, "Las últimas brujas de Europa. Acusaciones de brujería en el País Vasco durante los siglos XVIII y XIX", en *Vasconia,* 32, 2002, pp.369-393.

RIVAL, Laura, "Animism and the meanings of life: reflections from Amazonia", en Marc BRIGHTMAN, Vanessa Elisa GROTTI, Olga ULTURGASHEVA (Editores). *Animism in rain forest and Tundra. Personhood, animals, plants and things in Contemporary Amazonia and Siberia*, New York/Oxford, Berghahn. 2014, pp.69-81.

RIVERA ALMAGUER, Raquel Xochiquetzal, "El Popol Wuj y sus traducciones por maya hablantes. Memoria histórica y resistencia cultural del pueblo maya en Guatemala, 1970-2014", Tesis de doctorado, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, 2015.

RIVERA DORADO, Miguel, "Cambios en la religión maya, desde el período clásico a los tiempos de Hernán Cortés", en Miguel RIVERA DORADO, Andrés CIUDAD RUIZ (Editores), *Los mayas de los tiempos tardíos*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986, pp.147-166.

RIVERA DORADO, Miguel, "Catorce tesis sobre la religión maya", en *Revista Española de Antropología Americana*. 35, 2005, pp.7-32.

RIVERA DORADO, Miguel, "¿Influencia del cristianismo en el Popol Vuh?", en *Revista Española de Antropología Americana*, 2000, 30, pp.137-162.

RIVERA DORADO, Miguel, *Laberintos de la Antigüedad*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

RIVERA DORADO, Miguel, *La ciudad maya. Un escenario sagrado*, Madrid, La mirada de la historia, Editorial Complutense, 2001.

RIVERA DORADO, Miguel, "La religión maya en un solo lugar", en *Revista española de antropología americana*, 21, 1991, pp.53-76.

ROBERTSON, John, HOUSTON, Stephen, "El problema del wasteko: una perspectiva lingüística y arqueológica", en J.P. LAPORTE, B. ARROYO, H. ESCOBEDO, H. MEJÍA (Editores), *XVI Simposio de Investigaciones arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2002, pp.714-724.

ROBSON, Michael, *The franciscan in the middle ages*, Woodbrige, The Boydell Press, 2006.

RODILLA LEÓN, María José, "Bestiarios del nuevo mundo: maravillas de dios o engendros del demonio", en *RILCE*, 23:1, 2007, pp.195-205.

RODRÍGUEZ MORENO, Ángela María, "Análisis etno-cartográfico de cuatro mapas medievales", en *Entorno Geográfico*, 7-8, Universidad del Valle, enero-diciembre 2011, pp.124-142.

ROEST, Bert, *Franciscan literature of religious instruction before the council of Trent*, Leiden/Boston, Brill, 2004.

ROIG, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

ROJAS LIMA, Flavio, *Los indios de Guatemala*, Colección Pueblos y lenguas indígenas 1, Quito, Abya-Yala, 1995.

ROLENA, Adorno, "El sujeto colonial y la construccion cultural de la alteridad", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28, 1988, pp. 55-68.

RÖMER, Thomas, *L'invention de Dieu*, Lonrai, Seuil, 2014.

ROMERO FLORÍAN, Sergio Francisco, *Estudio Comparativo de Dos Calendarios Coloniales Mayas del Siglo XVIII*, Tesis de Licenciatura en Antropología, Guatemala, Universidad del Valle de Guatemala, 2000.

ROMERO SANDOVAL, Roberto, *Zotz el murciélago en la cultura maya*, México, UNAM, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 39, 2013.

ROSADO ROSADO, Georgina, y SANTANA RIVAS, Landy, "María UIcab: Reina, sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán (1863-1875)", en *Mesoamerica,* 50, 2008, pp. 112-139.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, "La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España", en *Estudios de Historia Novohispana*, 6, 1978, pp.39-46.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales", en María del Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO y Martínez López-Cano (Coordinadora), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, IIH, 2010, pp.215-236.

RUBIÉS, Joan-Pau, "Were early modern europeans racist?", en Amos MORRIS-REICH, Dirk RUPNOW (Editores), *Ideas of "Race" in the history of the humanities,* London/Heidelberg, Springer, Palgrave critical studies of antisemitism and racism, pp.33-87.

RUCQUOI, Adeline, " "No hay mal que por bien no venga" Joaquin Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media", en *Clio &Crimen*, 1, 2004, pp.217-240.

RUGELEY, Terry, "Rural political violence and the origine of the Caste War", en *The Americas*, LIII:4, 1997, pp.469-496.

RUGELEY, Terry, "Violencia y verdades: cinco mitos sobre la Guerra de Castas en Yucatán", en *La palabra y el hombre*, 21, 2012, pp.27-32.

RUGELEY, Terry, *Yucatan's maya peasantry and the origins of the Caste War*, Austin, University of Texas Press, 1996.

RÜPKE, Jörg, *The roman calendar from Numa to Constantine, Time, History and the Fasti*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.

RUZ, Mario Humberto, "Las lágrimas de los indios, la justicia de Dios la resistencia armada maya", en *Arqueología Mexicana*, 111, septiembre-octubre 2011, pp.48-53.

RYDVING, Håkan, "Le chamanisme aujourd'hui: constructions et déconstructions d'une illusion scientifique", en *Études Mongoles et Sibériennes, Centreasiatiques et Tibétaines*, 42, 2011. [En línea] https://emscat.revues.org/1815?lang=en

SAC COYOY, Audelino, *El calendario sagrado maya Método para el Cómputo del tiempo*, Quetzaltenango (Guatemala), Universidad Rafael Landívar, 2007.

SACHSE, Frauke, "Und Gott sprach k'iche': ein Überblick über Quellen und Forschungsanätze zur sprachlichen Mission im Hochland von Guatemala", en Lars FRÜHSORGE, Meike, BÖGE *et al.* (Hg.): *Mesoamerikanistik: Archäologie, Ethnohistorie, Ethnographie und Linguistik. Eine Festschrift der Mesoamerika-Gesellschaft Hamburg e.V.*, Aachen, Shaker, 2015, pp. 432-467.

SACKS, Oliver, *Alucinaciones*, México, Anagrama, 2013.

SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo, "Los viajes de Gage en el siglo XVII hispanoamericano", en Eugenio DE BUSTOS (Coordinador), *Actas del cuarto congreso internacional de hispanistas*, Salamanca,Asociación Internacional de Hispanistas, vol.2, 1991, pp.553-566.

SAHLINS, Marshall, *Islas de historia La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1997.

SALDAÑO PORTILLO, Josefina, "Lectura de un silencio: El "indio" en la era del zapatismo", en Saurabh DUBE, Ishita Banerjee DUBE, Walter D. MIGNOLO (Coordinadores), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asía y África, 2004, pp.49-77.

SALINAS, Maximiliano, "Demonología y colonialismo Historia de la comprensión folklórica del Diablo en Chile", en *Araucaria de Chile*, 45, Madrid, 1989, pp.117-134.

SAM COLOP, Luis Enrique, "Introducción", *Popol Wuj: versión poética k'iche*, Ciudad Guatemala, Cholsamaj, 2008, pp.13-20.

SAMORINI, Giorgio, "Nuevas fronteras de la etnomicología", en FERICGLA, Josep María (Editor), *Los enteógenos y la ciencia*, Barcelona, Libros de la Liebre de Marzo, 1999, pp.49-80.

SÁNCHEZ, Ana, ""El Talisman del diablo" La inquisición frente al consumo de coca. (Lima, siglo XVII), en *Revista de la Inquisición*, 6, 1997, pp.139-162.

SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ, José Henrique, "Implantación y evolución de la pre-inquisición en la América Hispánica del siglo XVI", en Marie-Catherine BARBAZZA, *L'inquisition espagnole et ses réformes au XVI°siecle*, Montpellier, ETILAL, Université Paul Valéry Montpellier III, 2006, pp.41-60.

SÁNCHEZ HERRERO, José, "Alfabetización y catequesis franciscana en América durante el siglo XVI", en AA.VV., *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI)*, La Rábida, 21-26 sept. 1987, Madrid, Ediciones Deimos, 1988, p.589-647.

SÁNCHEZ NAVA, Pedro Francisco, ŠPRAJC, Ivan, HOBEL, Martin, *Aspectos astronómicos de la arquitectura maya en la costa nororiental de la península de Yucatán*, Ljubljana, Založba (ZRC), 2016.

SANHUEZA T., "Espacio y tiempo en los límites del mundo. Los incas en el despoblado de Atacama", en *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, X: 2, 2005, pp.51-77.

SANTIAGO PACHECO, Eduardo, "Acercamiento a la historiografía del siglo XX en Yucatán. La obra de Don Antonio Canto López", en *Temas Antropológicos*, 2008, XXX: 1, pp.159-186.

SARANYANA, Josep-Ignasi, BEASCOETXEA, Ana de Zaballa, "Influencia joaquinistas en la iconografía franciscano-cuzqueña del siglo XVII", en *Revista Archivum Franciscanum Historicum*, 85, 1992, pp.441-461.

SARILLAS, Edgar, *El problema del indio durante la época liberal.* Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Universidad de San Carlos, Guatemala, 1989.

SASSO, Roberto, VILLANI, Arnaud (Directores), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les cahiers de Noesis, n°3, Nice, CNRS, 2003.

SCARCIA, Fulvio, *La figuración Antropomorfa en la Mesoamérica de los periodos Preclásico y Clásico. Un estudio iconográfico y socio-cultural*, Tesis de Maestría para el título de *Magister scientarum* en Historia de las Américas, Caracas, Universidad Andrés Bello de Caracas, 2013.

SCHELE, Linda, "Religion und Weltsicht", Nikolai GRUBE, Eva EGGEBRECHT, Arne EGGEBRECHT, (hrsg.), *Die Welt der Maya. Archäologische Schätze aus drei Jahrtausenden*, Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1994, pp.197-214.

SCHELE, Linda, MATHEWS, Peter, *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs,* New York, Scribner, 1998.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Las edades del mundo, Textos de 1811 a 1815*, edición de Jorge Navarro Pérez, Prólogo de Pascal David, Madrid, Akal, 2002.

SCHERER, Andrew K., *Mortuary landscapes of the classic maya. Ritual of body and soul,* Austin, University of Texas Press, 2015.

SCHLOSBERG, Jed, *La crítica posoccidental y la modernidad*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Corporación Editora Nacional, 2004.

SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991.

SCHMITT, Jean-Claude, "Récits et images de rêves au Moyen-âge", En *Ethnologie Française*, XXXIII : 4, 2003, pp.553-563.

SCHMUTZ, Jacob, "L´héritage des subtiles cartographies du scotisme de l'âge classique", en *Les Études philosophiques*, 60, 2002/1, pp.51-81.

SCHOLZ WILLIAMS, Gerhild, "Demonologies", en Brian P. LEVACK (Editor), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, pp.69-83.

SCHULLER, Rudolf, "Der Verfasser des Popol Vuh", en *Anthropos*, XXVI : 5-6,1931, pp. 929-935.

SEGURA URRA, Félix, "Hechicería y brujería en la Navarra medieval: de la superstición al castigo", en *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9, 2012, pp.284-304.

ŞENOCAK, Neslihan, "Circulation of books in the medideval franciscan order: attitude, methods, and critics", en *The Journal of Religious History*, 28:2, 2004, pp.146-161.

SERNA ARANGO, Julián, *Ontologías alternativas Aperturas de mundo desde el giro lingüístico*, Rubí (Barcelona), Anthropos, Universidad tecnológica de Pereira, 2007.

SERNA ARANGO, Julián, *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en occidente*, Barcelona, Anthropos, 2009.

SERRANO, Carlos, "Le diable aux portes du ciel (à la poursuite du beau démon)", en Jean-Paul DUVIOLS y Annie MOLINIÉ-BERTRAND (Directeurs), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain,* Actes du colloque international, conclusion de Pierre Chaunu, Paris, PUF, 1996, pp.463-481.

SERVIER, Jacques, *L'homme et l'invisible*, Paris, Robert Laffont, 1964.

SHARON, Douglas, *El chamán de los cuatro vientos*, México, Siglo XXI, 2004.

SIELSEN, Ronald Nigh, "Acción colectiva, capital social y recursos naturales: las organizaciones agroecológicas de Chiapas,", en Gabriela VARGAS CETINA (Coordinadora), *De lo privado a lo público organizaciones en Chiapas*, México, CIESAS-Porrúa, 2002, pp.73-110.

SILLAR, Bill, "The social agency of thing? Animism and materiality in the Andes", en *Cambridge Archeological Journal*, 19:3, 2009, pp.369-379.

SILVA, Alberto, *Zen 2. ¿Qué decimos cuando decimos experiencia?*, Buenos Aires, Bajo la Luna, 2012.

SLOTERDIJK, Peter, *Im Weltinnenraum des Kapitals /Für eine philophische Theorie des Globalisierung*, Frankfurt-Am-Main, Suhrkamp, 2006.

SMOAK, Gregory E., *Ghost dances and identity, prophetic religion and american indian ethnogenesis in the nineteenth century*, Canada, University of California Press, 2006.

SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis, "La inquisición en México durante el siglo XVI", en *Revista de la Inquisición*, 7, 1998, p.283-295.

SOLARES, Blanca, *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo*, Barcelona, Anthropos, UNAM, 2007.

SOLDATI, Gianfranco, "Methodological problems in the phenomenology of time", en *Polish journal of philosophy*, IX:1, 2015, pp.71-88.

SORIA, Sofía, "El "lado oscuro" del proyecto de interculturalidad-decolonialidad: notas críticas para una discusión", en *Tabula Rasa*, 20, 2014, pp.41-64.

SPARKS, Garry Gene Jr., "Xalqatb'e and the "Theologia Indorum": crossroads between maya sprirituality and the America´s first theology", Ph.D. dissertation, Ann Arbor, The University of Chicago (Illinois), 2011.

ŠPRAJC, Ivan, *La estrella de Quetzacoátl El planeta Venus en Mesoamérica*, México, Editorial Diana, 1996.

SPRAJC, Iván, *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, México, INAH-CONACULTA, 1998.

STEIL, Armin, *Krisensemantik: Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung*, Opladen, Leske und Budrich, 1993.

STEPHENS, Walter, "The sceptical tradition", Brian P. LEVACK (ed.), *The Oxford Handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, New York, Oxford University Press, 2013, pp.101-121.

STONE, Rebecca R., *The jaguar within shamanic trance in ancient central and south american art*, Austin, University of Texas Press, 2011.

STUART, David, ""The arrival of strangers" Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History", en David CARRASCO y Lindsay JONES, (Editores), *Mesoamerica's classic heritage from Teotihuacan to the aztecs*, Boulder, University Press of Colorado, 2000, pp.465-513.

STUART, David, SATURNO, William, ROSSI, Franco D., HURST, Heather, "A maya *curia regis*: evidence for a hierarchical specialist order at Xultun, Guatemala", en *Ancient Mesoamerica*, 2017, [Publicado en línea], pp.1-18. https://www.academia.edu/34199127/A_MAYA_CURIA_REGIS_EVIDENCE_FOR_A_HIERARCHICAL_SPECIALIST_ORDER_AT_XULTUN_GUATEMALA

SUÁREZ MALDONADO, Crisálida, *Coherencia entre el calendario sagrado maya con la terapia Gestalt de Perls*, Tesis para obtener el título de Licenciada en Psicología, Morelia, Universidad Latina de América, 2011.

SUBIRATS, Eduardo, *El continente vacío*, Siglo XXI, México, 1994.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, "Du Tage au Gange au XVI° siècle : une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56:1, 2001, pp.51-84.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, "Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400–1750", en *Daedalus,* 127:3, September 1998, pp.75-104.

SULLIVAN, Paul, *Conversaciones inconclusas mayas y extranjeros entre dos guerras*, México, Gedisa Editorial, 1991.

TABOADA, Hernán G.H., *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, FCE, 2004.

TAMM, Marek, "Saints and the demoniacs: exorcistics rites in medieval europe (11th-13th century)", en *Folklore*, 23, 2003, pp.7-24.

TANASE, Thomas, "Exotisme, Merveilles et missions dans les récits des frères mendiants (XIIIE-XIVE siècles) ", en *Hypothèses*, 2007/1, pp.37-46.

TAUBE, Karl, MILLER, Mary, *An illustrated dictionnary of the gods and symbols of Ancient Mexico and the Maya,* London, Thames and Hudson, 1997.

TAUBE, Karl, SATURNO, William A., STUART, David A., "Identificación mitológica de los personajes en el muro norte de la pirámide de las pinturas sub-1, San Bartolo Petén", en J.P. LAPORTE, B. ARROYO, H. ESCOBEDO, H. MEJÍA (Editores), *XVII Simposio de investigación arqueológicas en Guatemala 2003*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2004, pp.852-861.

TAUSIET CARLÉS, Maria, "Le Sabbat dans les traités espagnols sur la superstition et la sorcellerie aux XVI° et XVII°siècles", en Nicole JACQUES-CHAQUIN, Maxime PRÉAUD (Directeurs), *Le sabbat des sorciers XV°-XVIII siècles*, Colloque international E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud 4-7 novembre 1992, Grenoble , Jérôme Million, 1993 , pp. 259-280.

TAVÁREZ, David, "Escritura, espacios sociales y cosmologías indígenas en Nueva España: una aproximación a los calendarios zapotecos", en *Revista de Indias*, LXIX: 247, 2009, pp.39-62.

TEDLOCK, Bárbara, "La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quiché", Johanna BRODA *et al*., *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp.179-192.

TEDLOCK, Barbara, "Sharing and interpreting dreams in Amerindian Nation", en David SHULMAN, Guy G. STROUMSA (Editores), *Dream cultures explorations in the comparative history of dreaming*, New York, Oxford University Press, 1999, pp.87-103

TEDLOCK, Barbara, "The new anthropology of dreaming", en Graham HARVEY (Editor), *Shamanism a reader*, London and New york, Routledge, 2003, pp.103-122.

TEDLOCK, Barbara, *Time and the Highland maya*, revised edition, Albuquerque, University of New Mexico Press,1993.

TEDLOCK, Dennis, *2000 years of Mayan Literature*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2010.

TEDLOCK, Dennis, "Dreams and double voicing", en David SHULMAN, Guy G. STROUMSA (Editors), *Dream cultures explorations in the comparative history of dreaming*, New York, Oxford University Press, 1999, pp.104-118.

TEDLOCK, Dennis, "La siembra y el amanecer de todo el cielo-tierra: astronomía en el *Popol Vuh*", en Johanna BRODA *et al.*, *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp.163-177.

TEDLOCK, Dennis, "Torture in the archives: mayans meet europeans", en *American Anthropologist*, XCV: 1, 1993, pp.139-152.

TERESI, Dick, *Los grandes descubrimientos perdidos, las antiguas raíces de la ciencia desde babilonia hasta los mayas*, Madrid, Drakontos, Crítica, 2004.

THOMPSON, Edward P., *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, Paris, La Fabrique, 2004.

THOMPSON, J. Eric, *Grandeza y decadencia de los mayas*, FCE, México, 2003.

THOMPSON, J.Eric.S., *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 2004.

THUAN, Trinh Xuan, *La plénitude du vide*, Paris, Albin Michel, 2016.

TIMMER, David E., "Providence and Perditions: Fray Diego de Landa justifies his inquisition against the yucatecan maya", en *Church History*, LXVI:3, 1997, pp.477-488.

TISSERON, Serge, *La résilience*, PUF, Paris, 2007.

TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América: el problema del otro*, México, Siglo XXI, 2010.

TOIVO, Raisa Maria, "Gender, sex and cultures of trouble in witchcraft studies: european historiography with special reference to Finland", en Marko NENONEN y Raisa Maria TOIVO, *Wrinting witch-hunt histories Challenging the paradigm*, Leiden/Boston, BRILL, 2014, pp.87-108.

TOKOVININE, Alexandre, BELIAEV, Dmitri, "People of the road: traders and travelers in ancient maya words and images", en Kenneth G. HIRTH, Joanne PILLSBURY (Editores), *Merchants, markets and exchange in the pre-columbian world*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, Harvard University, 2013, pp.169-200.

TOLA, Florencia, "Comentario a "El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías "premodernas"", en *Trace,* 67, junio 2015, pp.150-157.

TOLAN, John, *Le Saint chez le sultan La rencontré de Saint François d'Assise et l'islam Huit siècles d'interprétation*, Paris, Seuil, 2007.

TOURAINE, Alain, *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires, FCE, 1998.

TRAWNY, Peter, *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Herder, 2015.

TRESOLDI, Roberto, *La Cábala, Lectura, interpretación, historia, temática, personajes*, Barcelona, De Vecchi, 2007.

TROMBAZOS, Stavos, *Time in Marx, The categories of time in Marx's Capital*, Historical Materialism 61, Leiden-Boston, Brill, 2014.

TROUILLOT, Michel-Rolph, *Silencing the past. Power and the production of history*, Boston, Beacon Press Books, 1995.

TURNBULL, David, *Masons, Tricksters and Cartographers, Comparative Studies in the Sociology of scientific and indigenous knowledge*, London-New York, Routledge, 2003.

UPÚN SIPAC, Damián, *Maya'Ajilab'äl Q'ij La cuenta maya de los días*, Guatemala, Editorial Cholsamaj, 2007.

URBANO, Henrique, "Ídolos, figuras, imágenes la representación como discurso ideológico", en G. RAMOS, H. URBANO, *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII, Charcas, México, Perú*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, pp. 7-30.

URCID, Javier, "Una extraordinaria vasija de piedra en el museo etnográfico de Berlín", en *Arqueología Mexicana*, XXIV: 140, 2016 pp.24-29.

USUNÁRIZ GARAYOA, Jesús María, "La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII), en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 9, 2012, pp.306-350.

VACAS MORA, Víctor, "Morfologías del Mal. El Demonio en el Viejo y el Nuevo Mundo. Una visión del "Demonio" Totonaco", en *Indiana*, 25, 2008, pp.195-221.

VALLEJO REYNA, Alberto, *Por los caminos de los antiguos nawales Rilaj Maam y el nawalismo maya tzútujil en Santiago Atitlán*, México, Conaculta /INAH, 2005.

VALLET, Odon, "Temps et religión", en *Autre temps. Cahiers d'Éthique Sociale et Politique*, 57, 1998, pp.25-30.

VALVERDE VALDÉS, María del Carmén, "El jaguar entre los mayas: entidad oscura y ambivalente", en *Arqueología Mexicana*, 72, pp. 47-51.

VALVERDE VALDÉS, María del Carmen, "Un "alzamiento de indios" en Nebaj, Guatemala, en 1798", en *Estudios de Cultura Maya*, 26, 2005, p.118-125.

VAN AKKEREN, Ruud, "Fray Domingo de Vico maestros de autores indígenas", AA.VV., *Cosmovisión Mesoamericana*, Ciudad de Guatemala, Publicaciones Universidad Mesoamericana, 2011, pp.83-117.

VAN AKKEREN, Ruud, *Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol. Una visión posclásica del colapso maya*, Guatemala, Ed. Piedra Santa, 2012.

VARGAS CETINA, Gabriela (coord.), *De lo privado a lo público organizaciones en Chiapas*, México, CIESAS-Porrúa, 2002.

VEGA CERNUDA, Miguel Ángel, "Entre lingüística, antropología y traducción: la escuela franciscna de evangelización en Méjico", en Miguel Ángel VEGA CERNUDA (Editor), *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2012, pp.29-49.

VEGAS ARAMBURU, José Ignacio, "Atribución mágica de los dólmenes vascos y su posible explicación", en *Cuadernos de Sección. Antropología – Etnografía*, 8, 1991, pp.77-86.

VERDUGO, Lucía, "La frontera racista y el discurso de los medios en Guatemala", en *Discurso & Sociedad*, I: 4, 2007, pp.663-680.

VIÉ-WOHRER, Anne-Marie, "Découvertes des écritures indigènes au XVI°siècle dans le Mexique Central", en *Amerindia : La découverte des langues et des écritures d'Amérique*, 19/20, 1995, pp.421-435.

VILLACORTA, José Antonio, *Popol Vuh*, Guatemala, José de Pineda Ibarra, 1962.

VILLALOBOS VILLAGRA, Humberto Mariano, "Los 13 cielos nahuas representado en el cuerpo humano", en *Revista de la Facultad de Medicina*, 2:4, 2007, pp.169-173.

VILLANI, Arnaud, *La guêpe et l'orchidée essai sur Deleuze,* Paris, Belin, 1999.

VILLA ROJAS, Alfonso, "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México", en *Estudios de Cultura Maya*, 3, 1963, pp.243-260.

VILLA ROJAS, Alfonso, en *Estudios etnológicos los mayas*, México, UNAM, 1985.

VILLA ROJAS, Alfonso, *Los elegidos de Dios etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Prólogo de Miguel León Portilla, México, Presencias, nª57, Conaculta, INI, 1992 (1945).

VILLORO, Luis*, Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Colegio de México, 1950.

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro, *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año 1712*, CIESAS, México, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "La selva de cristal: notas sobre la ontología de los espíritus amazónicos", en *Amazonia Peruana*, 30, 2007, pp.85-110.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Métaphysique cannibales. Lignes d'antrophologie post-estructurale*, Paris, PUF, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en Alexandre SURALLÉS, Pedro GARCÍA HIERRO (Editores), *Tierra adentro. Territorio indigena y percepcion del entorno*, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, 2004, pp.37-81.

VON MENTZ, Brígida, " Esclavitud y semiesclavitud en el México antiguo y la Nueva España (con énfasis en el siglo XVI), *Studia Historica. Historia Antigua*, 25, 2007, pp. 543-558.

VOSS, Barbara L., "What´s new? Rethinking ethnogenesis in the archaeology of colonialism", en *American Antiquity,* 80/4, 2015, pp.655-670.

WAGNER, Enrique R., *Nueva bibliografía mexicana del siglo XVI, suplemento a las bibliografías de Don Joaquin García Icabalceta, Don José Toribio Medina y Don Nicolás León,* México, Editorial Polis, MCMXL.

WALLER, John, *Les danseurs fous de Strasbourg Une épidémie de transe collective en 1518*, Condée-sur-Noireau, La Nuée bleue /Tchou, 2016.

WANEGFFELEN, Thierry, "Acculturation ecclésiastique et "religión populaire" hommage à l'auteur du concept de "profanisation", en Joël, FOUILLERON, Henri MICHEL (Directeurs) *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet, t.I Clergé, identité et fidélité catholiques*, Montpellier, Université Paul Valery,Presse de Montpellier 3, 2006, pp.259-276.

WARREN, Kay B., *Indigenous movements and their critics: Pan-maya activism in Guatemala*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

WARREN, Kay, "La lectura de la historia, una forma de resistencia: intelectuales públicos mayas en Guatemala", en Edward FISHER, R. MC KENNA BROWN, *Rujotayixik ri Maya' B'anob'al. Activismo cultural Maya,* Guatemala, Cholsamaj, 1999, pp133-138.

WECKMANN, Luis, "Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España", en *Historia Mexicana*, XXXII: 1, Jul.-sep.1982, pp.89-105.

WEEKS, John M., SACHSE, Frauke, PRAGER, Christian, *Maya Daykeeping Three calendars from Highland Guatemala*, Boulder, University Press of Colorado, 2009.

WILLERSLEV, Eske et al., "Postglacial viability and colonization in North America's ice free corridor", en *Nature*, 537, 2016, pp.45-49.

WILKINSON, Alexander (ed.), *Iberian books: books published in spanish or portuguese or on the iberian península before 1601*, Leiden-Boston, Brill, 2012.

WINKELMAN, Michael, "Shamanism as Neurotheology and evolutionary psychologie", en *American Behavioral Scientist*, XXXXIV:12, 2002, pp.1875-1887.

WISHNITZER, Avner, Reading *Clocks alla turca, Time and society in the late ottoman empire*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2015.

WITHMARSH, Tim, *Battling the gods. Atheism in the ancient world*, London, Penguin Random House, 2015.

WITTMANN, Marc, VAN WASSENHOVE, Virgine, "The experience of time: neural mechanisms and the interplay of emotion, cognition and embodiment", en *Philosophical Transanctions of The Royal Society*, 2009, 364, pp.1809-1813.

WRIGHT CARR, David Charles, *Los franciscanos y su labor educativa en la Nueva España (1523-1580)*, México, INAH, EDUVEM, 1998.

WUIDAR, Laurence, "Démons sonores dans l'Italie du XVIème siècle. De la possession diabolique chantante aux remèdes musicaux contre les esprits malins", en *De Musica*, XII, 2008. http://users.unimi.it/~gpiana/demus.htm.

WHITE, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidos, 2003.

XIRAU, Joaquín, *Vida y obra de Ramón LLul filosofía y mística*, México, Breviarios FCE, 2004.

YACCUZZI POLISENA, Yiviana, "¿Las cuestiones de la teoría cuántica son epistémicas?", en AA.VV., *II Congreso Nacional de Estudiantes y Graduados en Filosofía: la Filosofía en su contemporaneidad 21, 22 y 23 de junio de 2013*, Mar del Plata, UNMdP, 2013, pp 287-294.

YATES, Frances A., *El iluminismo rosacruz*, Madrid, FCE, Siruela, 2008.

ZAMBRANO, María, *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000.

ZAMORA ACOSTA, Elías, "Resistencia maya a la colonización: levantamientos indígenas en Guatemala durante el siglo XVI", en Miguel RIVERA DORADO y Andrés CIUDAD RUIZ (Editores), *Los mayas de los tiempos tardíos*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986, pp.197-214.

ZAMORA CALVO, María Jesús, *Artes Maleficorum brujas, magos y demonios en el siglo de oro*, Barcelona, Calambur, Historia /1, 2016.

ZAMORA CALVO, María Jesús, "Las vertebras de su columna. La estructura de los tratados de magia escritos durante el Renacimiento y el Barroco", en Beatriz MARISCAL, María Teresa MIAJA DE LA PEÑA (Coordinadores), *Actas del XV congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas "Las dos orillas", Monterrey, México del 19 al 24 de julio de 2004*, vol.2, 2007, pp.629-640.

ZARCONE, Thierry, HOBART, Angela (Editors), *Shamanism and Islam. Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*, London/ New York, I.B. Tauris, 2012.

ZENDER, Marc Uwe, *A study of classic maya priesthood*, These Ph.D., Department of archaelogy, Calgary University of Calgary, 2004.

ZIKA, Charles, "Images and witchcraft studies: a short history", en Marko NENONEN y Raisa Maria TOIVO, *Wrinting witch-hunt histories Challenging the paradigm*, Leiden/Boston, BRILL, 2014, pp.41-85.

ŽIŽEK, Slavoj, *El títere y el enano, el núcleo perverso del cristianismo*, Paídos, Buenos Aires, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj, "La perspectiva *parallax*", en *New Left Review*, 25, 2004, pp.113-125.

ŽIŽEK, Slavoj*, Visión de paralaje*, México, FCE, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj, *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, AKAL 2012.

ZNAMENKI, Andrei A., *The beauty of the primitve.Shamanism and western imagination*, New York, Oxford University Press, 2007.

CURRICULUM ADQUIRIDO DURANTE EL PROGRAMA INSTITUCIONAL DE DOCTORADO EN HISTORIA DEL IIH-UMSNH GENERACIÓN 2013- 2017

Formación curricular

1-Ciclo 13-14

-Taller de investigación preliminar

-Problemas del análisis historiográfico

-Seminario de problemas filosóficos

2-Ciclo 14-14

-Taller de investigación documental

-Cultura y civilizaciones prehispánicas

-Seminario de historia de las ideas

3-Ciclo 14-15

-Problemas teóricos de la investigación histórica I

-Relaciones internacionales de América

-América en el Sistema-Mundo

4-Ciclo 15-15

-Problemas teóricos de la investigación histórica II

-Seminario de historia novohispana

5-Ciclo 15-16

-Seminario de tesis I

6-Ciclo 16/16

-Seminario de tesis II

Formación extracurricular

1- Asistencia al curso "Historia intelectual: protagonistas, debates y prácticas", del 05 al 09 de septiembre 2016, Facultad de Historia UMSNH, duración 40 horas

2- Agosto 2016, 4, Segundo Coloquio de Doctorandos, UMSNH, IIH, "Violencia epistémica, taxonomía y guerra simbólica en el Mayab del siglo XVI".

3- Asistencia al Taller "Transmedia y documental web para investigadores" impartido por la directora de documentales Lic. Alejandra Islas, fundadora y directora del Festival de Cine documental "historia y memoria" de Cuernavaca (Morelos), impartido el 26 y 27 de noviembre del 2015 en el IIH (UMSNH).

4- Asistencia al Coloquio nacional *Filosofía Crítica* 18 de noviembre 2015 en el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" (UMSNH).

5- Asistencia al Taller "Creación y administración de revistas con la plataforma *Open Journal Systems*. Cinco pasos para configurar una revista y roles de los participantes en el proceso" duración de 12 horas, 10 y 11 de noviembre del 2015 (UMSNH).

6- Asistencia al Coloquio internacional "Relaciones internacionales, autoritarismo y democracia. América Latina; del periodo de Entreguerras a la Post Guerra Fría" (14 de agosto del 2015).

7- Asistencia al Coloquio nacional "Bolívar Echeverría: crítico de la modernidad, la cultura y la política", celebrado el 4 y 5 de junio 2015.

8- Asistencia al curso "*Memoria, Patrimonio, Museos. Los tiempos de la cultura objetal*", impartido por el Dr. Iñaki Díaz Balerdi, (9,10,11 y 19, 20 de Marzo del 2015) con valor curricular de 20 horas

9- Asistencia al curso intersemestral de invierno "Hacia una Epistemología de la Historia: la historia al servicio de la vida y la comunidad", impartido por el Dr. Javier Dosil Mancilla (UMSNH), 26 de enero al 6 de febrero de 2015.

10- Asistencia al curso "Análisis de códices del centro de México. El tonalamatl" impartido por la Dra. Ana Guadalupe Díaz Álvarez (UNAM), 3 y 4 diciembre 2014.

11- Asistencia al seminario metodológico *Las armas de los débiles*, impartido por el Dr. Eitan Ginzberg Kramer el 11 y 12 de septiembre 2014.

12- Asistencia al seminario *La historia cultural: de la nueva mirada francesa a las perspectivas latinoamericanas*, impartido por la Dra. Marta Ruiz Galbete, 13 de junio del 2014, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH.

13- Asistencia al curso *Fuentes para el estudio de la cultura maya* impartido por el Dr. Manuel Alberto Morales Damián, 26 a 28 de febrero del 2014 en la ENAH (México D.F.)

14- Asistencia al seminario *La dimemsión simbólica en Nicol,Cassirer, Ricoeur* impartido por Dr. Stefano Santasilia (Universidad Calabria) , 23 a 25 de octubre de 2013, Facultad de Filosofia *Samuel Ramos* de la Universidad Michoacana de San Nicolas Hidalgo.

Publicaciones de artículos en revistas

1- "El *Popol Vuh* como prolegómeno de la codigofagia", en: *Boletín de la AFECH,* N°71, publicado el 04 diciembre 2016, disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=4422.

2- "Historia y memoria: un acercamiento a la influencia alemana en el teatro de Paco Urondo y Roque Dalton" en: *Contractopía, Revista cultural de humo y pasiones*, n°0, Febrero 2016, pp.17-27.

3- "Los archivos trofeo rusos de la Gestapo y del servicio de inteligencia alemán (1912-1945) como paradigma indiciario del despliegue panóptico anticomunista en América Latina", *Legajos Revista del Archivo general de la nación,* n°7, julio-septiembre 2015, pp.13-34.

4- "Los documentos trofeo rusos de la Gestapo y del servicio de inteligencia alemán (1912-1945)", in: *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, sección Archivos y documentos, n°65, enero-junio 2017, pp.287-306.

5- "No Todo lo que brilla es oro: apuntes sobre la naturaleza del sinarquismo mexicano", in: *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, n°61, enero-junio 2015, pp.130-162.

Capítulos de libro:

1- "*México en la revista El Libertador (1925-1929): ¿una visión a geometría variable?",* en Herrera Léon, Fabián (coord..), *Diplomacia oficiosa, representaciones y redes extraoficiales en la historia de América Latina: un homenaje a la trayectoria académica de Salvador E. Morales Pérez (1939-2012)*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Historia de Cuba-Instituto de Investigaciones Históricas "Hermann González Oropeza, SJ" de la Universidad Católica Andrés Bello – Caracas, 2015, pp.225-249, (ISBN: 978-607-424-563-9)

Reseñas:

1- "ANDERSON, Perry, *Imperium et Consilium, la política exterior norteamericana y sus teóricos*, Madrid, Akal Pensamiento Crítico, 2014", in: *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, n°63, enero-junio 2016, pp. 379-385.

2- "ESCOBAR LAPLANA, David. *Una colección para la transición Espejo de España, de la Editorial Planeta (1973-1978)*, prólogo Vicente Garmendia Gijón, Ediciones Trea, 2012, 246 p, Apéndice + ilustraciones I-XVI.", in: *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, n°60, julio-septiembre 2014, pp.371-376.

3- "HERRERA LEÓN, Fabián. *México en la Sociedad de Naciones, 1931-1940*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Dirección General del Acervo Histórico Diplomático, 2014, 465 páginas", in: *Foro Internacional*, 222, vol. lv-4, octubre-diciembre de 2015, pp.1225-1229.

4- "SMERKE, Raquel Serur (comp.), Bolívar Echeverría, Modernidad y resistencia, México, UAM/Ediciones Era, 2015, 281 pp.", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, n°66, julio-diciembre 2017, pp. [en publicación].

5- "TAIBO II, Paco Ignacio, *Que sean fuego las estrellas Barcelona (1917-1923), una historia narrativa de sindicalistas y pistoleros*, México, Planeta, 2015", in: *Legajos Revista del Archivo general de la nación,* n°9, enero-abril 2016, pp.189-192.

Ponencias:

1- Marzo 2014, 26, 27 y 28 *Seminario internacional México visto desde fuera sobre su imagen y percepciones a lo largo de la historia*, organizado por el cuerpo académico de estudios latinoamericanos (CA-44) instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH, *"La visión sobre México desde El Libertador: órgano de la Liga Antiimperialista de las Américas".*

2- Abril 2014, II Congreso internacional de Medicina Tradicional y salud pública: plantas sagradas, cultura y derechos humanos, Universidad Autónoma del Estado de México Facultad de Antropología, tema: *La cruz que habla en la Guerra de Castas (1847-1902) síntoma de una disfunción epistemológica.*

3- Mayo 2014, 21 al 23, Congreso internacional "El cuerpo revestido", Universidad de Guanajuato, División de Arquitectura, Arte y diseño Departamento Artes Visuales, Tema: *El cuerpo vestido de piel de muslo: nahualismo en el Popol Vuh"*

4- Febrero 2015, 11, "Ayotzinapan desde Francia", Mesa de diálogo sobre la repercusión internacional del crimen de Ayotzinapan organizada por el colectivo Emancipaciones, con el Dr.Javier Dosil Mancilla (España), y Mtra. Mariana Manzo (Argentina), Facultad de Historia UMSNH.

5- Abril 2015, 15, 16 y 17, XVIII Encuentro de la Red de Investigadores del fenómeno religioso en México (RIFREM), Mérida, Yucatán. "Etnografía, archivos y otras fuentes en el estudio de la religión", **Coordinador** de la Mesa 2: Archivos coloniales novohispanos: problemas de lingüística y de epistemología. Tema de la ponencia: *"Cuando la máquina se atranca": idolatría, ritos y dudas en la Relación de las cosas de Yucatán (¿1560?) de Fray Diego de Landa.*

6- Septiembre 2015, 25, Congreso nacional "Símbolo e historia del imaginario mexicano en el contexto global", Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, "*Con el jaguar adentro: el rasgo predatorio como paradigma del arte maya"*.

7- Octubre 2015, 26, 27 y 28, Congreso de la Red de Investigación sobre Izquierdas en América Latina (REIAL), Instituto de ciencias políticas de la UNAM, "Unos falsos documentos de la Comintern: la colaboración anticomunista entre América del Sur y Alemania bajo la República de Weimar".

8- Noviembre 2015, 23, 24 25, Coloquio "Los días que siguen conmoviendo al mundo. 98 años de la gran revolución de octubre" Facultad de Historia, UMSNH, "Prolegómenos a un redescubrimiento feliz de la importancia de la huelga: Huelga General y Revolución Rusa".

9- Febrero 2016, 23, Simposio internacional "La otredad como sujeto y objeto Experiencias limites y posibilidades", Universidad de Cundinamarca (Colombia) Sede Fusagasuga, "Tiempo y ser humano en los mayas".

10- Abril 2016, 6, Coloquio "Teoría Crítica de la Modernidad. Dos Aproximaciones", UMSNH, Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña", "El concepto de Occidente en Bolívar Echeverría desde la historiografía".

11- Abril 2016, 20, Coloquio "Ya vienen otros hombres a la tierra. Transformaciones en las sociedades mesoamericanos" UMSNH, Facultad de Historia, "El rezo en la larga duración: el valor de uso del Popol Vuh".

12- Junio 2016, 1, Seminario Tradiciones modernas, USMNH, IIH, "Identidad nacionalismo y populismo en América Latina".

13- Septiembre 2016, 3, Coloquio "El siglo largo de las Revoluciones", UMSNH, Facultad de Historia, Museo Casa Natal de Morelos, "La Comuna de París o las masas como el epicentro fantasmagórico de la historia revolucionaria del siglo largo".

14- Diciembre 2016, 6, Seminario de Investigaciones Americanistas de AMERIBER (EA3656) Université Michel de Montaigne Bordeaux III, "Problemas epistemológico en la historiografía sobre la Guerra de Castas".

15- Abril 2017, 2, Seminario Tradiciones modernas, USMNH, IIH, "La conciencia de clase en Wilhelm Reich".

16- Abril 2017, 25-27, VII Congreso Internacional la Red para el Estudio de las Izquierdas en América Latina "La revolución rusa y América Latina", Universidad Autónoma de Baja California Sur, La Paz; "El modo de producción asiático en los debates historiográficos de América".

17- Mayo 2017, 5, Seminario Tradiciones modernas, USMNH, IIH, "El modo de producción asiático".

Eventos organizados:

- Conferencia magistral del Dr. Barry Carr (La Trobe University): " Sobre sangre y lágrimas: escribiendo la historia social del turismo en México. Acapulco y sus protagonistas sociales, políticos y económicos, 1930-1954", impartida el 30 de enero del 2015 en el IIH (UMSNH).

- Taller "Transmedia y documental web para investigadores" impartido por la directora de documentales Lic. Alejandra Islas, fundadora y directora del Festival de Cine documental "historia y memoria" de Cuernavaca (Morelos), impartido el 26 y 27 de noviembre del 2015.

- Seminario "Tradiciones modernas", miembro del comité organizador, 13 de mayo al 8 de julio de 2016, IIH (UMSNH).

Diversos:

- Moderación de la mesa *Letras e imaginarios* el 26 de marzo 2014 en el Seminario internacional *México visto desde fuera sobre su imagen y percepciones a lo largo de la historia.*

- *Sinodal del examen de licenciatura* en historia de Brito Cruz, Jairo, *La actividad nazi y el sinarquismo en México (1938-1944)* (junio 2015)

- *C*omentador del libro "La inmortalidad del alma: edición y traducción de tres fragmentos del doctrinalis fidei in mechiacasium undurm lingua" por el Dr. Amaruc Lucas Hernández, en el *V Coloquio Internacional del Día de Muertos el 29 de octubre 2015.*

- Participación al panel informativo en CB Televisión Michoacán el 16 de noviembre del 2016 sobre el tema de los atentados en Francia.

- Entrevista sobre las elecciones presidenciales en Francia para el diario digital *Quadratin "Le Pen-Trump una comparación imprecisa" 26 de Abril 2017, https://www.quadratin.com.mx/principal/le-pen-trump-una-comparacion-imprecisa/* .