

2-1-2021

## “Aquí la haces, aquí la pagas”: La ética de la palabra en algunos exempla del Yucatán contemporáneo

Abrahan Jesús Collí Tun

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.kennesaw.edu/mayaamerica>



Part of the [Ethnic Studies Commons](#), [Indigenous Studies Commons](#), and the [Latina/o Studies Commons](#)

---

### Recommended Citation

Collí Tun, Abrahan Jesús (2021) "“Aquí la haces, aquí la pagas”: La ética de la palabra en algunos exempla del Yucatán contemporáneo," *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis*: Vol. 3 : Iss. 1 , Article 5.

DOI: 10.32727/26.2021.27

Available at: <https://digitalcommons.kennesaw.edu/mayaamerica/vol3/iss1/5>

This Article is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Kennesaw State University. It has been accepted for inclusion in Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis by an authorized editor of DigitalCommons@Kennesaw State University. For more information, please contact [digitalcommons@kennesaw.edu](mailto:digitalcommons@kennesaw.edu).

# “Aquí la haces, aquí la pagas”: La ética de la palabra en algunos *exempla* del Yucatán contemporáneo

Abrahan Jesús Collí Tun

Resumen: El presente artículo explora la tradición oral yucateca contemporánea y se enfoca en algunos géneros didácticos relacionados con la performatividad enunciativa y con las retóricas corporales en contextos *premorten*, para dilucidar algunas pautas axiológicas de los narradores y la forma en que aquellos inciden en la confección de marcos éticos y morales sobre la comunicación en sus contextos sociales.

“En la noche sin nombres, sin respuestas, sin orillas; en la noche muda de nuestro cuerpo, aguardan impacientes los demonios de la lengua.

Juan Antonio Llorente, *Tratado sobre los demonios de la lengua*

“Nuestra sentencia no es aparentemente severa. Consiste en escribir sobre el cuerpo del condenado, mediante la Rastra, la disposición que él mismo ha violado. Por ejemplo, las palabras inscritas sobre el cuerpo de este condenado —y el oficial señaló al individuo— serán: Honra a tus padres”.

Franz Kafka, *En la colonia penitenciaria*

*Auat mo a uak*, ivéngate esta enfermedad! Es maldición pésima que dicen las mujeres.

Antonio de Ciudad Real, *Calepino Maya de Motul*.

## Introducción

Si asumimos que en la actualidad vivimos en una “época de milagros” —en palabras de Allan Burns (1995)— entonces podríamos a los pueblos mayas inmersos en una continua confección de narrativas que actualizan y resignifican su memoria social ... *lo maravilloso, lo portentoso* sigue sucediendo y se relata como en antaño. De esto se forjan memorias que guardan códigos éticos y morales de distintas tradiciones culturales, los cuales emergen amalgamados en las retóricas de los contadores de historias.

En el entrecruce de esferas morales y géneros discursivos, algunas anécdotas, rumores, chismes e historias recientes —en términos de Gary Gossen (1990)— se transforman en *exempla* que al tiempo que informan sobre motivos ideológicos, muestran la función connotativa de las retóricas, es decir, las intenciones de los hablantes

(Mandoki, 2008: 15; Johansson, 2004: 58,61), la eficacia causal de sus decires en sí mismos y en los otros, características esenciales de la tradición literaria didáctica (Berlioz *apud* Gillemont, 2001: 284).

El presente trabajo discurrirá sobre la ética de la palabra<sup>1</sup> abordada en algunos *exempla* registrados en Cansahcab, Cenotillo, Yucatán y otras poblaciones peninsulares; ejemplos que comparten algunos motivos y secuencias narrativas similares, donde hierofanías cristianas y otras entidades sancionan a los pecadores de la lengua, siendo el cuerpo de los impíos y sus extensiones (los cuerpos de sus hijos y futuras generaciones) el receptáculo del castigo, la materialización del *exemplum* y el artefacto mnemotécnico social. Discurrir sobre la relación enunciado-castigo-cuerpo-memoria en la narrativa yucateca ayuda a pensar el potencial de la performatividad del discurso moral actual y sus implicaciones en la interacción cotidiana.

Algunos de los *exempla* fueron colectados en diferentes temporadas de campo (entre 2016 y 2019); otros fueron tomados de compendios de tradición oral local ya del siglo XIX y XX. El *corpus* oral fue recopilado por medio de charlas informales, entrevistas semiestructuradas con personas bilingües (maya-español) de entre cincuenta y setenta años<sup>2</sup>. Si bien los géneros discursivos locales pueden ser analizados desde sus propios contextos específicos, preferí hacer uso de herramientas conceptuales tomadas de estudios literarios con los que se ha abordado la tradición ejemplar medieval, dada la eminente influencia de estos géneros en la tradición oral yucateca contemporánea.

## **Lo ejemplar como retórica *sobre, en y del* cuerpo**

En el diverso paisaje del habla, en cada esfera de interacción se gestan características específicas que moldean las formas de enunciar. Las prácticas discursivas no están exentas de valores y cada contexto, donde se producen, pondrá sus condiciones sobre lo decible y lo no decible. En este sentido, los llamados géneros discursivos deben su estructura narrativa —además de las características del sistema lingüístico— a su condición social, espacial, temporal y a sus implicaciones morales. Inclúyanse también las identidades de los interlocutores y el tipo de relaciones existentes entre ellos.

El medievalista Jacques Le Goff define al *exemplum* como un relato breve consignado como verídico, inserto dentro otro discurso, por lo general un sermón, para convencer a una audiencia por medio de una lección salutífera (Bremond *et al.*, 1982: 37).

---

<sup>1</sup> Recorro a la idea de “ética de la palabra”, a guisa de Michèll Gillemont (2001), para referirme a la red de valores, normas, símbolos sociales, religiosos, políticos que median los procesos enunciativos para configurar lo “decible” y “no decible” en cada una de las esferas socio-comunitarias.

<sup>2</sup> Según el INEGI 2010 en Cansahcab, de los 4696 habitantes, el 0.4 % era monolingüe de maya yucateco y el 22.63 % era bilingüe maya-español. Cenotillo contaba con 3701 habitantes, de los cuales el 0.2 % hablaba sólo maya, y el 33.4 % hablaba las dos lenguas. Aunque los narradores expresaban cierta actitud positiva hacia a la lengua nativa, prefirieron narrar sus historias y experiencias en español yucateco.

Para Graciela Cándano los ejemplos son relatos ilustrativos, cuyo contenido, si es edificante, invita a la imitación; pero si es malo, tiende a ser repudiado (2000: 43). Los *exempla* pueden condensar diversos géneros didácticos que por centurias han ido realizando una carrera de relevos (Cándano, 2000: 12, 43, 47). Así, no ha de extrañarnos la repetición de un motivo didáctico, con sus respectivas variaciones, en diferentes sociedades del mundo de tiempos disímiles.

Para este caso, *lo milagroso*, manifestación de un poder sobrehumano, benéfico y/o cruel, estará estrechamente relacionado con la impartición de justicia según la ley del Talión (Guillemont, 2001: 285) sobre cuerpos abyectos —nauseabundos y partícipes de lo divino, al mismo tiempo— (Kristeva *apud* Haywood, 2005: 209). Entonces, las retóricas a tratar en este trabajo serán, en términos de Karla Mandoki, retóricas *sobre, en y del* cuerpo: en el primero el cuerpo funge como tema de persuasión; en el segundo es el artefacto retórico instrumentalizado por una agencia externa; y en el tercero, el cuerpo no es un recipiente, sino el mismo agente comunicativo (2008: 13-14). Veamos a esta clasificación como entramado, donde un tipo puede prevalecer sobre los otros, o pueden mutar uno a otro en diferentes momentos.

Entre las categorías de ejemplos que en 1936 Margaret Park realizó en Dzitás, Yucatán, se encuentran aquellos que muestran las relaciones a) entre humanos y seres divinos; b) entre los mismos humanos, y c) de los humanos con la naturaleza. En la colección que recopiló la autora puede vislumbrarse al castigo corporal como condición necesaria de la narrativa y la moral cotidiana (Park, 1936: 6-10). Esto mismo sucede en los *relatos de pecados* que instrumentalizaron los evangelizadores en la Nueva España, según el estudio de Danièle Dehouve (2010). En los ejemplos que presentaré veremos cómo varios de aquellos agentes y tipos de relaciones pueden manifestarse en el mismo escenario narrativo, siendo la performatividad de la palabra el eslabón en las concatenaciones y el origen de las transformaciones corporales.

## **Cuerpos moribundos, lenguas serpentinadas y voces maldicientes**

En su hamaca, antes de morir, comerá su boca, poco a poco su lengua larga, como la de las serpientes, irá carcomiendo sus labios, mientras le salen gusanos. Eso le pasará al chismoso...

Así concluía su narración Emilia Nahuat Cahuich, del pequeño pueblo de Santa María, Cansahcab, cuando exhortaba a sus hijos a alejarse de los rumores y calumnias, a domar la lengua y a temerle al mismo cuerpo, siempre próximo al pecado. Cualquier situación de escándalo en la familia o en el vecindario motivaba a reiterar la comunicación de la historia. Ella contaba que “en los tiempos cuando no había luz,”<sup>3</sup> una vecina suya

---

<sup>3</sup> Energía eléctrica. Los hechos de la narrativa sucedieron en la primera mitad del siglo XX, según Emilia Tun Nahuat, hija de la testigo. La llegada de la luz marca un corte entre épocas. A menudo se piensa que

pasó sus últimos días en su choza de paja rodeada de rezadoras que intercedían por su alma ante Dios. Aquella mujer, de no tan avanzada edad, se revolcaba en su hamaca, lanzando gritos de auxilio y perdón. Sus pocas palabras en maya apenas se entendían porque de su boca salía una lengua de gran longitud; como si tuviera vida propia, el órgano se movía ensanchándole la cavidad oral y desfigurándole el rostro. Gusanos y malos olores enfatizaban la impureza del paisaje agónico.

El día de la tenebrosa muerte, la narradora de esta historia acudió en búsqueda de su madre que se encontraba entre las rezadoras. Al umbral del espacio milagroso, su mamá le conminó a mantener la mirada fija hacia el suelo, y —cual la esposa de Lot del libro del Génesis— jamás voltear para ver lo que acontecía. En el interior de la choza, detrás de una cortina hecha de pitas,<sup>4</sup> yacía la mujer agonizante. Las murmuraciones de las rezadoras sobre la lengua larga de la doliente le tentaron constantemente a la curiosidad; la niña desobedeció a las órdenes recibidas, mismas que guardaban una suerte de ambigüedad: eran al mismo tiempo firme prohibición y jugosa invitación. Sus ojos vieron lo indebido, pero esa experiencia fue oportuna para aprender a no meterse en donde no le llamaban. Guardó en la memoria la espeluznante escena para luego compartirla a sus generaciones venideras.

La historia se narraba en un sentido retrospectivo. Luego de avizorar el destino del calumniador y después de narrar su atestiguamiento y participación piadosa frente en aquel suceso milagroso, se asomaba a los hechos que llevaron a la mujer de lengua serpentina a su atroz castigo. Tiempo atrás, cuando la moribunda gozaba de buena salud y fama de entrometida, burlona, chismosa y cizañera, había acusado de infidelidad a una de sus vecinas. En una noche de luna clara, el esposo de la infamada, atormentado por las palabras de la susodicha y bajo los efectos del aguardiente, llegó a su casa “mentando madres”. Uno de los perros del hogar, al escuchar el *sakacht’aan*<sup>5</sup> de su amo, salió corriendo de la vivienda de paja moviendo la cortina que fungía como puerta, efecto que el hombre tomó por la huida del supuesto amante. Iracundo, tomó su escopeta y le disparó a su compañera mientras ésta dormía con su hijo recién nacido. Después, al darse cuenta de su injustificado actuar, el sujeto se quitó la vida. Tres días antes, los vecinos escucharon cantar al *xtatakmo*<sup>6</sup>; sus “gritos” augurales ahora tenían sentido. La indignación se apoderó del pueblo por la fatal consecuencia de las palabras falsas que salieron de la mujer chismosa.

---

en los “tiempos sin luz” había más presencia de seres y espantos. Con la llegada de la electricidad estos entes poco a poco se fueron relegando a otros espacios oscuros.

<sup>4</sup> Costales elaborados con fibra de henequén.

<sup>5</sup> Palabrerías, insultos y ofensas que van acompañadas de ademanes.

<sup>6</sup> Se dice que esta ave nocturna vuela de cabeza, se roba el alma de los niños y anuncia son sus chillidos el suicidio de un vecino.

Aunque existe la intimidación del Infierno después de la muerte, como un eterno y ardiente castigo a los pecadores de este mundo, en algunos de estos *exempla*, las penitencias por graves pecados, incluyendo los de la lengua,<sup>7</sup> tienen que pagarse en el mundo terrenal. El castigo infernal se sufre este plano existencial, o al menos en los últimos momentos en de la vida: “aquí la haces, aquí la pagas”.

Como en las relaciones de milagros y hagiografías medievales, los infractores sufren sanciones ante una serie de testigos quienes pueden leer en los cuerpos de los impíos la retórica portentosa ejecutada por entidades sobrehumanas y al mismo tiempo la historia pecaminosa del sufriente. La lepra, o la pérdida de algún órgano, por ejemplo, eran consignadas como intervención de Dios para castigar a los blasfemos, maledicentes, y quienes juraban en falso; esto según los repertorios didácticos (Haywood, 2005: 210).

En este contexto, el motivo de las lenguas serpentinas las hallamos en varios dispositivos pedagógicos europeos. En un sermonario del franciscano Roberto Caracciolo, del siglo XV, se habla de una mujer que injuriaba contumazmente a su madre y al morir comenzó a aparecerse siete veces al día a las horas canónicas; llevaba una serpiente en su boca que le devoraba la lengua. Tardaron siete años para que desaparezca la visión.<sup>8</sup> En otras versiones, el “fantasma” aparece con la lengua ardiendo o incrementando su tamaño, misma que muerde y la escupe.<sup>9</sup> Escena parecida se retrata en *Los demonios de la lengua*, obra dieciochesca atribuida al inquisidor español Antonio Llorente, cuando un jesuita, elocuente predicador, muere en pleno sermón ahorcado por su misma lengua, alargada descomunadamente. El motivo pudo haber sido un pacto con los demonios, o por el pecado de la vanidad del cura ante su virtud discursiva (Ruy, 1987: 29-33). Valga el concepto de abyección para pensar en cómo los cuerpos castigados participan de lo divino, en cuanto son instrumentos para transmitir la lección moral a los presentes, para “que experimenten en cabeza ajena”, y también en cuanto satisfacen la esperada impartición de justicia.

Conseguir una renovación moral en búsqueda de la salvación de almas llevó a distintos religiosos en la Nueva España —como al obispo de Chiapa y Soconusco, el dominico Francisco Núñez de la Vega, en el siglo XVII— a instruir mediante ejemplos, exhortaciones, metáforas a sus fieles y sus ministros. Entre los recursos retóricos del prelado referido, destaca la historia de un blasfemo que “comenzó a jurar por los miembros secretos de la Virgen”. Satanás se apoderó de él, su lengua se le convirtió en

---

<sup>7</sup> Entre los pecados que se incluían bajo el concepto de “pecados de la lengua” en el siglo XII en Europa se encontraban quitar la fama a alguien, hablar mal de los otros, inventando; provocar el odio por medio de habladurías, humillar, burlar, mentir. Aquellas son caminos que conducen a la herejía (Casagrande y Vecchio, 2003: 644; De la Vorágine, 2011, 1: 152).

<sup>8</sup> “TE006720 (Roberto Caracciolo, Quaresimale in volgare: 38)”, *Thesaurus exemplorum medii aevi*, <http://thema.huma-num.fr/exempla/TE006720> consultado el 20 de mayo de 2020.

<sup>9</sup> “TE016194 (Magnum Speculum Exemplorum (en russe): 67)”, *Thesaurus exelorium medii aevi*, <http://thema.huma-num.fr/exempla/TE016194>, consultado el 20 de mayo de 2020.

“ascua de fuego” y se le arrancó; se le torcieron los ojos, se le hinchó la cara y le atormentó el demonio hasta llevárselo al Infierno (1988: 339, & VI).

En la Península de Yucatán, la actividad fabulística milagrera se percibe en la obra del fraile Bernardo de Lizana de inicios del siglo XVII. En ella el religioso además de expresar sus idearios sobre prácticas heréticas de los ingleses, contraponiéndolos a la religiosidad de los españoles —reflejo de la disputa moral entre reinos por los derechos de conquista en el Nuevo Mundo y controversias propias de la reforma protestante— ilustra su pensar sobre rituales paganos de los mayas en cuanto a la corporalidad y una forma de moral comunicativa aparentemente nativa:

ofrecían lenguas cortadas a sus dioses, en señal de que el silencio era plato de gran gusto para las mesas divinas y adoraban al cocodrilo que es animal sin lengua, significado que el que no tiene lengua para agraviar a nadie merece ser tenido como dios (Lizana, 1995: 105).

En el ejemplo al que remito, sucedido en las costas yucatecas; unos ingleses herejes asaltaron un navío de españoles, fervientes católicos, insultándoles y ofendiéndoles por su credo. Uno de aquellos católicos replicó a las críticas y molestó a sus adversarios, quienes terminaron cortándole la lengua. En una escena posterior, un devoto de la Virgen de Izamal le recomendó al enmudecido acudir al santuario mariano y pedir le sea devuelta la capacidad de hablar. A diferencia de los ejemplos anteriores, el acontecimiento de lo milagroso no se destina al castigo de los burlones y herejes, sino al beneficio de la víctima que usa el órgano de la palabra para defender sus creencias y confiar en el poder divino. Así ocurrió, el susodicho recurrió a la Virgen “y fue cosa maravillosa... pues le iba creciendo la lengua poco a poco como planta” (Lizana, 1995: 105).

Las repeticiones de motivos ejemplares no nos hablan tan sólo de préstamos argumentativos, sino también de la eficacia performativa de tales discursos que posibilitaron que los milagros trastoquen cuerpos de otras sociedades no occidentales, para transferirles almas cristianas (Gutiérrez, 2010: 19). Los cuerpos son moralizados por medio de estrategias retóricas, lo que les convierte en agentes que informan de hibridaciones culturales. De retóricas sobre el cuerpo se transita a retóricas corporales.

Regresemos a nuestros ejemplos más o menos actuales. Para comprender de otra manera los cuerpos abyectos habría que pensar en el papel de los testigos frente al suplicio divino y cómo ésta es una oportunidad para el fortalecimiento de una suerte de espiritualidad (Haywood, 2005: 210). Emilia Tun Nahuat narra la experiencia que una compañera de trabajo, en el servicio doméstico en la ciudad de Mérida, le narró hace cuatro décadas. Si la lengua y la boca fueron los receptores del castigo del primer relato, en éste son los órganos sexuales de una viuda del pueblo Komchén, comisaría de Mérida, el objeto de la punición:

Se metía con puros hombres, por lo que las esposas de estos sufrían mucho, pues los amantes le regalaban cosas, alhajas, dinero [...] Ella llegó a hacer su casa de mampostería, a diferencia de los demás del pueblo que sólo tenían de bajareque. Tenía alhajas, hipiles de hilo contado. También le daban cerveza. Pero vas a ver... las señoras sufrían, ella tenía mucho. Hay hombres que hasta perdieron su ganado, todo se lo daban. Una de las esposas dijo: “A se acaba eso, cuando quede vieja ningún hombre se le va a acercar”.

Llegó el día en que se enfermó la viuda, si pasas por allí se oye el llanto; “¡Auxilio! ¡Auxilio!” gritaba. Entró [una señora] a ver qué pasaba y vio a la mujer caída de su hamaca y tenía calentura. Se cayó cuando iba a ir al escusado, iba a ir al solar y se quebró su pie. La mujer alzó a la enferma como pudo, pues está gorda, está hermosa, bonita, y ya estaba toda lllagada, toda *wixada* [orinada], y la calentura no cedía. Aista, para qué te hago más largo el cuento. La enferma dijo: “Tengo dinero”, dentro de su brasier saca su dinero. “La medicina no le hacía bien, no tenía hijas, no tenía a nadie que vea por ella, y pues ¿cómo vas a dejar morir a alguien como perro?” dijo la señora. Así que la empezó a cuidar, la bañó, y todo. La enferma como agradecimiento y como sabía que ya se va a morir, le dejó la casa, porque fue muy amable con ella. Lo que recuerda la señora es que la mujer enferma decía llorando mientras se lastimaba sus partes íntimas con su mano, como si estuviese arrancando su piel, se lllagaba y se llevaba la mano a la boca y decía en maya: *taan injantik utoojol inwiit'* [estoy comiendo el valor de mi culo], lo repetía una y otra vez, así llorando del dolor.

En el relato, es clara la crítica social al adulterio y la prostitución como forma de ganarse la vida. Pero el foco de la narración se encuentra en la decadencia corporal. Con la frase “vas a ver” se sugiere un cambio de suerte de la protagonista; viene la enfermedad, al que cualquier cuerpo “hermoso” sucumbe. El final de aquella mujer permite que se cumpla la sentencia profética de la testigo: “A se acaba eso, cuando quede vieja, ningún hombre se le va a acercar”.

Pero la compasión de la “buena samaritana”, ante tal cuerpo despojado de dignidad, añade una doble enseñanza: la del perdón al próximo y el ofrecimiento de la ayuda incondicional al pecador arrepentido. El auxilio prestado le traería ciertas bienaventuranzas. Pensemos en la “espiritualidad” señalada por Haywood (2005: 210).

Las únicas palabras en maya dentro de la historia son síntesis de la narrativa y pilar de un sistema de valores fijado en la memoria de las narradoras. Dicho enunciado sobrevive y resalta del resto en una historia de vida que me fue narrada en castellano. Aparentemente no figura un agente divino en la trama. Pero la conciencia de la misma



mujer sobre su actuar, la que antecede al autocastigo, funge como mecanismo retórico de redención ante su comunidad y ante Dios.

Las partes pecaminosas del cuerpo en ambas historias son las que sufren la punición, justo como en el pasaje bíblico que enuncia “si tu mano derecha te es ocasión de pecar, córtatela y échala de ti, porque te es mejor que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo vaya al Infierno” (Mt. 5: 30). La calumniadora de Santa María y la adúltera de Komchén mantienen desenlaces parecidos: ambas culminan sus vidas en el deterioro corporal, tal como las representaciones de la Maledicencia y la Envidia en la tradición emblemática de la Europa del siglo XVI. Sobre la Envidia se dice que es un vicio que “carece de algún deleite; éste sólo trae consigo el castigo de sí mismo, se revuelca y se emponzoña con su mismo veneno; todo es ira, todo es furor, todo es rabia, hasta comerse su mismo corazón” (Cuadriello, 2011: 156).

Un escenario muy parecido al del relato de “la viuda de Komchén” me describió en 2018 don Mat Canul, oriundo de Cenotillo, al contar una historia a partir de un aforismo: “saliva que escupo, no la vuelvo a tragar”.<sup>10</sup> De acuerdo con el narrador, una vecina suya, mayor que él, gustaba rematar sus opiniones, críticas y ofensas escupiendo al suelo y exclamando la sentencia sobredicha, fijando así su postura. Ya en la vejez, enferma y “tirada” en su hamaca, ante sus familiares y rezadoras, profería insistentemente con gritos y súplicas: “¡Saliva! ¡Saliva! ¡Saliva!”. Día y noche se mantuvo así, hasta que los presentes decidieron reunir sus babeas en una jícara y dársela para tomar: “así nada más pudo descansar en paz”. Agrega don Mat: “es toda la saliva que decía siempre”, porque “no daba su brazo a torcer de lo que decía”.

Otras historias de vida, que registré y que no incluyo en este trabajo, comparten finales similares con las ya referidas; consignan hombres y a mujeres, en sus lechos de muerte, comiendo sus excretas y bebiendo sus orines, especialmente cuando sus faltas estuvieron vinculadas al egoísmo o la promiscuidad. Aunque aparentemente se perciban dichas acciones como autocastigos —por arrepentimiento— los testigos no dejan de percibir la impartición de justicia por parte de Dios. Algunos informantes señalan que Dios es quien hace que los cuerpos sientan una necesidad de sometimiento físico, para así recordarles a los pecadores cuáles fueron sus faltas. Los testigos consignan que los castigos de los pecadores se relacionan con la materia de la infracción que se cometió en su vida, tal como aparecen en los ejemplos coloniales de los jesuitas, escritos en lengua indígena, y en los relatos nahuas contemporáneos: El placer del pecado se transforma en dolor; el castigo viene de la misma forma en que se gozó (Raby, 2014: 186).

En una lógica paralela a las descritas: pecado o maldad/regreso del mal hacía sí, afectando su cuerpo o parte de él, me fue relatado en Cenotillo, Yucatán, por el mismo protagonista de la historia, quien en su senectud concluye con esta “ley de la vida”:

---

<sup>10</sup> Frase bastante parecida a la registrada por Pacheco Cruz en el sur de Quintana Roo, a mediados del siglo pasado: *Max cu tuube mixhunteen unáh ca u ledze* [quien escupe, ni una vez lo lamerá] (1945: 58).

Todo lo que haces, aquí lo pagas, no arriba. Yo de antes, cuando pasé a vivir aquí había un chingo de perros, pasas y hay mierda de perro. Agarré y compré veneno. Si no tengo matado 200 perros, no tengo matado. Se me gasta, compro otro. Hasta que una vez, uno de aquellos que envenené, lo vi en el centro del pueblo, me vio, se me quedó viendo... Ese mismo día, en el gremio, llevando el gremio, un volador estalló en mi ojo, desde allí me chingué este ojo. Me dice mi esposa “estás pagando todo lo que hiciste”. Desde eso no veo con este ojo. Pero ahora si te ven matando a un perro, te meten en la cárcel. Ahora da pena, y pues es lo que estoy pagando.

La toma de conciencia de la correlación de prácticas y sus efectos puede venir ante opiniones de otros (en este caso de una mujer, su esposa), quienes se atreven a señalar la materia pecaminosa de las conductas y pronostican la naturaleza del castigo. La mirada del perro funge como retórica del cuerpo que evoca e invoca a todos los de su misma especie, víctimas exterminadas por el susodicho, maldiciendo y augurando, al mismo tiempo, el castigo o la venganza.

El callar del inocente-víctima no obstruye el trayecto de la palabra, o de la maldad que, como *boomerang*, regresa a su punto inicial. De hecho, muchos toman el silencio como una denuncia poderosa hacia el victimario, el cual “sabe lo que hizo”. En la vida cotidiana, cuando un chismoso se presenta, como quien de su boca saliesen puras buenas noticias, ante una de sus víctimas, ésta “se le puede quedar viendo”, hasta que el parlero “sienta vergüenza y no le quede más que bajar la cabeza”.

La convicción de “estoy pagando” (*vide supra*) supone vivir bajo un régimen donde la justicia civil actual “quien castiga a los que maltratan animales” no opera, y que no fue necesario que el resto del pueblo sepa quién fue el “mataperros” para que el infractor sufra un castigo, según me comentó el implicado. Se trata de una punición que se asume en el secreto de la casa. El propio sujeto concatena su obrar con los males que le van y vienen y, a partir de tal experiencia, reflexiona las directrices de sus próximos dilemas:

Si vienen mis nietos y me dicen: “abuelo, llévanos a la corrida”, lo tengo que hacer. Lo que no hice con mis hijos, lo voy a hacer con mis nietos. Con mis hijos no hice nada de eso.

Antes no creía en esas chingaderas, pero eso de los “dichos” sí lo creo, porque se cumplen, lo estoy viviendo, y lo cree la gente porque lo viven, y lo están viendo y lo creen, creo. Porque si llegando el tiempo no le haces caso a tus nietos, te van a mandar a la chingada. Yo aquí con mi papá, sólo por ser mujeres no quiso a sus nietos; pero tengo otro hermanito, sólo a esos niños quiere. Dice, están mejor los hijos de mi otro hijo... el de las mujeres, nada. Ahora las ves y iputa! iestán bien posicionadas! y ni caso le hacen a su abuelo. Y mi papá está

enfermo, y ni mis hijos lo van a ver. No tuvo contacto [con ellos], es lo que yo no quiero que me pase. Le digo a mi esposa: “si desprecio a mis nietos ahora, ¿quién hijueputa me va a ir a ver cuando esté tirado en mi hamaca?”

En los relatos de la *Leyenda Aurea*, de Jacobo de la Vorágine en el siglo XIII, el cuerpo es el objeto de castigo, porque es el vehículo del pecado. La impartición de la justicia divina se realiza en esta vida, al igual que en la retórica de nuestros *exempla*. Así, quienes contemplan el sufrimiento del penitente corroboran el quehacer divino y social, y difunden el suceso para advertir a los suyos. Las partes del cuerpo como agentes cuasi-independientes delatan la materia del pecado, desenmascaran al injusto ante sus vecinos.

A veces, el modo de “pagar las penas” a menudo se vincula con una maldición emitida hacia el pecador por alguna de sus víctimas o quien haya atestiguado su mal actuar. Pero, también, las maldiciones pueden afectar directamente a quien las emitió, “es como escupir hacia arriba”. Por ello los informantes invitan a ser pacientes y esperar “el retorno de las malas palabras” y ver cómo el malhechor o el maldiciente “come su caca”, “muerde su lengua”, “come su boca”. Cuando se cumplen las expectativas, un goce envuelve al agraviado, quien agradece la llegada de la justicia a su vida. En su “silencio” se guarda un aire de maldición, en su disfrute yace una gratitud a la ley “del ciclo de la palabra”.

El dictamen divino y social puede extenderse hasta la familia y comunidad del transgresor, como lo señaló Mary Elmendorf para un caso de incesto en Chankom en el siglo pasado (1973: 37).<sup>11</sup> Y como se deja ver en los *castigos* ejemplares del referido Núñez de la Vega, en cuanto a la punición aplicada a injuriosos y blasfemos con la enfermedad de la lepra, mal que se pasa a los descendientes “por herencia” (338 & VI).

En Temax escuché de una mujer joven las siguientes palabras: “Cuando un hombre se aprovecha de mujeres, juega con sus sentimientos, las embaraza y las abandona, se dice: el día que tenga familia, puras hijas va a tener”. Semejantes opiniones oí en Cenotillo de voz de una mujer que fue criticada por su vecina ante el hecho de que su hija quedó preñada sin haberse desposado: “déjalo que hable: tiene hijas”. Para los ladrones y políticos incumplidores y corruptos, se dice: “lo que rápido viene, rápido se va”. Estos enunciados emitidos al aire —síntesis de discursos ejemplares más amplios— proporcionan cierto consuelo en los afectados, dejan a la “voluntad divina” y al “escarnio social” el castigo del ofensor y, en consecuencia, la dulce venganza.

---

<sup>11</sup> A partir de algunos aspectos narrativos que me fueron compartidos en Cenotillo sobre el impacto que tuvo la Guerra de Castas en el lugar, incluyo aquí una cita de Nelson Reed al obispo Guerra, el cual había mencionado que “los horrores de la guerra” eran parte de “la justicia divina, por la merma de la fe religiosa y el incremento del secularismo”. Las respuestas a tal apreciación sugerían un sentimiento de venganza de los mayas a los blancos, no como castigo divino sino como pago por todo lo que les “han enseñado”, por lo que “les han hecho” (Reed, 2018: 85). En Cenotillo, algunos mayores sugieren que los blancos se buscaron todo lo que les hicieron los mayas *wi'ites*.

En *The history of the creations* que Margaret Park (1936) registró en Dzitás, los dos hijos mayores de Adán, en esta versión Melchor y Gaspar, ven a su padre borracho y caído, así que le pintan la cara de color negro para que éste sienta vergüenza de sí mismo.<sup>12</sup> Los hijos queriendo aconsejar a su padre, reciben un castigo: al ir a bañarse al mar, Melchor se tiñe de negro, su hermano Gaspar queda moreno, mientras que Baltazar, el *jtuup'*, el más pequeño, al no haber participado en la burla, mantiene su color blanco. En este ejemplo, el origen de grupos humanos, en términos de lo “racial” y sus respectivos destinos agraciados o desgraciados —representados por los reyes de Tizimín: negros, cubanos; morenos, los indios; blancos, los estadounidenses—, se asume bajo la lógica de “castigo” y “premio”, respectivamente. Margaret Park complementó esta idea con otros testimonios donde quien se mofa de los infortunios de terceros, es castigado con el mismo problema que desacreditó: una de sus informantes le aseguró que tuvo un hijo “tonto” porque insultó así a su sobrino (1935: 10).

Se dice, que los santos, como Dios, andan siempre de escuchones. Son caprichosos, vengativos, oyen a quienes les invocan, insultan a quienes les prometen cosas y no las cumplen; condenan a quienes dicen querer ir a los festejos en su honor, y luego no van. A una joven, del pueblo sureño de Petulillo, que prometió bailar jarana para la fiesta patronal y no lo hizo, le cayó un comal con nixtamal y le quemó toda la pierna, mientras esperaba las tortillas (Maldonado, 2006: 282).

Los que dudan del poder del santo o revelan sus secretos sin su consentimiento, reciben su respectivo castigo. Así también sucedió a un sacristán del pueblo de Cansahcab, el cual platicó a su mujer cómo vio que la Virgen salía noche a noche a visitar a su hermana Santa Clara, patrona del pueblo de junto, aun a pesar de que la Natividad le había prohibido compartir ese acontecimiento. Tiempo después el sacristán enfermó y murió. Veamos lo que relata una mujer del pueblo de Tepakán sobre los reyes magos de Tizimín (Balam, 2006: 65-66):

Los santos son muy milagrosos, todo lo que maldigas te cae el castigo, ya sea cuando estés viniendo, cuando estés yendo, o nada más cuando estés paseando, te cae el castigo. A los santos los cambiaron de lugar, porque el que estaba en medio era el más milagroso y vengativo. El que está en medio no deja que pasen muchos castigos [...] todo lo que digas, hasta el simple hecho de discutir con tu esposo, cuando llegues recibes un castigo. En el trayecto, en el peregrinaje, allí pasan los accidentes.

---

<sup>12</sup> Esta versión es una apropiación local del pasaje bíblico en que Noé maldijo a su hijo Canáan, poniéndolo como esclavo de sus hermanos. Esto fue por haberse burlado de su padre al verlo desnudo y embriagado. (Gn 9, 18-29). El sentido de los dos relatos es el mismo, dar origen a estratificaciones entre grupos humanos.

Además de los santos, se tiene conciencia de que “el vicio tiene oídos”, “el alcohol oye”, “los vicios escuchan”<sup>13</sup>, igual que los padecimientos: “no llames a la enfermedad porque te alcanza”; los males vienen porque se les invoca. Terry Rugeley rescata esta idea consigna que la humildad y el estoicismo configuran parte fundamental de la ética de los campesinos mayas (2012: 53). El miedo a la efectividad performativa del nombrar y enunciar tiene un papel importante en esta oralidad edificante.

Siguiendo el hilo anterior, en Cansahcab se les enseña a los niños a no burlarse de los borrachos, enfermos, o de quien tenga un padecimiento mental o motriz, pues “si te le quedas viendo, o lo apuntas, te ríes de él, Dios te dice: ‘¿te gusta, hijo? veo que quieres uno así’; entonces te lo manda”. Pese a esto, las enseñanzas y consejos no siempre detienen a burlones y llevacuentos.

Algunas informantes del mismo pueblo recuerdan que, cuando en su infancia acudían a la peregrinación al santuario mariano de la ciudad de Izamal, sus padres les prohibían ver a los enfermos que se instalaban en los pórticos del templo. Añaden que en la curiosidad infantil, les atraían aquellos cuerpos mutilados, llagados de los enfermos, pues les eran extraños. El ambiente sagrado en el que estaban envueltos, las apariencias físicas de los dolientes cabían dentro del espectro de la voluntad divina: “Así ha decidido Dios que estén”, les decían sus papás. Quizá algún pecado suyo o de sus progenitores estén purgando, les hacían suponer. También pensaban que aquellos desgraciados acudían al lugar a rogarle a la Virgen a que les hiciera el milagro.

En esta lógica, los homófobos pagan su boca con hijos homosexuales; quienes critican a las prostitutas “comerán mierda con sus hijas o nietas”; los que se burlan de la condición de los otros se les revierte a ellos como castigo. Frenar la reproducción del mal implicaría no necesariamente abrirse a nuevas pautas morales, sino cuidarse de no caer en chismes, no infamar: “mejor no hablo, no vaya a ser que Dios nos mande a alguno fallado”, “¡qué bueno que hasta ahora no nos ha tocado alguien así!”

No ha de extrañarnos que diversos cuerpos abyectos sean escondidos por sus familiares, y que la enfermedad sea consignada como consecuencia del mal moral —como en tiempos veterotestamentarios— ya de los presentes, ya de generaciones precedentes. En términos de Rugeley, los yucatecos han hecho del dolor la plataforma cotidiana de su arte retórico. En sus narraciones se muestran sucesos crueles, donde vecinos se lanzan castigos unos a otros, por lo que cuando los seres divinos —mayas y de otros universos— no son los emisores de los milagros, no hace falta quien lo hagan por ellos, y así en viceversa (2012: 50).

## Palabras finales

---

<sup>13</sup> Entre el IV Concilio de Letrán y Trento, el pecado se convierte en protagonista de la literatura pastoral. El pecado como causante de todo el mal, se prefigura como un agente activo (dramatizable) en las prácticas humanas en todo el año, incluso en las comunicativas (Soto, 2006:415-416). Esta idea se mantiene en retóricas cristianas entre la población yucateca.

A diferencia de la literatura ejemplar de la península ibérica del siglo XVI, donde el castigo se aplica instantáneamente (Guillemont, 2001: 284); en el pequeño *corpus* que presento del actual Yucatán, la muerte y otros castigos no suceden inmediatamente a la falta. A veces puede llegar luego de una serie de infortunios que demuestren “el pago” de sus pecados. Pero en lo que sí se asemejan es en cuanto lo maravilloso, lo milagroso, se manifiesta en momentos ambiguos como en la agonía (Guillemont, 2001: 284). Para los pueblos del oriente de Yucatán, el sufrimiento previo a la muerte es condición necesaria para que los pecadores abandonen la “carga” de sus faltas y puedan así fallecer (Casanova, 2019:260).

Las escenas de agonía en las historias presentadas podemos enmarcarlas dentro los rituales *premortem* que se realizan para una forma específica de morir, no instantánea —como en los accidentes, asesinato o suicidio—, sino acompañado y en la vejez (Casanova, 2019: 38, 51). “Todos los familiares permanecen junto a él [el moribundo] para observar sus reacciones y escuchar sus últimas palabras”. Hilaria Maas señala que la agonía es un periodo en el que las fuerzas celestiales e infernales se disputan el alma del desahuciado, y las rezadoras tienen mayor injerencia que los sacerdotes católicos. Su duración supone lecturas sobre la vida moral del sujeto sufriente; los visitantes se convierten en jueces y analizan las malas y buenas acciones del individuo (Maas, 1983: 131, 132). Por su parte Casanova (2019) menciona que para los mayas actuales del oriente yucateco, se consigna pecado el comunicar lo que en la escena de la agonía se testimonia (2019:262). Para Cansahcab y Cenotillo, si bien existe una idea análoga, la discreción sobre el estado del moribundo, no siempre es una realidad patente; más aún cuando lo que se relata se hace “en términos pedagógicos”.

Los últimos días de la vida de una persona pueden fungir como evaluadores no sólo de la vida moral de un sujeto, sino también de la comunidad, que rememora los códigos que rigen la existencia. Antiguamente un difunto “costea su muerte”, se dice en Cansahcab y en Cenotillo. Hasta la fecha se estila colocar en los velorios, junto al féretro, una lata que espera recibir los donativos de las visitas: “si fue buena la persona, si tuvo buena fama, paga todo su funeral”; en cambio, si el sujeto fue malo, su familia tendrá que ajustarse hasta donde sus posibilidades económicas lo permitan.

Así como se realizan distinciones en la justicia “de antes” y la “de ahora”, la narrativa ejemplar mantiene otra lógica en la jerarquización de la gravedad de las faltas. Por ejemplo, en el relato de “la mujer de lengua serpentina” pasa desapercibido el destino del sujeto que ejecuta a su mujer; pues la narrativa se centra en las consecuencias de una práctica comunicativa desleal, la de la mujer boquirrota. Los hombres en varias de estas historias figuran como “engañados” por las mujeres para realizar una acción pecaminosa. Sus conductas no se juzgan en cuanto tienen la libertad o maldad de hacerlo, sino que obedecen a una suerte de “encantamiento”; actúan como sin juicio crítico, “sin razón” aparente, “embriagados”, “sin voluntad”.

No puedo decir que los *exempla* yucatecos tengan la característica común de guardar aires de misoginia, pues mi muestra es minúscula. Pero en este caso, sí se podría pensar que se repite el argumento de la mujer que transgrede el modelo social ideal de lo femenino y que embauca a los hombres al pecado, como puede leerse desde el génesis bíblico y en los *exempla* bajo medievales de la península ibérica (Cándano, 2003). Empero habrá de considerarse el poder discursivo de las mujeres en la vida cotidiana, política, religiosa, moral.

Para las personas que me compartieron estas historias —hombres y mujeres— los sujetos de sus narrativas a veces tenían rostro, pero en otras se omitían sus identidades. Mostrar a los condenados como sujetos cercanos y familiares o como agentes lejanos temporal y espacialmente, dependía, desde mi punto de vista, de la naturaleza de la narrativa y de los efectos a conseguir al compartirlas: en algunos casos se busca impregnar de veracidad a los hechos, como lo sugiere el atestiguamiento; en otros, desdibujar a los protagonistas para no infamar.

Por otra parte, para el caso del *exemplum* hagiográfico, como se dijo arriba, se considera verídico y susceptible de repetirse cuando se ponen las mismas condiciones de pecado. La reiteración de los sucesos actualiza los enunciados del pasado.

“Beber del propio chocolate”, “burlar al burlón” “ser castigado con el mismo instrumento con que se ofende a los demás” resultan ser motivos del humor grotesco y la didáctica en la literatura medieval, y que parecen repetirse en algunas narraciones yucatecas, con tal ambivalencia, como principios de impartición de justicia.

En la cotidianidad de los pueblos referidos —reflejada en la tradición oral— con o sin instituciones y sus agentes mediadores, como los curas o jueces de paz, las personas confeccionan pautas de interacción cara a cara, donde la vigilancia se desarrolla en todas direcciones y donde intervienen diferentes actores, incluso de otras naturalezas no humanas, como aves agoreras, santos, demonios, animales cercanos como los perros.

Quienes adoptan la estructura del *exempla* para narrar y narrarse (bajo la suposición de que el cuentista desdobra sus creencias y experiencias, entre ellas la de haber recibido la historia de un tercero), no sólo transmiten sucesos maravillosos sino que propagan idearios, teologías y herramientas políticas de la comunicación. En este caso muestran cómo conciben al pecado, al cuerpo, a la mujer, a los decires.

El narrador asigna valores a los hechos que describe y muestra su perspectiva, desde la cual se expresa. Así, los narradores negocian con las estructuras del relato, usan sus artefactos y ponen a su disposición las lógicas mismas del género, al tiempo que se someten a las reglas que el género les impone (Gutiérrez, 1998). En este sentido podremos encontrar en los repertorios orales la forma en que los yucatecos de estas poblaciones han moldeado a sus contextos sociales, los géneros discursivos de otras tradiciones, importando imágenes, motivos e ideologías.

Puede que parte de la audiencia no crea en la veracidad de la historia, pero incluso se mantiene la posibilidad de que situaciones análogas a las narradas sucedan. En la naturalización de una vida dura, cualquier cosa es posible, señala Terry Rugeley (2012:

50). Los cuerpos abyectos de los vecinos terminan siendo el complemento de la narrativa, o bien la palabra encarnada, lo que hace creer a los escépticos. El cuerpo es tanto el motivo que refresca el recuerdo de la tradición oral, como también el final paralelo de historias descritas. Por cuanto, el relato depende de los cuerpos que a diario performatizan pensamientos, ideologías, moralidades. Y si bien no todo se cuenta en formato *exempla* (en su formalidad discursiva), se narran chismes edificantes que en un futuro podrán gozar de otras morfologías retóricas. Entonces, depende del interés y la intención del interlocutor, así como las condiciones de la esfera para que el relato se despliegue. El orden de la narrativa va de acuerdo con la situación y dependerá de cuál sea el móvil que atice al ejercicio narrativo.

La luz, la oscuridad, la verdad y la mentira afectan la noción cronológica y espacial, moralizan las épocas y espacios con las que los sujetos se espejan a menudo. La era de milagros, para unos, es cosa del pasado; pero para otros tiene lugar en el presente. De cualquier manera, aquellos tiempos y sus portentos siguen teniendo efectos persuasivos en nuestros días. Los enunciados de ayer (retóricas *sobre, en* el cuerpo), desembocan hoy en híbridas retóricas *de* cuerpos que participan de diversas fuerzas políticas, religiosas, morales que asignan, designan cómo deben ser tales corporalidades y cómo deben ser habitadas.



## Bibliografía

Balam C., Maria Jesús

2007 “Los tres reyes de Tizimín”, *Ja’asaj’ool, kili’ich kúuchilo’ob yéetel yumtsilo’ob III, Espantos, lugares sagrados y dioses III*, Feliciano Sánchez (coord.), Mérida, Instituto de Cultura de Yucatán, UNESCO.

Bremond, Claude, *et al.*

1982 “*L’exemplum*”, *typologie des sources du Moyen Age Occidental*, Léopold Génicot, (dir.), Fasc. 40, Turnhout: Brepols.

Burns, Allan F.

1995 *Una época de milagros. Literatura oral del maya yucateco*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Cándano, Graciela

2003 *La harpía y el cornudo. La mujer en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media española*, México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas.

2000 *La seriedad y la risa. La comicidad en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media*, México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas.

Casagrande, Carla y Silvana Vecchio

2003 “Pecado”, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Jacques Le Goff y Claude Schmitt (eds.). Madrid: Akal.

Casanova M. Eli

2019 “El *pa’ muuk’* ‘rompe fuerzas’ maya visto en términos de cuerpo, persona y sociedad”, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México: UNAM.

Chauchadis, Claude

2004 “Virtudes y pecados de la lengua: Sebastián de Covarrubias y Martín de Azpilcueta”, *Criticón*, 92: 39-45.

Ciudad Real, Antonio de (atribuido a)

1995 *Calepino de Motul, Diccionario maya-español*, Ramón Arzápalo Marín (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Cuadriello, Jaime

2011 “El padre Clavijero y la lengua de san Juan Nepomuceno”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XXXIII, 99: 137-179.  
<https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2011.99.2389>

Dehouve, Danièle

2010 *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

De la Vorágine, Santiago

2011 *La leyenda dorada*, José Manuel Macías (trad.). Madrid: Alianza editorial, 3 vols.

Elmendorf, Mary L.

1972 *La mujer maya y el cambio*, Carmen Viqueira (trad.). México: Secretaría de Educación Pública, Setentas 85.

Gossen, Gary H.

1990 *Los Chamulas en el mundo del sol*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Gutiérrez, E. Manuel

2010 “Esos cuerpos, esas almas. Una introducción”, *Retóricas del cuerpo amerindio*, pp. 9-55, Manuel G. E. y Pedro Pitarch (eds.), Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana, Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954879168-001>

1998 “Plurality of perspectives and subjects in the literary genres of the Yucatec maya”, *American anthropologist* 100 (2): 309-325. <https://doi.org/10.1525/aa.1998.100.2.309>

Haywood, Loise M.

2005 “El cuerpo como significante en el *exemplum* 44 del *Conde Lucanor* de don Juan Manuel”, *Textos medievales: recursos, pensamiento e influencia*, pp.205-216, Concepción Company, Aurelio González, Lillian von der Walde (eds.), México: El Colegio de México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Autónoma Metropolitana.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

2010 *Censo de Población y Vivienda 2010. Yucatán*. México: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.

Johansson, Patrick K.

2004 “Retórica Náhuatl o la teatralidad del verbo”, *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*, pp.57-72, Helena Beristáin y Genaro Ramírez (comps.), México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas.

Kafka, Franz

2019 *En la colonia penitenciaria*, Barcelona: Acantilado.

Lizana, Bernardo de

1995 Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán, (1633), Ed. crítica de R. Acuña, Apéndice de R. Acuña y M. Bolles, México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 12).

Maas Collí, Hilaria

1983 “Transmisión cultural. Chemax, Yucatán. Un enfoque etnográfico”, tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Maldonado, Daniela

2006 “‘luego se supo que era san Dieguito...’ Una mirada a la religiosidad popular del sur de Yucatán”, De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya, pp. 265-287, Mario H. Ruz (ed.), México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas.

Mandoki, Karla

2008 “Retórica del cuerpo: en memoria de aquel hombre de Chang’an”, *El cuerpo, el sonido y la imagen*, pp. 11-21, Helena Beristáin y Genaro Ramírez (comps.), México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas.

Núñez de la Vega, Francisco

1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa* (1702), Ed. Crítica de M.C. León y M.H. Ruz. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 6).

Pacheco Cruz, Santiago

1943 *Estudio etnográfico de los Mayas del ex Territorio Quintana Roo: su incorporación a la vida nacional*, Mérida: Imprenta Oriente.

Raby, Dominique

2010 “Herencia de los exempla jesuitas. Homenaje a la obra de Daniele Dehouve”, *Desacatos*, 44: 181-187.

Reed, Nelson

2018 *La Guerra de Castas de Yucatán*. México: Era

Rugeley, Terry

2012 *De milagros y sabios. Religión y culturas populares en el sureste de México, 1800-1876*, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Soto Rábanos, José María

2006 “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja Edad Media hispana”, *Hispania Sacra*, LVIII (18): 411-447.  
<https://doi.org/10.3989/hs.2006.v58.i118.12>

**Abrahan Jesús Collí Tun** Estudió la maestría en Estudios Mesoamericanos (2017-2019) en la Universidad Nacional Autónoma de México y la licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales (2011-2014) en la misma universidad. Fue coordinador, junto con Julián Dzul Nah, del proyecto Elaboración de materiales educativos bilingües para la divulgación de fuentes coloniales peninsulares en contextos actuales, del cual surgió la publicación *Yucatán: Antiguas y nuevas relaciones* (2017). Ha participado en varios proyectos de investigación recopilando materiales en archivo y en campo. Ha presentado ponencias, charlas y talleres en diversos espacios escolares y académicos; también ha colaborado colectivos artísticos en la gestión de proyectos comunitarios en Yucatán.