



Antrópica revista de ciencias sociales y
humanidades

ISSN: 2448-5241

gabrielotti@correo.uady.mx

Universidad Autónoma de Yucatán
México

Solís Sosa, Iván

El k'ojon ché', k'ojobché'. Usos, creencias y preceptos en torno al "guardián" del
cementerio de un pueblo yucateco

Antrópica revista de ciencias sociales y humanidades, vol. 8, núm. 15, enero-junio, 2022,
pp. 111-135

Universidad Autónoma de Yucatán

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=723878079006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades





El *k'ojon ché', k'ojobché'*. Usos, creencias y preceptos en torno al “guardián” del cementerio de un pueblo yucateco

The *k'ojon ché', k'ojobché'*. Uses, beliefs and precepts around the “guardian” of the cemetery of a Yucatecan town

Iván Solís Sosa

Programa Nacional de Etnografía, INAH (México)

<https://orcid.org/0000-0001-9960-4266>

solisitoii@hotmail.com

Recibido: 15 de marzo de 2021

Aprobado: 26 de noviembre de 2021

Resumen

Este trabajo se centra en examinar algunas de las costumbres funerarias del pasado reciente y actuales de un pueblo yucateco. Se enfoca, sobre todo, en una serie de preceptos que la gente debe guardarle a un madero o pisón, en lengua maya, *k'ojobché'* o *k'ojonché'* que servía como el instrumento principal a la hora de enterrar a los difuntos. El objetivo describir e interpretar la práctica cultural de ofrendarle, hasta hoy, cigarrillos y licor, así como el de guardarle respeto y hasta cierto temor.

Se propone una interpretación a la “resistencia” de la gente del lugar a abandonar dicha costumbre aun cuando el uso práctico de dicho instrumento ya no tiene vigencia. El material principal en que se basa este trabajo es un escrito breve, inédito de un profesor del pueblo y del saber popular sobre este fenómeno cultural.

La conclusión es que el madero representa, en términos simbólicos, a una persona, pero una persona con un fuerte estigma por la labor que desempeñaba y las prácticas culturales asociadas al enterramiento y el funeral de las personas: el sepulturero.

Palabras clave: costumbres funerarias, Muna, resistencia, sepulturero

Abstract

This work focuses on examining some of the past and current funerary customs of a Yucatecan people town today. It focuses, above all, on a series of precepts that people must keep to a tree or ram, in the Mayan language, *k'ojobché'* or *k'ojonché'* that served as the main instrument when burying the deceased. The objective is to describe and interpret the cultural practice of offering him, until today, cigarettes and liquor, as well as keeping him respect and even a certain fear.

An interpretation of the “resistance” of the local people to abandon this custom is proposed even when the practical use of said instrument is no longer valid. The main material on which this work is based is a short, unpublished writing by a professor of the town and of popular knowledge about this cultural phenomenon.

The conclusion is that the tree represents, in symbolic terms, a person, but a person with a strong stigma for the work he performed and the cultural practices associated with the burial and funeral of people: the gravedigger.

Keywords: funerary customs, Muna, resistance, gravedigger

Introducción¹

Las costumbres funerarias son prácticas culturales arraigadas entre la población maya y no maya de ayer y hoy en la península de Yucatán. El uso de instrumentos, herramientas, plantas y otros materiales asociados a la muerte es generalizado. No obstante, la imposición de normas y leyes a las comunidades por parte del estado mexicano, bajo argumentos sanitarios, ha ocasionado que ciertas prácticas mortuorias caigan en desuso. Aun así, la gente de las comunidades “resiste” y busca conservar sus prácticas tradicionales.

En Muna, población situada al suroeste del estado de Yucatán, existen varias prácticas, creencias y relatos asociados a las costumbres funerarias. Hoy en día es menos frecuente escucharlos, pero son en esencia los mismos: tienen la finalidad de advertir que las normas asociadas a la muerte deben ser respetadas y cumplidas.

En este artículo describo y analizo la práctica –ya en desuso– de utilizar un madero conocido como *k'ojonche'*, *k'ojoché'* o *k'ojobche'*² en el sepelio de las personas y las creencias y prescripciones asociadas a él vigentes hasta hoy. El *k'ojonché'* es un madero que servía para apisonar la tierra de las sepulturas una vez enterrado el difunto, pero que hoy en día, ocupa un lugar en un rincón del cementerio y funge de “guardián” o custodio al que todo deudo debe guardarle respeto y cumplir con ciertas prescripciones para evitar consecuencias fatales.

El objetivo es describir e interpretar dichas creencias y prácticas rituales asociadas al singular madero en el contexto local, pero enmarcadas en las costumbres funerarias de la cultura maya yucateca del pasado reciente y del presente. En este sentido pretendo responder las siguientes preguntas ¿Qué es y qué representa el *k'ojonché'* en términos de la cultura funeraria local? ¿Por qué la gente de Muna sigue guardándole respeto al *k'ojonché'*, ofrendándole cigarros y alcohol a pesar de ser un instrumento que ha caído en desuso?

El municipio Muna cuenta en la actualidad con una población de 13,494 habitantes. El 73% profesa la religión católica y 18% tiene una religión distinta a la católica (INEGI, 2010). El 35.4% de la población de tres años y más habla lengua maya (INEGI, Censo 2020).

1 Una versión de este trabajo fue presentada como ponencia en coautoría con el Profr. Abigail Arjona Navarrete en el XXX Encuentro Internacional Los Investigadores de la Cultura Maya celebrado en la Universidad Autónoma de Campeche, San Francisco de Campeche, Camp. el martes 5 de noviembre de 2019.

2 La grafía utilizada en este trabajo se apega a la manera cómo los hablantes de maya la pronuncian. En el caso del relato que sirve de base a este trabajo, respeté la grafía del autor. En los casos de las otras poblaciones que aquí se citan se respeta la usada por sus autores. Cuando el caso lo ameritó, usé la grafía del Diccionario Maya Cordemex, (Barrera, 1980).



Un relato sobre el *kojonché*³

En Muna existen varios relatos sobre el “actuar” del *k’ojonché*. El más completo, por los detalles que proporciona y por haber sido plasmado en un trabajo breve e inédito, es el del profesor Abigael Arjona Navarrete, quien se dio a la tarea de escribir lo que su padre le narró hace ya varias décadas.³ Para los fines de este trabajo, hubo necesidad de modificar algunas expresiones, palabras, oraciones empleadas en dicha narración, lo cual no modificó la esencia de su trabajo.

He aquí el relato: cuando era niño acompañé a mi padre al cementerio de Muna, era el año de 1958. Mientras él acomodaba las flores y un vaso con una veladora sobre la sepultura donde descansaban los restos de mi querida madre. Yo, curioso, empecé a recorrer y husmear los alrededores y trataba de leer, con cierta torpeza, los epitafios de las sepulturas. Debo decir que me resultaban muy atractivos porque para entonces, en la escuela a la que acudía, empezaba yo a ligar las vocales con las consonantes. En eso estaba hasta que me topé con una sepultura vacía, corrí entonces hacia mi papá para preguntarle ¿por qué en aquella sepultura no había nada? Él me dijo que años atrás unos perros habían desenterrado y devorado a un niño recién sepultado y ésta había sido, hasta entonces, una situación constante, sobre todo en las tumbas de aquellos inquilinos muy pobres que no podían costear una tumba construida con piedra y argamasa, esto es, de mampostería, por lo que la acción de los perros era algo frecuente.

Gracias al *k’ojonché* –me decía mi padre- no se volvió a repetir ese desagradable acto que ponía en jaque a la población. Lo dicho por él me causó aún más extrañeza y le inquirí de nuevo ¿Quién o qué era el *k’ojonché*? En respuesta, me llevó a la casa principal del cementerio o depósito de cadáveres en cuyo interior se hallaba (y aun se halla) una gran mesa o “descanso” donde eran y aún son asentados los ataúdes con los difuntos para darle el último adiós.

En dicha casa mi padre me presentó al *k’ojonché*, estaba asentado en un rincón. El *k’ojonché* es un madero que los antiguos sepultureros utilizaban para apisonar la tierra de las sepulturas después de haber depositado el ataúd en la tumba. Según me explicaba mi papá, el madero había sido mandado labrar y donado después a la comunidad, preocupada por poner fin a la desagradable acción de los perros.

3 Agradezco al profesor Abigael Arjona Navarrete haberme proporcionado su trabajo breve e inédito titulado “Leyenda del *kojonché*” (2001) el cual sirve de base para este artículo. Mi agradecimiento al equipo editorial de la Revista Antrópica y a las (os) dictaminadoras (es). A los compañeros del Equipo Península de Yucatán del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas (INAH) por sus comentarios a este trabajo, en especial a Ella F. Quintal y Teresa Quiñones. A todos y todas, muchas gracias.



El *k'ojonché'* que observé tenía la forma de un gran bate de béisbol, delgado en la parte superior y grueso en la inferior, medía aprox. 1,70 m por 30 cm de circunferencia en su parte más gruesa. Para poder manejarlo se necesita mucha fuerza puesto que pesaba alrededor de 50 kg.

Mi padre me advertía que siempre había que tenerle respeto ¿Por qué? -le pregunté- Mi papá respondió: Mira hijo, en varias ocasiones perros hambrientos desenterraban los sepulcros para comerse los difuntos; como había familias muy pobres, la más de las veces, cuando sepultaban a sus seres queridos, los cubrían solamente con tierra. En un principio no se sabía quién se atrevía a profanar las tumbas hasta que alguien lo descubrió.

Esto tenía que remediarse –prosiguió mi padre- a alguien se le ocurrió construir el *k'ojonché'* como desde entonces se le llama y utiliza, como ya te expliqué. Sí, le respondí, pero el misterioso respeto que se le tiene es lo que no entiendo ¿por qué hay muchos cabitos (colillas) de cigarrillos alrededor del madero, botellas de aguardiente y vasos vacíos? Mi padre me respondió: ahora que termine de limpiar la sepultura de tu mamá, camino a casa, te contaré por qué se le ofrendan esas cosas al *k'ojonché'*. Dicho esto, mi padre continuó su labor. Mientras tanto, yo seguía contemplando el madero y me puse a contar los cabos de los cigarros, recuerdo que eran como 70 y 30 vasos vacíos. Una vez que terminé de contarlos, no podía dejar de mirar los dos grandes cipreses que había en el cementerio que se habían secado hace unos 20 años (1938 aprox.) y cuando había mucho viento emitían unos sonidos que parecían “llorar”. La gente decía que lloraban sus penas los difuntos, por eso las personas de aquellos años tenían temor de pasar en las tardes y aún más por las noches cerca del cementerio. Se decía que los “llantos” podían escucharse a más de cien metros de distancia.

Estaba sumido en mis pensamientos cuando mi padre me interrumpió: - Bueno, ya es hora de irnos- Camino a casa que distaba unas 15 cuadras del cementerio, hubo tiempo suficiente para escuchar el relato. Así, apresurado le insistí a mi padre para que me explicara el porqué de los cigarros y los vasos vacíos junto al *k'ojonché'*. Entonces me dijo: los cigarros y el alcohol lo ponía la gente como muestra de agradecimiento al madero por haber sido utilizado para apisonar la tierra de la sepultura de su ser querido, sin olvidarse de este deber. Todas las personas que lo utilicen deberán recompensarlo con estas cosas a manera de pago o agradecimiento.

¡Pobrecito de aquel que se le olvide ponerle su cigarro y aguardiente al *k'ojonché'*! ¿Qué pasa? -Le interrumpí- Mira hijo, en una ocasión un señor de apellido Méndez, que vivía en el centro del pueblo, que por cierto ya falleció, por incrédulo no quiso cumplir con la obligación de ofrendarle al madero después de utilizarlo –a pesar de las advertencias de las personas que estuvieron en el entierro-



Entonces el señor *k'ojonché'*, por la noche, “cobró vida” y visitó el hogar del incrédulo señor recorriendo el solar y girando alrededor de su casa. Todo por no recompensarlo y por haber dicho que solo era un pedazote de madera.

Cuando el señor Méndez narró lo sucedido, muy arrepentido de su proceder, dijo que a fue a eso de las 2:30 de la madrugada cuando escuchó unos pasos extraños, que hacían un ruido similar al que producía el madero cuando era utilizado en los entierros: ¡tum! ¡tum! ¡tum! Sonidos escuchados alrededor de la casa de ripio donde dormía su abuela Juana, una anciana de 89 años de edad. Según exégesis de la gente del pueblo, el *k'ojonché'* anunciaba de esta forma la muerte de alguien de la casa. En este caso, la muerte de la abuela. A partir de ello, Don Toribio Méndez, nombre del incrédulo, se encargó de difundir que lo acontecido fue por causa de no haber cumplido con el “pago” al *k'ojonché'*. Hasta aquí el relato.



Imagen 1. Visita al cementerio en el Día de Muertos, Muna, Yuc. 1 de noviembre de 2019.

El *k'ojonché'* o *k'ojob ché* en las costumbres funerarias yucatecas.

Hasta hace unas décadas, el uso del madero en el entierro de los difuntos era una práctica generalizada en varios pueblos yucatecos. Tenemos constancia de su utilización en algunas poblaciones, cabeceras y localidades pequeñas pero que al igual que en Muna, ha caído en desuso como consecuencia de las disposiciones oficiales que en materia de cementerios y de salud pública, ha dictado el estado



mexicano y que han sido plasmadas en los Reglamentos de Cementerios de los municipios de las últimas dos décadas (por ejemplo, el Reglamento de Cementerios, Mérida, 2003).

Aun cuando el uso de los maderos nombrados *k'ojobché'*/*k'ojonché'* ya no son indispensables en la labor de los sepultureros de ahora, las creencias asociadas a ellos, al menos, en el caso de Muna, continúan vigentes.⁴ También lo es el hecho de que la labor del sepulturero es considerada una actividad estigmatizada, en cada pueblo existen al personas dedicadas a ello. Lo cierto es que el *k'ojonché'*, el sepulturero, el cementerio y ciertas prácticas culturales asociadas a ellos, están estrechamente ligados.

En lo que sigue paso a describir los casos de algunos pueblos en donde el uso del *k'ojonché'* y las creencias a él asociadas comparten ciertos elementos culturales, aunque en todos los casos, el uso práctico del madero remite a décadas pasadas.

En un artículo breve publicado en el *Diario del Sureste* en 1941, el Profr. Álvaro Pavía Angulo, señalaba que en Yucatán y Quintana Roo era conocido el *Xcohoché* y en esos lugares (sin especificar cuáles), los relatos en torno al madero eran idénticos. Hace mención de uno que le narró una mujer de Sotuta, en ocasión de un sepelio que tuvo lugar en dicha villa en el año de 1926, en el que estuvo presente. En la descripción de las exequias, el profesor narra cómo el *xcohoché* era utilizado por el sepulturero, de manera ceremoniosa, para apisonar y compactar la tierra que cubría la tumba del difunto, mientras que los atribulados deudos contemplaban sus movimientos.

Según lo referido en dicho artículo, en Sotuta y otras poblaciones, el tamaño del madero era prácticamente el mismo en todas las necrópolis. En el funeral que el profesor observó en Sotuta y mientras enterraban al difunto, una señora le relató que el *xcohoché*, en las noches oscuras y, especialmente, en los días cercanos a la conmemoración de los fieles difuntos, deambulaba “caminando” por las calles del pueblo golpeando el suelo pedregoso y emitía sonidos fuertes, monótonos, solemnes y rítmicos que provocaba el pánico de quienes los escuchaban. Se decía que el curioso que osaba salir de su casa para cerciorarse del origen de los sonidos, veía una larga procesión de velas encendidas, sostenidas por las almas invisibles de los difuntos a quienes el sepulturero enterró con la ayuda del *xcohoché* (Novelo, 1941).⁵

4 En la comisaría de San José Tipceh, situada a cinco kilómetros al oriente de Muna se usaba una piedra plana para compactar la tierra de la sepultura después de enterrado el difunto. Al ser una piedra y no un madero, podríamos sugerir que el nombre de este instrumento se denominaba *k'ojob tunich*, palabra compuesta de *k'ojob*, pisón y *tunich*, piedra.

5 En un artículo breve publicado por el profr. Paulino Novelo Erosa en la revista de literatura



Aquel curioso que presenciaba la procesión no debía contárselo a nadie, de lo contrario, se le presentaban fiebres altas que al final le causaban la muerte. Dado que no había nada ni nadie que le pudiese curar ese tipo de aflicción, todos los casos conocidos habían tenido consecuencias fatales. De ahí el temor que la gente sentía hacia dicho madero. En este sentido, estaríamos ante lo que Rudolf Otto llama “pavor numinoso”, del sentimiento de lo siniestro, por el contacto con lo “sagrado”, con los espíritus y otros entes tangibles o no (Otto, 1996).

En otros lugares, aquellos incrédulos que se habían atrevido a burlarse del madero, fueron “castigados”. Por ejemplo, en Ucí, comisaría de Motul, al norte de Yucatán, un vecino fue desafiado por otro para burlarse del *kojoché*. Lo retó al otro a montar el madero. El que aceptó el reto, lo montó como si fuera un “caballito de palo” y con él recorrió todo el cementerio. El “castigo” no se hizo esperar. Se dice que un día antes de la muerte de uno de los transgresores se oyó en el pueblo un grito horripilante y un ruido en su casa. La gente se lo atribuyó al *kojoché*. El retador por su parte, a raíz de lo sucedido, perdió la razón y en esta condición ingresó a la iglesia del lugar y rompió una imagen religiosa y luego le aplastó la cabeza con una gran piedra. Por este hecho, fue encarcelado por el comisario (Evia, 2018).

Otro caso documentado tuvo lugar en Muna, aunque sin consecuencias fatales. Unos vándalos ingresaron al cementerio hace unos años con el objetivo de consumir el alcohol y cigarrillos del *k’ojonche*, en su embriaguez, uno de ellos “desafió” e insultó al viejo madero, luego lo rompieron en pedazos. Al ser denunciado públicamente, uno de ellos fue encarcelado por las autoridades locales y, posteriormente, sancionado con devolver otro madero que, al parecer, es el que actualmente permanece en el cementerio (Profr. José Antonio Vázquez Sanmiguel, Comunicación personal, octubre de 2019).

El *k’ojonché*: etimología, significados y usos

Según el Diccionario Maya Cordemex (1980: 409), la voz *k’ojob ché*’ o *k’oj che*’, hace referencia a un pisón (madero) con el que las personas pisaban o allanaban la tierra, para terraplenar caminos, calzadas, pisos de casas, etc.⁶ El madero era una herramienta que tenía varios usos incluido el funerario. *K’ojob ché*’ o *k’oj ché*’; hacía referencia también a un mazo o pisón con que las indias

maya *Yikal Maya Than* sugiere que la forma correcta de escribir debería ser Hcohcóché y no Xcohcóché porque el prefijo X alude a lo femenino, mientras que H a lo masculino (1941, pp. 37-39).

6 Según el Diccionario de Autoridades (1739) el PISÓN. s. m. Instrumento que se hace de un madero grueso y pesado, ancho de abaxo, que sube en disminución como dos palmos, y en la parte superior se le encaxa un palo de una vara de alto, y del grueso de una muñeca, que sirve para apretar la tierra, piedras (*sic*). Diccionario de Autoridades, recuperado de: <http://web.frl.es/DA.html>



abatanaban⁷ (ablandaban) golpeando sus telas con el madero, en tiempos pasados.

La etimología de *k'ojon ché'*, deriva también de *k'oh*, que significa representante, sustituto, “el que representa la figura, imagen o persona de otra; teniente o lugarteniente, etc., el que está en lugar de otro que es su teniente y representa su persona”. *K'oh* significa también máscara, antifaz, careta. Lo mismo que *k'ohob*, carátula, máscara hecha de casco de jícara o calabaza (Barrera, 1980: 409-410).

Es por ello que podemos afirmar que, en la cultura maya, como en otras, la máscara oculta y representa al mismo tiempo (Ella F. Quintal, comunicación personal, 15 de diciembre de 2020).

Lo anterior tiene relación con la voz también emparentada de *k'oha'an* que significa enfermo, persona o animal que padece alguna dolencia; el que está enfermo y aun con *k'oha'anil*, enfermedad, dolencia, mal o dolencia que se padece (Barrera, 1980: 409-410). Es quizás por su relación con la enfermedad que en lugares como la ex hacienda Hubilá, en la zona ex henequenera de Yucatán, los habitantes asociaban el uso del *k'ojoché'* con la enfermedad, de ahí que su utilización en los entierros de personas fuera abandonado hace ya muchos años (Fidencio Briceño, comunicación personal, noviembre de 2019).

Es posible que en Muna y otros lugares, el *k'ojonché'* haya tenido usos variados como se señaló arriba, pero el más conocido, era el funerario. En este sentido, podemos sugerir que el uso mortuario del madero comenzó cuando la iglesia católica dejó de tener injerencia y vigilancia directa en la llamada “economía de los cementerios”, y los jueces del estado civil tuvieron atribuciones directas sobre ellos, después de las leyes del Estado Civil de 1859 y siguientes, cuando las antiguas necrópolis de las iglesias fueron clausuradas y construidos los nuevos cementerios fuera de las poblaciones⁸.

El cementerio actual de Muna fue terminado de construir en 1888⁹ y, de acuerdo con las leyes vigentes, fue ubicado en las afueras de la población, al poniente y en contra de los vientos reinantes; fue plantado con árboles y plantas

7 ABATANAR. v. a. Batir y golpear el paño en el batán para que se limpie del azeite, y se incorpore y apriete mejor. Es compuesto de la partícula A, y del nombre Batán. No es mui usádo en lo moderno, porque se dice Batanár. BATAN. s. m. Máchina que consta de unos mazos de madera mui gruesos, que mueve una rueda con la violéncia y corriente del agua, los quales suben y baxan alternadamente, y con los golpes que dán al tiempo de caer aprietan los paños, ablandan las pieles, y hacen el efecto que se necessita para semejantes obráges. Díxose Batán del verbo Batir, porque golpéan y baten los paños, pieles. Diccionario de Autoridades, recuperado de: <http://web.frl.es/DA.html>

8 Leyes y Disposiciones Relativas al Estado Civil de las Personas, 1862.

9 Según una nota en el Libro de Nacimientos de Muna de 1888. Archivo del Registro Civil de Muna, Yuc.



“indígenas” y “exóticas”, entre ellas naranjos y cipreses y su administración se le otorgó al Juez del estado civil¹⁰. Es posible que, en los primeros años de existencia, esta autoridad haya sido auxiliada en las tareas mecánicas por un sepulturero o quizás él mismo era el encargado de darle sepultura a los difuntos, no lo sabemos con certeza. Lo que sí se sabe es que, en 1915, los oficiales del estado civil tenían entre sus deberes, “la perfecta conservación de los cementerios” y en caso necesario, podían solicitar apoyo de la autoridad inmediata superior en las cabeceras o en los pueblos de su residencia. Además, los Jueces nombrarían a los escribientes y demás empleados de sus oficinas, así como a los administradores y sepultureros de los cementerios.¹¹

Hasta hace unas décadas, en Muna, el uso del *k’ojonché’* era, sin duda, de lo más común y una herramienta de trabajo indispensable. Es posible que aun cuando las disposiciones oficiales en materia de cementerios no lo contemplaran, el *k’ojonché’* fuera de creación local en todos los pueblos donde se utilizaba. La compactación de la tierra de las sepulturas era una tarea necesaria para asegurar, en cierta medida, que las tumbas no fueran profanadas por los animales y aún por las personas y asegurar que el cadáver en descomposición no emanara olores ni contaminara a los que acudían de visita al camposanto.

Cabe señalar en este punto que, entre los mayas yucatecos de generaciones pasadas y actuales, los cadáveres y los cementerios eran y son todavía considerados transmisores de polución y enfermedades y, por lo tanto, contaminantes. Es por ello que las varias prácticas culturales asociadas a la muerte, entierros, velorios, etc., fueron focos de atención de las autoridades al intentar controlarlas y restringirlas por ser asuntos de higiene y salud pública pero también por tratarse de la vida y la muerte (McCrea, 2007: 47-48; Solís, 2011).

Además existía (y aún existe) la idea de que los cadáveres “emanan” dolor (*k’iinan*¹² y que ciertas personas (por ejemplo las menstruantes y las embarazadas) por su condición “especial” o liminal pueden “absorber” ese dolor incrementándoles el propio. Pero también el *k’iinan* pudo haber sido considerado

10 “Leyes y disposiciones relativas al estado civil de las personas, al matrimonio civil y la economía de los cementerios que se imprimen por disposición superior”, Mérida, Yuc. Imprenta de Mariano Guzmán, 1862. Biblioteca Yucatanense, Fondo Folletería, recuperado de: http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janium-bin/janium_zui.pl?fn=3455&jzd=/janium/AP/XV-1862.1_2.12/d.jzd consultado el 22 de octubre de 2019.

11 “Exposición de motivos del Código del Registro Civil del Estado de Yucatán”, Decreto número 182, Capítulo XVI, artículo 198 y 201, año de 1918.

12 *K’iinan* significa, entre otras cosas, fuerza misteriosa dentro del cuerpo que en ocasiones actúa para bien pero mayormente para mal. También significa fuerza, vigor, reciedumbre, fortaleza, virtud, propiedad de piedras o yerbas, veneno, ponzoña, ferocidad de los animales, temor o respeto que uno causa (Barrera, 1980: 402). Poseen *k’iinan* además de los cuerpos de los muertos, algunos pozos y las cuevas, pero son sobre todo las personas las portadoras de este dolor las que pueden transmitirlo. Véase Quintal y otros, 2013: 84-86.



vehículo transmisor de enfermedades dado su carácter contaminante e impuro, provocándoles a las personas expuestas ante el cadáver durante un velorio o entierro (Quintal y otros, 2013: 84-86, Gabriel, 2014: 181, 189), un contagio que podríamos denominar simpático o por imitación.¹³

Lo anterior fue especialmente importante ante la amenaza y presencia de enfermedades que por su virulencia representaban un verdadero peligro para los habitantes de la península de Yucatán, como lo fueron en su momento el cólera, el sarampión, fiebre amarilla, viruela, etc. (Solís, 2011, Alcalá, 2010, 2012, 2016, Machuca, 2006, Peniche, 2013, 2016, McCrea, 2007).

El k'ojonché' en los entierros: prácticas y creencias asociadas



La variedad de árbol utilizado en Muna en la construcción del *k'ojonché'*, según algunas personas, es la conocida como *k'aanché'*¹⁴ que crecía en los montes cercanos y en el *pú'uk'*¹⁵; también hubo alguno elaborado con el tronco de un naranjo (*citrus aurantium*), precisamente de uno de los que fueron sembrados en el cementerio años atrás.¹⁶

Imagen 2. Árbol de k'aanché en montes de Muna. 02 de mayo de 2020.
Fotografía de Jorge Colli Kú,

13 En el sentido de que lo similar produce lo similar

14 Según el Profr. José Antonio Vázquez Sanmiguel, el *k'aanché'* era el árbol del cual se tallaba el *k'ojonché'*, comunicación personal, Muna, Yuc. miércoles 9 de octubre de 2019.

15 Cordillera de baja altura situada en el sur-sureste de Yucatán. Se nombra así a toda la cadena de cerros que va de Maxcanú a Peto, pasando por Calcehtok, Opichén, Muna, Santa Elena, Ticul, Oxkutzcab, Tekax, Tzucabab y Peto.

16 El uso de plantas y vegetales en contextos funerarios de los mayas yucatecos es común. Sabemos que, en ocasión de la muerte de uno de los gemelos, se practica un ritual para que el gemelo difunto no “lleve” al vivo; para ello, los familiares o el especialista ritual, sepulta un tronco de plátano al momento del entierro del difunto, simulando al gemelo vivo; otra modalidad de este ritual al que denominan *k'eex* en lengua maya es que se simulan dos velorios, uno del difunto y otro del hermano “sustituto” que en realidad es el tronco de plátano. Véase Quintal y otros, 2013, p. 63.



El *kojonché'* era usado en todos los entierros, tanto de los ricos como de gente pobre aun cuando los ricos podían costear una tumba de acuerdo a su categoría social, contruidos con materiales duraderos. La gente pobre tenía que hacer uso de una sepultura de tierra, más aún aquellos difuntos que no tenían parientes conocidos, eran destinados a la fosa común.

En términos generales, el procedimiento del enterramiento de las personas en Muna no difería mucho de otras partes de la península de Yucatán¹⁷. De acuerdo con la costumbre, después de las honras fúnebres (exequias) en la casa de los deudos, el ataúd con el difunto era trasladado en carreta o llevado a mano hasta el cementerio; al llegar, el ataúd era asentado sobre la mesa o “descanso” de la casa principal o depósito de cadáveres; los familiares se congregaban alrededor de él, a continuación, se le rezaba el último rosario antes de sepultarlo. La tumba donde sería enterrado había sido excavada previamente y era, la mayoría de las veces, de algún familiar fallecido cuyos restos áridos habían sido exhumados. Podía suceder también que a falta de una tumba familiar donde depositar el cadáver, el ayuntamiento le asignara un espacio nuevo, o bien, ocupado por algún difunto cuyos familiares lo habían olvidado.

Una vez depositado el ataúd en la tumba, se procedía a enterrarlo, algunos le aventaban flores y puñados de tierra. Enseguida, el sepulturero y ayudante (s) procedían (n) a enterrarlo. En virtud de que la tierra quedaba poco o nada compactada, se procedía a utilizar el *k'ojonché'* para tal efecto. Después, los familiares se retiraban y el madero era devuelto a su lugar en un rincón de la casa principal del cementerio.

Enseguida, alguno de los deudos (as) le encendía un cigarrillo al *k'ojonché'* (muchas veces toda la cajetilla le era obsequiada) y depositado sobre la parte superior del madero o sobre una piedra situada junto a él; además de una botella de aguardiente o ron. Estas ofrendas se sumaban a muchas otras similares que aún se conservaban en torno o sobre el madero. La prescripción de ofrendar no podía pasarse por alto como ya hemos visto.¹⁸

17 Sobre costumbres funerarias actuales en el área maya peninsular véanse los artículos de Teresa Quiñones, Lourdes Rejón, Giovani Balam y Martha Ilia Nájera, Marianne Gabriel, Lorraine A. y William Beck en Las Memorias de Los investigadores de la Cultura Maya, 2015, vol. 23, tomo I.

18 Estos dones, después de ser ofrendados al madero muchas veces eran y aún son consumidas por los bebedores consuetudinarios que acuden a los entierros de personas, sobre todo, de aquellas que fallecen y que no son atendidos por familiares, ya sea porque viven en otros pueblos o porque no tienen familiares y que finalmente son destinados a una fosa común. En estos casos, el ayuntamiento de Muna es el encargado de costear el ataúd, traslado del difunto (en alguna patrulla de policía) y proporcionar al difunto (a) un espacio en el cementerio donde se depositará el cadáver. Es necesario señalar que aun cuando existen trabajadores del ayuntamiento que se encargan de darle sepultura a los difuntos (as), los bebedores o “borrachitos” no son excluidos de las labores de enterramiento, aunque contribuyen con actividades mínimas, por ejemplo: ayudan a poner al difunto en el ataúd, lo acompañan en su traslado al cementerio, lo depositan





Imagen 3. El *K'ojonché* antiguo labrado con madera del árbol *k'anché'*. Muna, Yuc. febrero de 2008. Fotografía del autor



Imagen 4. *K'ojonché* de reciente talla en el que se aprecian las ofrendas de cigarrillos y botellas de aguardiente. Muna, Yuc. 1 de noviembre de 2019. Fotografía del autor.

en la tumba, etc. En su afán de consumir bebidas alcohólicas, dichos bebedores casi siempre acuden a este tipo de sepelios porque saben que obtendrán fácilmente licor después de sus “servicios”. En estos casos, ante la falta de un estipendio, se sirven de lo ofrendado al *k'ojobché'*, sin que por ello resulten perjudicados.





Imagen 5. Ofrendas al k'ojonché'. Muna, Yuc. 1 de noviembre de 2019. Fotografía del autor.

En la actualidad, en Muna y la gran mayoría de los pueblos yucatecos, si no es que en todos, la gente ya no es enterrada en sentido estricto, sino más bien los ataúdes son depositados en una fosa con paredes de bloques de cemento y techo de concreto. Esto obedece a las disposiciones de los Reglamentos de Cementerios municipales de los últimos 30-40 años, y más recientemente de Ley Orgánica de los Municipios.

En el Reglamento de Cementerios de Mérida de 2003, por ejemplo, se lee: “las inhumaciones (horizontales) tradicionales “son las fosas excavadas en el suelo, con un mínimo de un metro veinticinco centímetros de profundidad y debiendo mantener una distancia que permita la libre circulación, contando además con un piso y paredes de concreto, tabique o cualquier otro material de características similares”.¹⁹ Estas disposiciones son aplicadas también en Muna.

¹⁹ “Reglamento de panteones o cementerios del municipio de Mérida”, 2003, art. 3, inciso XIII. El subrayado es mío. Por otro lado, en localidades de la zona maya de Quintana Roo, específicamente en el pueblo de Tihosuco, las sepulturas de los difuntos siguen practicándose directamente en la tierra (Teresa Quiñones Vega, comunicación personal, diciembre 2020)





Imagen 6. Sección del cementerio de Muna donde se aprecian algunas tumbas antiguas. Muna, 1 de noviembre de 2019. Fotografía del autor



Imagen 7. Tumbas modernas de cemento y concreto. Muna, Yuc. 1 de noviembre de 2019. Fotografía del autor



Otra cuestión importante a considerar es que los cambios en materia de enterramientos estuvo aparejada con la introducción de la luz eléctrica en Muna en las décadas de 1970 y 1980, por lo que las referencias de la gente a las “visitas” hechas por el *k’ojonché’* a las casas de aquellos incrédulos y transgresores, antes frecuentes, fueron disminuyendo aunque no desaparecieron, a las que se sumaban los relatos de la *x’tabay*²⁰, el *wáay chiivo*, el *wáay pék’*, etc.²¹ En este sentido, parece ser que la oscuridad de la noche alimentaba este tipo de “avistamientos”.

Hoy en día la gente de Muna sigue manteniendo una relación estrecha con el *k’ojonché’* y muestra una “resistencia” hacia las normas oficiales, siendo aún guiada por el respeto y temor hacia el madero. Se saben de casos de enterramientos recientes, en los que a pesar de no usar el *k’ojonché’* para apisonar la tierra donde yace el cadáver, los deudos, como una muestra de respeto y el cumplimiento de una norma ya prescrita, simulan usarlo en un costado de la tumba de cemento, después del entierro, como si en verdad, la tumba estuviera siendo apisonada, como antaño, con el madero.

La resistencia de la gente de Muna a las normas oficiales se hace presente también en no acatar la prohibición de introducir de alcohol en el cementerio. Esta disposición es letra muerta pues una de las bebidas que más se utiliza, tanto para ingerir como en ofrenda, es precisamente el aguardiente de caña.²²

A manera de interpretación

¿Qué es el *k’ojonché’* y qué representa en términos de la cultura y costumbres funerarias de Muna? ¿Cómo puede entenderse el intercambio establecido entre los habitantes y el *k’ojonché’*, en términos de la cultura maya yucateca y específicamente del pueblo de Muna? ¿Por qué persiste hasta hoy?

Aun sin proponer un perfil y características definidas de los sepultureros, podemos decir que hoy como ayer, el sepulturero podía ser, con ligeras varia-

20 Según la tradición popular, la *xtabay* es una mujer muy bella que seduce a los hombres borrachos y los lleva al monte o debajo de una ceiba para seducirlos. Al respecto véase Granados Vázquez (2017), “*Chaay kaan, Xtábaay y ya’axché’*”; Preuss (2004), “Un bosquejo de la violencia en la literatura maya yucateca”.

21 La voz *Wáay* refiere, en términos generales, al “animal en el cual se transforma una persona durante la noche para emprender actividades que van de lo impropio y lo prohibido a lo delictivo, pasando por lo simplemente transgresor. También se llama *wáay* a la persona, hombre o mujer, que tiene la capacidad de transformarse en animal. Con frecuencia se piensa que esta persona es un brujo o una bruja. Las formas de *wáay* más comunes son el *wáay chivo*, el *wáay pek’* —perro—, el *wáay miis* —gato—, el *wáay xoch’* —lechuza— y el *wáay kot* —águila—. Las mujeres *wáay* se transforman en cerdos hembra —lechonas, *wáay xlech’*” (Quintal y Balam, 2016: 187-193); véase también Quintal y otros, 2013b: 95-141.

22 Reglamento de Cementerios del Municipio de Mérida (2003), artículo 14.- Los cementerios quedarán sujetos a lo siguiente: X.- Queda prohibida la venta e introducción de alimentos y bebidas alcohólicas en los cementerios. X., cap. II Del establecimiento de cementerios o panteones.



ciones, un hombre designado o contratado por el ayuntamiento; se ocupaba de inhumar y exhumar los difuntos o sus restos, pero también de mantener limpio el camposanto. Para ser sepulturero se necesita valor o cierto grado de necrofilia y atracción hacia la muerte o alguno de sus aspectos.

En tanto “guardián” del cementerio, el sepulturero era un personaje que, en buena medida, desempeñaba un oficio que pocos se atrevían a efectuar; además era visto por la gente, casi siempre, con cierto prejuicio por estar en constante contacto con los difuntos, con la muerte.

En Muna era costumbre y aún lo es, en cierta medida, que después del entierro, los deudos católicos, además del pago correspondiente en dinero, le entregaban al sepulturero (y sus ayudantes), una botella de aguardiente o cervezas y cigarrillos. Cuando el sepulturero en funciones, por alguna razón no podía desempeñar su trabajo, los dolientes contrataban aquellas personas -asiduas al consumo del alcohol o bien a bebedores consuetudinarios- para las labores de inhumación o exhumación, quienes por su trabajo recibían el mismo pago que el sepulturero. Muchas veces, después del entierro, el aguardiente era consumido allí mismo.

Otra situación que ayuda a entender la asociación *k'ojonché'*-sepulturero es la idea de que algún enterrador, cuya memoria ha quedado en el olvido y dada su afición al alcohol, haya tenido ocasionalmente (o permanentemente) el cementerio un lugar donde pasar la noche como ha ocurrido en otros lugares²³. Lo que quiero destacar aquí es la relación muy estrecha entre el sepulturero y el alcohol. Pero también subrayar que existe una relación entre alcohol y ofrenda, o sea, la bebida espirituosa es una ofrenda-pago²⁴.

Por otro lado, se ha señalado que en la cultura maya yucateca el uso del alcohol y el tabaco tienen una importancia mayor puesto que también tienen usos en otros contextos rituales. Por su carácter apotropaico son utilizados solos o asociados en la mayoría de los rituales agrícolas (*ch'a cháak*, *waajil kool*, etc.), de ciclo de vida, de protección (*loj*, *jéetz*), curación (*k'eex*), en los de cacería (*lojil ts'oon*), etc. (Quintal, 2003, 2013a, 2013b; Balam y otros, 2009; Gabriel, 2007, 2010a, 2010b; Love, 2012; Gubler, 2017).

23 Gina Fierro, “El muerto de Hochtún: la historia de un sepulturero”, 2019.

24 Según el “Informe general de la consulta sobre alcoholismo y pueblos indígenas” generado por la Comisión Nacional de Pueblos Indígenas (2008), “El alcohol se vincula con actividades rituales, socioculturales y terapéuticas que pueden ser positivas, otros factores internos y externos contribuyen al incremento de situaciones de dependencia excesiva al alcohol, con todos los problemas que de ellos se derivan” (: 13, 137-142). En comunidades indígenas y mestizas de Chiapas, la ingesta de alcohol está asociada con la magia y costumbres arraigadas en la comunidad, pero también para dar cumplimiento a los “compromisos” adquiridos en la misma (Reyes Gómez, 2008: 185-186). El caso de Chiapas puede ser aplicable para Yucatán.



También no hay que olvidar que tanto a los “dueños” y “guardianes” (*yumtsiles* o *yumes* o dueños y señores del monte) se les ofrece cigarrillos porque son “grandes fumadores” de tabaco.²⁵ Es por ello que en rituales agrícolas como el *ch’a cháak*, el *máatan k’ool*, etc. son parte de las ofrendas (Balam y otros, 2008).²⁶

Al tabaco se le atribuyen propiedades purificadoras (Gabriel, 2007). Es por ello que no es de extrañar la entrega de dichas ofrendas al *k’ojonché*. Recordemos la asociación sepulturero-*k’ojonché*’ y su afición al alcohol y al tabaco, puesto que, además de ser “consumidos”, funcionan como antidotos contra el mal que pudiera causarle el madero a las personas y deudos por su carácter potente pero también por el hecho de haber estado el madero en contacto con el *pixán* (alma) de algún sepulturero difunto. El alcohol funciona además como un elemento purificador que aleja al mal, previene al oferente y a su familia, pero también a la comunidad porque de esta forma evita la “salida” y “deambular” del madero por el pueblo en busca de transgresores.

Ambas ofrendas-pago, alcohol y cigarros, también significan compromiso. Entonces podemos sugerir que el madero es tratado como persona, en el sentido de que tiene agencia y conciencia puesto que tienen la capacidad de “enrojarse” y “moverse”.

En cuanto a la noción de persona, que es la que en este trabajo nos ayuda a entender al *k’ojonché*’, se ha afirmado que es histórica y propia de cada sociedad... “la persona constituye un producto de cada sociedad” (Quintal y otros 2013: 59 apud. en Bartolomé [1997: 144]). Para Quintal y otros “la persona humana es un conjunto de representaciones que cada sociedad construye y define de manera particular” ...en la cultura maya yucateca peninsular “la idea de persona incluye aspectos del cuerpo y del espíritu en continua interacción. Lo que llamaremos funciones anímicas tienen lugar en el cuerpo, pero sólo en la medida en que el espíritu habita en él”. También es necesario “enmarcarla en el sistema más amplio de significados y sentidos propios de la vida social de las comunidades y localidades mayas peninsulares (Quintal y otros, 2013: 59, 69).

Se ha dicho también que existe una concepción mesoamericana de persona distinta de la occidental, o sea, la noción de persona se trata de “un ser vulne-

25 Dato recabado por el autor en 2007 en Kancab, Tekax, Yuc. en el marco del Proyecto Etnografía de los Pueblos Indígenas de México del INAH coordinado en la península de Yucatán por la Dra. Ella F. Quintal. Los aluxes, pequeños duendes guardianes de las milpas, también son ofrendados con cigarros para mantener con ellos una relación de reciprocidad (Patricia Balam, comunicación personal, diciembre 2020).

26 En el cambio de *kuuches* o personas responsables de los gremios en las “fiestas de pueblo” tradicionales del oriente yucateco, cigarros y ron son repartidos entre los asistentes durante un baile que se efectúa para tal efecto. Al respecto véase Quintal, 2011: 198.



nable, de naturaleza compuesta y de identidad fluida, y su existencia está sujeta a diversas influencias (Lupo, 1999 citado por Quintal y otros, 2013: 69). Otros autores han planteado la noción de persona como “dividuo” (no como individuo) el cual es “divisible” en sus partes (Mckin Marriot y Marilyn Strathern [1988] citados por Quintal y otros, 2013: 69).

En este sentido la manera de concebir a la persona en algo divisible incluye una imagen corporal y otra anímica o espiritual: la voz maya *wíinik* alude a la forma, apariencia imagen de un hombre o mujer. Mientras que la voz *máak* connota al ser humano en su apariencia, pero sobre todo en cuanto que tiene agencia y conciencia (Quintal y otros, 2013: 70-71).

Entonces, el cuerpo humano, en lengua maya *wíinkilil*, es considerado el elemento mortal de la persona se integra de carne, huesos y tendones pero también compuesto de energías y fuerzas anímicas²⁷.

Se compone, además, de elementos anímicos, de dos grandes regiones anímicas: *pool* (cabeza) y *puksi'ik'al*. En la primera se encuentra la actividad racional y comparte con la región del *puksi'ik'al* las funciones emotivas como son el *náat* (inteligencia) y el *tuukul* (pensamientos y emociones). En el *pool* se encuentra la cara y los ojos (*ich*). En la región del corazón o *puksi'ik'al* (pecho) se encuentran el cuello, el corazón propiamente dicho, el ombligo (*tuuch*) o centro del cuerpo desde donde se distribuye la fuerza (*muuk'*) y el cirro o *tipté*, este último “órgano” está relacionado con cuestiones, más bien, cosmogónicas. Otro componente es la sangre (*k'i'ik'*), el fluido corporal más importante de los mayas peninsulares, relacionado con el espíritu y la fuerza. En cuanto a las fuerzas o energías vitales tenemos al *pixán* (ánima del difunto), el *óol* relacionado con la voluntad, el ánimo y las emociones²⁸ (Quintal, 2013: 76-78). Es con esta concepción de persona con la que podemos relacionar y entender al *k'ojobché'* porque posee características que lo definen como tal. Algo por demás interesante es que de todo lo animado e inanimado que existe en el cementerio, la gente haya “elegido”

27 Para Alfredo López-Austin, para el caso de los nahuas, las fuerzas anímicas se encuentran en lo que él denomina “centros anímicos” o lugares del cuerpo donde están concentradas dichas fuerzas y las sustancias vitales que dan vida, valga la redundancia, al organismo y permiten las funciones psíquicas. Las fuerzas o energías anímicas tienen, en ciertas condiciones, la capacidad de “actuar” de manera independiente del centro anímico donde se le ubica (citado por Quintal y otros, 2013: 72).

28 Según la región o zona de la que se trate, la persona común es pensada por la gente con algunas variantes: en Kancab, al sur de Yucatán la persona es pensada con un cuerpo, un alma inmortal y un espíritu malo; en Nunkiní, Campeche con un cuerpo, un alma inmortal y un espíritu u *óol*; en Chan Chichimilá, al oriente de Yucatán la persona es pensada con un cuerpo, un alma inmortal, un espíritu malo (sombra-*oochel*) y un *aj kanul* (cuidador); en Tihosuco, Q. Roo y Chemax, Yuc. se le piensa con un cuerpo, un alma inmortal (espíritu-*pixán*) y un *aj kanul* (cuidador); en Hunucmá, al poniente de Yucatán, se le concibe con un cuerpo, un alma inmortal, un espíritu que sale durante el sueño y un ángel guardián (cuidador) (Quintal y otros, 2013: 81)



al *k'ojonché'* como “guardián”, bien pudo haber sido una piedra, una lagartija u otro animal. Quizá la elección se deba a que el madero era el instrumento, la herramienta más notable e importante a la hora de enterrar a los difuntos, a ello habría que sumarle su forma que asemeja la de una persona de pie o quizás un gran hueso.

Mi propuesta es que el *k'ojonché'* representa en términos simbólicos un sepulturero.²⁹ El *k'ojonché'* es visto como un sepulturero en la medida en que realmente ayuda a dar sepultura a la gente. Entonces el *k'ojonché'* es una persona, en parte por las características de la cosmovisión maya de atribuir agencia a objetos, plantas, animales y minerales con ciertos rasgos “especiales” (Quintal y otros, 2013: 69-89). Entre estos rasgos están su gran tamaño y peso (similar a una persona) y que sirve para enterrar a los muertos. Es por ello que podemos considerarlo un sepulturero en cierta forma y por tanto que le sea atribuida agencia. Y esta capacidad de intervenir en el mundo reviste la forma de una persona-sepulturero.

El *k'ojonché'* es una persona que hace o hacía parte de la labor del sepulturero (o sus ayudantes) y por eso se le considera persona-sepulturero, aunque desde un punto de vista “objetivo” sea sólo un madero. Quizá su asociación con la muerte, lo hace especialmente poderoso, porque no todos los objetos, plantas, animales, etc., que en la cosmovisión maya son percibidos como teniendo agencia, son capaces de infringir castigo. Reciben “castigo” aquellos que incumplen la reciprocidad: no creer, no hacer la ofrenda, violar las normas respecto de ese ente.³⁰ Esa faceta quizá tenga que ver con su relación con los muertos sin salir dañado.

Y quizá esto pueda explicar el carácter mismo de la ofenda (alcohol y tabaco), dos elementos purificadores, que significan y pueden estar significando algo diferente dependiendo del contexto en los que se usen. Aquí lo más importante es el intercambio: el madero cumple una función a favor de los deudos, por lo tanto, hay que retribuirle.

Por otra parte, la etimología refuerza nuestro argumento y es que la voz *k'ojobché'*, en una de sus derivaciones *k'oj*, *k'ojob* significa máscara, careta, antifaz y sustituto³¹; podríamos pensar que el *k'ojobché'* representa a un sepulturero fallecido, quien se “disfraza” de madero, puesto que, como señalamos, dicha ocupación era (y aún lo es) una actividad por demás, estigmatizada. Es por ello

29 Podría pensarse que también representa al sepulturero fallecido cuya alma o *pixán*, en tanto energía vital, se “introduce” e insufla “vida” al madero para ir en busca del transgresor. Esto es plausible de proponer puesto que en las comunidades mayas yucatecas contemporáneas, el cuerpo es la envoltura del espíritu, la energía vital o *pixán*. En este caso, el madero vendría a ser la envoltura del *pixán*. Sobre los *pixano'ob* véase Ella F. Quintal y otros “Los que son como nosotros: santos, pixanes en la cosmovisión de los mayas peninsulares”, pp. 29-95

30 Para mantener el cosmos en orden, sin perturbaciones es necesario mantener buenas relaciones de reciprocidad con los seres poderosos de los pueblos, montes, milpas. Al respecto véase Quintal y otros (2003)

31 Juan Pío Pérez, *Diccionario de Lengua Maya*, 1866, p. 179.



que las personas que se desempeñaban como tales, en cierta forma estaban “disfrazadas” y, en muchos casos, aunque no siempre, bajo los efectos del alcohol.³²

Finalmente, el *k'onjonché'* puede entenderse también como un “sustituto” o complemento de aquel que le “da vida”. En otras palabras, el madero viene a sustituir, en términos simbólicos, al sepulturero. Pero también, por su relación con el trabajo de enterrar y porque la creencia persiste, el *kojobché'* es un sepulturero con forma de madero; otras veces el *k'ojonché'* y sepulturero se complementan: el alma (*pixán*) del fallecido se “introduce” en el madero y le insufla vida. Al tener cuerpo de madera, el espíritu o *íik'* es el que, en definitiva, le provee agencia o capacidad de actuar.³³ Es entonces cuando el madero y sepulturero se vuelven uno solo, una sola persona. ☸

Imagen 8. Cementerio limpio y con albarradas pintadas con cal para recibir a los visitantes en los Días de Finados. Ex hacienda Yaxhá, Muna, Yuc. 1 de noviembre de 2021 Fotografía: Ayuntamiento de Muna, 2021-2024 (Facebook)



Referencias

32 Una danza practicada en varios pueblos de la zona maya de Quintana Roo y el oriente de Yucatán en la que se utilizan máscaras para representar a Abraham e Isaac, se lleva a cabo el 24 y 25 de diciembre de cada año y en los primeros días de enero, véase Jorge L. Gómez Guzmán “El bailes de los abuelos en Chikindzonot, Yucatán: procesos identitarios y reproducción del modo de ver el mundo”, ponencia presentada en el XXX Encuentro “Los investigadores de la Cultura Maya”, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, 5 de noviembre de 2019. Del mismo autor “Cambios y continuidades en la danza de Abraham e Isaac en tres localidades del oriente de Yucatán”, ponencia presentada en el XI Congreso Internacional de Mayistas, Chetumal, Q. Roo, 25 de junio de 2019.

33 La transgresión de no ofrendarle al madero desencadena una ruptura en la relación de reciprocidad; al tratarse de un ser con agencia, con cuerpo de madera y alma de enterrador hace las veces de un agorero cuya presencia en la casa del infractor, anuncia un mal augurio para la familia, esta situación es la que en territorio maya yucateco llaman *tomoj chí*. Véase Iván Solís (2012).



- ALCALÁ FERRÁEZ, CARLOS (2009), “La viruela en el Estado de Campeche, 1875”, en: *Naveg@américa. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas* Num. 3, pp. 1-26. Recuperado de <http://revistas.um.es/navegamerica>
- ____ (2012), “Cólera: mortalidad y propagación en la Península de Yucatán, 1833-1834”, en: *Letras Históricas* No. 7, otoño-invierno, Guadalajara, Jal. pp. 115-141.
- ____ (2010), “Vacunas, cataplasmas y vasijas de agua hirviendo en Yucatán. Enfermedades y remedios en el Yucatán del siglo XIX”, en: *Bicentenario. El ayer y hoy de México*, Vol. 2, No. 8, abril-junio 2010, México, Instituto de Investigaciones José Ma. Luís Mora, pp. 30-37.
- ARJONA NAVARRETE, ABIGAEL (2001), “Leyenda del *k’ojonché*”, Dirección de Cultura del Ayuntamiento de Muna.
- BARRERA VÁZQUEZ, ALFREDO (Director), JUAN RAMÓN BASTARRACHEA MANZANO, WILLIAM BRITO SANORES (Redactores), REFUGIO VERMONT SALAS, DAVID DZUL GÓNGORA y DOMINGO DZUL POOT (Colaboradores) (1980), *Diccionario Maya Cordemex*, Ediciones Cordemex, Mérida, Yuc.
- BALAM GÓMEZ, PATRICIA, ILEANA RUIZ ALONSO E IVÁN SOLÍS SOSA (2009), “*Máatan k’ol*. La flexibilidad en el ritual”, en: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXXIV, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, pp. 145-165.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (2008), “Informe general de la consulta sobre alcoholismo y pueblos indígenas”, primera edición.
- DIRECCIÓN GENERAL DEL REGISTRO CIVIL, MÉRIDA, YUCATÁN (1918), “Exposición de motivos del Código Civil del Estado de Yucatán”, Saúl Andrade, Director General, recuperado de la Biblioteca Virtual de Yucatán http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janium-bin/janium_zui.pl?fn=65786&jzd=/janium/AP2/LFR-C6-1922-0002/d.jzd consultado el 8 de abril de 2020.
- EVIA CERVANTES, CARLOS (2018), *Mitos y cavernas de Yucatán*, Mérida, Asociación de Cronistas e Historiadores de Yucatán.
- DICCIONARIO DE AUTORIDADES [1726-1739], recuperado de <http://web.frl.es/DA.html>
- FIERRO, GINA (2019), “‘El muerto’ de Hochtún: la historia de un sepulturero”, *La Jornada Maya* (en línea), Mérida, Yuc. jueves 31 de octubre de 2019,



recuperado de <https://www.lajornadamaya.mx/2019-10-31/-El-Muerto--de-Hoctun--La-historia-de-un-sepulturero>

GABRIEL, MARIANNE (2004), "Hicieron un sacrificio al modo antiguo... Persistencia y adaptación en ceremonias de los mayas de la Península de Yucatán", en: *Los investigadores de la cultura maya* 12, Vol. II, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, pp. 418-438

____ (2007), "El uso ritual del alcohol, tabaco, cacao e incienso en las ceremonias agrarias de los mayas yucatecos contemporáneos", *Estudios de Cultura Maya* XXIX, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 2007, pp. 155-184.

____ (2010a), "Ritualidad y cosmovisión: las ceremonias agrarias de los campesinos mayas de Yucatán" (cap. 1) en: Francisco Fernández Repetto (editor), *Estampas etnográficas de Yucatán*, Mérida, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 13-41.

____ (2010b). "Reciprocidad y equilibrio, conceptos claves de la cosmovisión maya en rituales y ceremonias", *Acta Americana*, Vol. 18, Num. 1 y 2, pp. 95-121.

____ (2014), "*Mina'an u xul ti' u ma' xuláan'* - la eternidad no tiene fin. Costumbres y prácticas funerarias de los mayas peninsulares", en: *Memorias del Encuentro Internacional Los Investigadores de la Cultura Maya*, Vol. 23, tomo I, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, 2014, pp. 178-204.

GÓMEZ GUZMÁN, JORGE LUÍS (2019a), "Cambios y continuidades en la danza de Abrahán e Isaac en tres localidades del oriente de Yucatán", ponencia presentada en el XI Congreso Internacional de Mayistas, Chetumal, Q. Roo, 25 de junio de 2019.

____ (2019b) "El baile de los abuelos en Chikindzonot, Yucatán: procesos identitarios y reproducción del modo de ver el mundo", ponencia presentada en el XXX Encuentro "Los investigadores de la Cultura Maya", Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, 5 de noviembre de 2019.

GUBLER RUTH, *Ritos agrícolas y ceremonias curativas en Yucatán*, Colección Mayab: urdimbre de identidades. Izamal, Yuc. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno del Estado de Yucatán.

LIBRO DE NACIMIENTOS DE MUNA (1888), Archivo del Registro Civil, Ayuntamiento de Muna.



LEYES Y DISPOSICIONES RELATIVAS AL ESTADO CIVIL DE LAS PERSONAS, AL MATRIMONIO CIVIL Y LA ECONOMÍA DE LOS CEMENTERIOS QUE SE IMPRIMEN POR DISPOSICIÓN SUPERIOR (1862), Mérida, Yuc. Imprenta de Mariano Guzmán, Biblioteca Yucatanense, Fondo Folletería, recuperado de http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janiumbin/janium_zui.pl?fn=3455&jzd=/janium/AP/XV-1862.1_2.12/d.

LOVE, BRUCE (2004), *Maya shamanism today: connecting with the cosmos in rural Yucatan*, California, Labyrinthus.

____ (2012), *Maya shamanism today: connecting with the cosmos in rural Yucatan, second revised edition*, Precolumbian Mesoweb Press.

MACHUCA GALLEGOS, LAURA (2006), “Control y poder en época de enfermedades. El cólera morbus de 1833 y el pueblo de Bolonchéntic, Península de Yucatán, México”, en *Revista Biomed* (en línea) vol. 17, Mérida, Yuc. pp. 140-145, disponible en <http://www.uady.mx/sitios/biomedic/revbiomed/pdf/rb061728.pdf> consultado el 25 de mayo de 2020.

MC CREA, HEATHER L. (2007), “On sacred Ground: The Church and Burial Rites in Nineteenth-Century Yucatán, Mexico”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 23, No. 1 (Winter 2007), pp. 33-62, recuperado de <https://www.jstor.org/stable/10.1525/msem.2007.23.1.33>

NOVELO EROSA, PAULINO (1941), “El Hcohcóché y no el Xcohocché”, en: *Yikal Maya Than*, año II, tomo II, num. 19, Mérida, Yuc. marzo de 1941, pp. 37-39.

OTTO, RUDOLF (1996), *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, Traducción de Fernando Vela.

PAVÍA ANGULO, ÁLVARO (1941), “Leyendas del Mayab. El Xcohocché”, *Diario del Sureste*, Mérida, Yuc. Lunes 3 de marzo de 1941, p. 3.

PENICHE MORENO, PAOLA (2013), “Los huérfanos del cólera morbus en Yucatán, 1833”, en *Historia Mexicana*, vol. LXIII, Núm 1, no. 249, julio-septiembre 2013, pp. 111-170.

____ (2016), *El cólera morbus en Yucatán. Medicina y salud pública, 1833-1853*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa Editor, Colección Peninsular.

PÉREZ, JUAN PÍO (1866-1877), *Diccionario de Lengua Maya*, Imprenta Literaria de Juan Francisco Molina Solís, Mérida de Yucatán, Biblioteca Yucatanense, Fondo Reservado, (en línea) recuperado de http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janium-bin/janium_zui.pl?fn=29231&jzd=/janium/AP/18779/d.jzd



PREUSS, MARY H. (2004), “Un bosquejo de la violencia en la literatura maya-yucateca”, *Scripta Ethnologica* Vol. XXVI, pp. 67-76.

QUINTAL AVILÉS, ELLA F. (2011), “Identidad étnica y organización religiosa en el oriente de Yucatán”, *Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Iztapalapa).

____ (2013a), Teresa Quiñones, Lourdes Rejón y Jorge Gómez, “El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares”, en: Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, México, INAH, Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos, Vol. II Pueblos Mayas. pp. 57-93.

____ (2013b), Martha Medina, María Cen e Iván Solís, “El nagualismo maya: los wáayo'ob” en: Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, México, INAH, Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos, Vol. II Pueblos Mayas, pp. 95-141.

____ (2013c), Fidencio Briceño y Alejandro Cabrera, “Los que hablan con los vientos: los jmeno'ob”, en: Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, México, INAH, Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos, Vol. II Pueblos Mayas, 2013c, pp. 143-198.

____ (2014^a), Martha Medina, Teresa Quiñones, Lourdes Rejón y María Cen, “Los que son como nosotros: santos y pixanes en la cosmovisión de los mayas peninsulares”, en Catherine Good y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, México, INAH, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas, Serie Ensayos, 2014a, pp. 29-95.

____ (2014b), Fidencio Briceño, Patricia Balam, Alejandro Cabrera, Jorge Gómez e Iván Solís, “Los vientos, las nubes y las lluvias en el cosmos maya”, en Catherine Good y Marina Alonso Bolaños (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, México, INAH, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas, Serie Ensayos, 2014b, pp. 97-159.

____ (2016), y Patricia Balam, “Con poder para tratar con los vientos: jmeeno'ob, aluxo'ob y waayo'ob entre los mayas de la Península”, *Historicas Digital*, Serie Antropológica, 23, 2016, pp. 173-199. Recuperado de http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/008_balam.pdf



REGLAMENTO DE CEMENTERIOS DEL MUNICIPIO DE MÉRIDA, 2003, recuperado de: http://tjay.org.mx/?wpfb_dl=18

REGLAMENTO DE CEMENTERIOS DEL AYUNTAMIENTO DE MÉRIDA (2003), recuperado de http://tjay.org.mx/?wpfb_dl=18

REYES GÓMEZ, LAUREANO (2009), “Ingesta de alcohol entre indígenas de Chiapas. Estudio de cuatro casos”, *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, año 7, vol. VII, num. 1, pp. 176-189. Recuperado de <https://liminar.cesmeca.mx/index.php/r1/article/view/320> consultado el 19 d enero de 2021.

SANTOS-FITA, DIDAC (2016), “*Loojil Ts’oon*, Ceremonia de la Carabina”, documental, recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=LZSA-YO-kXGg>

SOLÍS SOSA, IVÁN (2011), “Condiciones de salud-enfermedad en Ticul, Yucatán, México, 1876-1911”, ponencia presentada en el Congreso Internacional Salud-enfermedad de la prehistoria al siglo XXI “Elsa Malvido Miranda”, Región Sureste de México y Ciudades Históricas, Universidad Autónoma de Campeche, San Francisco de Campeche, del 21 al 23 de noviembre de 2011.

____ (2012), “*Tomoj chi’*: nociones sobre infortunio, desgracia y muerte entre los mayas yucatecos” ponencia presentada en el XXII Encuentro “Los Investigadores de la Cultura Maya”. Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, Mex. del 13 al 16 de noviembre 2012.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CAMPECHE (2015). *Memorias de Los investigadores de la Cultura Maya*, “Costumbres y prácticas funerarias en el área maya a través del tiempo”, Vol. 23, Tomo I.

VARIOS AUTORES (2015), “Costumbres y prácticas funerarias en el área maya a través del tiempo” en: *Memorias Los investigadores de la Cultura Maya*, San Francisco de Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, 2015, vol. 23, tomo I.

VÁZQUEZ GRANADOS, BERENICE ARACELI (2017), “Chaay kaan, Xtaabaay y Yaxché: representaciones de la serpiente y su ámbito femenino entre los mayas” (capítulo 4) *Actas de la Primera Jornada Interdisciplinaria* “La figura de la serpiente en la tradición oral entre Europa y América”, 2017, pp. 63-75.

