

La visión mesoamericana de las cruces mayas actuales

Miguel Ángel Astor-Aguilera*

Resumen

Este artículo analiza las cruces mayas a través de tiempo y espacio, revisando la historia de la Cruz Parlante. Según la literatura, la Cruz Parlante supuestamente fue revelada, como primera aparición, durante la Guerra de Castas en 1850. Además de la importancia histórica, del supuesto principio del culto hacia la cruz, lo más relevante es el significado dado a estos objetos por los pueblos mayas tradicionales y que tienen conexiones históricas directas con la guerra que se inició en 1847.

Palabras clave: Cruz Parlante, Guerra de Castas, iconología, ontología.

Abstract

This paper analyses the history of the Mayan cross across time and space. According to the literature, the Cruz Parlante first appeared during the Caste War in 1850. This paper will argue that aside from the historical importance of the principle of worship of the cross, the cross is important because of its great significance for the Mayan people, who have a direct connection to the war of 1847.

Keywords: Cruz Parlante, Caste War, iconology, ontology.

Este artículo se fundamenta en un análisis sobre la cruz maya. Parte de esta propuesta se basa en Furbee, quien usa el término en inglés: *communicating*, o sea “comunicativo”, cuando se refiere a objetos mayas que han sido clasificados por otros investigadores como *talking o speaking*, es decir, “parlantes”.¹ Casi toda la literatura sobre el tema de las cruces comunicativas mayas se refiere a esos objetos como parlantes; sin embargo, tales cruces no “hablan” físicamente. Las cruces parlantes necesitan un intérprete, y a menudo más de uno, para discernir sus comunicaciones.² La Cruz Parlante no habla. Es más adecuado llamar a estos objetos como “comunicativos” ya que se comunican de forma no vocal.

Bernal Díaz del Castillo, soldado bajo los conquistadores Francisco Hernández de Córdoba, Juan de Grijalva y Hernán Cortés, reporta que en el año 1517 unos mayas de la península “lleváronos a unas casas grandes, que eran adoratorios de sus ídolos [...] [Aquí] tenían figurado en unas paredes muchos bultos de serpientes y culebras grandes y ídolos [...] alrededor de algo como altar [...] [Al lado] de los ídolos tenían unos como a manera de señales de cruces [...] de lo cual nos admiramos”.³ Índices centrales mayas, como la de sus cruces, mantienen su importancia hasta el presente.

En este artículo propongo que la Cruz Parlante, respecto de la función y del significado de objetos comunicativos mayas, contemporáneos o antiguos, no fue un fenómeno creado en 1850. Los iconos cuadripartitos, esto es, quince, y objetos comunicativos han permanecido en la lógica cultural maya desde los tiempos prehispánicos hasta el presente. Aunque mucho se ha publicado y repetido sobre la Guerra de Castas de Yucatán y la Cruz Parlante,⁴ Sullivan admite que los mayas raramente se reconocen en nuestros relatos sobre su historia: “Al parecer la verdad [sobre los mayas], siempre tiene que ceder a la conveniencia, al poder, y al prejuicio”.⁵ Careaga Viliesid agrega que varios términos que usamos para describir la identidad maya, su cosmovisión y su historia no son los adecuados; por ejemplo, Guerra de Castas, Cruzob, Cruz Parlante y Chan Santa Cruz son rechazados por la gran parte del pueblo maya de Quintana Roo.⁶

Aquí se seguirá a Berzunza Pinto, quien, al igual que los mayas de hoy en día, usa el término de “guerra social” para referirse a esta revolución maya.⁷ La historia, oral o escrita, gira según el contexto político y la literatura sobre esta guerra, al igual que la de la cruz maya, no es excepción.⁸ Para los mayas, la guerra en que lucharon sus abuelos no tiene que ver con castas. La frase “guerra de castas” se ha usado al azar en referencia a cualquier insurrección indígena en México y América Central.⁹ La historia moderna sobre esta guerra principia con Baqueiro Preve (1838–1900), cuyos escritos fueron reportes sobre una “guerra de castas” entre supuestas “tropas yucatecas valientes” e “indios bárbaros” que,¹⁰ por consiguiente, las obras de Justo Sierra O’Reilly (1814–1861),¹¹ Eligio Ancona Castillo (1835–1893),¹² y Juan Francisco Molina Solís (1850–1932)¹³ repiten.¹⁴ Estas batallas militares duraron, oficialmente, de 1847 a 1901; sin embargo, para la población maya la batalla política continuó hasta 1971.

Iconología de la cruz maya

Aunque Don Dumond ha escrito una obra de más de 500 páginas sobre esta rebelión maya,¹⁵ el autor usualmente citado sobre la guerra es Nelson Reed.¹⁶ El cronograma de Reed fue abordado por Howard Cline en su trabajo de doctorado de 700 páginas y varios artículos.¹⁷ Según Cline, la contribución de Reed fue poner la historia de esta guerra en orden comprensible para el público.¹⁸ Reed es novelista e investigador popular de informes históricos y arqueológicos y,¹⁹ entonces, no siendo historiador por formación académica, no incluyó notas de citación sino hasta la segunda edición de su libro.²⁰

La Cruz Parlante no fue inventada en 1850 por José María Barrera,²¹ como se ha afirmado.²² Según Reed, siguiendo a Cline y usando a Barrera, al igual que a Aldherre,²³ y después a Zimmerman,²⁴ los mayas sublevados establecieron una “nueva sociedad y religión”, apoyándose en la Cruz Parlante, y por ello se les acuñó el sobrenombre “cruzob”. Sin embargo, el sufijo *ob* es un marcador plural en la lengua maya y la expresión “cruzob,” que Reed admite, sólo quiere decir “cruces”.²⁵

Así, la Cruz Parlante se reveló como aparición en 1850. Los albergues famosos de estas cruces mayas fueron construidos durante la guerra²⁶ y siguen activos desde su fundación.²⁷ Farris plantea que la cosmología de los mayas ha respaldado su determinación ideológica.²⁸ Esta cosmología, similar al concepto de cosmovisión, es parte de cómo un ser humano comprende su existencia en relación con todo el mundo, abarcando un *continuum* interrelacionado de espacio y tiempo.²⁹ La cosmología genera la pregunta ontológica, ¿quiénes son las “cosas”, materiales y no materiales, alrededor de mí y cómo me debo de comportar hacia ellos?

Desde la época colonial, y hasta el presente, los iconos comunicativos ancestrales han sido mediadores de lo indígena con lo español, con lo yucateco y con lo mexicano. Los objetos comunicativos se extienden más allá de las comunidades mayas yucatecas, pues su uso es compartido con Mesoamérica.³⁰ Las cruces mayas tienen rasgos católico-romanos pero la historia y cultura no llegaron al “nuevo mundo” a bordo de una carabela española. La cruz maya refleja elementos tradicionales que tienen raíces en la cosmovisión e iconografía indígena antigua;³¹ por ejemplo, el grupo de cruces correspondientes al periodo clásico en Palenque, Chiapas.³²

Varios investigadores han demostrado *in extenso* que el icono de la cruz cuadripartita y los objetos comunicativos fueron centrales en la cosmovisión maya precolombina,³³ al igual que en el resto de Mesoamérica.³⁴ Lo siguiente será realizar un contraste entre lo mesoamericano y lo cristiano, centrándose en la cruz comunicativa maya con un breve análisis de la cruz católica.

La cruz cristiana, el Árbol de la Vida y el Árbol de la Sabiduría

El Árbol de la Sabiduría, el Árbol de la Vida y la Santa Cruz son tres símbolos cristiano-católicos distintos y que frecuentemente son superpuestos uno al otro y confundidos como idénticos. La cruz fue un instrumento antiguo, específicamente usada por verdugos como herramienta de muerte. La ejecución a través de la crucifixión tuvo su origen en Persia, de donde se extendió a Grecia y después a Roma.³⁵ La Biblia hebrea, llamada el Viejo Testamento por los cristianos, no menciona la práctica de crucifixión. Cuando se alude a la crucifixión en el Nuevo Testamento de la Biblia cristiana, ésta es ligada a los romanos, que exclusivamente reservaron la autoridad de imponer y aplicar la pena de muerte a través de la cruz.³⁶

Los evangelios mencionan que Jesús fue crucificado por el supuesto crimen de alta traición contra Roma;³⁷ en su ejecución, el simbolismo del crucifijo, de la cruz con la figura de Jesús crucificado, se empieza a desarrollar a través de la práctica de varios seguidores de Cristo. La transformación de esta herramienta penal, como hoy en día es entendido el simbolismo de la cruz cristiana, está mayormente atribuido al apóstol Pablo.³⁸ El “hijo del hombre”, como Cristo se refirió a sí mismo,³⁹ fue ejecutado en una de las maneras más degradantes posible. Para escapar a este estigma, la teología de Pablo se desarrolla dentro de la acción

salvadora de Dios, por la vía de la absolución del pecado a través de la muerte de su hijo, Jesús, y la cruz, donde él sufrió y falleció, como el símbolo máximo de su bondad y salvación.⁴⁰ Durante este tiempo la cruz cristiana también es convertida en un símbolo de renuncia misma,⁴¹ como consuelo a los oprimidos y como un modelo de conducta propia.⁴²

El simbolismo central de la cruz cristiana se ha mantenido por más de dos milenios. Aquí se expone la magnitud en que su significado no puede ser aplicado a la cruz maya. Los mayas tradicionales usan sus cruces de una manera diferente y en rituales que explícitamente no son católicos. El “árbol de la sabiduría”, al igual que la cruz católica, es un icono con una evolución cultural bastante sincrética. En la Biblia, el árbol de la sabiduría significa el conocimiento de lo bueno y lo malo⁴³ y la arrogancia.⁴⁴ El árbol de la sabiduría no es central como “árbol de la vida”, ya que en esencia aparece sólo como una vaga y escasa referencia y se localiza en “alguna parte” del Edén y,⁴⁵ aún más, sólo es referido en forma metafórica.⁴⁶

El simbolismo arbóreo es escaso en el canon bíblico porque los árboles eran iconos centrales del Israel pagano antiguo. Rituales cananitas daban importancia a los árboles dada su fortaleza⁴⁷ y por su habilidad de mantener follaje verde a lo largo del verano y en tiempos de sequía.⁴⁸ Los árboles, al formarse el canon bíblico, fueron excluidos como símbolos heréticos.⁴⁹ Hay semejanzas superficiales entre el simbolismo de los árboles en la Biblia judeocristiana y las cruces mayas, pero, pese a esto, sus significados no son los mismos. En el Medio Oriente se juntaban rápidamente ramas de árboles largas para armar un crucifijo; sin embargo, esto sólo era para apresurar la ejecución de un criminal.⁵⁰ La similitud más evidente entre los árboles, en la cosmovisión maya y la religión judeocristiana se destaca sólo dos veces: donde se dice que el árbol de la sabiduría estaba ubicado en medio del Edén, cercano a donde cuatro ríos dividían el jardín en cuadrantes.⁵¹ Esta semejanza, sin embargo, es inaplicable a la cosmovisión maya porque Dios, explícitamente, ordena a Adán y Eva que mantengan su distancia de este árbol.⁵²

La “voz” de la cruz maya

Existen dudas sobre qué tan nueva fue esa religión que veneraba la Cruz Parlante, ya que se ha conocido la existencia de muchos objetos comunicativos dentro la región mesoamericana.⁵³ Bricker y Reed admiten que los mayas poseían objetos comunicativos antes de la conquista española y mencionan que después, durante el periodo colonial, se tendía a ocultarlos.⁵⁴ Para el siglo XVII, Villagutierre Soto-Mayor reporta la presencia de tales objetos comunicativos; por ejemplo, uno en especial compuesto de los huesos de un caballo perteneciente a Hernán Cortés. Estos huesos fueron usados por los mayas-itzaés de Tayasal hasta 1697.⁵⁵ Además de la continuidad en el uso de objetos comunicativos, Jones, al igual que Folan (con Gunn y Domínguez-Carrasco), y también Reed, sugieren que la guardia militar maya que vigila unas de las cruces mayas es una adaptación de su antiguo sistema político.⁵⁶

Información contradictoria, debida a la manipulación deliberada por los mayas sublevados, abunda en la forma como se comunica la cruz maya. La “voz” de la Cruz Parlante casi siempre es atribuida a un ventrílocuo.⁵⁷ Pese a esto, las fuentes históricas con referencia a objetos comunicativos prehispánicos son amplias. Freidel, por ejemplo, identificó dos relicarios prehispánicos en la isla de Cozumel, en Quintana Roo, los cuales contenían estatuas comunicativas. Una de ellas era dedicada a Ix Chel, “ella del arco iris”, mientras que la dedicación de la segunda es una incógnita.⁵⁸ López de Gómara, el secretario de Hernán Cortés escribió —y a quien es importante citar *in extenso*— a propósito de los relicarios de Cozumel vistos en el año 1519:⁵⁹

Preguntados cómo se llamaba, dijeron tectetan, tectetan, que vale por “no te entiendo”. Pensaron los españoles que se llamaba así, y, corrompiendo el vocablo, [así] llamaron siempre a Yucatán [...] Allí hallaron cruces de latón y palo sobre muertos [...] Cada pueblo tenía allí su templo o su altar [...] y entre ellos muchas cruces de palo y latón. En una provincia que dicen Maya (hay una isla que) llaman los naturales Acuzamil y (nosotros) corruptamente Cozumel.

El templo (de Acuzamil) es [...] en lo alto hueca y cubierta de paja, con cuatro puertas o ventanas. En aquel hueco, que parece capilla, asientan o pintan sus dioses [...] [Aquí] había un ídolo extraño [...] Era el bulto de aquel ídolo grande, hueco de barro y cocido, pegado a la pared con cal, a las espaldas de la cual había una como sacristía, donde estaba el servicio del templo, del ídolo y de sus ministros. Los sacerdotes tenían una puerta secreta hecha en la pared en par del ídolo. Por ahí entraba uno de ellos, envestíase en el bulto, hablaba y respondía a los que venían en devoción y con demandas. Con este engaño creían los simples hombres cuanto su dios les decía; al cual honraban mucho con sahumeros, hechos como pebetes o de copal, que es como incienso; con ofrendas de pan y frutas, con sacrificios de sangre de codornices y otras aves.

A causa de este oráculo e ídolo, acudían a esta isla de Acuzamil. Al pie de aquella misma torre estaba un cercado de piedra y cal [...] en medio del cual había una cruz de cal tan alta como diez palmos, a la cual tenían y adoraban por dios de la lluvia, porque cuando no llovía y había falta de agua, iban a ella en procesión; ofrecían codornices por aplacarle la ira y enojo que con ellos tenía o mostraba tener. Quemaban también cierta resina a manera de incienso, y rociábanla con agua. Tras esto tenían por cierto que luego llovía [...] No se pudo saber dónde ni cómo tomaron devoción con aquel dios de cruz; porque no hay rastro ni señal en aquella isla, ni aun en otra ninguna parte de Indias, que se haya predicado en ella el Evangelio. Estos de Acuzamil acataron mucho de allí en adelante la cruz, como quien estaba hecho a tal señal.⁶⁰

La estructura 81 de Santa Rita Corozal, en Belice, donde también se guardaban objetos comunicativos, es similar a los relicarios de Cozumel. Muchas comunidades del Posclásico tardío tenían similares estructuras.⁶¹ Los mayas, al momento del contacto, participaban en peregrinajes, tanto a Cozumel como a Chichén Itzá, donde había objetos comunicativos.⁶²

El objeto comunicativo de Chichén Itzá fue guardado en una estructura cerca del agua, junto al precipicio que forma el gran cenote.⁶³

Según López Cogolludo, el ídolo comunicativo grande de cerámica en Cozumel tenía una puerta trasera por donde entraba un ritualista maya, que supuestamente era ventrílocuo, y según así le daba voz al objeto;⁶⁴ pero, atribuir las voces de estos objetos a engaños es una interpretación ilógica dentro de la ontología maya. Lo más lógico, dentro del contexto en la práctica maya, es que esa gente estaba consciente de que había un ritualista dentro de tal objeto y que la voz que escuchaban pertenecía a tal individuo.⁶⁵

Freidel, Schele y Parker indican que la comunicación de los mayas con seres inmateriales es una práctica similar a la de las materias espiritualistas.⁶⁶ La función del ritualista maya antiguo, al igual que el j'meen (“el que sabe hacer ritual”), pudo haber sido un instrumento tipo médium–espiritualista, a través del cual la entidad asociada con tal ídolo se podía comunicar. Burns, en sus investigaciones sobre maestros cantores mayas, ha documentado que ellos pueden aparecer como “poseídos” por sus cruces. Burns plantea que esto explica porque ha sido tan difícil entender la cantidad y la función de estas cruces mayas y cómo es que se comunicaban con los sublevados durante la guerra social de Yucatán.⁶⁷ Reed indica que los sublevados no tenían la creencia de que la voz de las cruces procedía físicamente de estos objetos, sino que su intención era comunicada y después expresada por un ritualista aj k'ín (“el que sabe de los días”), y eso, dice él, nos lleva más allá de los trucos acústicos por ventrílocuos.⁶⁸

La Cruz Parlante fue una treta militar. El prejuicio de que los macehuales son una raza supersticiosa —no digna de ser asociada con la época prehispánica, con aquellos que construyeron las grandes pirámides— procede de la prensa, de los líderes militares y políticos yucatecos, así como de los historiadores del siglo XIX.⁶⁹ Esto incluye la conclusión de que las voces de la Cruz Parlante fueron fraudes y engaños creídos por “indios” ignorantes. Las cartas, comunicaciones, silbidos y alborotos por la Cruz Parlante, dirigidos hacia sus enemigos, fueron estrategias militares. La comunicación con seres invisibles por medio de objetos no es para los mayas algo extraordinario. Las dicotomías polares y cartesianas no existen en la cosmovisión maya.⁷⁰ Su cosmovisión no separa lo “sagrado” de lo “profano”⁷¹ ni lo “sobrenatural” de lo “natural.” Los mayas requieren un espacio ritual para sus cruces, pero esto sólo es para mantener, de mejor manera, tal objeto, u objetos, que es su kuuch, o sea, su “cargo”.

El más famoso icono cuadripartita maya antiguo se encuentra en Lakanhá (Palenque), en Chiapas, tallado sobre el sarcófago de Pakal. Esta representación del icono cuadripartita resalta por el hecho de cómo fue utilizado por los antiguos mayas para representar un yaxché, árbol verde, o sea, la ceiba. También existen otras representaciones del icono cuadripartita en Palenque, que al igual que un árbol, puede representar una planta de maíz como si fuera una persona. Los tzotziles, al igual que los mayas yucatecos, conservan el

significado del árbol verde y a menudo tienen un semicírculo de flores sobre sus cruces/árboles representando el “camino del sol”.⁷²

En las casas de los mayas peninsulares tradicionales, a veces hay dos formas de cruces: la forma de la cruz latina y otra parecida a una planta con tronco vertical y dos ramitas inclinadas a cada lado. No obstante la forma, ambas a veces son nombradas en español como “santo”. Los mayas, al llamarles santo, se refieren a uno de sus seres ancestrales y no exactamente a un santo católico. Otra diferencia con lo católico es que estas cruces son frecuentemente de color verde, azul o azul-verde porque estos colores son los de las plantas, del agua y del cielo (véase la figura 1).



Figura 1. Chan santuario con cruces verdes (fotografía de Miguel Ángel Astor-Aguilera).

Las cruces verdes representan árboles, ya que “incluido en la cruz maya está el significado del árbol. El término *sáantoh de che'* (santo cruz de árbol), se refiere a estas cruces”.⁷³ El significado entre árbol y madera es inseparable, ya que en las lenguas mayas no hay una distinción. La palabra *che'* se usa para ambos y, así, las cruces, siendo de madera, comparten su significado. Los colores verde, azul o azul-verde significan que las cruces mayas, así pintadas, son igual que un *yáax che'*, “árbol verde”. Muchos mayas dicen que sus cruces son *kuxa'an*, “que viven”, pero estos objetos no están literalmente vivos. *Kuxa'an*, en la ontología maya, se refiere a que hay esencias invisibles, vivas y con voluntad propia, asociadas con algo.

Las varias facetas de la cruz maya le han otorgado una calidad polisémica, que ha permitido que los mayas la utilicen —lo que en la superficie parece ser un icono cristiano— para su propio propósito desde la época colonial hasta el presente. Es irrefutable la influencia católica sobre los mayas contemporáneos, pero los mayas adaptaron, hasta nuestros días, uno de los símbolos religiosos coloniales más importantes de los conquistadores.⁷⁴ La intención española era suplantar la cosmovisión indígena, pero los mayas la adaptaron, aunque transformada, a su cosmovisión. Estas tradiciones, identificables por elementos nucleares, se sobreponen a nuestras construcciones académicas con respecto a los límites etnoculturales y fronteras temporales; especialmente tratándose de cosmovisiones indígenas bastante diferentes a un punto de vista occidental sobre cómo funciona su mundo.

Los datos etnográficos nos proporcionan pistas sobre la forma de pensar en las ontologías mesoamericanas. Para algunos mayas, las cruces de sus antepasados ya no tienen sentido pues se han asimilado al catolicismo o al cristianismo protestante. La cultura maya, al igual que la de cualquier otra sociedad, se produce históricamente determinada por la interacción de agencias individuales y las estructuras sociales. Es más apropiado, entonces, estudiar bajo un paradigma occidental a los mayas que están bastante aculturados. En contraste, los actos prácticos de los mayas que preservan su tradición, y en ese sentido, conservadores, respaldan la continuidad de su cosmovisión. El hecho de que las lenguas mayas sobrevivan explica, en parte, por qué los mayas han conservado parte de su cultura. Las formas no occidentales, como piensan los j'meeno'ob, sirven para entender cómo pensaban sus antepasados. De no ser así, no existiría una diferencia tan significativa entre los j'meeno'ob y los mayas más asimilados a conceptos cristiano-católicos.

Objetos comunicativos mayas

Durante el siglo XVI, los españoles introdujeron al Nuevo Mundo su credo sobre apariciones divinas.⁷⁵ Esto contrasta con nuestro enfoque, porque en la cosmovisión maya no se trata de apariciones sobrenaturales, son comunicaciones de seres invisibles que para los mayas es algo inmanente. Los antiguos mayas usaron varios tipos de objetos para su comunicación con seres no humanos e inmateriales.⁷⁶ En el siglo XVI, el evangelizador Landa notó el uso de “ídolos oraculares” y la proliferación del icono cuadripartita en objetos e imágenes usados en contextos rituales por los mayas.⁷⁷

Para los mayas conservadores, entonces, no existen hierofanías, es decir, no hay actos sobrenaturales divinos. Todo es inmanente en el mundo maya. Sus actividades están fundamentadas en la reciprocidad interrelacionada con su medio ambiente, sea visible o invisible, y que los rodea. Por ejemplo, una señora maya, doña Estela Caan Tec, de Huaymax, en Quintana Roo, tiene una pequeña choza de paja donde guarda tres cruces verdes (véase la figura 1). Esas cruces se comunicaron con su marido, don Soledad Poot Baas, mientras él dormía después de trabajar su *kool*, su campo de maíz. El hombre, en respuesta, cosechó y llevó estas cruces a su casa, donde después les construyó una pequeña choza. Allí les empezó a ofrecer cuidado y mantenimiento. Estos objetos, actualmente ramitas de árbol,

continuaron comunicándose con Soledad a través de sus sueños. Al morir el señor, los seres asociados con las cruces empezaron a comunicarse, también a través de sueños, con la viuda.

Esas cruces, guardadas en pequeñas chozas, *chan santuarios*, no son excepcionales entre los mayas. El número de pueblos mayas con este tipo de objetos es amplio. Las cruces mayas comunicativas tienen una función rudimentaria que exhibe un campo horizontal de seres como personas propias. Tales seres tienen poderes, sabiduría y habilidades distintas. Los atributos de esos “seres-personas” son variables. Es en la interacción entre cruces u otros objetos, como plantas, animales o piedras, o entre cruces y humanos, donde se destacan sus atributos particulares. Unos mayas, que *no son aj’k’iin o j’meen*, por ejemplo, don Ricardo Noh Ya de Xuilub, Yucatán, y doña Isabel Canul Pech de Xalaca, Quintana Roo, dicen que las comunicaciones de las cruces vienen de *jajal k’uj*. Yo he traducido *jajal k’uj* como “dios verdadero”; pero, traducir *k’uj* como “dios”, un concepto cristiano, en vez de emplear una ontología maya, es una distorsión.⁷⁸

Jajal k’uj está compuesto de múltiples entidades antiguas, especialmente de Itzamná (el patrono de los ritualistas *aj’k’iino’ob*), que se comunican a través de las diferentes cruces. Cada cruz tiene una importancia en particular, aunque cada una tiene una función similar. En ocasiones, dicha importancia se debe a que estos objetos están asentados al interior, o en su proximidad, de antiguos centros culturales. Su posición geográfica forma una topografía cultural, tanto antigua como contemporánea, que va acumulando gran significado cosmológico a través del tiempo.

Las estructuras que albergan objetos comunicativos pueden ser *kuxa’an* y, por esta razón, ocasionalmente se pintan de azul o verde, como el cielo, el mar o la milpa, o también de rojo-rosado, significando la encarnación. Uno de esos aposentos se encuentra en *chuumuk lu’um*, “centro sobre la tierra”. Aquí se ubica una cruz comunicativa compuesta de una estela monolítica bastante antigua (véase la figura 2). Un *aj’k’iin*, don Mauricio Tún Ché, de Xoken, Yucatán, que cuida esta estela, relaciona esta cruz con tres *nukuch yuumo’ob*, “grandes entidades antiguas”, del *ka’anaj k’áax u maayab*, “bosque alto de la región maya”. Estas entidades son Itzamná, Ix Chel, y Cháak.



Figura 2. El autor y la Cruz Tun–estela lítica
(fotografía de Rosalita May Noh).

Otro *aj'k'iin*, don Mónico Balam K'auil, de Xcabil, Quintana Roo, dice que esa estela crece de la tierra, al igual que una planta. Él se refiere a esta piedra como un tallo de maíz o un árbol. El pueblo de Xoken, en Yucatán, vecino de ese oratorio, a veces sustituye tres cruces verdes por la Cruz Tun, o sea, “cruz de piedra”. Sobre los cuellos de tales tres cruces, concebidas como si fueran testigos oculares de la Cruz Tun, llevan puestos espejos como si fuesen sus ojos (véase la figura 3). La Cruz Tun, al igual que la Cruz Parlante de 1850, y otras cruces mayas, también es asociada con un *áktun*–cueva, en particular, y también con su agua.⁷⁹



Figura 3. Cruces verdes con sus espejo-ojos
(fotografía de Miguel Ángel Astor-Aguilera).

La estela Cruz Tun no es el único objeto lítico comunicativo en la península de Yucatán. Existen varias estelas prehispánicas a las cuales los mayas cuidan como si fueran personas y tuvieran voluntad propia; por ejemplo, la piedra del *j'meen* don Rafael Chel Cutz, en Tekoh, Yucatán (véase la figura 4). Siguiendo a Pedro Bracamonte y Sosa, existieron continuidades entre las escrituras jeroglíficas de las estelas precolombinas y los mayas coloniales.⁸⁰ La cosmovisión maya es con frecuencia clasificada como “animismo”;⁸¹ sin embargo, los mayas no tienen la creencia de que todo a su alrededor está “vivo” con “ánimas”. Los mayas sólo se comunican con objetos, sean orgánicos o inorgánicos, si mantienen una relación personal con ellos. Ese tipo de comunicación con cosas no humanas, para los mayas, no está limitada a cruces y se vincula a una cosmovisión mesoamericana.

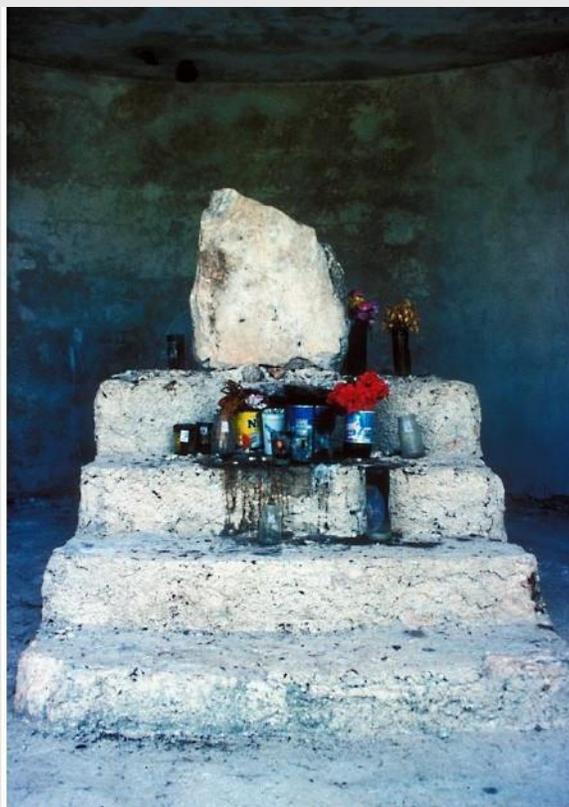


Figura 4. Estela prehispánica sobre un altar (fotografía de Miguel Ángel Astor-Aguilera).

Sudarios, cruces y maíz

Los objetos comunicativos pueden ser de cualquier material; sin embargo, los que están asociados con elementos del agua tienen especial importancia. De significación particular son las estalactitas y las estalagmitas; por ejemplo: dos se guardan entre Tepich y Tihosuco, en Quintana Roo. Éstas fueron extraídas de una cueva, ubicada entre los dos pueblos, y ahora están guardadas en cajitas azul-verdes. Esas espeleotemas son consideradas por los *j'meeno'ob* como la boquilla de los *cháko'ob*, seres de la lluvia, y son utilizados como tal en sus ceremonias agrícolas. Los *j'meeno'ob* a veces colocan conchas de mar enfrente de sus cruces comunicativas para que éstas las trompeteen y convoquen la lluvia. Los iconos cuadripartitas mayas, aunque parezcan símbolos católicos, están relacionados con el maíz, los árboles y el agua. Por eso la Cruz Parlante de 1850 fue asociada con una *áktun*-cueva y su agua.⁸²

Algunas cruces mayas tienen bajo sus mantas detalles de plantas de maíz, *ixi'im*, que con su color verde se relaciona con el cultivo. La agricultura tradicional maya está unida a la reciprocidad por la lluvia y el resguardo de la milpa. El ritual de la lluvia, *ch'a' cháak* o *maaman cháak* (“reciprocidad a Cháak [por el agua]”), exhibe elementos antiguos.⁸³ Aquí, la cruz es “activada” por don Mónico Balam K'auil, como si fuera objeto telefónico, para comunicarse e invitar a los seres del bosque y la lluvia.

Esos seres entran clavados cabeza abajo a través del hueco redondo de la bóveda, armada por don Mónico con ramas, para recibir su comida y bebida (véase la figura 5). Los seres, precipitados boca abajo, se asemejan a las imágenes de los “dioses descendientes” prehispánicos, como en el *Códice Dresde*, del periodo posclásico, que exhibe una figura de Cháak, impelida boca abajo. Este Cháak sostiene una vasija de la cual surge un follaje cuatripartita con tres ramas, similar a las cruces verdes.⁸⁴



Figura 5. Cruz maya durante ritual
(fotografía de Miguel Ángel Astor-Aguilera).

Otro vínculo entre las cruces mayas y la regeneración agrícola es la manta que, usualmente, adorna estos objetos. Se ha afirmado que la manta es un huipil en miniatura, el vestido tradicional de la mujer maya y, por consiguiente, se ha sostenido que el género de la cruz maya es femenino.⁸⁵ Aunque la palabra en español para “la cruz” lleva el artículo determinado en género femenino “la”, los mayas no aplican un español lingüístico para los marcadores de género cuando se refieren a sus cruces. Las lenguas mayas no tienen marcadores de “el” y “la” para objetos como en el español.

Las cruces mayas tienen nombres masculinos y son asociadas con el cielo, las nubes, y la lluvia. Las cruces mayas, con una manta sobrepuesta, indican a la vez ambos atributos, tanto de lo femenino como de lo masculino. La manta de la cruz maya no es un huipil sino un *piix*, funda o envoltura, como de un bulto.⁸⁶ La manta, mayormente, es simplemente referida como *nook'*, “tela” o “ropa”. Si se le refiere en español a la manta, esto es llamado “sudario”, es decir, mortaja de difunto.

El *nook'* es un *u piix cruz*, “funda de cruz”, porque *piix le cruzo'ob*, esto es, “cubre las cruces”. Aunque parecidos, el *nook'*-sudario de las cruces mayas y el huipil de la mujer maya son dos objetos distintos.⁸⁷ Las diferencias no son sutiles y la distinción es tanto en significado como en función. Los huipiles de las mujeres mayas tienen un cuello en forma de “U”, mientras que los cuellos de los *nook'*-sudarios tienen una hendidura en el cuello con forma de “V” (véase la figura 1). Cada cruz maya con su *piix*, “cubertura”, tiene un *nook'*-sudario que a veces se compone de dos, tres o más fundas-bultos. Es raro ver una cruz maya con un huipil de mujer; no obstante, sí hay excepciones: las cruces expuestas en salas de museos.

Las hendiduras en forma de “V”, que predominan en el mundo maya en relación con el sexo femenino de la tierra son indicativos de regeneración en la iconografía prehispánica. Hay una función similar con la abertura en forma de “V” en el bulto de las cruces y la función del intersticio terrenal prehispánico asociado con las imágenes de tallos de maíz. Karl Taube, por ejemplo, ha identificado en diferentes contextos iconográficos de la época prehispánica al “dios de maíz” como: 1) regeneración botánica; 2) representación cuadripartita, y 3) el maíz germinando de una hendidura.⁸⁸ La regeneración, vista a menudo a través de la imaginaria maya, está ubicada al centro de la cosmovisión precolombina. Por ejemplo, unas antiguas vasijas mayas muestran este patrón del maíz envuelto en un *piix nook'*-mortaja. Éste, al mismo tiempo vivo y muerto, se regenerará en tres plantas de cacao en forma de cruces.⁸⁹

La palabra maya *pixano'ob* se refiere a “esencias vitales” y esto le da el atributo de persona a los seres humanos, ciertos animales, unas plantas y a algunas cosas, orgánicas e inorgánicas, u objetos.⁹⁰ En apariencia contradictoria, aunque no lo es en la ontología maya, es que el *nook'*-bulto designa a las cruces mayas simultáneamente vivas y muertas. La exégesis de los *j'meeno'ob* relaciona sus cruces con el ciclo agrícola, y otros procesos ecológicos, que están en constante modo de vida y muerte. Esto se enfoca mediante la regeneración orgánica surgida atravesando las hendiduras en la tierra. *Le cruzo ku nojoch ta te tu sudario yetel te luma*, “la cruz crece del sudario (al igual que de) la tierra”. La hendidura en forma de “V” de los *nook'*-sudarios significa una apertura vaginal femenina, de la cual brotan las cruces como si fueran árbol o planta de maíz. Hay un nexos multidimensional, entonces, de la iconografía maya caracterizando sus plantas de maíz, árboles y cruces.

Conclusión: una ontología relacional

Este análisis interdisciplinario proporcionó una breve revisión sobre nuestro entendimiento de la Cruz Parlante. Las cruces parlantes son objetos comunicativos mayas que existieron antes de la guerra social de Yucatán y del contacto con los españoles. La ontología maya está relacionada con la agricultura tradicional y su cosmovisión sigue preservada en algunas comunidades mayas. Esta reconstrucción icono-ontológica enfatiza que los fundamentos de la cosmovisión mesoamericana, aunque transformados por la colonización española y el catolicismo, conserva aspectos medulares de su significado precolombino.

La forma triádica de iconos cuadripartitos se encuentran, en gran parte, en la imaginería precolombina y colonial. Las tríadas de cruces contemporáneas en la región maya no son conceptos totalmente cristianos (véase la figura 1). La triple agrupación de cruces mayas, al igual que una sola cruz, representan el extenso proceso de hibridación entre el catolicismo ibérico y la cosmovisión maya. Los mayas no identifican agrupamientos triples de cruces con lo cristiano; a menos que esté presente, en medio, un crucifijo católico representando a Cristo en la cima del cerro Calvario, Monte Gólgota en Jerusalén, en donde Jesús y dos ladrones fueron crucificados.⁹¹

El número de pueblos mayas, al igual que la cantidad de casas que albergan cruces, u otros tipos de objetos comunicativos, es desconocido, pero son bastantes. Resulta dudoso el número de cruces que fueron resguardadas en *Noh Ka'ah Santa Cruz X-Balam Nàah Kam-pok'olche Kàaj* (comúnmente referido como Chan Santa Cruz).⁹² De acuerdo con Villa Rojas, la función cosmológica de la Cruz Parlante no tuvo su origen en su intervención durante la guerra social de Yucatán.⁹³ La ontología indígena de la cruz maya es antigua.⁹⁴ El concepto de la cruz cuadripartita maya ha estado presente, por lo menos desde el periodo formativo de Mesoamérica⁹⁵ y continúa siendo fundamental entre una parte de la población indígena.

Existen, hoy en día, cruces comunicativas que permanecen activas y este tipo de objetos son numerosos entre la población maya. La guerra social de Yucatán muestra que la confiscación y destrucción de cruces comunicativas mayas no lograron su silencio. En Felipe Carrillo Puerto (Chan Santa Cruz), Quintana Roo, en la actualidad existen dos santuarios dedicados a la cruz, uno dentro del pueblo que acepta *ts'uulo'ob*, gente que no es maya, y otro saliendo del pueblo, hacia Chumpom y Tulum, que no acepta la mayoría de *ts'uulo'ob*.

Entre los mayas actuales existe, en parte, una asimilación a lo moderno y lo occidental; pero en su cultura híbrida continúa una realidad ligada a una cosmovisión antigua.⁹⁶ La cosmovisión maya tradicional está anclada a una ontología relacional y fenomenológica. La cruz maya no ha dejado de existir porque su significado está ligado a la tierra, al bosque, a los cenotes y cuevas con su agua, a las nubes de Cháak con su lluvia, a los árboles, al maíz y, en conjunto, al bienestar de la comunidad maya.⁹⁷

* Departamento de Estudios Religiosos-Universidad Estatal de Arizona

¹ Louanna Furbee, "Chiapas Communicating Saint", ponencia presentada en la American Anthropology Association, 1996.

² Napoleón Trebarra [Pantaleón Barrera], *Los misterios de Chan Santa Cruz*, Mérida, Aldama Rivas, 1864; Fred Aldherre, "Los indios de Yucatán", *Boletín de la Sociedad Mexicana*, vol. 2, núm. 1, 1869.

³ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1994 [1632], p. 7.

-
- ⁴ Ei Kawakami, "Mexicanización de los mayas rebeldes," *Historia Mexicana*, vol. 62, núm. 3, Colmex, 2013, p. 1155, n. 3.
- ⁵ Paul Sullivan, *Murder on the Yucatan*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2004, pp. 3–4, 8.
- ⁶ Lorena Careaga Viliesid, *Hierofanía combatiente*, Chetumal, Universidad de Quintana Roo, 1998, p. 21, y "Los estudiosos de la cultura maya en Quintana Roo", en Eduardo Maldonado (ed.), *Diacrónica del Caribe mexicano*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.
- ⁷ Ramón Berzunza Pinto, *Guerra social en Yucatán*, Mérida, Maldonado, 1997; Allen Wells, "Yucatan's Past", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 12, núm. 2, 1996, pp. 209, 219, 221; Robert Patch, "Decolonization and the Caste War, 1812–1847", en Jeffrey Brannon y Gilbert Joseph (eds.), *Land, Labor, and Capital in Modern Yucatán*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1991, p. 80.
- ⁸ Allen Wells, "Yucatan's Past", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 12, núm. 2, 1996, p. 223.
- ⁹ Véanse Lorena Careaga Viliesid, *op. cit.*, pp. 20–21; Virginia Molina Ludy, "Imagen del indio maya en los historiadores yucatecos del siglo XIX", *Mayab*, núm. 8, 1992, p. 184; Georgina Rosado Rosado y Landy Santana Rivas, "María Uicab: sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán", *Me-soamérica*, núm. 50, 2008, p. 112; Terry Rugeley, "Caste War in Guatemala", *Saastun: Maya Culture Review*, vol. 0, núm. 3, 1997; Jan Rus, "Whose Caste-War?", en Kevin Gosner y Arij Uuweneel (eds.), *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands*, Amsterdam, CEDLA, 1996, p. 45.
- ¹⁰ Serapio Baqueiro Preve, *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*, 2 vols., Mérida, Gil Canto, 1871–1879.
- ¹¹ Justo Sierra O'Reilly, *Los indios de Yucatán*, I–II, Mérida, Menéndez, 1857.
- ¹² Eligio Ancona Castillo, *Historia de Yucatán*, I–IV, Barcelona, Roviralta, 1889.
- ¹³ Juan Francisco Molina Solís, *Historia de Yucatán*, I–II, Mérida, Revista de Yucatán, 1921–1924.
- ¹⁴ Allen Wells, "Yucatan's Past," en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 12(2), 1996, p. 219.
- ¹⁵ Don Dumond, *Machete and the Cross*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1997.
- ¹⁶ Nelson Reed, *Caste War of Yucatan*, Stanford, Stanford University Press, 1964.
- ¹⁷ Nelson Reed, *Caste War of Yucatan (Revised)*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. xiii; de Howard Cline véase: "Foreword", en Nelson Reed, *op. cit.*, 1964, pp. vii; *Early Nineteenth Century Yucatecan Social History*, Cambridge, Harvard University, 1947; "Select Bibliography of the Caste War and Allied Topics", en Alfonso Villa Rojas, *The Maya of East Central Quintana Roo*, Washington, Carnegie, 1945; "Aurora–Yucateca and the Spirit of Enterprise in Yucatan, 1821–1847", *Hispanic American Historical Review*, vol. 27, núm. 1, 1947; "Sugar Episode in Yucatan, 1830–1890", *Inter-Economic Affairs*, núm. 1, 1948a; "Henequen Episode in Yucatan, 1830–1890", *Inter-Economic Affairs*, núm. 2, 1948b.
- ¹⁸ Howard Cline, "Foreword", *op. cit.*, pp. vii–viii.
- ¹⁹ Nelson Reed, comunicación personal, 1999; véanse también de Nelson Reed, *op. cit.*, 2002, p. xiii; *The Cocom Codex: A Novel*, Nueva York, iUniverse, 2005; *With your Shield Shining: A Novel of the Second Civil War*, New York, iUniverse, 2007; Allen Wells, "Yucatan's Past: Nineteenth-Century Politics", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 12, núm. 2, 1996, pp. 195–198; Jorge Rubio Mañé, "La Guerra de Castas según un escritor anglo-americano", *Revista de la Universidad de Yucatán*, enero–febrero, 1969.
- ²⁰ Reed, *op. cit.*, 2002, p. xv.
- ²¹ Victoria Bricker, *Indian Christ, Indian King*, Austin, University of Texas Press, 1981, p. 108.
- ²² Véanse Serapio Baqueiro, *Revoluciones de Yucatán año de 1840–1864*, I–II, Mérida, Gil Canto, 1871–1879, p. 388; Moisés González Navarro, *Guerra de Castas y el henequén*, Mexico, Colmex, 1970, p. 97; Molina Solís, *Historia de Yucatán*, *op. cit.*, pp. 2, 256; Reed, *op. cit.*, 2002 pp. 148–149.

-
- ²³ Nelson Reed, "Leadership of the Cruzob", en *Saastun: Maya Culture Review*, vol. 0, núm. 1, 1997, p. 63; Trebarra [Pantaleón Barrera], *Misterios de Chan Santa Cruz*, *op. cit.*; Aldherre, "Indios de Yucatán", *op. cit.*
- ²⁴ Charlotte Zimmerman, "Cult of the Holy Cross", *History of Religions*, núm. 3, 1963, p. 71.
- ²⁵ Reed, *op. cit.*, 2002, p. 197.
- ²⁶ Véase Don Dumond, "Talking Crosses of the Yucatan", *Ethnohistory*, vol. 32, núm. 4, 1985; Reed, *op. cit.*, 2002, pp. 255–278.
- ²⁷ Miguel Astor-Aguilera, "Maya Rebirth and Renewal", tesis de maestría, Albany, University at Albany, 1998; Allan Burns, *Oral Literature of the Yucatec Maya*, Austin, University of Texas Press, 1983, pp. 20, 73; Paul Sullivan, *Unfinished Conversations: Mayas*, Nueva York, Knopf, 1989, pp. 200–222.
- ²⁸ Nancy Farris, *Maya Society under Colonial Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- ²⁹ Johanna Broda, comunicación personal, 2008; Johanna Broda, "Ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana", en David Rodríguez-Quipe y Virgilio Cabanillas (eds.), *Imagen de la muerte*, San Marcos, Universidad Nacional de San Marcos, 2004, pp. 245–261; Alfredo López Austin, comunicación personal, 2007; Alfredo López Austin, "Cosmovisión y pensamiento indígena", en Pablo González Casanova (coord.), *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, IIS-UNAM, 2012.
- ³⁰ Miguel Astor-Aguilera, *Maya Communicating Objects*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010.
- ³¹ Miguel Astor-Aguilera, "Unshrouding the Communicating Cross: Iconology of a Maya Quadripartite Symbol", tesis doctoral, Albany, University at Albany / SUNY, 2004.
- ³² Véanse Marvin Cohodas, "Sun, Cross, and Foliated Cross at Palenque", en Merle Robertson (ed.), *Segunda Mesa Redonda de Palenque*, III, Pebble Beach, Pre-Columbian Art Research, 1976; Linda Schele, "Cross Motifs at Palenque", en Merle Robertson (ed.), *Primera Mesa Redonda de Palenque*, I, Pebble Beach, Pre-Columbian Art Research, 1974.
- ³³ Véanse Claude Baudez, "Cross Pattern at Copán", en Merle Robertson (ed.), *Sixth Palenque Round Table*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991; David Freidel, "Ix Chel Shrine", en Jeremy Sabloff y William Rathje (eds.), *Pre-Columbian Commercial Systems*, Cambridge, Peabody Museum, 1975, pp. 108–110; Ralph Roys, *Chilam Balam of Chumayel*, Washington, Carnegie, 1933; Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968; Elizabeth Newsome, *Trees of Paradise and Pillars of the World*, Austin, University of Texas Press, 2001; Linda Schele, "Group of the Cross at Palenque", en Merle Robertson (ed.), *Segunda Mesa Redonda de Palenque*, III, Pebble Beach, Pre-Columbian Art Research, 1976; Karl Taube, *Gods of Ancient Yucatan*, Washington, Dumbarton Oaks, 1992; J. Eric S. Thompson, *Maya History and Religion*, Norman, University of Oklahoma Press, 1970; Alfred Tozzer, *Chichén Itzá and its Cenote*, Cambridge, Harvard University, 1957; Evon Vogt, "Cruces indias en Mesoamerica", en Miguel León-Portilla, Gary Gossen y Jorge Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, 2, Madrid, Siglo XXI, 1992.
- ³⁴ Véanse Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción*, I–II, México, Archivo General de la Nación, 1934; Bruce Byland y John M.D. Pohl, *Realm of 8 Deer: The Mixtec Codices*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994; Carol Callaway, "Pre-Columbian and Colonial Mexican Images of the Cross", en *Journal of Latin American Lore*, vol. 16(2), 1990; Alfonso Caso, "Cruz de Topiltepec, Teposcolula, Oaxaca", en *Estudios antropológicos en homenaje a Manuel Gamio*, México, UNAM, 1956; Alfonso Caso, *Tesoro de Monte Albán*, México, INAH, 1969; Robert Ricard, *Spiritual Conquest of Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1966.
- ³⁵ Véase Martin Hengel, *Crucifixion*, Philadelphia, Fortress Press, 1977.
- ³⁶ Véase Nils A. Dahl, *The Crucified Messiah*, Minneapolis, Augsburg, 1974.
- ³⁷ Marcos, 15:19; las referencias bíblicas se citan a partir de *La Biblia*, Sevilla, Sociedad Bíblica de España, 1991 [1569].

-
- ³⁸ Romanos, Primeros Corintios, Segundos Corintios.
- ³⁹ Marcos, 2:10, 8:31, 8:38, 14:62; Mateo, 8:20; Lucas, 12:8; Juan, 3:14, 8:28, 12:34.
- ⁴⁰ Véanse J. Christian Beker, *Paul the Apostle*, Philadelphia, Fortress, 1980; Hengel, *op. cit.*
- ⁴¹ Marcos, 8:34.
- ⁴² Filipenses, 2:5–11.
- ⁴³ Génesis, 2, 3.
- ⁴⁴ Ezequiel, 31.
- ⁴⁵ Génesis, 2:9.
- ⁴⁶ Génesis, 3:22; Proverbios, 3:18, 11:30, 13:12, 15:4.
- ⁴⁷ Ezequiel, 31:3; Daniel, 4:10–12.
- ⁴⁸ Salmos, 1:3; Isaac, 65:22
- ⁴⁹ Carol Meyers, “Tree of Life”, en *Harper’s Bible Dictionary*, Nueva York, Harper Collins, 1985.
- ⁵⁰ Phyllis Bird, “Trees”, en *Harper’s Bible Dictionary*, New York, Harper Collins, 1985.
- ⁵¹ Génesis, 2:9–10, 3:3.
- ⁵² Génesis, 2:17, 3:3.
- ⁵³ Ralph Roys, *Indian Background of Yucatan*, Norman, University of Oklahoma Press, 1972, p. 15.
- ⁵⁴ Bricker, *op. cit.*, pp. 175–176; Reed, *op. cit.*, 2002, p. 150.
- ⁵⁵ Juan de Villagutierre Soto-Mayor, *Historia de la conquista de la provincia de el itza: reduccion, y progresos de la de el lacandon, y otras naciones de indios bárbaros, de las mediaciones de el reyno de Guatemala, a las provincias de Yucatan*, Pról. De Pedro Zamora–Castellanos, Guatemala, Tipografía Nacional, 1933 [1701], pp. 33, 82–85, 378, 386–387.
- ⁵⁶ Grant Jones, “Revolution and Continuity in Santa Cruz Maya Society”, *American Ethnologist*, núm. 1, 1974, p. 679; William Folan, Joel Gunn y María del Rosario Domínguez–Carrasco, “Triadic Temples, Central Plazas, and Dynastic Palaces”, en Inomata Takeshi y Stephen Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya*, II, Boulder, Westview Press, 2001; Reed, *op. cit.*, 2002, pp. 199–228.
- ⁵⁷ Véanse Serapio Baqueiro Preve, *Revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*, I–V [1871–1879], Salvador Rodríguez Losa (ed.), Mérida, UADY, 1990, pp. 120–123; Bricker, *op. cit.*, pp. 104, 108–110, 112–113; Dumond, *op. cit.*, 1997 p. 182; Marie Lapointe, *Los mayas rebeldes de Yucatán*, Mérida, Maldonado, 1997, p. 75; Reed, *op. cit.*, 2002, pp. 148, 150–151, 199, 233–236, 256.
- ⁵⁸ Freidel, “The Ix Chel Shrine”, *op. cit.*, pp. 108–110.
- ⁵⁹ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, I, ed. de Jorge Gurria–Lacroix, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979 [1554], pp. 76, 119.
- ⁶⁰ López de Gómara, *Historia general de las Indias*, II, ed. de Jorge Gurria–Lacroix, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979 [1554], pp. 26–29.
- ⁶¹ Diane Chase, “The Postclassic Lowland Maya”, en Jeremy Sabloff y Anthony Andrews (eds.), *Late Lowland Maya Civilization*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986, p. 367.
- ⁶² *Landa’s Relación de las cosas de Yucatán: A Translation*, ed. y trad. de Alfred Tozzer, Cambridge, Harvard University Press, 1941, pp. 109–110.
- ⁶³ Ralph Roys, “History of Mayapan”, en *Mayapan, Yucatan, Mexico*, Washington, Carnegie, 1962, p. 42.
- ⁶⁴ Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucathan*, Madrid, Juan García Infanzón, 1688, p. (4) IX.
- ⁶⁵ Astor–Aguilera, *op. cit.*, pp. 161–162.
- ⁶⁶ David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *Maya Cosmos*, Nueva York, Morrow, 1993, p. 177.
- ⁶⁷ Allan Burns, *Epoch of Miracles*, Austin, University of Texas Press, 1983, pp. 20, 73.
- ⁶⁸ Reed, *op. cit.*, 1964, p. 215.
- ⁶⁹ Véanse Alejandra García Quintanilla, “Yucatán a la hora de la independencia”, en Alejandra García Quintanilla y Abel Juárez (eds.), *Las estructuras regionales del siglo XIX en México*, Mexico, Nuestro

Tiempo, 1989; Virginia Molina Ludy, "Imagen del indio maya en los historiadores yucatecos del siglo XIX", *Mayab*, núm. 8, 1992; de Lorena Careaga Viliesid véase *Yucatán, Tejas y Estados Unidos a mediados del siglo XIX*, México, Instituto Mora, 2000a, y *Vida cotidiana en Yucatán desde la óptica del otro, 1834-1906*, I, Mérida, Secretaría de Arte y Cultura de Yucatán, 2016; Pedro Bracamonte y Sosa y Gabriela Solís Robleda, *Rey Canek: la sublevación maya de 1761*, México, CIESAS, 2005.

⁷⁰ Miguel Ángel Astor-Aguilera, *Maya World*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010.

⁷¹ Meredith Paxton, *Cosmos of the Yucatec Maya: Cycles and Steps from the Madrid Codex*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2001, p. 15.

⁷² Véanse Astor-Aguilera, *op. cit.*, 2004, pp. 144-145; William Holland, "Conceptos cosmológicos tzotziles", *América Indígena*, núm. 24, 1964, pp. 14-15; Evon Vogt, *Zinacantán*, Cambridge, Belknap, 1969, pp. 405, 601.

⁷³ Véanse John Sosa, "Cosmological Complexity among the Contemporary Maya of Yucatán", en Anthony Aveni (ed.), *World Archaeoastronomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 137; Georgina Rosado Rosado y Landy Santana Rivas, "María Uicab: sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán", *Mesoamérica*, núm. 50, 2008, p. 115.

⁷⁴ Gabriela Solís Robleda, *Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, México, Porrúa, 2005, pp. 92-93.

⁷⁵ Louise Burkhart, *Slippery Earth*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

⁷⁶ Freidel, Schele y Parker, *op. cit.*

⁷⁷ *Landa's Relación de las cosas de Yucatán...*, *op. cit.*, pp. 109, 154.

⁷⁸ Astor-Aguilera, "Unshrouding the Communicating Cross...", *op. cit.*

⁷⁹ Astor-Aguilera, *op. cit.*, 2010, pp. 119-120.

⁸⁰ Pedro Bracamonte y Sosa, *Conquista inconclusa de Yucatán: los mayas*, México, Porrúa, 2001.

⁸¹ Astor-Aguilera, *op. cit.*, 2010, p. 231; Miguel Astor-Aguilera, "Maya-Mesoamerican Polyontologies", en Miguel Astor-Aguilera y Graham Harvey (eds.), *Rethinking Relations and Animism*, Londres, Routledge, 2018, pp. 133-155.

⁸² Reed, *Caste War of Yucatán (Revised)*, *op. cit.*, pp. 148-150.

⁸³ Véanse Bruce Love, "Yucatec Sacred Breads", en William Hanks y Don Rice (eds.), *Word and Image in Maya Culture*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1989; Robert Redfield, *Chan Kom*, Washington, Carnegie, 1934, pp. 138-143; John Sosa, "Cosmological Complexity...", *op. cit.*, p. 140.

⁸⁴ Véase *Dresdensis Códice*, edición de Antonio Villacorta, Guatemala, Tipografía Nacional, 1931, p. 15b.

⁸⁵ Véanse Bricker, *op. cit.*, p. 108; Dumond, "Talking Crosses...", *op. cit.*, p. 295; Reed, *op. cit.*, 2002, pp. 154, 167; Paul Sullivan, *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners*, Nueva York, Knopf, 1989, p. 23.

⁸⁶ Véase Herman Konrad, "Pilgrimage of the Holy Cross of the Quintana Roo Maya", en N. Ross Crumrine (ed.), *Pilgrimage in Latin America*, Nueva York, Greenwood Press, 1991, p. 131.

⁸⁷ Nancy Forand, comunicación personal, 1997.

⁸⁸ Karl Taube, "Classic Maya Maize God", en Merle Robertson y Virginia Fields (eds.), *Fifth Palenque Round Table*, VII, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, 1985, pp. 171-181.

⁸⁹ Linda Schele y Peter Mathews, *Code of Kings*, Nueva York, Scribner, 1998, p. 122.

⁹⁰ Astor-Aguilera, *op. cit.*, 2010.

⁹¹ Véanse Mateo, 27:33; Marcos, 15:22; Juan, 19:17; Lucas, 23:33.

⁹² Careaga-Viliesid, *op. cit.*, 1998, p. 21.

⁹³ Alfonso Villa Rojas, *Maya of East Central Quintana Roo*, Washington, Carnegie, 1945, p. 21.

⁹⁴ Careaga Viliesid, *op. cit.*, 1998, pp. 116-117.

⁹⁵ Véase Patricia McAnany, *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*, Austin, University of Texas Press, 1995, pp. 57–58, 85–86, 114, 164.

⁹⁶ Pedro Bracamonte y Sosa, *Tiempo cíclico: el pensamiento maya*, México, Porrúa, 2010; Israel León O'Farril, *Cambios y continuidades de un símbolo maya*, México, BUAP, 2018.

⁹⁷ Algo similar plantea Jesús Héctor Escamilla Mora, *La cruz parlante: ensayo sobre la guerra de castas*, Chetumal, Editorial del Gobierno de Quintana Roo, 1980.