



55.

EL ARTE PREHISPÁNICO PLASMADO
EN LA ARQUITECTURA RELIGIOSA VIRREINAL
DE LAS PROVINCIAS COCHUA, CUPUL Y TASES
DE LAS TIERRAS BAJAS MAYAS PENINSULARES

Lorraine A. Williams-Beck

XXXIII SIMPOSIO DE INVESTIGACIONES
ARQUEOLÓGICAS EN GUATEMALA

MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA Y ETNOLOGÍA
15 AL 19 DE JULIO DE 2019

EDITORES
BÁRBARA ARROYO
LUIS MÉNDEZ SALINAS
GLORIA AJÚ ÁLVAREZ

REFERENCIA:

Williams-Beck, Lorraine A.

2020 El arte prehispánico plasmado en la arquitectura religiosa virreinal de las provincias Cochua, Cupul y Tases de las Tierras Bajas Mayas Peninsulares. En *XXXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2019* (editado por B. Arroyo, L. Méndez Salinas y G. Ajú Álvarez), pp. 703-712. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

EL ARTE PREHISPÁNICO PLASMADO EN LA ARQUITECTURA RELIGIOSA VIRREINAL DE LAS PROVINCIAS COCHUA, CUPUL Y TASES DE LAS TIERRAS BAJAS MAYAS PENINSULARES

Lorraine A. Williams-Beck

PALABRAS CLAVE

Tierras Bajas Mayas Peninsulares, arquitectura religiosa franciscana/maya, aculturación estratégica, periodo Virreinal.

ABSTRACT

In this article the author explores traditional religious resistance and resilience themes derived from Maya religious beliefs that appeared to fly under the Franciscan socio-theological structure during the Contact and Early Colonial periods, in which pre-Hispanic painted, sculpted, and molded iconographic motifs proliferated on Catholic convent and church building facades and interiors in the Cochua, Cupul, and Tases provinces within the peninsular northern Maya lowlands. John Chuchiak's Early Colonial period document research suggests that the Maya that resided in these distant autonomous political jurisdictions far from the administrative ecclesiastical regional seats in Valladolid, Yucatán, displayed a more stand-offish character regarding Catholic religious' indoctrination, due to the large number of seized codices and other prohibited native documents as well as large number of native ahkinob priests arrested in towns and villages in this region. Graphic evidence recovered in distant villages as well as within local neighborhoods in the Valladolid vicinity display architectural and iconographic designs that suggest pre-Hispanic Maya religious belief resistance and resilience in this area, and that this religious fervor and that, in some cases, those cultural traditions continue to present day. Data collected invites one to question not only what the clergy and Viceroy Authorities permitted in Franciscan architecture sacred art, but also the idea of Catholic – Maya syncretism illustrated in religious architecture, that appears to best simulate an incomplete evangelization of the Yucatan Peninsula's people.

INTRODUCCIÓN

La Conquista de la península de Yucatán se sustentaba en dos programas distintos, uno basado en el conflicto militar en contra de la población indígena residente, y el otro llamado la “conquista espiritual” cuyo propósito era la pacificación, colonización y subordinación religiosa de los naturales para transmutar espiritualmente el credo tradicional a cambio de crear futuros ciudadanos católicos leales al Rey de España (Chuchiak 2001; Early 2006; Farriss 1984; Hanks 2010). Este segundo plan se basaba en un marco conceptual con dos ejes principales: la “policía” cristiana, es decir

crear una consciencia colectiva que obedecía la ética moral y las buenas conciencias y costumbres a la usanza española; y reducción, que implicaba un ordenamiento del fenómeno nativo en todos los sentidos administrativo, el discurso social religioso cotidiano, así como en lo económico, social y urbanístico.

Se llevaba a buen término este programa peninsular a través de una capitulación exclusiva extendida a la orden franciscana, cuyos clérigos al arribar a Campeche en el año 1545 (González Cicero 1978) no sólo no comprendieron la variante lingüística yucateca (Hanks 2010), sino tampoco al cosmos Maya (Chuchiak 2001; Farriss 1984). El plan intensivo de la conversión a los

naturales comenzó con el proyecto de reducción que dividiera el territorio jerárquicamente entre misiones/conventos, guardianías regionales y pueblos de visita, para sistematizar el aprendizaje del catolicismo y, al mismo tiempo, prohibir al pueblo convocarse públicamente para ejercer sus obligaciones y derechos y poseer literatura ritual religiosa o de curación (Hanks 2010:xv-xvi). Otra parte del programa mandaba erigir inmuebles sacros como conventos, iglesias y capillas ramadas (Farriss 1984; González Cicero 1978; Hanks 2010), todos con mano de obra local. A ocho lustros del inicio de plan excesivamente ambicioso sólo había 23 conventos, siete iglesias mayores y 22 capillas de indios en la península (Early 2006; Hanks 2010:3-9). Si bien la empresa evangélica contaba con áreas desmesuradas de mando en las misiones urbanas de Campeche, Mérida y Valladolid de 120, 20 y 28km² respectivamente, para las regiones más apartadas cumplir la visita evangélica en la montaña implicaba superar distancias enormes y proporciones de feligreses naturales de 1,500 a 3,000 por cada fraile (Hanks 2010:41). Por ello, gran parte de esta labor cotidiana dependía de los maestros cantores y sacristanes naturales (Chuchiak 2001; Hanks 2010), mayormente bilingües, provenientes de la élite y con conocimientos adicionales como curanderos, hierbateros y *ahkinob* o aquellos del oficio ritual (Chuchiak 2001).

Así que los resultados teóricos del plan pacífico puesto en práctica variarían por diversas realidades. Se suponía que los grupos indígenas asentados más próximos a las esferas españolas de poder administrativo e ideológico, político y social, serían aquellos que asimilarían de una manera más rápida, completa y profunda la nueva vida cristiana de español civilizado. Esta hipótesis se rechazó recientemente al revisar más detenidamente el caso de la provincia Cehpech, ubicada al costado norte de la sede económica y religiosa peninsular en Mérida (Williams-Beck 2019a). Esto se debía a que los frailes desconocían los pormenores de la religión Maya, como actividad social compleja de corte pública y privada designada para cumplir el calendario ritual, mantener el cosmos y asegurar la continuidad del individuo y del colectivo humano (Farriss 1984; Hanks 2010). Por más que los franciscanos destruyeran los ídolos y otras manifestaciones concretas del dogma popular, que se les prohibiera nutrirse mutuamente el pueblo y sus seres sagrados al subrayar que rendirles culto en tiempo y forma reiterado fuese innecesario (Chuchiak 2001), pareciera que más se aferraran los Mayas a este vínculo sagrado tradicional tipo ombligo *kuxan*

sum entre el ser humano, los ancestros y las deidades de los distintos niveles del universo.

Frente a este intento de cambio social radical, la pasión religiosa Maya de antaño encontraría otros cauces para expresarse, utilizando programas visuales cromáticos, escultóricos y de materiales constructivos tanto en las cabeceras de doctrina como en las parroquias de visita. La hipótesis a que se dirige esta investigación radica en dos vertientes. Por un lado: cuando más lejos de los centros de doctrina, más resistentes a la conversión; es decir el alejamiento geográfico de las sedes y misiones de doctrina, ubicadas en las principales urbes con población mixta española Maya, pero mayormente el segundo grupo, y su localización cercana a las zonas no incorporadas a la administración española o los centros doctrinarios católicos principales, jugarían un factor primordial en fomentar la resistencia. Por el otro lado, este mensaje como respuesta tenaz Maya para continuar con los conceptos cósmicos milenarios y seguir las actividades de fomentar su credo tradicional era del tipo espiritual profundo, que no se vinculaba tanto en lo material de incensarios cerámicos moldeados con efigies sino por códigos subliminales complejos entrelazados e indescifrables por los frailes rurales que apenas iban de visita una vez cada semana o quincena a administrar el culto católico a sus nuevos feligreses, ni sus superiores urbanos en las misiones macro regionales y guardianías regionales de doctrina, que tenían clérigos residentes de tiempo completo.

La metodología de investigación utilizada para descubrir elementos que sustentaran o, a su vez, rechazaran estas dos hipótesis de trabajo se apegaba a datos sobre los actores arrestados como practicantes de idolatría, los pueblos rurales y a veces comunidades más ordenadas en donde estos protagonistas de la resistencia vivían, los materiales documentales (códices, chilam balames, entre otros manuscritos y/o bienes muebles como herramientas de trabajo) encontrados en estos casos que formaron la base legal eclesiástica para llevar a cabo los juicios del Santo Oficio en contra de la idolatría, mencionados de manera tan congruente por John Chuchiak en sus múltiples investigaciones sobre la idolatría y el impacto de la inquisición del clérigo católico en la vida cotidiana de los naturales de la Península de Yucatán (2001). En el caso de las provincias Cochua, Cupul y Tases, Chuchiak encontró innumerables actores y materiales prohibidos, que ilustra gráficamente en los siguientes artículos publicados sobre los *ahkinob* tradicionales y su papel en la resistencia Maya ante la imposición de una nueva doctrina religiosa católica

que se pensara supliera lo tradicional. Me llamaba la atención en particular documentar las imágenes plásticas pintadas o esculpidas tanto en las iglesias de estas comunidades en donde se decomisaron materiales o apresaron los actores, como en otras parroquias rurales de entorno inmediato para evaluar el contenido religioso o de otra naturaleza, con el fin de descubrir si existieron elementos materiales concretos que fomentaran o suprimieran esta consistencia en la respuesta indígena de no adoptar tan fácilmente la nueva religión. El perfil contundentemente contrario de la objeción de los Mayas en el periodo Virreinal ha sido clasificado como una especie de “aculturación estratégica” (de la Peña 2008; Fábregas Puig 2012; Ruz 2002, entre otros trabajos suyos), que implica una manera de adoptar ciertas posturas o actitudes de una cultura ajena, incorporar las mismas en la suya con el propósito de “llevar la fiesta en paz”, sin que esta toma efímera se internalice por completo por parte del grupo receptor de las imposiciones externas de esta respuesta acogida simbólicamente como una defensa intrínseca integral de su tradición cultural para la sobrevivencia.

EL ÁREA DEL ESTUDIO

Para contestar parcialmente las inquietudes expresadas anteriormente sobre las bases materiales que pudiesen haber influido en esta “aculturación estratégica” de la fe católica, exploramos algunos íconos y acabados plásticos de la arquitectura virreinal sacra localizada en pueblos distintos de tres unidades geopolíticas independientes colocadas en la zona fronteriza del área no incorporada al régimen administrativo español e ideológico franciscano (Figura 1), llamada “la montaña” o *kax*: 1) la supuesta mini unidad geopolítica del extremo noreste “Tahdzeh”, lugar del linaje Dzeh y sus allegados, bautizado por Roys como Tases por encontrar mención de la cabecera Chancenote en los documentos; dos pueblos en un cachito de la provincia Cochua localizado al sur sudoeste del primero; y finalmente en los barrios y pueblos de visita de la provincia Cupul, que se encuentran localizados alrededor de la sede de doctrina en Valladolid. Si bien el área mayor ilustrada en la gráfica abarcaba tres guardianías en el Siglo XVI, con Tizimin al noreste, Valladolid al centro y Peto al sudoeste, el número de ministros del culto católico de residencia permanente en gran parte de las comunidades rurales era nulo. Los mismos elementos artísticos y de acabados arquitectónicos documentados en el área de estudio sugieren que ejemplos del diseño imagina-

rio aplicado en las nuevas casas de Dios del periodo Virreinato y levantadas por manos de naturales en estos lugares provinieran del pretérito ritual religioso Maya siglos antes de la “conquista espiritual” peninsular en los Siglos XVI y XVII.

Un primer paso en el diseño imaginario de las nuevas casas de Dios, levantadas por manos indígenas, retoman el uso del color utilizado por los Mayas peninsulares bajo un sistema cromático, empleando tonos emulando el ciclo solar en el carmesí del amanecer y el azul del crepúsculo. Este medio incluye también elementos del entorno natural, como flores, frutas, fenómenos astronómicos y zoomorfos, así como con otros con perfiles antropomorfos como los querubines pincelados en los cuatro rumbos superiores del cielo del nicho del Siglo XVI en San Bernardino de Sisal, o plasmados en relieves de estuco o escultura arquitectónica en las fachadas exteriores o espacios interiores de los inmuebles (Williams-Beck 2019:778). Mientras en otros casos, como la nave completamente ataviada de flores y los conocimientos socio-religiosos y espirituales emplean programas visuales que utilizan pistas sensoriales para señalar temas ideológicos que recrean geografías sagradas con estructuras intrincadamente confeccionadas, monumentos esculpidos e insignias pintadas, además de otros elementos modelados en la forma y el ritmo de los narrativos míticos de creación del Chilam Balam (Williams-Beck 2017; Williams-Beck y Anaya Hernández 2016). En Uayma, Yucatán (Figura 2), no sólo se recrean los indicadores cromáticos, escultóricos y espaciales de las Casas y/o Montañas Floridas, cuyos antecedentes prehispánicos se presentaron aquí el año pasado, sino también se señala lo sagrado del contexto a la usanza prehispánica empleando lajas de conchuela colocadas en los accesos empedrados norte y sur de la nave siempre erigida en el eje del andar solar oriente – poniente. Estas técnicas constructivas con materiales pétreos, cuya procedencia o cantera se desconoce todavía, se han documentado por la suscrita en inmuebles sagrados Mayas, en sitios arqueológicos del periodo Clásico hasta el Postclásico como Jaina, Edzná, Tabasqueño, Campeche, y hasta Xcambo y Mayapan, Yucatán, así como en los barrios de la ciudad capital de la provincia Chanputun en Campeche.

Los querubines de nuevo se trasmutan en imágenes plásticas recordando los *bacabes* soportando las cuatro columnas salomónicas ataviadas de flores y vainas en la fachada exterior de la iglesia de Ichmul, al igual que los angelotes en pie o *pahuatunes* manteniendo firme los rumbos interiores remarcando el altar en Chikin-

dzonot (Figura 3), como un posible resto de la capilla ramada construido sobre un cenote en este pueblo de la frontera sur del área. Estas imágenes recuerdan a sus antecedentes del periodo Clásico Terminal en las fachadas ataviadas de celosía en el Cuadrángulo de las Monjas y la Casa Florida del Palacio del Gobernador en Uxmal, así como del Horizonte cerámico Cepech - Sotuta en las columnas del Templo de los Caracoles del conjunto de la Serie Inicial, ombligo del universo en Chichén Itzá.

Otro símbolo compartido entre estos contextos ombligos respectivos en Chichén Itzá y Uxmal son esculturas adornando los recesos interiores de la Casa de los Falos en Chichén Itzá y los monumentos esculpidos sembrados, que se refieren a la acción de clavarlos como *dzaptun*, en el patio oriental frente al Palacio del Gobernador y en medio del Cuadrángulo de las Monjas en Uxmal. Al contrario de lo que se ha discutido anteriormente sobre el significado de estas imágenes como símbolo del poder gobernante, dichas esculturas monumentales mostrando el miembro masculino tienden a asociarse con espacios en donde se cumplían actividades relacionadas con cierto gremio de la élite involucrado con observar los intervalos del calendario *tzolkín* del año y del calendario ritual, los *ahkinob* o cargadores del tiempo. Ordenar y centrar al mundo a través de los ritos realizados por estos protagonistas es afín a la acción de iniciar a un ser humano en una comunidad religiosa que se llevara a cabo en una ceremonia de bautismo. Esta acción se relaciona en el discurso jeroglífico del periodo prehispánico de “entrarse en el agua” o “entrarse en el camino” como el paso de un individuo un estado de vida a la muerte o hacia un rumbo del universo distinto al que se encuentra ese individuo en su momento. La pila bautismal de Calotmul (Figura 4), probablemente de finales del Siglo XVI o principios del XVII, hace referencia por medio del código simbólico relacionado con los antecesores rituales prehispánicos plasmado en tiempos virreinales y cuyos descendientes todavía funcionan como sacristanes y ayudantes del cura de visita en este y otros lugares de la zona fronteriza. Este lugar es actor principal en la historia de la inquisición en Yucatán, en donde se encontraron documentos mencionando textos prohibidos decomisados y *ahkinob* arrestados por continuar su cometido religioso (Chuchiak 2001).

Si bien la cruz encarna al símbolo omnipresente del cristianismo para los clérigos del Siglo XVI, intentando encauzar el fervor religioso de sus nuevos feligreses, esta imagen triplicada en la cosmovisión Maya con-

lleva otro mensaje sagrado. De acuerdo con estudios de cosmovisión y sanación moderno entre los Mayas del área de estudio (Hirose López 2008), hay dos referentes sagrados en espacios geográficos espaciales para ellas: de dos cenotes particulares de Mani y de Xocen, Yucatán, como el ombligo del universo y conducto al inframundo. Y ahora se le puede agregar a la lista un tercer lugar, Kaua, Yucatán. El aspecto celeste lo relaciona con la constelación de la “Cruz de Mayo” o Cruz del Sur, las Pléyades y el propio sol. El intermediario entre estos dos universos, celeste e inframundo, es el centro, quince y quinto rumbo o *kantiis* representado por donde surge el árbol *yaax-che*, cuyas raíces y ramas amarran los tres ámbitos centrándolos todos en un cosmos ordenado. La fachada de la iglesia franciscana en Kaua, Yucatán, ofrece otro referente sagrado, a la comentada por Hirose López, pero en esta ocasión a través de las tres cruces talladas en sillares, empotradas justo abajo del campanario, como el elemento visual de orientación principal del inmueble (Figura 5). Las cruces laterales sustentan “estolas” a la sazón de serpientes bicéfalas como bandas celestes de la moldura superior adornando las portadas zoomorfas de la región Chenes, así como de los bastones de mando cargados por los gobernantes retratados en monumentos esculpidos del periodo Clásico (Hirose López 2019). La cruz central está tallada en la parte inferior como manera de poderla sembrar, acción descrita como *dzaptun*, que se refiere al lugar cabecera del ciclo del *k’atun* en el calendario ritual *tzolk’in* mencionado en los documentos etnohistóricos Mayas prohibidos durante el periodo virreinal. La guirnalda puntiaguda que rodea la coyuntura de ambos ejes en esta cruz recuerda la orilla de la pila bautismal de Calotmul y una tapa de bóveda pintada del periodo Clásico Tardío, recolocada en el Templo de los Búhos del periodo Postclásico Temprano en Chichén Itzá (Figura 6). Esta imagen retrata el *k’awi’il* emergiendo de la “...quijada [boquiabierto inferior del inframundo], cargando vainas [de cacao] y otras semillas...[y] comidas liberadas de la montaña de abundancia...” (Hernández y Vail 2010:23), completan este fenómeno simbólico religioso concernido con la vida, la muerte, el maíz, la renovación de las generaciones y los ancestros (Williams-Beck 2019:781-782).

CONSIDERACIONES FINALES

La sobrevivencia del credo tradicional Maya era ante todo la meta final. El proceso de conversión al catolicismo implicaba una labor incansable que a los natura-

les por más que se les exigiera y prohibiera la idolatría, varios elementos simbólicos que se relacionaban con sus creencias y costumbres religiosas de antaño estaban plasmados tácitamente en todos los inmuebles religiosos virreinales de los Siglos XVI, XVII y principios del XVIII. Los procesos jurídicos infames implementados para acabar con la idolatría (Chuchiak 2001; Farriss 1984) revelaron una brecha insuperable entre el acogido público del credo cristiano y la continuación de las actividades religiosas a solas prohibidas por los clérigos. En las asambleas periódicas públicas de los feligreses, escuchar pasivamente los sermones y, al mismo tiempo, ver de frente el dogma tradicional tampoco haría gran labor para convencer a los nuevos cristianos que dejaran de adorar a sus deidades que era todo un legajo del pasado y que se les había funcionado bastante bien hasta ahora. Además, los juicios del Santo Oficio revelarían que una proporción mayor de la élite Maya, hasta en los pueblos en donde se creía haber logrado una labor evangélica supuestamente probada, se encontrarían practicando ritos y sacrificios enfocados en aplacar a los dioses de antaño y reforzar ante la comunidad el papel primordial de la élite y particularmente aquellos del oficio *ahkinob* de procurar hacer en tiempo y forma los ritos y ceremonias necesarias para centrar al universo y asegurar continuara la raza (Chuchiak 2001; Farriss 1984).

En el caso del área de estudio localizada en el límite fronterizo entre los grupos cristianizados y otros no incorporados en el régimen español (Chuchiak 2001; Early 2006; Farriss 1984; Gerhard 1991; Hanks 2010) pareciera que, por las evidencias revisadas en el presente estudio, cuan menos vigilados y organizados fuesen los territorios cerca de la montaña en los rincones más apartados, más flagrantes serían las referencias plásticas de las actividades religiosas y protagonistas prohibidos por los franciscanos. Los naturales que residían en este rincón marginado del Sudoeste de la Nueva España (Gerhard 1991) parecen haberse aprovechado hábilmente la debilidad y los vaivenes estructurales del programa virreinal de ordenamiento pacífico y administrativo, logrando colocarse entre los resquicios del programa de la conquista espiritual (Ruz 2002:248). Continuar la asamblea pública en los inmuebles franciscanos, apoyados por los sacristanes y maestros cantores como asistentes oficiales del clérigo, y mirando los motivos simbólicos adornando estos edificios con motivos cromáticos, esculpidos y simbólicos, reforzara no sólo el papel del gremio religioso y autoridad local ante la colectiva, sino también se les permitiera continuar con las actividades

sacras públicas y privadas designadas para cumplir el calendario ritual, mantener el cosmos y asegurar la continuidad del individuo y del colectivo humano.

Innumerables inmuebles virreinales Mayas, documentados por este estudio en el área fronteriza con la montaña salvaje o *kax* no cristianizada por completo todavía, parecen no retratar imágenes sincréticas católicas de sumisión, como se les ha acostumbrado catalogar por varios estudiosos del periodo Virreinal en la Península de Yucatán. A primera vista, si bien algunos motivos parecieran replicar aquellos íconos católicos contemporáneos, al revisarlos detenidamente muestran elementos de flora y fauna del entorno natural peninsular que figuran también en los tropos imaginarios religiosos de los Mayas antiguos. Al juicio de la evidencia ilustrada, estas iconografías esculpidas, escultóricas, es-tucadas y pintadas recuerdan temas netamente Mayas de las artes y textos prohibidos, mostrando una sabiduría derivada de su habilidad de navegar las aguas revueltas del régimen institucional español (Chuchiak 2001; Farriss 1984). De esta manera el pueblo Maya peninsular alcanzaría “aculturarse” estratégicamente (De la Peña 2008; Fábregas Puig 2012; Ruz 2002) a las exigencias del cambio cultural impuesto por la autoridad eclesiástica española frente a una supervisión severa, pero por ratos efímeros en los rincones apartados, en el andar de su vida cotidiana. Al llegar a esta tierra en el Siglo XVI la política de reducción española encontró grupos nativos cuyos espacios geográficos ya eran altamente ordenados bajo diversos esquemas de gobierno controlados por personas cuyo abolengo político podía trazar sus orígenes milenarios al área peninsular de acuerdo con sus creencias ancestrales (Farriss 1984), asentadas al lado de otros territorios con programas no tan reglamentados (Gerhard 1992).

Si bien, la iglesia católica como institución monumental es el símbolo más ubicuo en toda la península, los principales protagonistas del pueblo Maya, como autoridades locales y ayudantes a los clérigos franciscanos viviendo permanentemente en estos lugares congregados por terceros, todavía creían que los sacrificios y peticiones eran precisos para asegurar el bien común del pueblo y para reforzar su autoridad ante ellos (Chuchiak 2001; Farriss 1984). Sus subalternos pudiesen haberse compartido estas creencias con mayor o menor grado de convicción, aunque no estuviesen iniciados en los cálculos complejos del calendario ni de los astros, o tampoco de otros mitos esotéricos que emplearan aquellos especialistas del oficio para comprender y controlar las fuerzas sobrenaturales. Esta labor agenció,

con éxito, sobre todo, mantener sin desmoronarse el orden cósmico. Hemos aquí el dilema de la conversión externa de los franciscanos ante los Mayas aferrados a sus creencias tradicionales: continuar la obligación ritual provocaba el castigo de los españoles y no nutrir los dioses ancestrales corriera el riesgo menos inmediato, pero más terrífico de las consecuencias (Farriss 1984).

REFERENCIAS

- CHUCHIAK IV, John F.
2001 Pre-Conquest Ahkinob in a Colonial World: The Extirpation of Idolatry and the Survival of the Maya Priesthood in Colonial Yucatán, 1563-1697. En *Maya Survivalism* (editado por U. Hostettler y M. Restall), Acta Americana Vol. 12, pp. 135-157. Verlag Anton Saurwein, Markt Schwaben.
- DE LA PEÑA, Guillermo
2008 La antropología social y cultural en México. Ponencia presentada en el *Seminario Anthropology in Europe*, Madrid, septiembre de 2008.
- EARLY, John D.
2006 *The Maya and Catholicism: An Encounter of Worldviews*. University Press of Florida, Gainesville.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés
2012 De la Teoría de la Aculturación a la Teoría de la Interculturalidad. Educación y Asimilación: El Caso Mexicano. *Intercultural Communication Studies XXI* (I):1-8.
- FARRISS, Nancy M.
1984 *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton University Press, Princeton.
- GERHARD, Peter
1991 *La frontera sureste de la Nueva España*. Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Geografía UNAM, México.
- GONZÁLEZ CICERO, Stella María
1978 *Perspectiva Religiosa en Yucatán: 1517-1571*. El Colegio de México, México.
- HANKS, William F.
2010 *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. University of California Press, Berkeley.
- HERNÁNDEZ, Christine y Gabriela Vail
2010 The Role of Caves and Cenotes in Late Post-classic Maya Ritual and Worldview. *Acta Americana* 18 (1,2): 13-46.
- HIROSE LÓPEZ, Javier
2008 *El ser humano como eje cósmico: Las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los Chenes, Campeche*. Tesis de doctorado inédito, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
2019 Manuscrito intitulado "El 3 de mayo: las Pléyades y el orden cósmico", retomado de la tesis de doctorado y compartido con la autora del presente.
- RUZ, Mario Humberto
2002 "Amarrando" juntos. La religiosidad maya en la época colonial. En *La religión maya* (editado por M. de la Garza Camino y M. Ilia Nájera Coronado), pp. 247-282, Editorial Trotta, Madrid.
- WILLIAMS-BECK, Lorraine A.
2017 El Paisaje Sagrado de Cochi[s]tan en Campeche. En *La memoria de los nombres: la toponimia en la conformación histórica del territorio*. De Mesoamérica a México (coordinado por K. Lefebvre y C. Paredes), pp. 99-123, Instituto de Geografía Ambiental - UNAM, Morelia.
2019 Montañas/Casas Floridas prehispánicas en las tierras bajas mayas peninsulares. En *XXXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2018* (editado por B. Arroyo, L. Méndez Salinas y G. Ajú Álvarez), pp. 777-790. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- WILLIAMS-BECK, Lorraine y Armando Anaya Hernández
2016 Relaciones sociopolíticas de la provincia Cochistan con sus vecinos del área Petén campechana y guatemalteca. En *XXIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2015* (editado por B. Arroyo, L. Méndez Salinas y G. Ajú Álvarez), pp. 1115-1125. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

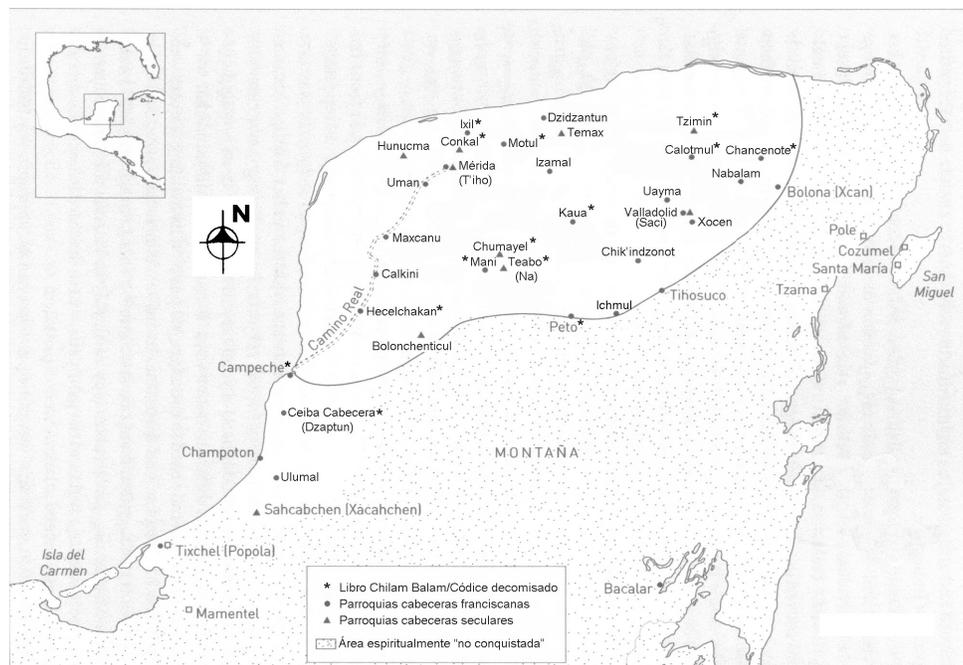


Figura 1. El área de estudio.

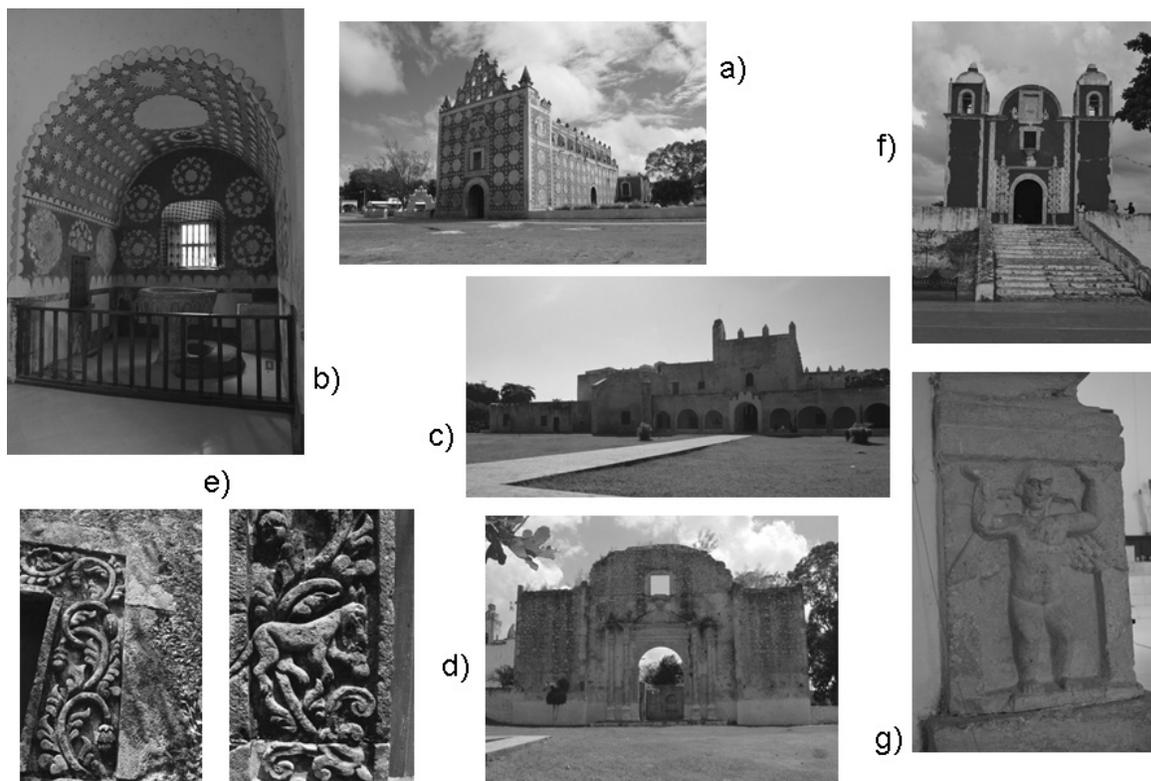


Figura 2. Iglesias del área de estudio y detalles iconográficos: a) Uayma, Yucatán; b) Nicho bautismal de Uayma, mostrando motivos florales y celestes; c) Iglesia y ex-convento San Bernadino de Sisal, barrio sur de Valladolid, Yucatán; d) Nave del siglo XVII, Ichmul, Yucatán; e) Jambas interiores esculpidas de la nave de Ichmul, con motivos de jaguares, vainas y semillas de cacao; f) Iglesia de Chik'indzonot, construida sobre un cenote; g) un ángel-pauhuatun de los cuatro soportando las columnas interiores del acceso al altar de Chik'indzonot.

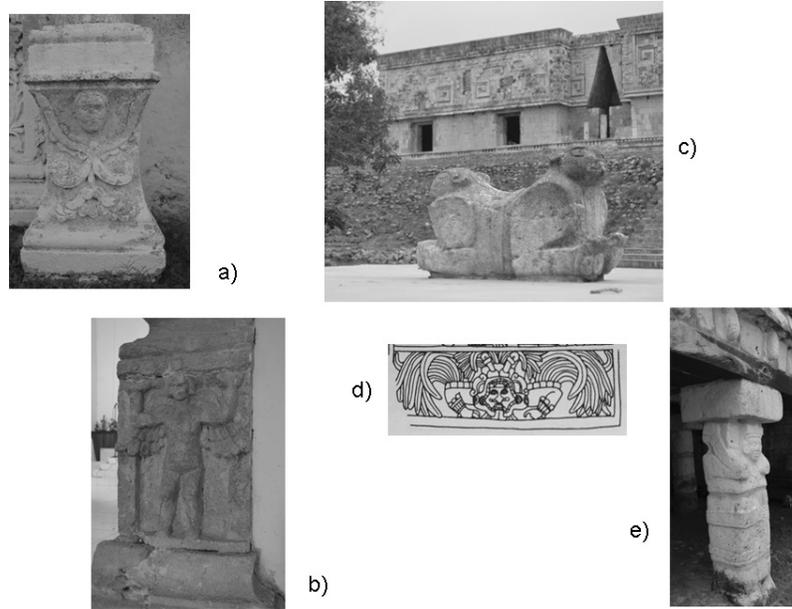


Figura 3. Ángeles-pauhtunes, querubines y bacabes soportando el mundo: a) uno de cuatro ángel-pauhtunes colocadas en la fachada exterior de la nave del siglo XVII en Ichmul, a manera de soportar los cuatro rumbos del cosmos; b) ángel-pauhtun interior de columna de acceso al altar en Chik'indzonot; c) Palacio del Gobernador, periodo Clásico terminal; d) Bacab esculpido colocado entre la celosía de la moldura superior del Cuadrángulo de las Monjas en Uxmal, periodo Clásico terminal; e) pauhtun esculpida en altorrelieve como pilastra soportando el vano de acceso al Templo de los Caracoles, grupo de la Serie Inicial en Chichen Itzá, periodo Postclásico temprano (Complejo Sotuta).



Figura 4. Imágenes iconográficas de la iglesia de Calotmul, Yucatán; a) altar de madera esculpida y estofada con imágenes de vainas, semillas de cacao y flores, techo de rollizos, mesa ante-altar (tapado con mantel) de piedra monolítica con espiga inferior “sembrada” en el piso; b) imagen de calavera descarnada colocada por debajo de tres cruces, acceso lateral sur de la nave; c) pila bautismal con imágenes de falos y un marco puntiagudo como orilla superior de la misma, imagen que sugiere un contexto liminal de paso en el periodo prehispánico.

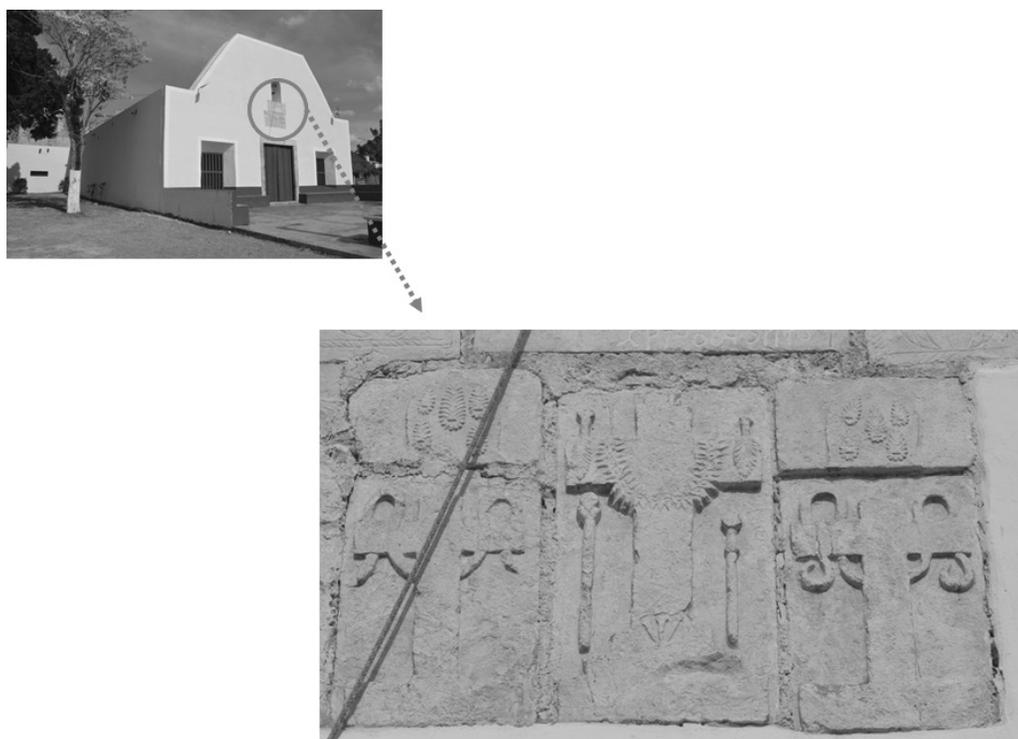


Figura 5. Iglesia franciscana de Kaua, Yucatán, siglo XVII (con restos de la capilla ramada del siglo XVI al fondo oriental opuesto de la fachada y justo detrás del altar moderno de la iglesia); b) detalle de los paneles/sillares esculpidos en altorrelieve cuyo tema iconográfico principal destaca tres cruces, dos laterales vestidas con “estolas” de serpientes bicéfala, y la central con punta inferior tallada a manera de permitir “sembrarla” como eje central del cosmos; lleva una guirlanda puntiaguda de elementos triangulares que sugieren un contexto de paso liminal a otra dimensión del cosmos y dos estafas rematándola con íconos superiores deteriorados que no permiten apreciar su naturaleza, pero podrían ser astros celestes. Las tres cruces llevan en las partes superiores motivos ovalados alargados de sangre brotando a manera de sacrificio.

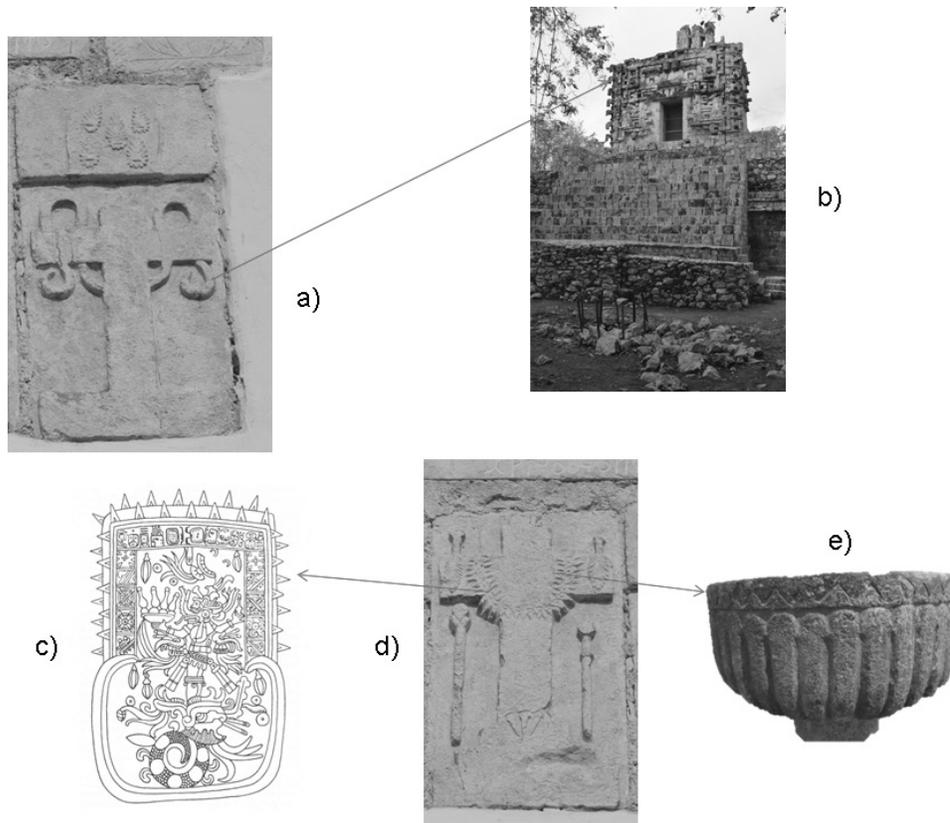


Figura 6. Imágenes virreinales y sus probables motivos precursores de época prehispánica: a) panel de la cruz vestida con serpiente bicéfala de Kaua, Yucatán; b) portada zoomorfa del sitio arqueológico Tabasqueño, en el Municipio de Hopelchen, Campeche, que sustentaba una serpiente bicéfala (ahora desaparecida después de su restauración por haberse desplomada la fachada casi por completo en 1995 por el huracán Opal) en la moldura superior enmarcando el mascarón integral de k'awi'il, reiterado en todas las imágenes esculpidos y pintados del edificio; c) tapa de bóveda del periodo Clásico tardío, recolocada en el Templo de los Búhos del conjunto Serie Inicial en Chichen Itzá, periodo Postclásico temprano (Complejo Sotuta). La imagen del k'awi'il surge de una cueva, remarcada por un marco de navajas y puntiagudas y glifos de astros y constelaciones celestes, sugiere un contexto liminal de paso en este conjunto arquitectónico localizado en el “ombligo” de la zona arqueológica de Chichen Itzá.; d) panel de la cruz central de la fachada de la iglesia en Kaua, Yucatán, cuya guirlanda reitera el motivo puntiagudo de contexto liminal; e) pila bautismal de la iglesia de Calotmul, Yucatán, que reitera el motivo puntiagudo de contexto liminal como marco superior exterior de la pila. Este conjunto de íconos sugiere otra especie de contexto liminal de paso para la vida humana, “entrando al agua” para convertirse en cristiana.