

EL SANTO PATRONO Y EL CABALLERO DE FUEGO: MIRADAS ETNOGRÁFICAS SOBRE DOS ENTIDADES PODEROSAS DE NUNKINÍ, CAMPECHE¹

DAVID DE ÁNGEL GARCÍA
UNAM, CEPHCIS

Cuando inicia el mes de noviembre y con él las noches de “*heladez*” en la Península de Yucatán, la comunidad de Nunkiní se prepara para festejar y honrar como manda la tradición a dos de las figuras más importantes que existen dentro de su extenso panteón de seres sobrenaturales: san Diego de Alcalá, su santo patrono, y el Dzul li’k’áak o Caballero de Fuego. A lo largo de todos los días de este mes, y hasta el 3 de diciembre, de los distintos rincones del pueblo llegará el olor a pólvora y comidas de fiesta, como la cochinita pibil, relleno negro o relleno blanco. Cada jornada se escucharán, desde los distintos barrios hasta la plaza central, los sonidos incesantes de voladores y música tropical que anuncian, indistintamente, la salida o la llegada de las procesiones con los estandartes pertenecientes a alguno de los 33 gremios que desfilarán a lo largo de los 30 días que duran las fiestas patronales. Algo similar, pero a menor escala, acontecerá a partir del jueves que sigue a la Semana Santa cuando, durante cinco días seguidos, los vecinos celebrarán por segunda vez en el año al santo patrono y a su indisoluble pareja: el Caballero de Fuego.

A pesar de ser san Diego de Alcalá el titular de estos dos periodos festivos como el patrón sobrenatural de Nunkiní que es, sería imposible tratar de entender su figura y ambos periodos festivos sin acercarse al segundo protagonista mencionado. Ambas entidades, santo patrono y Dzul li’k’áak, irán siempre de la mano conformando, así, un tándem indisoluble dentro del sistema religioso de los mayas locales. Esta unión hunde sus raíces y justificación en tiempos pasados, alejados de la memoria de los vivos y, por tanto, míticos.

¹ La información etnográfica que ofrezco en el presente trabajo ha sido recopilada a lo largo de los diferentes periodos de trabajo de campo realizados en la población de Nunkiní (Campeche) desde mayo del 2006 hasta la actualidad. De la etnografía resultante se desprende la tesis doctoral que en la actualidad me encuentro redactando sobre diversos aspectos relacionados con la religiosidad y el panteón de seres poderosos o sagrados de dicha población.

Una primera y superficial mirada sobre las celebraciones que constituyen la fiesta patronal podría darnos a entender que la quema de un muñeco antropomorfo en la plaza del poblado y a un costado de la iglesia, una vez que ha concluido la procesión de san Diego, constituye una parte más de los festejos que se le dedican a éste. Pero al acercarnos con mayor detenimiento a la figura del Caballero de Fuego y al amplio complejo ritual y simbólico que le acompaña, constataremos que su imagen e importancia desbordan con creces esta visión reduccionista que lo vendría a retratar como la clásica quema de un pelele o un Judas, mera comparsa o complemento en las celebraciones del día grande del santo patrono de la comunidad.

De hecho, como iremos viendo a lo largo de las siguientes páginas, serán varios los aspectos vinculados tanto con el ritual como con la oralidad que se han tejido a lo largo de los años en torno a la figura del Dzul li'k'áak, así como la atención gestual y verbal que recibe su imagen por parte de los actores sociales, lo que nos permitirá identificarla como un "santo" más de la comunidad.² Quizá no al nivel de san Diego, pero sí al menos como su segundo. No en vano "*santo dzul*" es la denominación que habitualmente utilizan sus numerosos fieles en Nunkiní para referirse a este personaje, al cual se le formulan promesas y se atribuyen poderes milagrosos, obligaciones para con sus devotos y una personalidad propia. Muy similares, siempre, estas características a las que también se le imaginan al mismísimo santo patrón, considerado "*el jefe*" sobrenatural de todos los hombres y mujeres que residen en Nunkiní.

Pero no adelantemos ahora acontecimientos y vamos paso a paso para tratar de acercarnos y comprender a esta "extraña" pareja que, *a priori*, conforman un *dzul*³ de madera y un conocido santo franciscano de origen hispano; mismos que se auparon hace siglos a la cima del panteón de seres sagrados y poderosos de una comunidad maya de Campeche. Con tal finalidad propongo, en primer lugar, rastrear los orígenes míticos de sus existencias o, lo que viene a ser lo mismo, la

² Atribuir y calificar como "santo" un muñeco de madera, y equiparlo con el santo patrono local no es exclusivo de esta población campechana. Los mayas tzutujiles que residen en Santiago Atitlán, por ejemplo, rinden culto diario a un personaje denominado Maximón (Petrich, 2006: 240-241), el cual cuenta con una cofradía propia y una capilla donde recibe a sus fieles devotos, que le regalan múltiples ofrendas de alcohol y tabaco. En la tradición oral en torno a esta figura se asegura que "su poder es comparable al de Santiago, el santo patrono; ambos son los principales santos del pueblo" (García, 2006: 213-214).

³ Es importante aclarar las diversas acepciones que en la actualidad tiene este término para los mayas peninsulares actuales. Así, un *dzul* es, ante todo, una persona extranjera, cuya piel, forma de pensar, vestir y hasta de caminar es diferente. Es decir, sirve para designar a las personas que no son mayas. Pero además del componente étnico y racial, el término también tiene una connotación de clase, pues viene a hacer referencia aquellos que, además de no ser mayas, ocupaban una posición social elevada y poseían dinero y bienes abundantes, de ahí lo de Caballero. Los dueños de las antiguas haciendas henequeneras, por ejemplo, eran *dzulo'ob* en este doble sentido: por un lado no eran mayas ni pertenecían a la comunidad y, además, eran gente rica que disfrutaba de una forma de vida ostentosa muy diferente a la de los mayas de las comunidades rurales.

forma en que según la tradición oral local ambos hicieron su arribo a Nunkiní, y cómo, a partir de ese momento, comenzaron un proceso en paralelo e intercomunicado que les llevó a convertirse, en palabras de distintos informantes, en “los dos jefes máximos de la población”; a los que la gran mayoría de los vecinos ruega y pide de forma indistinta para que les concedan salud a ellos y a sus familias, así como fortuna en el cultivo de la milpa, la cría de animales o en cualquier otra actividad productiva que pudiesen desarrollar en los distintos ámbitos, doméstico, local o regional, a lo largo de todo el año.



FIGURA 1. San Diego de Alcalá, santo patrón de Nunkiní, a las puertas de la iglesia el “día grande” de su celebración.

PRIMERO FUE EL SANTO PATRÓN: SU ARRIBO A LA POBLACIÓN Y ASIMILACIÓN

Como si de un ser humano estuvieran hablando, cuando se pregunta a cualquier natural de Nunkiní acerca del origen de san Diego de Alcalá como patrón de su pueblo, no dudará un instante en afirmar que: “vino con los españoles”,⁴ acompañado por sus dos “hermanos”: “el Santiaguito”, patrón que rige los destinos de

⁴ A diferencia de lo que apunta Mario H. Ruz para la mayor parte de “los pueblos de indios de Chiapas”, que consideran que la fundación del pueblo corrió a cargo del santo(a) patrón(a), los nunkinienses, a pesar de reconocer el origen hispano de su patrón, no consideran que éste fuese el fundador de la población, pues ésta ya existía cuando hicieron su arribo los conquistadores. Lo anterior, siguiendo lo apuntado por el mismo autor, supone que sus creencias sean más cercanas a las que al respecto existen en los pueblos españoles y algunos guatemaltecos “donde a veces se

la vecina Halachó, y el “el san Dieguito oscuro” que reside en Temax, poblados, ambos, pertenecientes al vecino estado de Yucatán. A pesar de la familiaridad existente entre las imágenes de los santos patronos de las tres comunidades referidas, muy reiterada en la tradición oral de Nunkiní, no se llevan a cabo celebraciones conjuntas o coordinadas entre ellas, como sí acontece en otras regiones. Dejaré para otra ocasión el interesante y complejo tema del parentesco ritual entre los santos patronos, así como las múltiples y complejas implicaciones que ello presenta en la celebración de las fiestas patronales de las poblaciones donde esto acontece, cuya máxima expresión ritual cristaliza en las visitas que se dispensan santos y fieles en diversos puntos de la vasta geografía ocupada por las etnias mayances,⁵ y que, para el caso de la península de Yucatán en su región central, han sido documentado por Ella Fanny Quintal y el equipo de investigadores del INAH (2003: 322-334).



FIGURA 2. Inmediatamente después de su construcción el Caballero de Fuego es acompañado por algunos miembros de la “Sociedad” encargada de su celebración.

apunta que la imagen llegó o se apareció en el lugar tiempo después, como acotan los chortís” (Ruz (2002a: 329).

⁵ En lo que respecta al tema de las visitas de santos es imprescindible remitir al lector al completo y ya clásico estudio realizado por Kazuyasu Ochiai en la comunidad tzotzil de San Andrés Larráinzar, ubicada en Los Altos del mexicano estado de Chiapas (1985). Aún hoy, como pude comprobar, las poblaciones zoques y ch’oles de la región serrana que ocupan ambas vertientes de la frontera entre Chiapas y Tabasco realizan frecuentes visitas de santos donde se concentran, en el caso de las fiestas patronales de las comunidades más importantes como Oxolotán o Amatán, hasta once santos patronos diferentes que acuden como “convidados” a las celebraciones en honor del santo patrón festejado, quien funge, junto a todos sus fieles, como anfitrión.

Lo que seguidamente concentrará nuestra atención es el proceso mediante el cual un personaje como san Diego de Alcalá, tan poderoso como extraño al espacio habitado por los mayas peninsulares que nos ocupa, llegó hasta Nunkiní y, lo que es aún más importante, cómo y por qué ha permanecido allí hasta hoy, reforzando y legitimando además su influencia y poder con el paso de los años.

Como ya mencioné al comenzar, el advenimiento del santo patrono está vinculado en la tradición oral local con el arribo de su imagen de mano de los conquistadores hispanos.⁶ Sin embargo, su permanencia y posterior legitimación como poseedor de ciertas características propias de los personajes sagrados, mismas que lo acreditarían como protector y “dueño” de la población, se debieron únicamente a la propia voluntad de san Diego. Al respecto, las versiones que manejan los vecinos no presentan grandes discrepancias entre sí, estando todas ellas centradas en demostrar cómo fue la propia voluntad del santo, manifestada a través una acción mágica o extraordinaria,⁷ pero milagrosa al fin y al cabo, la que hizo imposible para sus cargadores foráneos separarle del que se iba a convertir desde entonces en su nuevo y definitivo hogar: la población de Nunkiní.

Según ilustran los testimonios al respecto, el santo debió sentir una especie de “amor a primera vista” por el que iba a convertirse en su hogar y las gentes que lo habitaban por aquel entonces, pues al llegar, “dicen que nada más lo asentaron en Nunkiní [al santo]⁸ una vez, y cuando los españoles quisieron llevarlo para otro lugar, así que fueron a agarrarlo y ya no se mueve de lo pesado, así, ya no lo pueden cargar más. Pensaron que él quería quedarse acá y lo dejaron así”. Este relato se complementa con otro similar que me fue narrado por un anciano, quien reiteraba que la voluntad del propio san Diego fue la única causa para que éste se convirtiera en el santo patrono de la plaza: “Aquí se quiso quedar san Dieguito. Ya no se quiso ir más de Nunkiní. Por más que lo quisieron mover ya no se pudo... a los hermanos sí los llevaron a otros pueblos pero él quiso quedarse acá”. A raíz de la firme decisión tomada por el santo de establecerse de una forma permanente en la localidad, se procedió a levantar su casa, que no fue otra que la misma iglesia que en la actualidad preside la plaza central, en cuyo interior el nicho más alto ha fungido y funge como “su casa del santito”.

⁶ En este punto es importante señalar que, como sucede en la gran mayoría de los pueblos indígenas mesoamericanos, la imagen que hay en la iglesia del santo patrono no se percibe como una simple y mera “evocación de una persona santa” (García, 2006: 194), ni tampoco se diferencia del santo mismo. Es decir, el santo es su imagen y la imagen es el santo. En la talla de madera se conjunta su propia apariencia, personalidad e individualidad. No en vano, dentro de ella se encuentra el “espíritu” del santo.

⁷ Al respecto, y por continuar comparando con los mayas de Guatemala, Perla Petrich señala que la adopción de los santos patronos que señorean sobre los pueblos mayas ubicados en torno al lago Atitlán “siempre se justifica como un hecho excepcional: es el santo quien elige al pueblo en donde desea residir” (2006: 225).

⁸ El texto que aparece entre corchetes dentro de las citas textuales de los informantes, es añadido mío, con fines únicamente aclaratorios.

La conclusión hasta aquí no es otra que la prioridad de san Diego por permanecer y regir sobre la vida cotidiana y los futuros de los vecinos de Nunkiní deja entrever un cierto carácter de “destino sagrado” compartido por el santo y su comunidad. Así, a tenor de lo visto, no fueron ni los religiosos españoles, ni los propios habitantes del lugar los que decidieron quién iba a fungir como santo patrono del pueblo;⁹ fue el propio san Diego de Alcalá quien, después de un largo y extenuante peregrinar acompañando a los conquistadores ibéricos (mismo que seguramente lo llevaría a atravesar por numerosas poblaciones),¹⁰ decidió concluir su periplo por tierras americanas en aquella comunidad maya que su “santa voluntad” le llevó a escoger, sin contar para ello con una justificación aparente. Así fue como el destino de Nunkiní y los de sus pobladores quedaron indisolublemente ligados al del lego franciscano recién llegado.

Pero si el “territorio de gracia” del santo patrono ya había sido trazado por él a través del hecho extraordinario mencionado, aún le restaba por hacer una demostración de sus poderes a través de la realización de una acción milagrosa que favoreciera a la comunidad. Sólo así obtendría la legitimación necesaria para fungir como el protector sobrenatural de ésta, conquistaría el respeto de aquellos que iban a convertirse en sus fieles, y se haría acreedor del extenso, costoso y prolongado ciclo ceremonial que se le dedica cada año desde su llegada.¹¹ Así, tal y como sucede con otros santos que señorean por la amplia geografía maya, san Diego de Alcalá cuenta en la narrativa local con un extenso arsenal de diversos milagros realizados en distintas épocas, lo que le convierte en el protector de la comunidad durante las varias etapas históricas que ha atravesado. Estos hechos oscilan entre acciones mágicas dirigidas a atender peticiones realizadas a título individual o familiar —normalmente curaciones a sujetos concretos—, hasta milagros en toda regla cuyo destinatario fue la comunidad en su conjunto, y su finalidad rescatarla de alguna catástrofe que amenazaba su supervivencia, tales como plagas, epidemias o incendios. Dentro de este último grupo de acciones extraordinarias, que denomino “milagros de índole comunitario”, se encuentra la que dio lugar al nacimiento de la otra figura que nos ocupará: el Dzul li’k’áak.

⁹ Parece ser que en el caso de las poblaciones mayas de Guatemala también suele ser el propio santo quien elige el pueblo sobre el que va a señorear y así, tal y como aconteció en Nunkiní, “niega toda arbitrariedad e intervención institucional (decisión eclesiástica o voluntad de un sacerdote) o personal (compra de la imagen, donación, etc.)”. (Petrich, *op. cit.*: 225).

¹⁰ Es usual en el vasto mundo maya asegurar que los santos patronos llegaron a sus poblaciones de destino después de un largo peregrinar (Ruz, *op. cit.* y 2006; Petrich, 2006).

¹¹ Como acertadamente asienta Quintal, “no hay santo festejado que no tenga su milagro [...], que no se haya manifestado a la población como poseedor de un poder sobrehumano y capaz de realizar acciones inexplicables para sus devotos” (2002: 321).



FIGURA 3. La profusión de acciones milagrosas realizadas por san Diego en beneficio de la comunidad justifica el complejo y variado entramado ceremonial que se le dedica. En la fotografía uno de los 33 gremios que desfilan en honor al santo durante las fiestas patronales del mes de noviembre.

LA APARICIÓN DEL CABALLERO DE FUEGO: “DUEÑO” Y CHIVO EXPIATORIO CONTRA LA “VIRUELA NEGRA”

Una de las primeras acciones milagrosas llevadas a cabo por san Diego en la población, si no es que la primera, hunde sus raíces en un oscuro tiempo mítico cuya antigüedad oscila entre los 200 y los 400 años, según el informante que refiera el hecho. Desmanes cronológicos al margen, lo que no ofrece ninguna duda es la labor benéfica realizada por el santo a la hora de terminar con una epidemia de “viruela negra” que amenazaba con extinguir a la totalidad de los habitantes de Nunkiní. Los relatos al respecto tampoco ofrecen grandes variaciones al remarcar la virulencia con que la enfermedad azotó la población, provocando numerosos muertos y afectados, así como la impotencia que sentían los *jmeeno’ob* — especialistas tradicionales en los rituales indígenas de la salud— ante la imposibilidad de dar con un remedio efectivo para hacerla remitir.

Sin embargo, varios fueron los informantes que señalaron precisamente como fue a través de uno de estos *jmeeno’ob* locales como se logró dar con la solución definitiva del problema. Y es que, según los relatos, fue el propio san Diego de Alcalá quien hizo acto de presencia en los sueños de uno de los más respetados

jmeen de la población, don José Aké, para transmitirle de viva voz un mensaje.¹² En él le hacía saber que, a cambio de que los habitantes de Nunkiní fabricaran un muñeco con la apariencia de un español a tamaño real para hacerlo explotar en la plaza del pueblo, él acabaría con la viruela. En algunas versiones se especifica que el santo patrono informó a este mismo *jmeen* que la causa de que Nunkiní estuviese padeciendo la viruela negra era un castigo impuesto porque las personas de la comunidad habían abandonado mayoritariamente el tradicional cultivo de la milpa para trabajar en beneficio de los dzulo'ob en las vecinas haciendas henequeneras de Tankuché y Santa Cruz.¹³ Fuera o no un castigo, lo que se expresa en todas las narraciones es que este intercambio (o *ke'ex* como se le denomina en maya) propuesto por el santo patrono fue rápidamente transmitido por el *jmeen* al resto de sus vecinos, aceptado por todos y llevado a cabo con premura y apego a lo indicado por san Diego en el sueño. El resultado no se hizo esperar y la población vio desaparecer la viruela negra muy poco tiempo después.

Otras versiones apuntan a que fue gracias a una promesa formulada a título comunitario por todos los nunkinienses como se logró acabar con esta epidemia. Por este medio, a cambio del milagro solicitado, el pueblo en pleno se comprometía a cooperar para fabricar y vestir la imagen a tamaño real de un *dzul* para, acto seguido, llevarla frente a la iglesia donde residía el santo y hacerla explotar ante su vista.

Fuese de una forma u otra, lo que actualmente resulta obvio pensar es que con la muerte figurada y teatralizada de un español, representado éste por un muñeco antropomorfo de casi dos metros de alto que vestía (y viste) ropa, calzado y sombreros de tipo “español”, y que además llevaba todo su cuerpo relleno de pólvora¹⁴

¹² Una de las características más notorias de los seres tenidos como poderosos o sagrados entre los mayas peninsulares es su capacidad para aparecerse en los sueños de aquellos individuos a los que quieren transmitir un mensaje, un consejo, una advertencia o “mostrarles su destino” (este último es el caso de aquellas personas que han nacido en posesión del “don” o el “poder” necesario para convertirse en *jmeen* o, lo que es lo mismo, en chamán). Así, no sólo el santo patrono, sino también los diferentes “dueños” que pueblan los espacios naturales, los *aluxo'ob*, las almas o *pixano'ob* de los familiares difuntos, y hasta el mismísimo Caballero de Fuego, cuentan en su haber con diversas apariciones en los ámbitos oníricos de varios vecinos de Nunkiní.

¹³ El hecho de que se tratara de un castigo por abandonar el tradicional cultivo de la milpa vendría a corroborar y destacar el visible aspecto “antiforáneo” que posee la acción de destruir la imagen de un *azul* en el centro de la población. A su vez nos mostraría el carácter dual del castigo, el cual a pesar de ser nocivo por motivos obvios también viene a desempeñarse como sostenedor de la tradición local.

¹⁴ En la actualidad el *Dzul li'k'áak* lleva en su interior casi un kilogramo de pólvora repartido de la siguiente forma: un gran bulto en la cabeza figurando su cerebro, otro en el pecho como su corazón y un tercero en la entrepierna, a modo de testículos. Además, por todo su cuerpo se colocan varios “caminos” de pólvora que se intercomunican entre sí y con los tres grandes bultos mencionados, y que vienen a representar, según los informantes, “sus venas con la viruela”. El gasto que realizan cada año en la compra de la pólvora las dos sociedades encargadas de elaborar y organizar la celebración del Caballero de Fuego es uno de los más elevados de todos cuantos realizan (más

que simbolizaba el fuego de la viruela negra,¹⁵ se estaba representando a la perfección la victoria de Nunkiní sobre la mortal epidemia. Nada parecería pues más lógico que inmolarse a un extranjero hispano para intentar acabar con los padecimientos y muertes ocasionados por una patología que sus mismos “paisanos” habían traído desde Europa “a bordo”, tanto de sus organismos, como de las carabelas, bergantines y galeones que los transportaban al “Nuevo Mundo”.

En un primer momento, este muñeco de madera fabricado para morir parece haber desempeñado el tradicional papel de “chivo expiatorio”. Es decir, como encarnación y depósito de todos los males que aquejaban a Nunkiní, por lo cual era sacrificado mediante el fuego para que se los llevase consigo a la otra vida. Pero al mismo tiempo, al fungir como encarnación y “dueño” de la viruela negra, cuando el Caballero fuera inmolado en el centro de la población se estaría teatralizando, a través de un proceso de magia simpatética e imitativa, la desaparición de ese mismo mal en todo el espacio comunitario. Así, al dar una muerte tan violenta al Dzul li’k’áak, cuyo cuerpo prácticamente desaparecía a consecuencia de la fuerte deflagración provocada por los tres cuartos de kilo de pólvora que llevaba alojados en su interior simulando sus órganos vitales, se estaba haciendo también desaparecer de una forma contundente la epidemia.

Lo que resulta claro para los vecinos de Nunkiní en la actualidad, es que fue gracias a la interacción y estrecha colaboración que se dio entre el santo patrono y el Caballero de Fuego como se logró superar una situación crítica, que incluso llegó a poner en riesgo la existencia misma de su propia comunidad. No en vano, en la tradición oral local existente en torno a la imagen del santo patrono, el hecho referido está considerado como su primera acción milagrosa en el tiempo y en importancia de todas cuantas ha llevado a cabo en la población desde que hiciera su arribo, después de que mágicamente hubiese aumentado el peso de su cuerpo-talla de madera para evitar seguir camino junto a sus cargadores y acabar siendo transportado a otra localidad.

de 1,500 pesos en cada festejo), lo que constituye una muestra más de la importancia que guardan tanto el fuego como la explosión en el ritual de la muerte del *Dzul*.

¹⁵ Desde época colonial hay testimonios de cómo los mayas peninsulares asociaban las nuevas enfermedades con el fuego y determinados personajes sagrados de la nueva religión cristiana que les estaba siendo impuesta. Mario Ruz señala como “los vínculos entre la enfermedad y el cristianismo permearon incluso el espacio lingüístico [...]: los yucatecos identificaron a la mortífera viruela con Cristo, llamándola “el fuego del bello señor” (*u kakil chichcelem yum*), mientras que la Virgen fue asociada con la varicela, tenida por entonces como una variedad benigna del mismo cuadro: *u kakil ciichpom colel*, “el fuego de la bella señora”. Más adelante agrega: “No es por tanto extraño que, a la par que se les asociara con Dios o con los santos como hacían incluso los cristianos (mal de san Vito, fuego de san Antón), se recurriese a éstos en caso de padecer tales enfermedades” (Ruz, 2002b: 261).

EL CABALLERO Y EL SANTO: EQUIPARACIÓN DE DOS ENTIDADES SAGRADAS Y PODEROSAS

Quizás en reconocimiento a su intervención al lado de san Diego en el mencionado episodio, y en pago al compromiso demostrado hacia los nunkinienses, a los que salvó con su muerte de una extinción que la narrativa contemporánea da por segura, el Dzul li'k'áak ha permanecido hasta la fecha como un referente fundamental dentro del imaginario local, cuya importancia se ha visto reflejada tanto en los rituales como en la oralidad mítica que se le dedica. A través de estas vías, la imagen del Caballero de Fuego ha ido reactualizándose y resignificándose año con año hasta la actualidad, sin por ello ver mermada un ápice su vigencia e influencia sobre el devenir cotidiano de los vecinos de Nunkiní. Muy al contrario, según los numerosos testimonios que he podido recopilar al respecto, pareciera que este personaje nacido de la voluntad del propio santo patrono (o de la de la comunidad, según la versión que atendamos) para enfrentar una situación “extrema”, ha ido alterando sus significados primigenios y las atribuciones propias de su imagen, o, mejor dicho, sumando otras nuevas a las anteriores hasta llegar a convertirse en una figura en extremo densa y con un alto grado de polisemia, en torno a la cual sus fieles han agrupado gestos, creencias, rituales y discursos reservados, exclusivamente, a aquellos personajes que son vistos y pensados como sagrados por los mayas peninsulares.

A salto de mata y sin tratar de hacer una comparación detallada entre los dos personajes que nos ocupan, misión que sin duda desbordaría los márgenes de este artículo, convendría señalar determinados ámbitos donde el Caballero de Fuego y el santo patrono comparten características y atribuciones. De esta forma trataré de identificar ciertos aspectos clave y puntos en común en la personalidad, comportamiento y atribuciones de entidades, dejando para otra ocasión las convergencias existentes en los rituales y las celebraciones que los actores sociales les dedican. Todos los ámbitos mencionados, y seguramente otros más, son susceptibles de ser rastreados en pos de hallar marcas distintivas de sacralidad, aquellas que nos permitirían identificar como tales a las entidades poderosas que coexisten dentro del extenso y heterogéneo panteón de númenes sagrados de Nunkiní, y, en el caso concreto que ahora nos ocupa, comprobar si el propio Dzul li k'áak cumple con los requisitos necesarios para poder ser considerado, tal y como yo estoy proponiendo aquí, una entidad sagrada más dentro del sistema religioso de la localidad donde se le honra, construye, sacrifica y celebra dos veces al año.

DE LAS ALMAS Y CUERPOS DE LAS ENTIDADES SAGRADAS

Una de las características principales que comparten entre sí, y con los humanos, los dos personajes poderosos que nos ocupan es la de poseer una corporalidad integrada por dos partes: una tangible o física, que se corresponde con los cuerpos

de las imágenes de ambos, y otra intangible, que es considerada *ik*,¹⁶ o lo que es lo mismo: “de puro viento”, y que se nombra indistintamente como *pixán*, alma o espíritu. A pesar de ser invisible la mayoría de las veces y para la gran mayoría de las personas, se considera que la forma y apariencia de esta última se corresponde exactamente con la de su contraparte material, tanto en el tamaño, como en sus formas y hasta en los ropajes con que van ataviados. Lo anterior se deja entrever en uno de los pocos relatos registrados sobre vecinos que fueron visitados en sus hogares por el Caballero de Fuego para recordarles sus obligaciones rituales hacia con él, y que me fue contado por don Gili, hijo mayor del patrón de la “Sociedad” encargada de fabricar y organizar la celebración del Dzul en el mes de noviembre de cada año:

Una señora que dijo que no va a venir [a los preparativos de la celebración] porque no tiene dinero. Ya después en la noche está durmiendo y que le hicieron su hamaca así [hace gesto de balancear con la mano]. Están moviendo su hamaca. Cuando despertó la señora hay una persona grande, está alta así, vestida como *dzul*, y que está al lado de su hamaca mirando...Y no sé cómo le hizo pero buscaron con su familia el dinero... pero para el día nueve ya lo tenía y trajo ese dinero al sociedad y vino a trabajar la señora. El Caballero actuó en su bendición para que buscara el dinero y tuviera dinero....

Mucho más frecuentes resultan, por el contrario, las narraciones en las que el santo patrón abandonaba, físicamente o en espíritu, su hogar en el interior de la iglesia para acudir al rescate de la población; bien para ayudar a los hombres a sofocar las llamas de un gran incendio que se declaró en el tablado que habían levantado en la plaza central, bien para evitar la hambruna que hubiese provocado la acción de una plaga de langostas que amenazaba con devorar los frutos de las milpas de los campesinos de Nunkiní. En estos relatos aparecen siempre como testigos vecinos que, de manera fortuita, vieron “la imagen de una persona chica, bajita como nené [bebé] y güerito, con su cara de niño, que tenía una túnica amarrada con *soskil*”¹⁷ y con eso cubría por encima su cabeza”. Lo que resulta ser una fiel descripción de la imagen que de san Diego de Alcalá existe en la iglesia local.

¹⁶ El término *ik* para los mayas peninsulares actuales tiene varias significaciones diferentes aunque relacionadas entre sí. En primer lugar sirve para referirse a los vientos como fenómenos atmosféricos, entre los que se encuentran distintos tipos en función de la dirección desde la que soplen (*nobol*, *xamán*, *lakín* y *chiquín*). En segundo lugar es el agente patógeno por excelencia, al que se atribuyen en última instancia la mayoría de las enfermedades que padecen los nativos (son los “microbios de los indios”, como calificaría Villa Rojas a los “vientos malignos” (1974: 382). Por último, referente al caso que ahora nos ocupa, *ik* es la esencia de la que están compuestos todos los seres sagrados y poderosos del panteón maya peninsular. Así, los *aluxo’ob* y los diferentes tipos de *yumtzilo’ob* son *iko’ob*, “de puro viento”, al igual que los *pixano’ob* del Caballero de Fuego y san Diego de Alcalá.

¹⁷ *Soskil* o *sosquil* es una castellanización del maya *tsots ki* (literalmente “la fibra [del henequén] (Barrera Vásquez, 2001: 313)) y, como su propio nombre indica, es el término que sirve para desig-

También existen, en lo tocante al rubro de las almas, algunas diferencias sustanciales, al tiempo que necesarias y obvias, entre el santo patrono y el Caballero de Fuego. Para el caso del primero, por ejemplo, las creencias acerca de su *pixán* apuntan a que éste permanece la mayor parte del tiempo en el interior de su cuerpo, es decir, dentro de la talla de madera que está durante todo el año expuesta en el nicho más elevado dentro de la iglesia. Desde allí desciende muchas noches con la intención de pasear por las calles y caminos de Nunikiní, para poder así cuidar de cerca a sus fieles, protegiéndoles de cualquier mal. En muy contadas ocasiones la parte intangible del santo patrón asciende hasta los Cielos para interceder a favor de alguno de sus vecinos ante el Yum Dios, pues “es largo el camino hasta allá arriba y se tarda bastante rato”, rato en que el pueblo se ve privado de la presencia de su principal protector ante las siempre acechantes fuerzas del mal.

Por el contrario, el hecho de que el cuerpo del Caballero de Fuego sea perecedero, pues es destruido tres días después de haber sido fabricado, hace que su alma se vea obligada a deambular, invisible siempre, por las calles de la población durante el resto del año. Sólo dos veces durante ese periodo debe acudir el *pixán* a la cita con su parte física, e introducirse en su interior nada más se haya terminado de construir con motivo de la fiesta patronal. Otra vez juntos, cuerpo y alma recibirán un nombre,¹⁸ y sin descanso, durante los tres días previos a su muerte, serán objeto de incesantes peticiones y ruegos por parte de los fieles, siempre secundados por una gran variedad de ofrendas y regalos que le ofrecen en concepto de pago por haber atendido aquellas promesas formuladas con antelación. Así, las camisas, zapatos, sombreros y paliacates que le obsequian son llevados hasta su presencia, al mismo lugar donde se le fabrica todos los años, y allí le son entregados colocándoselos sobre su cuerpo, mientras con gran reverencia y humildad se le agradecen las gracias recibidas. Lo anterior, sin embargo, no impide a sus devotos que tras la muerte y desaparición del Caballero de Fuego, y ante la ausencia tanto de la imagen como del espacio al que acudían a venerarla, continúen requiriendo su ayuda, le formulen promesas y se beneficien del “milagro” que posee. Así lo explica don Felipe Naal, una de las dos únicas personas de la población que saben construir o “amarrar” el cuerpo del Dzul:

nar las fibras obtenidas del agave de henequén (*Agave fourcroydes*), cuya principal utilidad era y es la fabricación de cuerdas o sogas. En la actualidad, sin embargo, el término *soskil* se ha generalizado tanto que se emplea para señalar las cuerdas hechas de henequén. Así, el aspecto tosco y áspero que presenta el cordón con que lleva amarrada su túnica franciscana el santo patrono hace que los vecinos lo identifiquen, como en este caso, con un cordel de henequén, tan común en tierras peninsulares, por ejemplo, para colgar las hamacas.

¹⁸ El muñeco que se elabora en el mes de noviembre siempre recibe el mismo nombre: Juan Norberto. Sin embargo, el que se confecciona el jueves que sigue a la Semana Santa es nombrado en función del santo que se conmemore ese mismo según el santoral cristiano. Una vez se le nombre, en este último caso, una rezadora “canta” un rezo solicitando al *pixán* que acuda a introducirse dentro del cuerpo.

Yo creo que el espíritu cuando sale [del cuerpo] ya estuvo, salió, así. Se queda. El cuerpo ya se ha quemado, pero el *pixán* se queda en Nunkiní para todo el año. Todo el año ese espíritu existe: se quema desde abril y noviembre... pero mayo, junio, julio, todo el año existe el cuerpo del espíritu. Cuando ya estamos construyendo el otro nuevo, entonces el espíritu se pasa al otro, vuelve a meter[se] en el otro, así. Así es mi idea, así creo yo que está. Sí, porque no sólo él está cuando estamos haciéndolo y vienen las personas a pedir su ayuda al Caballero, es todo el año que está.



FIGURA 4. Desde el momento en que concluye la construcción del Caballero de Fuego, los vecinos, acompañados por sus hijos más pequeños, acuden a visitarle para recibir sus bendiciones.

O, como me contaba uno de los más de 120 miembros que integran la “Sociedad del Dzul”, encargada de organizar cada noviembre la construcción, procesión y muerte del Caballero de Fuego, cuando le interrogaba acerca de cómo podía la gente del pueblo comunicarse con el Caballero si éste moría a los pocos días de haber sido fabricado. Según el parecer del informante, lo anterior no resultaba un problema en absoluto pues “aunque no se ve su cuerpo (del Caballero de Fuego), se pide su milagro con fe y siempre lo hace. Nosotros tenemos la creencia que está con nosotros y le pedimos el milagro a su *pixán*, que está en Nunkiní todo el tiempo”.

Pero no sólo las almas obran los milagros, también los cuerpos del santo patrono y del Dzul poseen y son capaces de transmitir la fuerte carga milagrosa que poseen ambos personajes. Lo anterior se puede apreciar, entre otras cosas, en las actitudes en extremo respetuosas con que los fieles se aproximan a las imágenes y en los gestos compungidos que expresan ante su presencia, en las diversas restric-



FIGURA 5. Los restos del Caballero de Fuego son inmediatamente trasladados después de “morir” a manos del fuego purificador. Sus restos serán conservados y entregados a los vecinos que los soliciten para emplearlos como remedio ante las enfermedades.

ciones existentes a la hora de tocarlas, vestirlas o manipularlas,¹⁹ y a través de las cualidades terapéuticas que se les adjudican a sus imágenes. Capacidades curativas que son transferidas por contacto, tanto a las flores con que los fieles “besan” el cuerpo de san Diego los días de su “bajada”, procesión y “subida” al nicho, como a los numerosos ropajes, calzados y sombreros regalados con que el *Dzul li’k’áak* va ataviado el día grande de su celebración, quema y muerte. Tanto los jirones resultantes de ésta como las flores restregadas amorosamente sobre el cuerpo del santo patrón, serán depositadas y guardadas con mimo en los altares domésticos de los vecinos de Nunkiní convertidas ya en preciadas medicinas, reservadas para ser utilizadas únicamente en aquellos casos en los que alguna patología amenace la salud de un ser querido. Será entonces cuando las ya marchitas flores que tocaron el cuerpo del santo patrono, o los pedazos de ropa que vistieron al Caballero el día de su inmolación, se remojarán en agua para que su poder se vea transfe-

¹⁹ En el caso de la imagen del santo patrón, únicamente los patrones de los 33 gremios existentes tienen el privilegio de vestir y enjorar al santo. Son ellos, a su vez, los que decidirán qué vecinos van a ser los encargados de portar las andas sobre la que se transporta la imagen de san Diego durante la procesión. Aunque con menor rigidez, también en el caso del *Dzul* existen restricciones a la hora de tocarlo o acercarse a él. El patrón de la “sociedad”, por ejemplo, es el encargado de elegir y nombrar a los cargadores que saldrán a recorrer la población durante tres días con el muñeco a cuestas; también será el responsable, junto a sus familiares más cercanos, de vestir cada día al Caballero, de recibir los regalos que le hacen sus fieles, así como de conceder el permiso para que éstos se los puedan colocar sobre el cuerpo cuando se trata de una prenda de ropa.

rido al líquido elemento y, posteriormente, proceder a bañar con él el cuerpo del enfermo.

DEMOSTRACIONES DE PODER: PROMESAS, MILAGROS Y ACCIONES PUNITIVAS

Dentro de la tradición oral local de Nunkiní dos son las características que permiten identificar a las figuras sagradas o poderosas, entre las que se cuentan el Caballero de Fuego y san Diego de Alcalá. En primer lugar éstas han de contar en su haber con un completo repertorio de narraciones acerca de los milagros que han realizado en y para la comunidad, cuyos beneficiarios son, en la mayoría de los casos, vecinos concretos o, en menor medida, la comunidad en su conjunto. Dichas acciones de carácter mágico se erigen en evidencias empíricas irrefutables que permiten a los vecinos de la población estar seguros de que sus autores están dotados de poderes extraordinarios o, lo que es lo mismo, que “tienen su milagro”, y por ende son acreedores a un trato especial.

Para este rubro, los dos personajes que nos ocupan disponen de una enorme cantidad de ejemplos, pasados y presentes, de curaciones milagrosas practicadas sobre vecinos de la comunidad, mismas que en su mayoría fueron realizadas sobre enfermos graves, que en muchos casos habían sido ya desahuciados por los médicos o estaban a la espera de una operación complicada.²⁰ Pero a pesar de ser mayoría, los milagros atribuidos tanto al Caballero de Fuego como a san Diego no sólo hablan de curaciones. También se cuentan casos en los que ambos númenes obraron, siempre por separado, para favorecer la producción agrícola de un rancho improductivo, impedir la muerte de animales domésticos, o para ayudar a alguno de sus fieles a la hora de encontrar un trabajo como asalariado, mayoritariamente en alguna de las capitales de los tres estados peninsulares o en la turística “Riviera Maya”.

En función de las numerosas demostraciones de poder y a la fama de milagrosos que poseen ambos personajes, los actores sociales les dirigen anualmente una gran cantidad de promesas. Su formulación se hace casi siempre a título personal, a través de lo que Gutiérrez Estévez denominara “conversación íntima” (1984: 165), entablada en la soledad y tranquilidad de un hogar frente a un

²⁰ Los casos de curaciones “milagrosas” están muy extendidos en la narrativa local de Nunkiní. Prácticamente todas las familias aseguran tener algún miembro que recuperó la salud súbitamente tras haber rezado y ofrecido una promesa “con mucha fe” al santo patrono o, en menor medida, al Caballero de Fuego. Los casos en que más habitualmente se recurre a la acción milagrosa para explicar la superación de un padecimiento físico son aquellos que derivan de un accidente de carácter grave (automovilístico, laboral o doméstico), los que provocan fuertes dolores y postración duradera en el enfermo y, en general, todas aquellas patologías cuya acción escapa a la comprensión tanto del paciente como de su familia. Así, no resulta extraño que una anciana atribuya la desaparición de sus recurrentes dolores de espalda al hecho de rezar al santo patrono con asiduidad y, sobre todo, a dormir toda la noche sobre una estampa con su imagen, estratégicamente colocada sobre la hamaca y bajo su espalda, para que san Diego esté en contacto directo con la zona adolorida.

altar doméstico o en la iglesia, mantenida directamente entre el devoto y el ser sagrado. A través de su formulación, aquél trata de atraer la “sagrada” atención de éste para que le ayude a solventar algún problema de índole familiar o laboral. A cambio de ser atendidas sus peticiones, los individuos se comprometen a ofrendar algo. Los tipos de compromisos adquiridos oscilarán mucho en función de la trascendencia o dificultad de lo que se esté solicitado y las posibilidades económicas de cada familia, pudiendo ir desde la entrega de un almud de maíz a un gremio específico y en un año concreto, hasta la entrega anual y de por vida de un marrano adulto a, por ejemplo, la Sociedad del Caballero de Fuego, pasando por el regalo de un estandarte que se manda confeccionar especialmente con el nombre de la familia donante, o de un pavo o una gallina que se lleva a un gremio, el compromiso de trabajar en alguna sociedad con motivo de la fiesta patronal, regalar insumos de cocina, ropa o comida a quienes los soliciten el día grande de la fiesta, o la “entrega”²¹ de un hijo a un gremio o a la “Sociedad del Caballero”, en función de a quién se le hubiese girado la promesa ante una petición que se vio atendida.

Pero no siempre el “milagro” que poseen san Diego y el *Dzul* es empleado para obrar a favor de sus devotos. La narrativa existente en torno a estas dos figuras también ofrece, aunque es cierto que no de forma tan numerosa como los anteriores, ejemplos de acciones punitivas destinadas a escarmentar a aquellos que no quisieron cumplir con su promesa o descuidaron sus obligaciones rituales. El ejemplo más rotundo al respecto lo encontré en un relato acerca de un milpero de Nunkiní que, habiendo prometido al santo durante tres años consecutivos comprarle sus ropas si su cosecha era abundante, faltó a su compromiso a pesar de haber obtenido lo que pidió. Como castigo a sus repetidos engaños falleció en su casa un 13 de noviembre por la mañana, mientras el santo salía en procesión a recorrer el pueblo. Según se relata, tras el deceso la madre del joven difunto interceptó la procesión en la plaza para hincarse ante la imagen del patrón y llorando decirle: “No pensé que ibas a hacer el castigo como lo tienes hecho ahorita”. La moraleja con que concluyen este tipo de hechos es siempre la misma: “No hay cosas más peligrosas que le prometes una cosa al señor de san Diego y no lo cumples. Porque no él te pide, tú mismo lo ofreces y lo tienes que dar lo que prometes”.

El Caballero de Fuego, por su parte, también castiga a aquellos que se atreven a dudar de “su milagro” para mostrarles el error que cometen e instarles a ser

²¹ Por “entregar” a un niño al santo patrón o al Caballero de Fuego se entiende que los padres del pequeño lo hagan socio, pagando las cuotas oportunas hasta su mayoría de edad, de un gremio o de la sociedad encargada de celebrar al *Dzul*. En muchos casos los pequeños son “entregados” a alguna de estas agrupaciones de devotos como simple medida preventiva, “para que el chamaco crezca bien y sin enfermarse”, pues los seres sagrados, según la creencia, protegen antes a quienes les honran y festejan. Es interesante recordar que en la Europa medieval ya existía la costumbre de “entregar” a los hijos a los gremios para que fueran educados en el oficio.

más modestos. Así aconteció con una señora que se jactaba en público de su falta de fe y, además, no quería hacer su donativo: “¿Por qué voy a dar yo nada a ese Dzul, si no hay así, no existe eso?”, aseguran que exclamaba airada la incrédula. Ese mismo día, cuando la procesión del Caballero de Fuego desfilaba frente a su casa, las dos sogas recién compradas que sujetaban su hamaca cedieron y ella se “aporreo su cuerpo” con fuerza contra el suelo. A partir de esa tarde, aseguran, la señora “siempre sale a saludar al dzulito, hasta le regala su pañuelo bordado así”. Pero no sólo la falta de fe es sancionada, también lo es la tacañería. Escuché diversos ejemplos acerca de vecinos potentados que se escondían en sus viviendas para evitar donar unas monedas al paso del cortejo que durante tres días recorre la población, casa por casa, con el Dzul a cuestas para que éste reparta sus bendiciones a las personas, los animales y las cosechas. El resultado suele ser parecido en todos los casos: la avara persona acaba sufriendo un castigo en forma de accidente fortuito y “chistoso” en algún espacio público de la localidad, por lo que además del dolor y las heridas resultantes, debe sufrir el escarnio de todos aquellos vecinos que presenciaron el hecho.



FIGURA 6. Los niños son “entregados” a los gremios en cumplimiento de promesas paternas. En la imagen, varios infantes encabezan la procesión de los estandartes de uno de los gremios de campesinos que existen en Nunkiní durante las fiestas patronales de noviembre.

CONSIDERACIONES FINALES SOBRE EL SIGNIFICADO DEL SANTO PATRONO Y EL CABALLERO DE FUEGO

Hasta aquí apenas han quedado esbozadas algunas de las características más notorias de la historia, la personalidad y el imaginario tejido en torno a dos personajes sagrados del panteón de Nunkiní. Otras, como los rituales que se les dedican han sido si acaso mencionadas o injustamente obviadas por cuestiones de espacio. También he pasado por alto los vínculos que se establecen entre ellos y el resto de las entidades poderosas o sagradas que concurren en la cosmovisión local, en especial con los distintos “dueños” del espacio natural, cuyos rituales acontecen en el ámbito privado-familiar. Dicha omisión ha obedecido a mi propio interés por remarcar la estrecha relación, así como las similitudes, que se dan entre las dos figuras que nos ocupan: san Diego de Alcalá y el Dzul li’kák. Similitudes que tienden sus raíces a un origen común y estrechamente relacionado, y que el día de hoy florecen en muchas de las creencias, celebraciones y prácticas rituales que se les brindan.

En primer lugar, es de destacar las coincidencias en los días de sus festejos, el espacio donde se desarrollan y el marcado carácter público de los mismos. También lo es el hecho de que ambas imágenes sean las que cuentan con las mayores organizaciones sociales, integradas por devotos, para llevar a cabo sus celebraciones. Así lo demuestran los 33 gremios que desfilan en honor a san Diego en noviembre, o los más de 120 socios con que cuenta la Sociedad del Dzul li’kák. Lo anterior nos remite a la importancia que ambas entidades guardan como referentes de la identidad local, y como refuerzos de la cohesión y solidaridad en el interior del grupo. Sobre todo si consideramos que los dos días al año en que sale en procesión el santo y muere el Caballero de Fuego son los únicos en que la gran mayoría de los habitantes de Nunkiní se da cita en la plaza de la población para presenciar y participar en el trascendental acontecimiento. En esos días de abril y noviembre, se vuelve a reeditar, festejándolo, un compromiso de doble dirección. Por una parte de las dos entidades sagradas con la seguridad y prosperidad de la comunidad y sus habitantes, y por la otra de todos los pobladores de Nunkiní hacia sus dos máximos guardianes y protectores de índole sobrenatural, a los que honrando, celebrando y regalando les agradecen y reconocen su vigencia como tales.

Y no sólo numéricas son las semejanzas. Como señalé con anterioridad, ambos númenes son las dos principales fuentes de “milagros” locales, lo que las convierte automáticamente en las dos entidades receptoras de promesas más importantes por parte de los vecinos de la localidad. Además, comparten varias semejanzas destacadas en los rituales que se les dedican y en las atenciones devocionales que

reciben. Por ejemplo, ambos son obsequiados con rezos, ropa,²² gestos respetuosos, voladores [cohetes] y música de “charanga”.²³ Las dos imágenes realizan, además, sendas procesiones por ese espacio social por excelencia que es el pueblo, para así refrendar una territorialidad común que sacralizan a su paso dos veces al año, al tiempo que reparten bendiciones y protección entre todos aquellos fieles que salen a su encuentro, o participan activamente en el recorrido cargándolos o, en el caso del Caballero de Fuego, regalándole dinero y paliacates bordados con los apellidos familiares.



FIGURA 7. Con motivo de la visita del Dzul li'káak los vecinos abandonan sus hogares para hacerle entrega de ofrendas en forma de dinero y ropa (en la imagen una señora coloca un paliacate sobre el cuello del Dzul mientras otra espera su turno para hacer lo mismo). Durante los tres días previos a su muerte el Caballero realizará un minucioso recorrido por todas las viviendas y negocios de Nunkiní.

Pero si bien es cierto que tanto el santo patrón como el Dzul li'káak se desempeñan al unísono como “símbolos sagrados” locales, cuya función más importante

²² Desde hace más de una década, a petición de uno de los sacerdotes que acudió a hacerse cargo de la parroquia de Nunkiní, se ha dejado de regalar ropa al santo patrono como pago a su ayuda, tal y como era la costumbre. En la actualidad los fieles prometen y le regalan pulseras, cadenas, “soguillas” o colgantes de oro, que durante todo el año se guardan en un banco de Calkiní y únicamente son colocadas sobre la imagen de san Diego los dos días de la procesión.

²³ Por “charanga” se entiende un conjunto que está compuesto, generalmente, por cuatro músicos cuyos instrumentos son dos trompetas, un saxofón y dos grandes tambores. Las piezas que interpretan cuando acompañan a los gremios o al Caballero de Fuego no presentan una gran variedad, abundando en el repertorio los pasos dobles y ciertas piezas de jarana, la música regional yucateca.

es “sintetizar el ethos de un (su) pueblo, su estilo estético y moral, su calidad de vida, su carácter y su cosmovisión del mundo”, según entiende Clifford Geertz (1987: 87) este concepto, y tal y como ya ha sido aplicado por Báez-Jorge (2008: 42) para el caso de los santos mesoamericanos; no es menos cierto también que ambas figuras son depositarias de ciertas atribuciones distintas, al tiempo que éstas están sujetas a las transformaciones propias de la práctica social colectiva en que se ven inmersas (práctica que les dota de sentido, reactualizándolas constantemente). Así, el santo patrono se erige en el foco principal de la religiosidad local de carácter público, en torno al cual se organiza y desarrolla la fiesta patronal, además de que sobre él recae el mayor conjunto ceremonial, narrativo y gestual de todos cuantos se ponen en juego en la comunidad de Nunkiní para honrar y señalar a sus entidades sagradas como tales.



FIGURA 8. Un momento de la multitudinaria procesión del santo patrón, en la que la práctica totalidad de los vecinos de Nunkiní asisten a presentar sus respetos y recibir las bendiciones de san Diego. Durante gran parte del recorrido el anda es transportada por los patronos de los gremios locales.

El Caballero de Fuego resulta, por su parte, una figura con un alto grado de polisemia, dotada de un contenido muy denso por lo contradictorio de alguno de los significados que lleva adheridos a su imagen física, mítica y ritual. “Dueño de la viruela”, chivo expiatorio de los males comunitarios, un no-maya o español que encarna la otredad étnica absoluta y que está asociado, por su atuendo, con el ganado vacuno, cuya mitología lo engazaría, según Michel Boccara (2004) y Ascensión Naranjo (1991), con el dinero y, por ende, con el Kisín, denominación que recibe el Diablo entre los mayas yucatecos. Pero también podría

pensarse en el Dzul como un regenerador del espíritu de los cultivos divinizado que es necesario sacrificar anualmente para “afianzar la reviviscencia de la naturaleza (y los cultivos) en primavera”, según diría Frazer (1981: 373). O también, en un sentido opuesto, como un Judas del tipo y significado hispano que, como mencionara Caro Baroja (1984) en sus múltiples estudios sobre la Península Ibérica, encarnaría en su figura aquellos espíritus malignos que amenazan a la sociedad y a la naturaleza, lo que ocasionaría que deba ser destruido año con año, con fines profilácticos, para expulsarlos de la comunidad.

Sin embargo, conviene recordar que para sus fieles de Nunkiní se trata únicamente del “santo Dzul”, quien cada año sacrifica su cuerpo hecho a partir de maderas locales, como el chimay o el sak’ak, para que su *pixán* pueda liberarse de él tras la explosión y así recorrer la población sin ser visto, procurando salud, bienestar y protección a los mismos vecinos que con tanta fe le celebran, piden y ofrendan. No en vano el mismo don Felipe Naal, milpero de casi sesenta años y uno de los dos constructores de la imagen que hay en toda la población, resume la jerarquía de entidades sagradas de Nunkiní equiparando al Caballero de Fuego con entidades principales del panteón católico, al apuntar: “Primeramente hay que pedirle al Yum Dios, al Hahal Dios, y al san Diego porque dieron la idea de cómo hacer el Dzul, así. Luego al Dzulito, porque es santo y tiene su milagro si le pides con fe”.

Santo patrón y Caballero de Fuego constituyen, en definitiva, una muestra más de la plasticidad que tienen los pueblos mayances para lograr que entidades y mensajes en origen extraños a su propio universo cultural entren a formar parte, resignificados y reformulados, de su propio imaginario nativo. O, por utilizar las sugerentes palabras de Mario Humberto Ruz al referirse al común de los santos del mundo maya, pero ampliadas y aplicadas en esta ocasión a nuestros dos protagonistas por igual, ambos personajes, Dzul li’k’áak y san Diego de Alcalá, “superaron la barrera de la alteridad para venir a formar parte del Nosotros maya” (2006: 22).

BIBLIOGRAFÍA

- BÁEZ-JORGE, Félix
2008 *Entre los naguales y los santos*. Xalapa, Veracruz, Biblioteca Universidad Veracruzana.
- BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo
2001 *Diccionario Maya. Maya-español. Español-maya*. México, Editorial Porrúa.
- BOCCARA, Michel
2004 *H-wan tul, dueño del Metnal: mitología del ganado y del dinero*. Tomo IV de *Los laberintos sonoros. Enciclopedia de la mitología yucateca* (15 tomos). París, Ductus-URA 1478 (CNRS-Université de Picardie et de Paris 7).
- CARO BAROJA, Julio
1984 *El estío festivo. Fiestas populares del verano*. Madrid, Editorial Taurus.
- FRAZER, James George
1944 *La rama dorada. Magia y religión*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA, Paola
2006 “El papel de los santos en el mundo indígena guatemalteco contemporáneo”, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, pp. 189-224. Mario Humberto Ruz (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías, 1).
- GEERTZ, Clifford
1984 *La interpretación de las culturas*. México, Editorial Gedisa.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel
1984 “En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 27, pp. 137-174. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- NARANJO AMADOR, Ascensión
1991 “Kisin, el diablo yucateco”, *El Diablo en América*. pp. 239-252. Fermín del Pino (ed.). Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- OCHIAI, Kazuyasu
1985 *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*. San Cristóbal de las Casas, UNACH, Centro de Estudios Indígenas.
- PETRICH, Perla
2006 “Los santos en la tradición oral de Guatemala”, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, pp. 225-256. Mario Humberto Ruz (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías, 1).
- QUINTAL AVILÉS, Ella Fanny *et al.*
2003 “U lu’umil maaya wiiniko’ob, la tierra de los mayas”, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. I, pp.

275-359, Alicia Barabas (coord.). México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

RUZ, Mario Humberto

2002a “Credos que se alejan, religiosidades que se tocan. Los mayas contemporáneos”, *Religión maya*, pp. 321-363, Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera (eds.). Madrid, Editorial Trotta.

2002b “‘Amarrando juntos’. La religiosidad maya en la época colonial”, *Religión maya*, pp. 247-281, Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera (eds.). Madrid, Editorial Trotta.

2006 “La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya”, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, pp. 21-66. Mario Humberto Ruz (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías, 1).

VILLA ROJAS, Alfonso

1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional Indigenista (Serie Presencias, 57).