



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

DOCTORADO EN SOCIOLOGÍA

TESIS

El Culto a Maximón en Santiago Atitlán, Guatemala. Continuidades y rupturas en la tradición religiosa actual

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

Alma Enriqueta Isunza Bizuet

Directora de Tesis

Dra. Blanca Solares Altamirano



MÉXICO, D.F

JULIO DE 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi hermosa familia
Apolinar, Andrés, Luís Martín y Casandra
A mi madre, mujer maravillosa que ha esperado esta tesis*

Es erróneo creer que las clases sociales oprimidas viven su vida “normal” cuando están resignadas a su suerte por imposibilidad de cambiarla y que su vida se torna “anormal” cuando se rebelan. Esto sólo puede parecerle así a quienes están interesados en que no se altere aquella pretendida normalidad. El criterio de “normalidad” es totalmente subjetivo y carece de valor científico. La verdad es que se trata de una sola y misma vida, de un solo proceso, y que la violencia manifestada en los momentos críticos se está generando y acumulando todos los días en la entraña de la existencia “normal”.

Severo Martínez Peláez

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento a la Dra. Blanca Solares Altamirano por haberme asesorado, por brindarme su apoyo incondicional que hizo posible que terminara la tesis, gracias por su sabiduría y su genuina vocación de enseñar.

A los lectores, Dr. Alfredo Andrade Carreño, Dr. Rodolfo Uribe Iniesta, Dr. Manuel Lavaniegos Espejo así como al Dr. Roberto García Zavala, por su valioso tiempo concedido a la revisión de la tesis, agradezco en especial a la Dra. Carmen Valverde por sus atinadas observaciones y sugerencias, y al Dr. Jorge Ramón González Ponciano por sus minuciosas indicaciones, espero estar al nivel de las sugerencias que me aportaron.

Finalmente debo agradecer al Programa de Mejoramiento del Profesorado (PROMEP) por haberme otorgado la beca tesis, facilitando mejores condiciones para concluir el trabajo de tesis, así como el apoyo que en todo momento me ha brindado la Universidad Autónoma de Chiapas.

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas 27 de julio de 2012.

Índice

Introducción	4
Capítulo 1. La figura de Maximón	17
1.1. Contexto	17
1.2. Santiago Atitlán, centro originario del culto a Maximón	19
1.3. Maximón y su relación con algunas prácticas y creencias de la antigua religión maya, el nagualismo y los oficiantes (<i>ajk'una</i>). Sus distintas advocaciones	26
1.4. Descripción de la imagen originaria	35
1.5. Organización del culto. Las cofradías	40
Capítulo 2. Continuidad de la antigua tradición religiosa maya y su renacimiento en el culto a Maximón	53
2.1. Reminiscencias de concepciones y prácticas religiosas mayas que aparecen en la Colonia y en los siglos XIX y XX	63
2.2. Antecedentes de Maximón y sus sacerdotes nativos en las fuentes coloniales	89
Capítulo 3. Política e historia del siglo XX: el culto a Maximón como factor de cohesión social	99
3.1. El lugar social del sistema de cofradías de Santiago Atitlán, de la Colonia a la Independencia y la economía de plantaciones	102
3.2. Los rituales de Maximón en Semana Santa	109
3.3. El culto a Maximón en el cambio de cofrades de Santa Cruz en mayo: la transferencia de los cargos y las “cargas”	127

3.4. Un acercamiento a la interpretación del culto y los símbolos asociados al Maximón	129
3.5. Cambios en la exposición pública de Maximón en la casa-cofradía	140
3.6. Cultos originarios y política	141
3.6.1. La conversión del culto a Maximón en espectáculo turístico	144
3.6.2. Algunos momentos de conflicto entre los pobladores tzutujiles y el clero católico debido a los “escándalos de Maximón” y el conflicto armado de 1960 a 1996	146
3.7. La importancia del culto a Maximón entre la comunidad	155
Capítulo 4. El relato en torno a Maximón, el “amarrado” y “desmembrado”	160
4.1. Cuatro versiones del relato	160
4.2. El análisis y la interpretación de los relatos	170
4.2.1. Agrupación de mitemas de los relatos	176
Tabla 1. Estructura y elementos de la leyenda de origen de Maximón	189
4.2.2. Contexto sociohistórico de Guatemala en el siglo XIX y las motivaciones del relato de origen de Maximón	194
Capítulo 5. El síndrome de Maximón	208
5.1. Las prácticas rituales de “curación” y conjuros	212
5.1.1. Las prácticas rituales en San Andrés Itzapa como manifestación paradigmática de San Simón-Maximón	217
5.2. Las prácticas rituales en localidades de Chiapas	223
5.2.1. Descripción y caracterización de la práctica ritual de una curandera de Chiapas	226

5.3. Maximón en Perú	232
5.4. Maximón y la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala	236
5.4.1. El discurso y las prácticas del “Centro de la Espiritualidad Maya”	237
5.4.2. Caracterización de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala	240
5.5. La difusión de Maximón en la <i>red</i>	246
Conclusiones	250
Bibliografía	257
Apéndice 1. Historia antigua de los tzutujiles, su origen migrante	267
Apéndice 2. Deidades principales del panteón tzutujil	274
Glosario	277
Cronología histórica de Guatemala	281
Anexo de mapas	286

Introducción

Maximón, significa “el amarrado con cuerdas de pita” –según su etimología en lengua tzutujil–, *Ri Laj Mam*, “el Gran Abuelo” de todos los tzutujiles, es una divinidad objeto de un culto creado en plena época moderna, representa una tradición de más de un siglo a partir de su “aparecimiento” en la población de Santiago Atitlán, Guatemala aproximadamente en las últimas décadas del siglo XIX. El interés por el estudio de esta divinidad surgió al observar que su devoción es practicada mediante una estructura de cofradía y del *sistema de cargos*, que en conjunto la han mantenido.

Santiago Atitlán, poblado ubicado en el Altiplano de Guatemala, tiene todos los elementos que la imaginación asimila: un enorme lago, tres volcanes flanqueándolo, una tierra fértil que combina una parte alta con clima frío y, rumbo a la bocacosta, a escasos 28 kilómetros, de templado a trópico húmedo con vientos suaves en temporada seca, no así en época de lluvia.

Los objetivos de esta investigación son: primero, conocer el origen de la deidad, quién es y su significado religioso como objeto de una fe mantenida entre los tzutujiles, desde su “aparecimiento” y a lo largo del siglo XX hasta hoy, así como sus raíces y elementos religiosos; segundo, entender en qué consiste el culto a Maximón en su lugar de origen, las motivaciones socioculturales de la gente tzutujil en el periodo de su “aparecimiento” y cuál es su importancia social en el municipio de Atitlán –con una población de cerca de 45 mil habitantes, 96 por ciento de ellos hablantes de la lengua tzutujil–¹;y, tercero, indagar cómo se ha difundido la devoción a su imagen hacia otros lugares de Guatemala y México, especialmente en Chiapas, para apreciar si se ha enriquecido o empobrecido, tanto en términos de su papel como factor de cohesión social en los lugares donde se practica el culto, como efectuar una aproximación a la interpretación de los símbolos presentes en las ceremonias y el relato acerca del origen de la deidad.

¹ Sistema de Información Municipal de Guatemala (SIM), enero 2011.

Fueron planteadas las siguientes preguntas de investigación para recuperar los elementos más profundos de la sabiduría tradicional: ¿Cuál es el origen de este culto? ¿Cómo se origina? ¿A qué época se remonta? ¿Qué elementos de la tradición mesoamericana conserva? ¿Qué nuevas prácticas religiosas o “pseudorreligiosas” incorpora? ¿Por qué se mantiene?

Son muchos los devotos de esta deidad en el altiplano de Guatemala. Su “aparecimiento” tuvo lugar entre los tzutujiles en el periodo moderno de la historia latinoamericana, esto es, en la época de conformación de los países independientes; por tanto, tiene una raíz india actual que se ha constituido en primera instancia como elemento de identidad entre los atitecos y, en segunda, de los guatemaltecos, en particular los emigrados a Estados Unidos como se documenta en la investigación. Es importante considerar los sentimientos de fascinación o de temor que despierta Maximón entre la población local tanto en Guatemala como en Chiapas.

Entre la diversidad de ofertas religiosas en estos lugares es notable la persistencia del culto a Maximón, especialmente en Guatemala, en donde las iglesias protestantes se asentaron de manera paralela al establecimiento de las fincas cafetaleras extranjeras, y posteriormente han arribado un considerable número nuevas denominaciones “evangélicas” recientes², de tal manera que la proporción de población católica es equivalente a las de aquellas.

La larga tradición de las cofradías y el “sistema de cargos” de cuño colonial pero que subsisten todavía en Santiago Atitlán, como instituciones que preservan el culto a Maximón, a la vez que articulan a los sectores de la sociedad atiteca con distintos intereses y lógicas, como es el caso de los protestantes, que lo han apoyado cuando se han presentado conflictos, además de los devotos, precisamente porque la deidad, al menos desde los años cincuenta, ha sido factor importante en la economía de Santiago Atitlán, dado que este municipio se mueve con base en la agricultura y el turismo.

El culto a Maximón ha sobrevivido embates durante su historia, en especial después del cruento conflicto armado de 1960 a 1996. Hoy es cada vez más un factor de atracción turística que les ha llevado a la modificación de las prácticas rituales que habían mantenido,

² Se trata de los Testigos de Jehová, Asambleas de Dios, Iglesia del Verbo, entre otras que se autodenominan evangélicas, que han ingresado a Guatemala a partir de los años sesenta.

incluso en medio de la represión militar, por ejemplo, hoy Maximón está expuesto al público prácticamente todo el año, hecho impensable décadas atrás, cuando permanecía largo tiempo desarmado, envuelto y atado en el tapanco de la cofradía de Santa Cruz que lo custodia, pues era necesario mantener bajo resguardo la potencia de la deidad, por ello corre el riesgo de reducirse a espectáculo para visitantes. Tal es el desafío que enfrentan los cofrades en Atitlán.

En el primer capítulo se expone quién es esta divinidad en el contexto sociohistórico en el que se dio su aparición, la etimología de su nombre, sus epítetos, así como las advocaciones que se le confieren en los lugares donde se difundió su culto, en el altiplano guatemalteco y en la capital, así como en Chiapas. Se describen las características de la imagen, se ubica el contexto sociodemográfico y económico actual de Santiago Atitlán y se aborda el sistema de cofradías, por su importancia particular para la preservación de este culto al cual se puede interpretar como un renacimiento de elementos de la antigua religión mesoamericana, particularmente la maya, en plena época moderna.

El segundo capítulo analiza los antecedentes de Maximón mediante la revisión de fuentes coloniales acerca de aquellos elementos de continuidad y ruptura con la «antigua religión mesoamericana», este concepto metodológico de Alfredo López Austin, se aplica en este trabajo para identificar las concepciones y prácticas religiosas que constituyen la historia de la religión mesoamericana, que comprende una temporalidad que inicia en el periodo formativo del “núcleo duro” de la religión, en el Preclásico Temprano, hasta la Conquista española en 1521; en el ámbito espacial, comprende todas las áreas culturales de Mesoamérica, en donde la maya es la principal fuente de indagación para analizar las concepciones, las prácticas de culto y los personajes consagrados en torno a Maximón y su papel como articulador de éstas. Como complemento se incluye un apéndice con los antecedentes históricos de los tzutujiles, en especial de su panteón tardío.

En el tercer capítulo se analiza aspectos de culto y política en el contexto de la historia, para determinar si Maximón es un factor de cohesión social. Se estudia la importancia de la cofradía y el sistema de cargos indios como instituciones creadas en la época colonial, pero que han permanecido implicadas en el mantenimiento del rito durante todo el siglo pasado en Atitlán, y la naturaleza de los conflictos que han enfrentado durante el este mismo

periodo. Enseguida son examinadas sus dos celebraciones rituales más importantes, en Semana Santa y mayo, para efectuar una aproximación a la interpretación del culto y de los símbolos asociados que se manifiestan a momentos durante las celebraciones rituales. Se analiza además la relación con la Iglesia católica, un actor importante en algunos conflictos, y la coexistencia del catolicismo con la devoción a Maximón.

El cuarto capítulo compara las versiones acerca del relato de origen de Maximón y se realiza un intento de interpretación de los relatos y su relación con el contexto sociohistórico de Guatemala del siglo XIX que constituye el entorno de la aparición de la deidad. De acuerdo a la indagación hecha en los documentos etnográficos estudiados, en conjunto con la revisión histórica que permite comprender la fuente de las motivaciones expresadas en las versiones registradas en distintos periodos –1952-53 y 1994-2001–. Para este intento de interpretación me he inspirado en la obra de Gilbert Durand sobre mitocrítica y mitoanálisis, no obstante no se aplica su metodología. Se considera además si al relato de origen se le puede considerar como un mito arcaico, desde la perspectiva de la antropología simbólica, en particular a partir de lo señalado por Joseph Campbell, Mircea Eliade y Gilbert Durand o si pueden reconocerse rasgos de los mitos modernos que analiza Eliade.

Por último, en el Capítulo 5 se plantea “el síndrome de Maximón”, configurado por las manifestaciones del culto fuera de Santiago Atitlán, en lugares de Guatemala y Chiapas, la adulteración y la degradación de la imagen, el complejo de nombres y de su apariencia, así como las prácticas rituales en tales sitios; el curanderismo y la emergencia de nuevos discursos y prácticas, su imbricación con la identidad étnica guatemalteca desde 1994, como es el caso de la “espiritualidad maya”; la presencia de la deidad en la red y el significado social y religioso de estas manifestaciones.

El proceso metodológico para efectuar esta investigación se compone de una amplia revisión documental de etnografías acerca de Maximón en Santiago Atitlán (Michael Mendelson, 1953-54; Alberto Vallejo Reyna, 1994-2001; Perla Petrich, a partir de 1990) como insumos más importantes, y otros trabajos que tratan el culto a Maximón-San Simón fuera de tal sitio (San Andrés Itzapa y otros pueblos de Guatemala, así como la capital y Huixtla, Chiapas); para el segundo y tercer capítulo, el marco de análisis comprende la

antigüedad mesoamericana hasta la Conquista española y el período colonial, tomando como eje analítico el concepto de tradición religiosa mesoamericana que incluye a la antigua religión mesoamericana y las expresiones religiosas coloniales hasta la actualidad, para entender instituciones como la cofradía o los sistemas de cargos indios. La indagación en fuentes históricas coloniales incluyendo las fuentes históricas escritas en lengua indígena (*Popol Vuh*, *Cantares de Dzibalché*, *Memorial de Sololá*) para examinar la existencia de antecedentes respecto a la deidad Maximón y los actos rituales implicados en el culto que posibiliten reconocer continuidades y rupturas en relación con la antigua religión mesoamericana, el sincretismo con el cristianismo durante el periodo colonial; además de retomar aspectos de la historia guatemalteca de los siglos XIX y XX para ubicar el contexto sociohistórico de los actores participantes del culto y de sus motivaciones patentes y latentes en el relato de origen de Maximón. Existe escasez documental sobre la dinámica religiosa de los pueblos de Guatemala durante el último periodo colonial de los siglos XVII al XIX, salvo la *Recordación Florida*, de Francisco A. de Fuentes y Guzmán sobre el siglo XVII, además el trabajo sobre *Motines de indios* de Severo Martínez Peláez que documenta la serie de motines indios ocurridos en Centroamérica y Chiapas durante todo este periodo.

El trabajo de campo consistió en tres visitas de observación a Santiago Atitlán (1999, 2002 y 2003) y una labor más continua con un curandero que tenía como “patrón de mesa” a San Simón-Maximón en Mazatán, Chiapas, de junio a octubre de 2003, la cual permitió entrevistar a don Áureo en la comunidad Barra de San Simón, aunque prohibiendo la utilización de grabadora y cámara; en cambio pude observar sus prácticas rituales de curaciones y conjuros, y platicar con los creyentes de éstas, las cuales guardan la misma estructura que las del resto de los curanderos referidos en las etnografías estudiadas.

A nivel analítico, este estudio se desarrolla desde la perspectiva de la sociología de la religión, en especial de la obra siempre vigente de los autores clásicos Émile Durkheim, Max Weber y Marcel Mauss, así como de contemporáneos como David Lyon, para la comprensión de la religiosidad como empresa humana de construcción de la sociedad. El mundo socialmente construido significa la ordenación de la experiencia de los seres humanos, y expresa el paso del “caos” al “cosmos” como su sentido último. Se parte además de la sociología del conocimiento de Peter Berger y Thomas Luckmann,

incorporando aspectos de sociología empírica pertinentes, como el “hecho religioso” y la función de la religión en el mantenimiento del orden social, la relación entre magia y religión en el ámbito del orden y la cohesión social, de la ejemplaridad y la moralidad. También se analiza la crisis de los sistemas religiosos y el decaimiento o “vaciamiento” de la religión como saldo de la modernidad, la falta de atención de las ciencias sociales emplazadas en la certeza de la secularización de las sociedades occidentales.

Desde la sociología del conocimiento se concibe a la religión como la construcción del universo simbólico, por lo tanto sagrado. Los universos simbólicos son “sistemas de significado socialmente objetivados, los cuales se refieren, por una parte, al mundo de vida cotidiana y, por otra, indican un mundo que se experimenta como trascendiendo esta vida.”³

La religión se presenta como legitimadora de las instituciones sociales, “otorgándoles un *status* ontológico válido en última instancia, esto es, *colocándolas* dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado”⁴, en donde el rito religioso ha sido un instrumento social de “recordatorio” de las fundamentaciones y legitimaciones en el orden de lo sagrado (Berger) o de “actualización” de una cosmogonía o cosmología (Eliade).

Por legitimación se entiende un “conocimiento” socialmente objetivado que sirve para justificar y explicar el orden social⁵, tal y como en la perspectiva de la antropología simbólica Campbell plantea la función sociológica del mito: fundamentar y validar el orden social, además de las otras tres, mística, cosmológica y pedagógica.⁶

Esta concepción de religión como parte de la empresa humana en la construcción social de la realidad permitió tender un puente de análisis entre el aspecto sociológico empírico del campo religioso y la dimensión del *homo religiosus*, tratado en la perspectiva sustancialista de la religión por la antropología cultural o simbólica, visión necesaria para aproximarme a una interpretación de las vertientes de culto y de prácticas rituales en torno a San Simón-Maximón así como la leyenda de origen y la comprensión de las motivaciones existenciales de creyentes, devotos y oficiantes.

³ Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 53.

⁴ Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, p. 57.

⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁶ Joseph Campbell y Bill Moyers (Diálogo), *El poder del mito*, pp. 64-65.

Por último, para tener una visión integrada del ser humano y su inserción en el mundo social y en la vida cotidiana, esta tesis se inspira en la obra *Antropología de la vida cotidiana*, de Lluís Duch, para intentar comprender lo que ha sido la historia de esta comunidad de gente tzutujil que tiene más de un siglo venerando a Maximón, se toma esta propuesta de antropología como un referente que orienta una forma de pensar, de entender, esta realidad tan compleja de la comunidad tzutujil y su culto.

Blanca Solares que introduce el conocimiento de la obra de Duch, considera que reúne dos aportes esenciales para la comprensión del ser humano en su antropología, por una parte, presenta al ser humano como expresión simultánea e inseparable “a través de la *palabra*, es decir, *mithos* y *logos*, imagen y concepto, imaginación y abstracción”; se trata de la conciliación con esta naturaleza logomítica complementaria del lenguaje humano es necesaria y se plantea además como “salvamento” o “curación” “de la crisis gramatical” que padecemos en el presente”⁷; por otra, funda esta comprensión del hombre apuntando hacia los recursos del cuerpo, según Solares, apunta en el mismo sentido que Nietzsche, planteando una corporalidad que va más allá de una mecánica biológica, se concibe “como fundamentalmente plástica, imbuida por la apertura de los sentidos (el escuchar el sentir, el contemplar)”⁸.

Duch plantea que cada nuevo ser humano que nace, alcanza esta cualidad “humana”, mediante un conjunto de “transmisiones” que recibe durante todo su trayecto vital, desde el nacimiento hasta la muerte. Solares explica de qué tratan estas “transmisiones”

Los procesos de formación, expresión, sublimación y transmisión de la cultura (gestos, imágenes, instintos, razonamientos) se encauzan en el espesor de un cuerpo concreto o en la concreción espacio/temporal ligada a la contingencia y a la transformación continua (valores, moral, afectos, hábitos): «porque el ser humano, indefectiblemente, siempre se encuentra instalado en un lugar (ya sea “hogar”, “paraíso” o “infierno”), jamás es él mismo totalmente presente, al margen de “su lugar en el mundo”», y su cambiante perspectiva en éste⁹.

⁷ Blanca Solares, “Un acercamiento a la *antropología simbólica* de Lluís Duch” en L. Duch, M. Lavaniegos, M. Capdevilla y B. Solares, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, p. 18.

⁸ *Ibid*, p. 26.

⁹ Blanca Solares, *op.cit.*, p. 28.

Estas “transmisiones”, ocurren en tres ámbitos diferenciados que Duch, denomina estructuras de acogida, que “constituyen el marco en cuyo interior el ser humano puede poner en práctica aquellas teodiceas prácticas que tienen la virtud de instaurar, en medio de la provisionalidad y novedad de la vida cotidiana, diversas praxis de dominación de la contingencia”¹⁰.

El propio autor nos explica que en su definición, el sentido de “teodicea” es lingüístico, como aportación del ser humano para crear, por medio del lenguaje, *mundos alternativos* para combatir la barbarie, para superar el mal y la muerte. Para Solares, las estructuras de acogida, se constituyen como ejercitaciones simbólicas, espacios en donde el hombre como *capax symbolorum*, se orienta culturalmente respecto del lugar que le corresponde en el mundo y sobre todo, son espacios en donde su principal razón de ser de tales estructuras de acogida son, el “aprendizaje de la responsabilidad” y el “aprendizaje de la esperanza”¹¹.

Si los principios de responsabilidad y esperanza orientan las estructuras de acogida, el conjunto de las transmisiones que moldean la humanización del ser humano, tienen lugar en, y es la función principal de las estructuras de acogida. “La primera y decisiva tiene como objeto la *codescendencia* (familia); la segunda, la *corresidencia* (*ciudad*); y la tercera, la *cotrascendencia* (*religión*)¹², el autor dedica un volumen de su *Antropología de la vida cotidiana*, a cada una de ellas.

La «codescendencia», en la familia tiene lugar la instalación decisiva de los individuos en *su* espacio y *su* tiempo. En su seno se realizan las transmisiones más influyentes, persistentes y eficaces para la existencia humana. Es el “lugar natural” de la *lengua materna* como medio de tomar posesión del mundo de manera cordial y armónica para instalarse en la vida cotidiana, aprender las expresiones del lenguaje para emplear las significaciones más íntimas e interpersonales y argumentar y razonar para resolver conflictos y tensiones presentes en la vida cotidiana. La importancia de la lengua materna como “gramática de los sentimientos”, cuando esta sufre alguna alteración en su operatividad, por la razón que sea, comenta Duch, se presenta una “descolocación” *afectiva* y *efectiva* del individuo en relación con su mundo y consigo mismo, ocasiona las patologías

¹⁰ Lluís Duch, *op.cit.*, p. 13.

¹¹ Blanca Solares, *op.cit.*p.29.

¹² Lluís Duch, *op.cit.*, p. 20

y distorsiones más peligrosas y deshumanizadoras¹³. En este sentido, la conservación de las lenguas indígenas resulta ser una tarea “humanizadora”, si se piensa más allá de los derechos formales de los grupos étnicos. La prohibición pública de la lengua indígena durante la Colonia, y la imposición del español como lengua franca y de escritura, se tradujo en la minorización de la lengua materna. La exclusión durante siglos, de la educación nacional, continúa ubicando a las comunidades indígenas, como la tzutujil, con la permanencia de altas tasas de analfabetismo, en el marco general de la pobreza en la que vive la comunidad tzutujil.

En esta estructura de codescendencia, el autor plantea que están sucediendo cambios profundos en la estructura familiar, pues la sociedad se había venido conformando por medio de grupos que se vinculaban mediante relaciones de pertenencia, éstas se han fragmentado en un sinnúmero de unidades individuales. El conjunto de las transmisiones que tienen lugar en la *familia*, permiten aproximarse a reconocer el gran impacto, la contingencia terrible que representó para la gente tzutujil el hecho que su estructura de codescendencia ha sido violentada en varias épocas históricas, la primera después de la Conquista española; la segunda durante el primer tercio del siglo XIX; y la tercera, durante el largo conflicto armado del siglo XX.

La «corresidencia», la *ciudad* como el ámbito espacio-temporal para articular la acción y la vida pública, es el lugar natural de la política, el espacio social. Duch retoma este pasaje de la *Política* de Aristóteles que se relaciona con las etapas de la cultura occidental:

Quien es apolítico, es, por naturaleza y no por simple casualidad, o un ser inferior o más que un hombre (*Pol.* 1253, a 4), es decir, o es un dios o es un bruto, cuyo “lugar natural” es, respectivamente, el “Olimpo” o la “selva”¹⁴.

Para plantear el problema de la crisis de la corresidencia, relacionado con la *responsabilidad* del ser humano. Alguien que no tiene poder tampoco tiene responsabilidad, de tal manera que existe una importante correlación, afirma Duch, entre la función que ejerce la ciudad como ámbito de acogimiento y de reconocimiento y el ejercicio por parte de los individuos de sus responsabilidades en la vida pública, tales

¹³ *Ibíd.*, p.22.

¹⁴ Lluís Duch, *op cit.*, p. 24.

como: las *praxis públicas*, políticas, éticas, como ejercicio del poder y de responsabilidad del ser humano. Esta estructura de acogida también está sufriendo mutaciones profundas como consecuencia del cambio de “titularidad” en grandes sectores de poder desde finales del siglo XX. El “principio de responsabilidad”, anteriormente ejercido por individuos concretos, ahora lo es por entidades colectivas y anónimas, sin auténticos “hombres públicos” (políticos). “La sociedad ha experimentado un giro de enorme trascendencia: la toma de decisiones ha pasado de la esfera privada (máximamente personalizada) a la pública (máximamente anónima e impersonal)”¹⁵, en donde la ubicación de las responsabilidades tendrá implicaciones y consecuencias incalculables en torno a la coresidencia, y la “cosa pública” sufrirá unas mutaciones que harán dudar que las responsabilidades y las decisiones personales han sido superadas definitivamente por agentes económicos impersonales; por tal razón, cabe creer que en el momento presente la ecuación poder igual a responsabilidad de los individuos concretos, resulta cada día más precaria y de alguna manera carente de contenido real.

Esta caracterización de la estructura de «coresidencia» (*ciudad*), permite la reflexión con relación con las formas de participación, pero también de exclusión que le han dado una fisonomía particular a la historia de la gente tzutujil, permite entender, cómo aprovecharon y se apropiaron el espacio de algunas cofradías para instaurarse en la vida pública, ocupar un “lugar social” frente a la elite que les excluía, Duch hace dirigir la atención a la relación entre poder igual a responsabilidad, en este lugar natural de la política. Esta estructura se relaciona de manera importante con las condiciones políticas y culturales en Santiago Atitlán, en donde las condiciones de desigualdad social, impiden también, condiciones equitativas de participación política. Mientras las condiciones para la equidad no se eleven (educación, salud, empleo y las libertades comprendidas en el desarrollo humano), la participación pero también la responsabilidad y la esperanza de los pobres se mantendrá tutelada y será, como se manifiesta hoy, deshumanizante.

La tercera estructura de acogida, la *cotrascendencia* (religión), se refiere al acogimiento y el reconocimiento de individuos y grupos humanos en torno a un mismo cuerpo de creencias y prácticas simbólicas, su “relación social” con lo invisible, con la

¹⁵ *Ibíd.*, p. 27.

cotranscendencia. Duch plantea la existencia de una crisis actual en la cotranscendencia expresada como la pérdida del “lugar social” de Dios que ha tenido lugar en cultura occidental, desde la época de la Ilustración. Sin embargo, advierte Duch, la crisis de los sistemas religiosos tradicionales, no debe confundirse con la disolución del interrogante religioso: “el ser humano jamás ha dejado de ser un posible *homo religiosus* [como] «necesidad estructural»”¹⁶ Por otra parte, en un periodo de tiempo, ubica Duch al final de la segunda guerra mundial, el entramado lingüístico y la articulación de las preguntas tradicionales últimas y radicales del ser humano se tornaron irrelevantes. La religión tradicional se encuentra en un gran proceso de *vaciamiento* de los contenidos doctrinales que antaño la configuraban¹⁷, lo cual no sólo afecta las formulaciones dogmáticas, éticas y simbólicas de los “sistemas religiosos”, sino a todas las configuraciones culturales, jurídicas, sociales, políticas y sindicales que experimentan una pérdida de poder de convocatoria y de la orientación de las “grandes palabras”, que con anterioridad planteaban sus ofertas a los miembros de la sociedad. Una *crisis gramatical* ha permeado todos los sistemas sociales y culturales, pero, de manera especial en la religión, la insignificancia de la expresión de la cotranscendencia expresada mediante artefactos culturales muy concretos ha de hacer frente a una crisis de irrelevancia de imprevisibles consecuencias¹⁸.

En este sentido, la interrogante sobre lo que se examina en torno al culto que nos ocupa, ¿se plantea como un fracaso de la evangelización católica? Si, y se verá por qué, pero también expresa –refiriéndome únicamente a la gente tzutujil de Santiago Atitlán–, el “aparecimiento” de Maximón, en el entorno de la época, como una manifestación carente ya de las “grandes palabras” (mitos y símbolos articulados en un sistema coherente de «cotranscendencia») de la antigua religión maya y manera general, la mesoamericana, que se ha perdido junto con la élite religiosa hace ya varias generaciones. A pesar de todo, se encontraron algunas creencias y prácticas antiguas en el culto de Santiago Atitlán. No ocurre, así en los lugares fuera de Atitlán que se estudiaron, en estos, se revela con mayor desconcierto, la “crisis gramatical” contemporánea de la que habla Duch que se hace

¹⁶ *Ibid.*, p.30.

¹⁷ Rafael Díaz Salazar, “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente”, en *Íd, et.al.* (eds.), *Formas modernas de religión*, pp. 72-114, citado por Duch, *op.cit.*, p. 31.

¹⁸ Lluís Duch, *op. cit.*, p. 31.

patente en los medios masivos de comunicación así como la crisis de nuestros sistemas tradicionales de transmisión de valores y saberes, junto a la pedagogía escolar¹⁹.

En este mismo reconocimiento de una crisis de la religión, es compartido por David Lyon²⁰, reconoce que existe este fenómeno de “vaciamiento” de los sistemas religiosos en cuanto a su regulación por parte de la jerarquía religiosa, sobre las nuevas manifestaciones religiosas y de la intervención de los *mass media* que han convertido a la religión en espectáculo, como lo manifiesta el propio autor al analizar el significado del “Pabellón de Jesucristo” abierto en Disneylandia, que puede interpretarse como “prueba de secularización interior, como capitulación de la Iglesia ante el mundo, como acontecimiento que hace de la religión un pasatiempo inocuo y sin consecuencias”²¹.

Otro aspecto del “vaciamiento” señalado por Lyon, consiste en, además de la falta de regulación de parte de la autoridad religiosa sobre las ofertas que aparecen día a día, y la consecuente disminución de la asistencia a las formas tradicionales de culto religioso (en iglesias o templos), dato superficial que no da cuenta del verdadero cambio que apunta el autor y que guarda alguna coincidencia con Lluís Duch respecto a la apreciación de este fenómeno de “vaciamiento”. Para Lyon, que observa el fenómeno en Norteamérica, señala un proceso de individuación de la relación con Dios o con lo trascendente que se transmuta en un sinnúmero de ofertas diversos tipos de asociaciones “paraeclesiales” que expresan un incremento del individualismo en las actividades de búsqueda religiosa contemporáneas, lo cual hace posible encontrar símbolos con significación devota, en lo que es realmente un mercadeo dominado por las prácticas de mercantilización cultural de las industrias de los medios de comunicación²². Por ejemplo, las iglesias “electrónicas”, los “mandalas”, “mantras”, “oraciones milagrosas” “cruces” y otros símbolos religiosos reducidos a signos y en mercancías “espirituales” que obran instantáneamente y sin compromiso que circulan en la red y en los mercados esotéricos que han desplazado a las tradicionales iglesias,

¹⁹ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, citado por Blanca Solares, la “crisis gramatical” tiene que ver con todo el complejo tema de la logomítica que aborda la autora, *op.cit.*, p.25. Véase para el mismo tema de B. Solares, *Tu cabello de oro Margarete. Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad*.

²⁰ David Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, p. 85.

²¹ *Ibíd.*, p. 35.

²² *Ibíd.*, p. 92

parroquias y templos, que también funcionaban como centros de sociabilidad de los creyentes.

De tal manera que ambos autores coinciden en que la necesidad estructural del *homo religiosus* persiste, aun frente a la crisis por las formas de irrelevancia (banalidad) que ha adoptado el sistema religioso occidental, persisten las preguntas sobre la protología y escatología y no podrán desaparecer²³, Duch comparte la visión de que la cultura occidental puede encontrarse en un final del mundo y de su sistema religioso, que no significa el fin del mundo o de la religión.

El mismo fenómeno que se manifiesta como “el síndrome de Maximón” en el último capítulo, se trata de la compulsiva búsqueda de fetiches, de “espiritualidad” exenta de compromiso moral e iniciático, no existe ejemplaridad ni búsqueda de trascendencia, aquí se manifiesta como algo totalmente extraño, ajeno a la relación que existió entre magia y religión entre los pueblos arcaicos, aun cuando muchos de los actuales clientes de estas prácticas pertenezcan a algún grupo étnico del área maya de Guatemala o de Chiapas.

²³ Lluís Duch, *op.cit.* p.31.

CAPÍTULO 1. LA FIGURA DE MAXIMÓN

1.1. Contexto

En este apartado se aborda el análisis de esta figura sagrada venerada por los pobladores de Santiago Atitlán, Guatemala. Se trata de entender el significado de sus rituales, los símbolos que encarna, así como la importancia actual del culto entre la población tzutujil. Todo esto constituye un elemento central para tratar, en el último capítulo, las variaciones de la liturgia en seis lugares de ese país (Mapa 1 anexo), e identificar los significados de las nuevas prácticas que se han venido incorporando en torno a esta deidad. Después se analiza el sistema de cofradías de Santiago Atitlán y su importancia en el mantenimiento del ritual.

Maximón y su culto constituyen un caso revelador de elaboración de nuevos universos de significado, desarrollados por los indios en pleno periodo de la historia moderna, en el siglo XIX, si bien, Jan De Vos al estudiar los efectos de las reformas borbónicas (1786), particularmente en una porción del área maya, Chiapas y Guatemala –que correspondían en ese entonces, al reino de Guatemala, menos el Soconusco–, sugiere que la modernización comenzó precisamente en este periodo –y no en 1821 como marcan los manuales de historia, a partir de los procesos de independencia–, el efecto que tuvieron dichas reformas sobre la vida de los pueblos mayas. De Vos¹ describe tres tipos de atropellos que marcaron la vida de las comunidades indias y que constituyeron el contexto de la recomposición de su universo sociocultural en niveles: la reconstrucción de la comunidad, la convivencia social y su expresión simbólica:

Aún más que antes, los mayas llegaron a controlar la celebración de sus fiestas, cada vez más adaptadas a sus propios gustos y necesidades. Muchos ritos que ahora son la

¹ Jan De Vos, *Los mayas en los tiempos modernos*, en <http://mitlan.tripod.com/MAYAS.HTM>, consultado en septiembre de 2011. Los tres tipos de atropellos señalados por el autor fueron: la pérdida de autoridad de los líderes indios a partir de la introducción, en 1786, de un nuevo ordenamiento territorial de las provincias en intendencias y partidos, nombrando como “cabeceras” a oficiales ladinos que desplazaron a los primeros, reduciendo su función a organizar las fiestas religiosas; el despojo de tierras comunales a favor de las fincas y plantaciones, que se agudizó a partir de la Independencia en 1821, transformándose en mozos, baldíos o pequeños rancheros empobrecidos que se veían en la necesidad de trabajar eventualmente en fincas y plantaciones aledañas para sobrevivir; por último, la continua llegada de ladinos empobrecidos que se estableció en los poblados como tenderos, artesanos, además de fabricantes y vendedores de aguardiente, apareciendo las cantinas y el consumo ritual de aguardiente en los rituales de curación, rezos y peticiones, aunado a las deplorables condiciones de vida, resultando un vicio social.

fascinación de los antropólogos culturalistas fueron elaborados entonces. Aún está por estudiarse, a fondo y en detalle, el proceso de recreación de estas innumerables y complejas costumbres a lo largo y ancho de la región maya. En este sentido, el siglo XIX bien podría revelarse como igual de inventivo que el siglo XVI. Los sujetos de esta nueva creatividad se vieron restringidos por los límites impuestos por la opresión neocolonial, pero siempre encontraron el espacio suficiente para construir y reconstruir, a partir de elementos autóctonos y extranjeros, su propio universo.²

Uno de los cambios notables ocurridos en este periodo final de la Colonia, fue el reacomodo de las formas organizativas tradicionales de los mayas del reino de Guatemala³, en torno a las fiestas religiosas. Junto a la institución de las cofradías, surgieron en algunos lugares, las mayordomías y/o del sistema de cargos como manera de conservar los nobles indios, la autoridad que les había sido quitada al desplazarlos de los cabildos, poniendo en su lugar a funcionarios mestizos; los curas doctrineros habían dejado de desempeñar un papel central en el culto religioso, de tal suerte que los indios gozaron de una mayor libertad para recrear sus antiguas prácticas como campesinos que seguían siendo. Los rituales en los cerros, las cuevas, las milpas y los ojos de agua, que habían sido sitios privilegiados de devoción a sus deidades en el pasado prehispánico, vivieron un renacimiento. Éste es el contexto de la aparición de Maximón en Santiago Atitlán.

Se trata de un periodo en que, tanto el gobierno colonial, como los primeros tiempos de independencia, se ocuparon más de la exacción de tributos e impuestos y mucho menos de la evangelización. En este periodo, por ejemplo, se observaron un mayor número de motines de indios, como lo documentó el historiador Severo Martínez Peláez: 28 motines estallaron en el siglo XVIII, y 30 tuvieron lugar entre 1800 y 1820, entre las causas principales que desataron los motines en este periodo, fueron justamente, los abusos en el cobro de tributo y en la recaudación. En algunos casos, tales abusos eran cometidos por

² *Ibid.*, p. 5.

³ Debe tomarse en cuenta que el reino de Guatemala comprendía lo que son ahora, Guatemala y el estado de Chiapas, menos el Soconusco, Chiapas se incorpora a México en 1824.

autoridades indias, que eran serviles, desde a los corregidores hasta a los altos funcionarios coloniales⁴.

1.2. Santiago Atitlán, centro originario del culto a Maximón

En esta sección son expuestas las características sociodemográficas y económicas de Santiago Atitlán, con el propósito de ofrecer una visión actual de este lugar. En todas las monografías consultadas pareciera una referencia obligada abordar el culto a Maximón, ya sea que lo refieran debido a su importancia cultural y como una figura controvertida o como una de atracción turística regional.⁵

Santiago Atitlán es uno de los 12 poblados que circundan el lago del mismo nombre. Se localiza en la porción suroeste de Guatemala en la región del altiplano (Sierra Madre), en la parte suroeste del Lago Atitlán, en un terraplén de lava quebrada al pie de los volcanes Tolimán y Atitlán (Santiago). Enfrente se encuentra el volcán San Pedro. El lago tiene una extensión de 24 kilómetros cuadrados y es un lugar peculiar en su conjunto, a la vez característico de los asentamientos de los altiplanos mesoamericanos; la superficie de Santiago Atitlán es de 136 kilómetros cuadrados y es uno de los más grandes que bordean el lago (Anexo de mapas). Su clima se encuentra en el límite entre el tropical y el invierno seco mesotermal⁶ (Mapa 1, en Anexos).

El arribo a Santiago Atitlán comúnmente se hace en lancha, saliendo de Panajachel, pequeño poblado a la orilla del lago al que se llega por carretera.

Atitlán es una voz náhuatl que significa “entre las aguas”, cuyo equivalente en tzutujil es *chiya’* o *chía’*. *Tz’utuj* en la lengua del lugar expresa “estar en punto floreciente (de maíz)” y tiene un origen migrante al igual que los pueblos de Mesoamérica. En la *Relación tzutuhil*

⁴ Severo Martínez Peláez, *Motines de indios (la violencia colonial en Centroamérica y Chiapas)*, Pp. 23; 25-31.

⁵ Tim Wallace y Daniela Diamente, 2002, *Ecoturismo en el lado sureste del Lago Atitlán*, Guatemala, Universidad del Valle de Guatemala, CNAP; CEUR, 1992, *Lago Atitlán: Sociedad y naturaleza en Guatemala –el caso de Santiago Atitlán–*, Guatemala, Boletín No. 15, CEUR-USAC; Sistema de Información Municipal de Infopressca; Cardona, Cervantes L., 2002, *Arqueología, etnohistoria y conflictos de tierra en la región sur del lago de Atitlán*, Guatemala, Universidad del Valle de Guatemala-CONAP-The Nature Conservancy.

⁶ Sandra. Lee Orellana, *Los tzutujiles*, p. 2.

(1952) aparece como *amac-tzutuhile*, “lugar de los tzutujiles” o “de la gente tzutujil” o “los del lugar florido”.

En lengua maya tzutujil Atitlán proviene del vocablo *Atityaan*, de *Atit*, abuela, y *yaan*, niña o jovencita, abuela joven, según cita de la tradición oral de Raymundo Batz⁷, coincidiendo con el registro de Perla Petrich, quien escribe que los pobladores de Atitlán prefieren referirse a la etimología maya: *atit*, anciana, abuela, y *tan*, delante o ante, la cual hace alusión a la “Dueña del Lago”, una divinidad que vive en las profundidades. Algunas crónicas utilizan el término “Atitán” para referirse al estuario.⁸ Asturias la refiere como *atit*, abuela, y *lan*, agua: *Abuela del Agua*⁹.

En un artículo de viaje de Miguel Ángel Asturias a Santiago Atitlán, en 1946, escribió:

Uno de los ritos más interesantes de los indígenas guatemaltecos es el de Maximón. Cae en días de semana santa y tiene lugar en un pueblecito de Atitlán, mirador engastado en una roca sobre un lago azul, población minúscula que da nombre al maravilloso espejo rodeado de doce poblaciones indígenas, meñiques todas, pequeñez que se mide por pulgadas en contraste con la naturaleza imponente de aquel sitio tutelado por volcanes apaciguados.

Es lunes santo y ya no hay lugar para los visitantes que llegan, aprovechando el feriado, deseosos de ponerse en contacto con las piedras todavía acongojadas, el agua dulce del lago, y asistir a los ritos de Maximón...¹⁰

En la actualidad Santiago Atitlán presenta las siguientes características sociodemográficas. En el 2010 el Servicio de Información Municipal estimó una población de 44,920 habitantes, 94 por ciento de ellos hablantes de tzutujil¹¹, la mayoría entre los rangos de 18 a 59 años.

Cuenta con la infraestructura educativa básica, además de una escuela oficial de educación especial y un centro oficial de educación integral maya tzutujil desde 2009.

⁷ Luis Raymundo Batz Solís, *Las cofradías de San Pedro La Laguna, Sololá*, p. 10.

⁸ Perla Petrich, *Historias, historia del lago Atitlán. Ensayo de antropología histórica*, p. 20.

⁹ Miguel Ángel Asturias, *Leyendas de Guatemala*, p. 145 .

¹⁰ Miguel Ángel Asturias, “Maximón, divinidad de agua dulce”, 1946, en *Hombres de maíz*, p. 423.

¹¹ Sistema de Información Municipal (SIM) de Guatemala, en <http://www.inforpressca.com/municipal>, consultada el 10 de enero de 2011.

Para la atención de la salud tiene una Casa de Salud con un médico de planta y un número variable de quienes realizan sus prácticas profesionales durante un año en el lugar, así como enfermeras y técnicos de salud, saneamiento ambiental y control de enfermedades causadas por vectores (paludismo y dengue). Cuentan también con infraestructura urbana, agua entubada, drenaje, alumbrado público, un mercado e infraestructura hotelera.

El INE ha incorporado un marco conceptual para enfocar estadísticamente a los pueblos indios a partir del reconocimiento constitucional en 1995 de las comunidades étnicas como “pueblos”, propuesto por las organizaciones contempladas dentro de la Ley de Idiomas Nacionales, integrada al *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas*. Desde entonces, Guatemala se compone de cuatro pueblos: mestizo o ladino (conglomerado no indio); pueblos indios, de acuerdo con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que comprende 21 grupos lingüísticos de la familia maya; pueblo garífuna, afrodescendientes establecidos en Livingston desde 1802; y el xinca, ubicado en el oriente de Guatemala.

La lengua tzutujil pertenece a la familia lingüística maya. Según la glotocronología, hace aproximadamente 34 siglos ocurrió una división oriental del maya en dos ramas, la mam y la quiché, cuyos registros se remontan a hace 26 siglos; esto quiere decir que en el transcurrir del tiempo formaban un grupo cultural y gentilicio que habitaba un territorio común o contiguo. Hace aproximadamente 10 siglos¹² se derivaron de la rama quiché las lenguas de los grupos tzutujil, cakchiquel, sacapulteco y sipakapense. Aproximadamente cinco siglos antes de la Conquista ya se distinguían lingüísticamente unos de otros.

Actualmente se calcula que existen aproximadamente unos 85 mil hablantes de tzutujil en Guatemala, concentrados en los departamentos de Sololá, Chicacao y Suchitepéquez; tal lengua ocupa el sexto lugar en número de hablantes del país, pues los cinco idiomas con mayor número de hablantes son: el quiché, con más de un millón; el mam, 686 mil; cakchiquel, 405 mil; kekchi’, 361 mil; y kanjobal, 112 mil.¹³

¹² Terrence Kaufman, *Materiales lingüísticos para el estudio de las relaciones internas y externas de la familia de idiomas mayanos*, pp. 81-136.

¹³ Asociación de Académicos Mayas Dedicados a la Investigación Lingüística, OKMA, *Los idiomas mayas de Guatemala*, pp. 20-32.

Guatemala vivió un intenso conflicto armado entre 1960 y 1996. Cientos de miles de indios guatemaltecos cruzaron la frontera sur de México en busca de refugio y Santiago Atitlán no quedó exento de sufrir los horrores de la conflagración civil hasta la firma de los Acuerdos de Paz el 29 de diciembre de 1996, cuando se inició el proceso de pacificación y de reconstrucción del tejido social y de la economía del país.

La dinámica social de Santiago Atitlán es la de un poblado dedicado a las actividades fundamentalmente agrícolas y artesanales además del turismo. Su territorio posee recursos agrícolas y lacustres y una intensa actividad artesanal con un fuerte desarrollo turístico. También cuenta con organizaciones de fotógrafos artísticos y pintores, dato significativo para el tamaño de la población.

Los principales cultivos son aguacate, hortalizas, cacahuete, maíz, café, maguey y tul (tule), –que se utiliza para la manufactura de artesanías y utensilios de uso local (morrales, petates y tapetes) y los petates para envolver los objetos sagrados de las cofradías, los “bultos” –; la manufactura de artesanías textiles y la producción de fibras de maguey para fabricar redes, bolsas y cuerdas; la actividad comercial y turística derivada del atractivo del lago y, de manera especial, por la fiesta de Semana Santa, cuando se celebra el ritual a Maximón. Los pobladores, por medio de sus organizaciones de carácter étnico y lingüístico, lo han promovido como atractivo turístico. No obstante la promoción turística que los tzutujiles realizan mediante su presencia en las asociaciones de lingüistas de Guatemala, así como en las de artistas y artesanos¹⁴, las cofradías continúan celebrando sus rituales y ceremonias privadas al margen de los visitantes. Destaca la capacidad de gestión que desarrollan las organizaciones civiles indias de Guatemala para obtener el apoyo de las agencias de ayuda internacional y ejecutar sus proyectos.

No obstante la gran afluencia turística que registra Santiago Atitlán (17 por ciento, alrededor de 142 mil visitas en 2001), siendo el segundo lugar más visitado después de

¹⁴ Existe una importante promoción turística de los pueblos del lago Atitlán, en especial de Panajachel, que es el punto de llegada por carretera, y de Santiago Atitlán por el culto a Maximón, como se puede apreciar en una de las páginas web locales más visitadas: <http://santiagoatitlan.com/Around/alrededor.html>; discosatitlan.com; nimpot.com, que promueve sus tejidos autóctonos y la historia de sus trajes; cojoluya.org, una cooperativa de tejedoras que tiene su Museo del Tejido en Atitlán y enlacequiche.org., de la Asociación Ajb' ts' de Santa Cruz El Quiché, que promueve y realiza educación en las lenguas originarias en forma escrita.

Antigua, prevalece una marcada desigualdad social, pues la derrama económica del turismo no se distribuye entre la población, pues en este periodo el departamento de Sololá (al que pertenece Santiago Atitlán) ocupa –junto con el de Alta Verapaz– el tercer lugar entre los departamentos más pobres de Guatemala, de acuerdo con el Sistema de Naciones Unidas¹⁵; en 2009, en Atitlán 79.8 por ciento de la población vivía en condiciones de pobreza general y 26.3 en pobreza extrema.¹⁶

Santiago Atitlán es un municipio y como tal su gobierno es elegido constitucionalmente de acuerdo con la estructura pluripartidista que se instituyó recientemente al iniciarse el proceso de reconstrucción política y de paz en 1996; su estructura de gobierno se compone de un alcalde, dos síndicos y cinco concejales con sus respectivos suplentes más el aparato administrativo bajo el mando del primero, quien se encarga de suministrar los servicios municipales: agua potable, obras públicas, mercados, etcétera; el periodo de gobierno es de cinco años y sus integrantes tienen el derecho de reelección inmediata y pueden ser indios o mestizos (ladinos), así como los funcionarios de la administración municipal, dado que se rigen por un sistema de elección por medio de los partidos políticos, pero no en el caso de las autoridades tradicionales del sistema de cargos, como se verá a continuación.

Los pueblos indios de Guatemala, que conforman 40 por ciento de la población del país, se han constituido desde 1996 en la Asociación Guatemalteca de Alcaldes y Autoridades Indígenas (AGAI) y entre sus objetivos de capacitación en gestión municipal para mejorar la eficiencia de la administración, servicios y orientación hacia el desarrollo integral de los habitantes del municipio destaca que uno de sus ejes estratégicos de acción es la incorporación de las autoridades indias.¹⁷

El actual Ayuntamiento de Santiago Atitlán pertenece a esta asociación, lo cual abre la posibilidad de integración formal de las autoridades tradicionales (sistema de cargos), que se haría extensiva al resto de los municipios indios, que constituyen 36.1 por ciento, es decir, 122 de los 332 de Guatemala. Tiene una población de 80 por ciento y más de hablantes de lenguas indias.

¹⁵ Tim Wallace y Daniela Diamante, 2002, *Ecoturismo en el lado sureste del Lago Atitlán*, pp. 3-4.

¹⁶ Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia, *Índices de pobreza general y pobreza extrema en Guatemala*, Informe, Anexo, p. 2.

¹⁷ Asociación Guatemalteca de Alcaldes y Autoridades Indígenas (AGAI), en www.inforpressca.com.

Existen además una fuerte expresión de la religiosidad nativa, algunas ceremonias tradicionales como los rezos en las milpas, y restos de prácticas curativas pero ya mezcladas con elementos externos, producto del mercado global; de cualquier manera, la conservación de su lengua materna logra mantener algunos aspectos de la cosmovisión de sus antepasados, pues gran parte de los habitantes permanecen ligados a la actividad agrícola en situación precaria la mayoría de ellos; el comercio diversificado y la fuerte migración no logran aliviar la situación de pobreza que prevalece, no obstante la fuerte afluencia turística. Los beneficios económicos no son distribuidos entre la mayoría de la población, sino, peor aún, los efectos del turismo han provocado un giro en la orientación de sus cultos y ceremonias, que cada vez más tienden a ser capturados como “espectáculos” para turistas, pues los cofrades también buscan obtener alguna ventaja económica, en especial porque Maximón constituye un punto de atracción, razón por la cual se cobra la entrada a la casa-cofradía para “ver” a la deidad y también por fotografiarla. Por las calles, los niños se ofrecen de guías para turistas y piden limosna en inglés (“*give me un dollar*”, repiten).

Este fenómeno se presenta como un nuevo desafío para que las comunidades indias al “integrarse” de lleno a la actividad turística no se despojen de los atributos interiores como el prestigio de los hombres y las mujeres ancianos que todavía tutelan, resguardan y transmiten los sentidos sagrados y simbólicos que le confieren sentido y cohesión identitaria a las comunidades, preservados por medio de las 20 lenguas habladas en Guatemala, mediante las cuales se reproduce y mantiene una visión particular acerca de su entorno. Cada una es importante porque establece un sentido existencial. “Esto implica que la manera de decir el mundo describe una manera de estar en él y ante él.”¹⁸

Tal es el reto que enfrentan hoy los tzutujiles ante la lógica del mercado a la que se han incorporado debido a su nivel de pobreza material, que puede alcanzar también una espiritual y, lo más evidente, la degradación de las imágenes que consideran sagradas y el empobrecimiento paulatino de su culto ante la falta de atención de las organizaciones de la sociedad civil que pretenden rescatar la “espiritualidad maya”.

¹⁸ Micaela Guzmán M. *et al.*, “Lingüística”, en *Guía de estudio para el ingreso a las licenciaturas 2007*, p. 257.

En Santiago Atitlán, existe aún el sistema de cargos o autoridades tradicionales como un gobierno paralelo al municipal¹⁹. El sistema de cargos, si bien tiene su origen en los últimos tiempos de la Colonia, continúa vigente y está integrado exclusivamente por tzutujiles y se compone de los siguientes funcionarios: un mayor o “cabecera” del pueblo, máximo cargo tradicional con fuerte sentido religioso, aunque completamente al margen de la jerarquía católica, encargado de custodiar el “cofre real”, –un baúl antiguo que contiene los documentos que amparan la propiedad de las tierras del pueblo y registros de las actividades de las cofradías– y tutela las fiestas y rituales religiosos de Santiago Atitlán.

Los mayores, tanto el actual como los que han desempeñado el cargo, son ancianos reconocidos como “cabeceras” y “los mayores o principales” son considerados los “mensajeros del lago” por los tzutujiles; siguen en la jerarquía los alguaciles al servicio del “cabecera” y del alcalde municipal, porque funcionan como la “policía” del pueblo. Una vez cumplido este cargo, tienen un año de descanso y posteriormente, por regla general, se integran a las cofradías, partiendo desde el rango más bajo como sextos o cuartos cofrades y comenzando en un sentido social pero también religioso su ascenso dentro del sistema de las cofradías de Santiago Atitlán.²⁰

Los cargos representan una forma de servicio comunitario que se constituye como una manera de adquirir prestigio social, siempre y cuando su desempeño sea ejemplar, y se puede optar, capitalizando ese prestigio, por ser llamado para cumplir deberes más altos en las cofradías o para desempeñar responsabilidades del Ayuntamiento como regidor o más, según sus méritos personales sean apreciados por la comunidad.²¹ Cabe añadir que estos oficios no reciben salario.

¹⁹ Aunque esta autoridad convencional no está reconocida en la legislación guatemalteca, actualmente existe la iniciativa para su reconocimiento jurídico como parte del gobierno municipal, es una demanda de la Asociación Guatemalteca de Alcaldes Indios (AGAI).

²⁰ Michael Mendelson, *Los escándalos de Maximón*, pp. 43-46; Alberto Vallejo, *Por los caminos de los antiguos nawales. Ri Laj Mam y el nawalismo maya tzutujil en Santiago Atitlán, Guatemala*, Guatemala, Fundación CEDIM-NORAD, , p. 79.

²¹ Michael Mendelson, *op. cit.*, p. 45. Es el mismo sistema de cargos que existe en los municipios indios de Chiapas y en otras entidades federativas, acerca de los cuales he tenido la oportunidad de investigar recientemente (Alma Isunza, “La participación política de las mujeres indígenas. Usos y costumbres”, en *Participación política de la mujer en México*, CNDH.

Los alguaciles son nombrados por el cabecera, los mayores y el alcalde. Aquí se puede observar una clara imbricación entre los poderes, el de la autoridad municipal constitucional y el de la tradicional regida por usos y costumbres. Este sistema de cargos tiene su origen en la implantación de los cabildos indios como estructura política básica y territorial de gobierno implantada por la Corona española en la Nueva España. Esta matriz se conserva en la antigua Mesoamérica, según los especialistas, casi inalterable, desde aquel primer municipio instituido en 1519 en la Villa Rica de la Veracruz en tierras mexicanas, y sigue siendo la institución fundamental para la definición de los asuntos públicos, el primer ámbito de convivencia política entre gobierno y sociedad locales.²²

El sistema de cargos sigue existiendo en la mayoría de los municipios con alta población india, tanto en México como en Guatemala. Su estructura y funciones son muy semejantes, aunque su relación con los poderes constitucionales es diversa de acuerdo con las constituciones estatales en el caso de México; por ejemplo, en el estado de Oaxaca las autoridades tradicionales están reconocidas jurídicamente por el código de usos y costumbres y pueden acceder al gobierno municipal. En el caso guatemalteco están en proceso de integración.

1.3. Maximón y su relación con algunas prácticas y creencias de la antigua religión maya, el nagualismo y los oficiantes (*ajk'una*). Sus distintas advocaciones

Maximón es una figura sagrada en un comienzo venerada por los pobladores de Santiago Atitlán. El origen de su culto se remonta a finales del siglo XIX, según los registros etnográficos de los antropólogos que se interesaron en el estudio de esta deidad y lograron reconocer los elementos rituales y míticos de la antigüedad mesoamericana. El más antiguo encontrado data de 1914, cuando el arqueólogo Samuel Lothrop realizaba una estancia de trabajo en Santiago Atitlán y se percató del conflicto entre el clero católico y los tzutujiles debido a tal devoción²³.

²² Cuauhtémoc Paz Cuevas *et al.*, *Retos de la modernización del municipio mexicano*, p. V; Mauricio Merino, *Para entender el régimen municipal en los Estados Unidos Mexicanos*, p. 13.

²³. Samuel K. Lothrop, "Further notes on indian ceremonies in Guatemala", *Inter alia*, vol. VI, No.1, Heye Foundation, New York, 1929, citado por Mendelson, *Los escándalos de Maximón*, pp. 65 y 187.



Figura 1. Maximón en la casa-cofradía de Santa Cruz.
Fuente: Blog MiMundo.org.



Figura 2. *Ri Laj Mam*, Maximón.
Fuente: www.memoriadelmundo.com.

No se encontraron antecedentes que documenten este culto y a Maximón, anterior a Lothrop. De tal manera que, por una parte existen ciertas fuentes que ilustran todo el periodo antiguo mesoamericano y la primera época de la Colonia, con fuentes tanto escritas por los indígenas como escritas por los frailes. Para los siglos XVII a XIX, no se encontraron textos de conjunto, salvo algunas obras parciales, de autores que abordan las costumbres religiosas, Thomas Gage, Pedro Cortés y Larraz y Francisco Fuentes y Guzmán. Además de los historiadores señalados en el apartado 1.1, Severo Martínez Peláez y Jan De Vos.

De Vos enfatiza que en medio del atropello y el empobrecimiento indio, se dio un renacimiento religioso entre los mayas de esta región como parte de la recomposición de su universo sociocultural: la comunidad, la convivencia social y su expresión simbólica. Martínez Peláez, enfatiza las causas y detonantes de los motines de indios²⁴, en conjunto se completa una panorámica de este periodo.

El nombre Maximón significa “el amarrado con cuerdas de pita”²⁵, *xiim, ximooj*, amarrar, y *mama*²⁶, abuelo; según su etimología en lengua tzutujil. En esta lengua también le llaman *Ri Laj Mam* que significa el “Gran Abuelo”.

En la época de su aparición, a finales del siglo XIX la religión católica tenía más de tres siglos de haber sido impuesta en las culturas originarias de América. La conciencia del *homo religiosus* atiteco había asimilado las nuevas imágenes y creencias en una realidad religiosa y simbólica, dando como resultado imágenes sincretizadas de los santos católicos con sus antiguos dioses, a quienes seguían adorando en secreto, según lo observado por Gage²⁷ a su paso por Guatemala y que publicó en 1648:

Ellos ven algunos de ellos pintados con bestias –Jerónimo con un león, Antonio con un burro (...), Domingo con un perro, Blas con un cerdo, Marcos con un toro y Juan con un águila–, ellos estaban más que confirmados de sus delirios y pensaban genuinamente que

²⁴ Se trata de los trabajos ya citados, Jan De Vos, *Los mayas en los tiempos modernos* y Severo Martínez, *Motines de indios (la violencia colonial en Centroamérica y Chiapas)*.

²⁵ “Pita” es una cuerda hecha de la fibra del maguey.

²⁶ Francisco Pérez Mendoza y Miguel Hernández, *Diccionario tzutujil*.

²⁷ *Thomas Gage’s travels in the New World*, p. 235, citado en Sandra Orellana, *The tzutujil mayas. Continuity and change, 1250-1630*, pp. 206-207.

aquellos santos eran de su opinión, y de aquellas bestias eran sus espíritus familiares, y que ellos también se transformarían en aquellas formas cuando ellos vivían, y cuando ellos morían sus bestias morían también.

La apreciación de Gage, justamente hacía referencia al nagualismo que es un elemento de la religión mesoamericana que persiste hasta hoy y que se relaciona con Maximón que fue obra de los antiguos naguales atitecos.

Michael Mendelson²⁸, durante su estancia en Santiago Atitlán en 1952 y 1953, recabó algunos nombres y “personalidades” atribuidas a Maximón por los lugareños, quienes se referían a éste como San Pedro, San Miguel y San Andrés, retomados de los tzutujiles devotos, de narrando una y otra vez la misma historia: la de los antiguos hombres que tenían dotes proféticas y podían realizar toda clase de hechos milagrosos, que eran naguales y vivieron en el principio del mundo. Ellos son los “dueños” de las camisas guardadas en el paquete de San Martín.

Los tzutujiles reconocen a Maximón como el “mayor de los naguales” y su “aparecimiento” como la obra de cuatro de esos antiguos seres que tallaron su figura. El nagualismo le fue explicado a Mendelson por el *ajk'un* Baltasar de la siguiente manera:

Los antiguos en Atitlán eran llamados *nuwuales [naguales]*: [es] una cosa que separa a un hombre de los demás hombres, el espíritu puro de Dios y también una oración que un hombre tiene dentro de sí.²⁹

En los años noventa un anciano tzutujil que se consideraba nagual explicaba a Vallejo: “...el *nawal* [es] representante de Dios, profeta de Dios [haciendo el símbolo cristiano de la cruz, persignándose], con su memoria, su juicio que le dio el Dios, su categoría, su historia.”³⁰

En los relatos tzutujiles la presencia de los naguales se manifiesta en épocas de necesidad o de conflicto: “repiten la magia de los primeros antecesores, que tuvieron éxito, de acuerdo con las reglas antiguas.”³¹ El sentido es restituir el orden anterior, regenerar el mundo,

²⁸ Michael Mendelson, *Los escándalos de Maximón*, p. 196.

²⁹ *Ibíd.*, p. 91.

³⁰ Alberto Vallejo, *op. cit.*, p.159.

³¹ Michael Mendelson, *op.cit.*, p. 94.

como le expresó un viejo *ajk'un* a Mendelson: “La ley del cielo –en sus dos acepciones–, la ley del mundo y la ley del pueblo son todas una y la misma cosa y tienen que permanecer lo mismo.”

En este sentido, para los tzutujiles de Atitlán, los naguales son ayudas divinas de los ancestros, tienen el poder de transformación para ayudar a su pueblo. Generación tras generación han repetido su acción con el fin de regenerar el mundo y volver al orden anterior en momentos de crisis social como la que vivían en la época del “aparecimiento” de Maximón.

El significado del poder nagual expresado por los tzutujiles manifiesta algunos contenidos latentes de la religión mesoamericana que incorporaron en los santos católicos al reconfigurar sus creencias, atribuyéndoles un poder nagual; por ejemplo, en la eufemización de San Martín con *Yol Jap*, “dueño de la lluvia”, antiguamente auxiliar del dios maya de la lluvia, *Chaac*.

En el panteón católico Pedro o *Alux*, en lengua tzutujil, y Andrés son hermanos. Mendelson relaciona esto con el hecho de que los “ancestros” mayas también lo eran, los gemelos divinos Hunahpú e Ixbalanqué. Miguel fue el primero de los ángeles y en Atitlán es el patrón del “palo (poste) volador”.

Maximón también recibe el nombre de Pedro de Alvarado, el conquistador de Guatemala, y el de Judas Iscariote se le atribuyó por el hecho de que es sujetado a un poste de madera con una cuerda en el ritual de Semana Santa, de ahí que un sacerdote le atribuyó esta personalidad de “traidor”, por lo cual se ahorcó, según el mito cristiano.³² Los nombres de San Simón y San Judas Tadeo se le asocian porque comparten la celebración el 28 de octubre, fecha coincidente con la “fiesta de los ahorcados” en la Huasteca de México y que

³² Durante su estancia en Santiago Atitlán en 1952-53 Mendelson (*Los escándalos de Maximón*, pp. 66 y 68) observó que los cofrades se encontraban divididos porque el padre Recinos, enemigo declarado del culto a Maximón, realizó la tarea pastoral de formar como catequistas a jóvenes atitecos que posteriormente consideraron a la deidad como Judas Iscariote y comenzaron a cuestionar la tradición frente a la tolerancia de los cofrades mayores, quienes expresaron: “Cualquier cosa que este dios fuera, aunque fuera Judas Iscariote como afirmaban los catequistas, no era en realidad la persona que había vendido a Jesucristo, sino únicamente un símbolo, un sustituto o un ‘representante’ del criminal original” .

parece tener relación con la diosa maya *Ixtab*³³. G. Stresser-Pean, estudioso de la cultura huasteca, “descubrió asociaciones entre Judeos y Judas en las mentes de sus informantes.”³⁴

Mendelson observó que la referencia de los tzutujiles de Maximón como el primer apóstol no era compartida por los jóvenes, recién convertidos en catequistas, que lo consideraban únicamente como Judas Iscariote e incitaban a los sacerdotes a luchar contra él. Esta actitud generó resentimiento entre los “tradicionalistas”, así llamados desde entonces todos aquellos que pugnaban por mantener el culto y que pertenecían a la Cofradía de Santa Cruz, quienes argumentaban que la deidad era sólo un motivo utilizado continuamente como una excusa durante los conflictos. Algunos *ajk'unaa* (sacerdotes nativos) pretendían incluso que “él ya no hablaba”, lo cual implicaba para los devotos que ya no les podía brindar protección y salud.

Actualmente existen advocaciones de la deidad atiteca en otros lugares de Guatemala en donde aparece como “San Simón” o “Hermano Simón” y tiene una apariencia distinta al Maximón de Santiago Atitlán. Aunque es reconocido por los pobladores también bajo este nombre, es más común que se refieran a él como San Simón, dependiendo en buen grado del proceso de abandono de la lengua y, con esto, de buena parte de sus raíces culturales. Algunos antropólogos se refieren a este proceso como amestización que obedece a varios factores, entre otros habitar en zonas urbanas y el contacto con el culto católico con mayor atención directa de la jerarquía católica sobre sus prácticas rituales mediante los ejercicios pastorales y la catequesis.

Así que, además de los nombres existe variedad de figuras y máscaras de Maximón hechas para el turismo; sin embargo, el de la tradición de Santiago Atitlán es único y ha conservado su apariencia desde que sus devotos tienen memoria.

Frente la diversidad de nombres y apariencias encontradas respecto a esta divinidad, es posible distinguir dos grandes vertientes del culto: la primera es el originario de Maximón, el *Ri Laj Mam* que se mantiene mediante la estructura de la Cofradía de la Santa Cruz en

³³ La diosa maya *Ixtab* aparece en el Códice Dresde (Sección B, lámina 53, de Thompson, 1972; Deckert y Anders, 1975, en *Los códices mayas*, p. 66).

³⁴ Mendelson anota que Stresser-Pean le comentó personalmente este hallazgo (en *Los escándalos de Maximón*, p. 197).

Santiago Atitlán, creada desde la época colonial, la cual, desde el “aparecimiento” de la imagen se hizo cargo de preservarla. Aquí la deidad tiene una apariencia única junto con todo el entorno simbólico patente en su relato de origen y los rituales.

La segunda vertiente que comprende todos los lugares fuera de Santiago Atitlán, está conformada por advocaciones en las que predomina el nombre de San Simón, aunque conservando la costumbre de llamarlo Maximón, lo cual lo remite a su raíz india. Se trata de un culto de carácter masivo cuya fiesta anual es celebrada el 28 de octubre, día de San Simón, según el santoral católico, pero sin relación en absoluto con el catolicismo.

Maximón en estos lugares resulta ser una acomodación lingüística, por razones de clase social o etnicidad, de *Maximón* por *San Simón* como una expresión del mestizaje entre los lugareños, que se enuncia además en la adulteración de la imagen original de Santiago Atitlán, ver las figuras 1 y 2 ; fuera de este lugar, San Simón-Maximón es una figura *ladina* –para emplear el término común en Guatemala para mestizo–, vestido con traje occidental generalmente negro y sombrero, con facciones y bigote. En algunos lugares le sobreponen alguna prenda distintiva del grupo étnico local o incluso traje militar (en Zunil), (Figura 3).



Figura 3. San Simón de Zunil, San Simón de Itzapa.
Fuente: [wikipedia.org/wiki/file zunil/file itzapa](http://wikipedia.org/wiki/file_zunil/file_itzapa).

En esta vertiente de culto se combina, además de la fiesta anual de San Simón-Maximón el 28 de octubre, la permanencia de un tipo “personalizado” bajo la tutela de un “curandero” o “chamán”, quien oficia en el espacio privado de una casa en numerosos lugares de Guatemala y Chiapas, practicando “limpias” que consisten en frotar el cuerpo del devoto con ramas de plantas y flores (ramear), sahumar con incienso y salmodiar rezos frente a un altar con la figura de San Simón-Maximón, a quien se le ofrenda aguardiente y cigarros; está acompañado de figuras de santos e imágenes católicas y no católicas, velas, piedras y cuarzos. En el Capítulo V son abordadas con detalle estas prácticas y su significación social y religiosa.

Seis lugares de culto masivo a San Simón-Maximón (uno u otro nombre depende de la localidad, más o menos rural) (señalados en Mapa 1 anexo):

- 1) San Andrés Itzapa, departamento de Chimaltenango, con pobladores hablantes de cakchiquel pero con mayor grado de mestizaje y actividad comercial. San Simón tiene aquí una capilla particular y una cofradía *sui generis*.
- 2) Zunil, departamento de Quetzaltenango, cuyos pobladores hablan quiché.
- 3) San Andrés Xecul, departamento de Totonicapán, de habla quiché y con una cofradía más tradicionalista por tratarse de una comunidad dedicada a la agricultura.
- 4) San Lucas Tolimán, departamento de Sololá, lengua tzutujil.

En todos estos lugares celebran la fiesta de San Simón el 28 de octubre, aunque sus prácticas rituales el día de la fiesta son muy distintas al resto de las celebraciones de la Iglesia católica. En general, ese día los devotos practican “curaciones” o “limpias”, rezos y ofrendas a la imagen del Santo en un ambiente lleno de incienso (*pom*), velas y licor.

5) Chicacao, departamento de Suchitepéquez, se encuentra al poniente de Santiago Atitlán, a 28 kilómetros de distancia. En el periodo mesoamericano formaba parte del señorío tzutujil y era un enclave muy importante de su antiguo reino. La colonización separó los antiguos señoríos, estableciendo una nueva división política³⁵. El culto a Maximón en este lugar tiene relación con la visita año con año, el Martes Santo, de los “cargadores de fruta”

³⁵ Véase Sandra Lee Orellana, *The tzutujil mayas. Continuity and change, 1250-1630*; Robert Carmack, *Historia social de los quichés*.

de la Cofradía de la Santa Cruz de Santiago Atitlán. Los lugareños de Chicacao les llaman “los matraqueros” porque cantan y suenan matracas durante todo el camino hacia este lugar en donde recolectan la fruta para Maximón como parte muy importante de un ritual que se aborda ampliamente en el segundo capítulo.

6) La ciudad de Guatemala, donde el culto a Maximón-San Simón funciona de manera continua más que masiva, si bien le llaman “Maximón” tiene la apariencia del segundo, pues se trata de una figura de tipo y atuendo a la usanza “ladina” semejante a la de los otros lugares de culto mencionados. Aquí interesa llamar que aunque le llamen Maximón, la figura no corresponde a la imagen tradicional de la divinidad que existe en Santiago Atitlán, lo cual resulta contradictorio con la “misión” que proclama la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala (ASMG) de “practicar la espiritualidad maya”³⁶; de ser así, se esperaría por lo menos una imagen igual a la de Santiago Atitlán y no la advocación ladinizada.

Este centro religioso está ubicado en la Zona 6 de la ciudad de Guatemala, en un lugar antiguamente llamado La Pedrera, un sitio que reclaman como “ancestral”. Actualmente es sede de la Asociación, que desde 1980 tomó el lugar para realizar el culto a dos divinidades: Maximón y el Cristo de Esquipulas.

La ASMG forma parte del movimiento maya de Guatemala junto con otras organizaciones indias que buscan construir un espacio social para reivindicar su identidad cultural y religiosa; no obstante, López Molina observó que “la gente va con la fe puesta en Maximón o en el Cristo de Esquipulas, más que en el rito maya en sí”. Respecto al discurso de la mayanidad y la multiculturalidad, los *ajq'ijab* son conscientes de que los “pacientes” ignoran, no comprenden, ni pueden expresar con claridad lo que la espiritualidad maya es en esencia³⁷, por ello la importancia de la misión que enfatizan estos “sacerdotes mayas”.

Otro nombre que recibe Maximón es Simón Pedro (el que tiene las llaves del inframundo), *B'ienem Atcha*, *B'ienem Ala'*, *Ajb'eyom* (en quiché hombre que viaja, comerciante, hombre

³⁶ Ana López Molina, “La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala”, en Santiago Bastos y Aura Cumes, coordinadores, 2007, *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Vol. II, p. 424.

³⁷ *Ibíd.*, p. 44.

rico)³⁸. Es curioso que en el pueblo quiché mantengan el nombre de Maximón y la huella del relato de origen atiteco, de su tallado en madera por antiguos naguales de Santiago Atitlán para proteger a los viajeros y comerciantes y salvaguardar el orden sexual en la comunidad, relato que se expondrá en el tercer capítulo al tratar el culto originario en ese lugar. Sin embargo, su apariencia es la del San Simón mestizo y no la de Maximón primigenio (figuras 1 y 2), y no hacen ninguna referencia al culto que permanece vivo en su centro originario de Santiago Atitlán.

En suma, se puede observar que las distintas maneras de llamar a Maximón dependen de los lugares y los grupos sociales que le confieren el nombre. En Santiago Atitlán, el “aparecimiento” de esta divinidad tiene que ver con los *ajk'unaa* (sacerdotes nativos) versados en el nagualismo, quienes vivieron probablemente en la última mitad del siglo XIX, según la etnografía de Mendelson de los años 1952 y 1953.

1.4. Descripción de la imagen originaria

Para la descripción de la figura de Maximón se retoma las etnografías realizadas por tres antropólogos en Santiago Atitlán: Mendelson, 1952 y 1953; Vallejo, 1994-2001; y Perla Petrich, a partir de 1990³⁹, para apreciar las diferencias.

El aspecto actual del Maximón de Santiago Atitlán es de una figura antropomorfa de aproximadamente 1.40 metros de altura, vestido con múltiples capas de ropa tradicional a la manera de los varones tzutujiles; el cuerpo es de madera, consistente en un tronco con algún travesaño para sostener el pantalón y la camisa, portando un saco de corte inglés; alrededor del cuello se le coloca una mascada o paliacate del cual cuelgan numerosos paños (de colores y diseños vistosos que provienen de México de países asiáticos pero que circulan por todos los mercados del país), los cuales son atados uno a uno en otro que después es colocado alrededor del cuello como una pechera. Para Vallejo⁴⁰ es el “mapa” de

³⁸ Ana López Molina, 2003, *Maximón y el Cristo de Esquipulas en La Pedrera, zona 6, Ciudad de Guatemala*.

³⁹ Michael Mendelson, 1965, *Los escándalos de Maximón...*; Alberto Vallejo, 2001, *Por los caminos de los antiguos nawales...*; Perla Petrich, “Los santos en la tradición oral de Santiago Atitlán”, en Mario Humberto Ruz, *De la mano de lo sacro...*, pp. 225-255.

⁴⁰ Alberto Vallejo, op. cit., p. 23.

Maximón, pues las mascadas anudadas a manera de corbatas llegan a ser hasta 24 y todas cuelgan al frente.⁴¹

El pantalón y la camisa son elaborados en telar igual a los que visten los tzutujiles, el primero es corto (*skot*) de color blanco, bordado con figuras de pájaros multicolores, la segunda de tela jaspeada (*ajtun*) en rojo, azul y verde intensos con diseño de una camisa europea. Los pantalones son sujetos con una faja tradicional (*pax*) de color oscuro anudada al frente.

La cabeza de Maximón, una vez que se le coloca la máscara -en ocasiones puede ser más de una, sobrepuestas-, es cubierta con paliacates y mascadas y finalmente se le coloca un sombrero, pero en ocasiones pueden ser hasta dos texanos, y se le calza con botas.

Sobre la espalda, cubriendo la nuca hacia el pecho, tiene el *tzutze*, una tela ceremonial tejida en telar en colores rojo, café, azul, amarillo y naranja, jaspeada, que usan las autoridades indias, “los principales” de las cofradías de Santiago Atitlán, como distintivo del cargo, portándolo a la manera de turbante.⁴²

El rostro de Maximón es una máscara tallada con un orificio en la boca en donde se le coloca siempre un puro. Es de madera, de un árbol consagrado exclusivamente para confeccionarla; es el *tz'atel*⁴³ en lengua tzutujil. Su diseño presenta pocas variaciones respecto a las descripciones tanto de Vallejo⁴⁴ como de Mendelson⁴⁵ y la que observé. Se trata de una talla a mano con utensilios simples, con aspecto de adulto maduro y los rasgos marcados toscamente delineados. En las máscaras se observa una característica común. Tiene surcos alrededor de los ojos y uno en cada mejilla, a los lados de la nariz recta; otros en la frente le dan el aspecto de un hombre maduro o viejo. La máscara está al natural, sin pintura o acabado alguno; en la boca tiene un orificio para colocar el puro, de modo que presenta una fisonomía que varía poco según la creatividad del artesano, quien, en todos los

⁴¹ El uso de numerosas mascadas anudadas como pechera no es exclusivo de Maximón, pues otros “santos” de Santiago Atitlán son adornados de la misma manera: Santiago (santo patrón de Santiago Atitlán), San Antonio, San Martín; en general son adornados así solamente los de las cofradías, no así las imágenes de Jesucristo y la Santísima Trinidad.

⁴² Alberto Vallejo, *op. cit.*, p. 23.

⁴³ También llamado “árbol de pito”, “de coral” o “colorín” (*Erythrina corallodendron*), en quiché es *tzité* y en lengua náhuatl es *tzompanqahuitl*. *Ibíd.*, p. 23.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 24.

⁴⁵ Michael Mendelson, *op. cit.*, p. 189.

casos, es una persona especialmente reconocida y consagrada para esta tarea y que forma parte de la Cofradía de la Santa Cruz, la encargada de todos los servicios y rituales de Maximón (Figura 4).

Mendelson recogió el relato acerca de la primera máscara moderna del santo:

...fue hecha por el profeta *nabeysil* Francisco Sojuel hace 50 o 70 años [Considerando la estancia de Mendelson en Santiago Atitlán, 1952-53, remite a fines del siglo XIX]. Luego éste pidió a Esteban Ajcot, también un ‘ancestro’ cuasi deificado, que hiciera una segunda máscara porque la suya era muy pequeña. Mientras el *ajkún* Baltasar era *telinel* [cargador de Maximón durante las procesiones rituales] allá por 1945, pidió a su hermano, también llamado Esteban, que hiciera una tercera máscara. Una máscara, probablemente la de Sojuel y que se aseguraba que se sostenía sin cuerdas, nunca se exhibe.⁴⁶

Esta máscara nunca le fue mostrada a Mendelson y al paso de los años quedó en el olvido la obra tallada por Sojuel con dicha propiedad de sostenerse sin cuerdas.

Dos de las tres máscaras fueron incautadas, según el autor, por los sacerdotes católicos que en 1950 entraron a la cofradía y las sustrajeron porque después de haber prohibido el culto a Maximón no fueron obedecidos. Se dijo a los devotos que habían sido quemadas, pero en 1952 Mendelson encontró una de ellas en la ciudad de Guatemala y pudo recuperarla a condición de que fuera trasladada al Museo del Hombre, en París⁴⁷, en donde permaneció hasta 1979, cuando fue devuelta a los cofrades de Santiago Atitlán.

En 1952 había nuevamente dos máscaras, una para la figura de Maximón que se guardaba junto con su cuerpo (tronco) desmembrado y atado, formando un bulto de estera (petate), que permanecía en el tapanco de su cofradía, pues sólo se le armaba para ser venerado durante el ritual de Semana Santa y el de cambio de domicilio de la cofradía. La otra máscara se colocaba dentro de una urna de vidrio sobre un bulto atado y cubierto con una manta para simular el cuerpo de Maximón; se trataba de una réplica de exhibición para los peregrinos devotos.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 189.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 189



Figura. 4. Máscara de Maximón, 1950, exhibida en el Museo del Hombre de París hasta 1979.
Fuente: Nathaniel Tarn, 1979, 1998 en <http://jacketmagazine.com/06/Scandals.html>.

Mendelson⁴⁸ logró observar el cuerpo de Maximón y describió que es un tronco de madera de aproximadamente 80 centímetros de altura y 20 de grosor, de “palo de pito” (*tz’atel*), árbol consagrado para elaborar el cuerpo y la máscara. Esta referencia coincide con la de Vallejo⁴⁹.

Según la descripción de Mendelson, en el extremo superior del tronco se colocaba una taza de peltre,

...y contiene la base de otro pedazo de madera, o posiblemente una calabaza, que forma el núcleo de la cabeza. En la parte inferior, dos jarras contienen las piernas de madera [...] un hombre decía que el núcleo [tronco] era bifurcado para formar las piernas: un rumor persistente en el sentido de que el núcleo contenía un ídolo no pudo ser confirmado;

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 187.

⁴⁹ Alberto Vallejo, *op. cit.*, p. 24.

algunos hablaban de una figura de oro o de plata, pagana o cristiana; otros, de una cruz de plata; un hombre, de una mazorca de maíz. Algunos negaron por completo la existencia del ídolo⁵⁰.

Los cofrades nunca permitieron a Mendelson mirar el interior del tronco o cuerpo de Maximón⁵¹. Según la etnografía de Vallejo, los escultores naguales que lo tallaron le cortaron las piernas a la altura de las rodillas; así, el pantalón que visten los tzutujiles generalmente les llega a las pantorrillas, pero al “santo” le llega al piso. Tampoco tiene brazos, pues las mangas de la camisa y el saco le cuelgan a los lados, porque según la tradición oral, le fueron cercenados desde los hombros. Así que “tiene la forma de un hombre adulto, está de pie completamente erguido, pero es una imagen mutilada, sin piernas ni pies, ni brazos ni manos [...]”. Sobre lo que hay en el interior de esta ‘cáscara’ de ropajes se ha especulado mucho debido a que “se trata de algo demasiado sagrado”⁵² para ser revelado a los no iniciados pero se aprecia que su cuerpo es un tronco del mismo árbol sagrado *tz’atel* envuelta y amarrada con cuerdas de pita a manera de petate, de aquí el nombre de *maxim* (amarre de pitas). Mendelson⁵³ observó que el *telinel* (sacerdote o *ajk’un*, persona consagrada exclusivamente para cargar a Maximón y encargada de armar y vestir a la deidad para exponerlo), “cubre el bulto con dos o tres atados de ropa ofrendados por los atitecos y peregrinos de otros pueblos.” Estos ropajes con los que “envuelven” el cuerpo de Maximón son amarrados con cuerda de pita. Cabe agregar que esta práctica es generalizada en aquellos pueblos de mayor composición india en la actualidad en el área maya, explicada como una recreación de las comunidades en su proceso de recomposición social durante el siglo XIX.

Esta descripción detallada de la figura de Maximón señala importantes elementos simbólicos, persistentes en el tiempo en la figura de la deidad: el árbol, la máscara, el cuerpo arropado con varias capas de ropa, amarradas con cuerdas de pita, el atuendo exterior y el puro de tabaco. Todos estos elementos materiales y la apariencia de la imagen remiten al relato de origen, que se expone en el Capítulo 4. Por ahora se aborda el papel de

⁵⁰ Michael Mendelson, *op. cit.*, p. 188.

⁵¹ *Ibíd.*, p.188.

⁵² Alberto Vallejo, *op. cit.*, p. 24.

⁵³ Michael Mendelson, *op.cit.*,p.188.

la cofradía, que ha sido importante pues en una de ellas, la de Santa Cruz, han tenido lugar, desde su origen, la organización y la preservación de este culto.

1.5. Organización del culto. Las cofradías

Por último, como parte del mundo sagrado de Maximón, se examina el sistema de cofradías de Santiago Atitlán y su trayectoria histórica, en especial el comienzo de la Colonia y los siglos XIX y XX. No se encontró información de los siglos XVII y XVIII. No obstante se aprecia que las cofradías, en este lugar mantuvieron su existencia siglos antes del “aparecimiento” de la divinidad, que fue acogido por una de estas asociaciones coloniales.

Para entender la forma en que algunos elementos de la antigua religión nativa permearon a algunas cofradías, incluso cómo al interior de algunas los tzutujiles lograron preservar con gran secreto sus rituales y, a fuerza de resistir, que la Iglesia católica optara por dejarlos en paz, con una amplia tolerancia después de reconocerlas como “cofradías nativas”, un término que aparece escrito por los sacerdotes católicos durante el siglo XX. Los tzutujiles devotos a Maximón que formaron la Cofradía de Santa Cruz resistieron los embates del clero católico en distintas épocas y hoy son tolerados, pues siguen siendo católicos que participan en la Iglesia, pero, al mismo tiempo, sin que les represente problema, ejecutan año con año la fiesta en Semana Santa y mayo cuando realizan el cambio de cofrades.

Actualmente Santiago Atitlán tiene 10 cofradías, de las cuales nueve son reconocidas por la jerarquía católica y una es “particular”, denominada Francisco Sojuel o San Martín Particular, antiguo sacerdote nativo o *nabeysil* (profeta), reconocido además como uno de los últimos naguales atitecos, quien, como se ha dicho, talló la primera máscara de Maximón, probablemente a finales del siglo XIX.

Las nueve cofradías restantes también se distinguen por alojar dos cofradías consideradas “nativas” por la Iglesia católica, esto alrededor de los años cincuenta, cuando se consagró la libertad de culto en la Constitución de Guatemala y la Iglesia católica tuvo este gesto de tolerancia a los cultos de los tzutujiles. Una de estas cofradías “nativas” es la de Santa Cruz, encargada de Maximón desde su “aparecimiento”. Además está a cargo de la Cruz, del Santo Entierro y de otras imágenes. La segunda es la Cofradía de San Juan, la que, además de este santo, resguarda a San Martín o *Yol Jap*.

En el Cuadro 3 se presenta la relación de las cofradías actuales de Santiago Atitlán así como su trayectoria desde 1885 según el registro eclesiástico, lo cual manifiesta la tolerancia de la jerarquía católica a los cultos considerados por esta como “nativos”. Otro registro más antiguo refiere la existencia de 13 cofradías en Santiago Atitlán ya en 1689, cuando el poblado contaba tan sólo con 2,995 habitantes.⁵⁴

La cofradía es una institución religiosa implantada en el siglo XVI por los misioneros españoles en los pueblos de Mesoamérica como medio para establecer la fe católica entre los nativos. Durante el siglo XVII la cofradía y el ayuntamiento o cabildo constituyeron el vehículo fundamental para canalizar la confrontación y el ajuste entre las culturas indias y la española.

Sin embargo, al construir las iglesias los sacerdotes implantaron además una tercera estructura india, paralela a la del cabildo y las cofradías o hermandades, que fue “oficiales de iglesia”. En Santiago Atitlán se establecieron de la siguiente manera: el oficial, cuyas funciones eran las de llevar el registro de los matrimonios y bautizos, instruir a otros oficiales indios respecto a la fe católica –estos eran llamados por los curas “pilguanejos” o “pilguanes”, siervos de convento o monasterio–; los “cantores”, oficio de gran prestigio, eran elegidos entre los miembros de los antiguos linajes, pues dominaban estas artes de canto y música, antaño reservadas a la clase noble. En todos los pueblos con más de 100 tributarios había dos o tres cantores; los “sacristanes” que se encargaban del cuidado de los ornamentos y la limpieza de la iglesia; los “fiscales” tenían la función de asistir al sacerdote católico y llamar a la gente al oficio de la misa. En comunidades de más de 100 habitantes había dos fiscales; uno de los requisitos para serlo era ser una persona mayor, de entre 50 y 60 años.⁵⁵ En muchos casos los sacerdotes solamente hacían una visita semanal a las iglesias, y los oficios quedaban a cargo de esta estructura de cargos indios que cumplían diligentemente las funciones encomendadas; paulatinamente éstos fueron adquiriendo gran prestigio ante la comunidad.⁵⁶

⁵⁴ Fray Francisco Vazquez, 1944, citado por John D. Early, *Some ethnographic implications of an ethnohistorical perspective of the civil-religious hierarchy among the highland maya author*, p. 195.

⁵⁵ Sandra L. Orellana, *The tzutujil mayas, continuity and change, 1250-1630*, pp. 203-205.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 205.

Con el transcurso del tiempo los cargos en las iglesias fueron modificándose porque su prestigio se expandía fuera de los muros de las capillas y también guardaban estrecha relación con el sistema de cofradías, formando un único bloque unido con la estructura paralela a la del cabildo indio, que era la célula básica territorial de gobierno, los municipios, que en tiempos de la colonia eran mayoritariamente de población india.

De esta manera, había en los municipios indios tres estructuras, dos de ellas de raíz religiosa (oficiales de iglesia y cofradías) y el cabildo, institución española de gobierno colonial. Estos tres aparatos tenían una estrecha imbricación para crear una compleja estructura de autoridad –a la que se incorporaban los jóvenes al momento de casarse–, que se basaba hasta la actualidad en la edad y el número de cargos religiosos o civiles desempeñados durante su vida. Tal era y es en la actualidad el sistema de cargos, más una convención social que una estructura formal.

Desde el siglo XVI las culturas originarias se referían al conjunto de estos hombres con cargos religiosos o civiles como los “principales” o “mayores”. El alcalde municipal era reconocido como “cabecera” del pueblo. Principales o mayores porque eran los alcaldes del cabildo o la cofradía o por quedar a cargo de las iglesias durante la ausencia del sacerdote.⁵⁷

Los primeros sacerdotes católicos hicieron contacto con los tzutujiles probablemente en 1523, según el Título de San Bartolomé⁵⁸. La presencia de los religiosos en las comunidades indias era itinerante porque carecían de iglesia y realizaban sus oficios en lugares improvisados; el catolicismo se estableció de manera formal en 1534, con la fundación de la Diócesis de Guatemala. Francisco Marroquín fue el primer obispo. Después de la reubicación de muchos poblados indios del altiplano, entre ellos los tzutujiles de Santiago Atitlán, cuya ciudad fortificada estaba en el cerro de Chuitinamit, y cuyo señorío era Chiya’, fueron trasladados al sitio actual en 1547⁵⁹, y tres años después los franciscanos arribaron a la región. En 1570⁶⁰ los tzutujiles emprendieron la construcción de su iglesia

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 205.

⁵⁸ Uno de los escasísimos documentos tzutujiles, en M. M. Crespo, “Títulos indígenas de tierras”, en *Antropología e historia de Guatemala* 8, núm. 2, 1956, pp. 12-13.

⁵⁹ Sandra L. Orellana, *op.cit.*, p. 196.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 197. En 1547 se estableció la parroquia y por eso actualmente en Atitlán tiene esa fecha, porque la iglesia fue reconstruida en 1570. La primera construcción se derrumbó por un terremoto.

bajo la conducción de fray Gonzalo Méndez, pero con recursos materiales y humanos exclusivamente aportados por ellos. La Corona española sólo había aportado 400 pesos, una campana y un cáliz. La erección del edificio concluyó en 1582 y recibió el rango de “cabecera de doctrina”. Thomas Gage quedó impresionado ante el arte aplicado por los indios en la iglesia, en pintura, escultura y talla de madera, habilidades dominadas por los tzutujiles desde la antigüedad.

El mantenimiento de los sacerdotes y de la iglesia recaía en los tzutujiles, quienes gracias al diezmo y los tributos sostuvieron el costo de su evangelización. No hay registro preciso acerca de la época de creación de cofradías en Santiago Atitlán en este periodo.

La política de la Iglesia católica fue de separar las cofradías de españoles de las indias. La primera fue creada por el obispo Marroquín en 1533 en la capital de Guatemala y durante el siglo XVI otras cuatro fueron fundadas⁶¹. En cambio, los misioneros crearon modalidades que no requerían la oficialización de la jerarquía católica, las *hermandades* o cofraternidades también conocidas como *guachibales* y establecieron las cajas de comunidad en los barrios indios para solventar los gastos de las fiestas religiosas.

Los *guachibales*⁶² aparecen citados en las fuentes coloniales por Fuentes y Guzmán, Ximénez y Thomas Gage⁶³. El nombre en lengua cakchiquel era *wachb'al*. Según refiere Fuentes y Guzmán, era un culto familiar dedicado a la veneración de un santo determinado al que adoptaban como patrono. Las imágenes de estos santos católicos eran hechas normalmente por indios ricos, dueños de tierras, quienes además se hacían cargo del mantenimiento perpetuo de la fiesta del día del santo y mantenían una capilla en sus casas donde guardaban la imagen junto con otros objetos de gran valor como los trajes de danza con plumas utilizadas en sus celebraciones. A estos trajes completos cubiertos de plumas se

⁶¹ *Ibíd.*, pp. 208-209.

⁶² Los guachibales establecidos por los misioneros estaban conformados por un individuo que aglutinaba a los pobladores de comunidades y barrios indios. Aunque guardaban similitud con las cofradías, en los guachibales fue común la presión de los misioneros por intereses económicos para fiscalizar los haberes. Ximénez describió el guachibal como dote en forma de tierras, plumas, tafetanes, animales de cría y dinero de los estamentos de los indios ricos que le daban a la imagen del santo el mismo nombre que ellos. Véase Robert M. Hill, “Manteniendo el culto a los santos: aspectos financieros de las instituciones religiosas del Altiplano colonial maya”, en *Mesoamérica* 11, junio de 1986, pp. 61-77.

⁶³ *Ibíd.*

les seguía utilizando para las danzas en los días de fiesta y eran tan caros y valiosos que su propietario los alquilaba y le producían altos ingresos.⁶⁴

Los cakchiqueles utilizaban los trajes plumarios para ejecutar danzas acompañadas por el *tom*, un instrumento de la antigüedad maya, conocido como *teponachtli* entre los mexicas, y flautas, y otra que ejecutaban en los días de fiesta de los santos, el *Xajob'al che* (La Danza del Árbol o Los Voladores), rito crucial en todos los pueblos cakchiqueles ya que su representación durante la fiesta patronal ayudaba a asegurar la dinámica continua y predecible del cosmos.⁶⁵

El *guachibal* no existió en Europa, pero sí en el área maya. Es probable que dicho nombre lo asignaron los cakchiqueles como un préstamo lingüístico al español de *Wachb'al*.

Cortés y Larraz⁶⁶ atribuye la falta de registros de las primeras cofradías y hermandades en Guatemala a la pérdida de los libros de cofradía a cargo de los indios y de los sacerdotes, dado que algunos *guachibales* y cofradías fueron fundadas por los primeros y algunas otras por los segundos en la época posterior a la conquista, probablemente desde la presencia itinerante de los curas doctrineros; de cualquier modo, durante el siglo XVII las cofradías se popularizaron y fueron reconocidas oficialmente por todo Guatemala.

Se puede entender la popularidad de las cofradías entre los pueblos en esta época en la medida que facilitaron la organización de los trabajos comunitarios en torno a las iglesias, mediando en los conflictos internos de la comunidad y propiciando la homogenización de las creencias y prácticas religiosas de indios y españoles. La principal función de todas las cofradías y hermandades, reconocidas o no, era la celebración de las fiestas religiosas patronales⁶⁷, formando cajas de ahorro para solventar los gastos y eventualmente atender emergencias por los terremotos provocados por la actividad del volcán Atilán en los siglos XVI y XVIII.⁶⁸

⁶⁴ Robert Hill, "Continuidad de los guachibales en San Pedro Sacatepéquez durante el siglo XIX", *Mesoamérica* 25, p. 66.

⁶⁵ Francisco A. Fuentes y Guzmán, *Recordación florida* I, p. 120, citado por R. Hill, *Los kaqchiqueles de la época colonial. Adaptaciones de los mayas del Altiplano al gobierno español 1600-1700*, p. 24.

⁶⁶ Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Guatemala (1768-1770)*, citado por Orellana, *op.cit.*, p. 209.

⁶⁷ Sandra L. Orellana, *op.cit.*, p. 209.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 6.

Debe considerarse que cofradías y guachibales eran instituciones religiosas controladas desde las parroquias con el propósito fundamental de implantar la fe católica entre los indios, pero además su papel organizador de los trabajos comunitarios en torno a las actividades propiamente religiosas, entre las que eran contempladas las fiestas de los santos de cada pueblo además de las celebraciones litúrgicas. En suma, institucionalizaron la cooperación y el trabajo comunitario. Tanto los cofrades y los oficiales de iglesia tenían cierta autoridad delegada por los sacerdotes católicos, quienes permitieron cierto margen de tolerancia a las manifestaciones artísticas indias (uso de sus instrumentos, danzas, cantos, trajes, incienso) o de sus rituales agrícolas en las milpas, que continúan ofreciendo a los santos católicos, pero, como se ha señalado, no contaban con la cantidad de párrocos necesaria para supervisar cotidianamente la observancia de las prácticas católicas, hecho que permitía ciertos espacios para mantener, en secreto, algunas de sus antiguas prácticas, pero cuando eran descubiertos o delatados eran castigados.

A la proliferación de cofradías que manifestaban un interés por los indios se le puede explicar con varias razones:

-En primer lugar, se constituyeron en un espacio dentro del cual incorporaron algunos de los antiguos rituales que practicaron y, de manera eufemizada, recrear simbolismos convergentes entre sus antiguas deidades y las imágenes cristianas. Dada la relativa autonomía y escasa vigilancia del clero católico, los indios continuaron sus rituales originarios y tuvieron la libertad, con el tiempo, de realizar la eufemización de sus símbolos ancestrales en las imágenes cristianas, según las fuentes coloniales que constantemente refieren haberlos sorprendido en sus antiguas “idolatrías” y la consiguiente destrucción de sus ídolos⁶⁹; en respuesta, los indios fueron más cuidadosos y desplazaron paulatinamente los rituales de las cuevas hacia las iglesias, aunque no del todo, pues en la actualidad se continúa celebrándolos en las montañas y cuevas.⁷⁰

⁶⁹ Abundan las referencias acerca de este tema, Gage, Cortés y Larraz, Fuentes y Guzmán entre otros, citados en Orellana, *op. cit.*, pp. 205-207.

⁷⁰ Michael Mendelson, *op. cit.*; Alberto Vallejo, *op. cit.*; en trabajos más recientes, Linda Brown, 2007, *Sembrando los huesos: una exploración etnoarqueológica de adoratorios y depósitos de cacería alrededor del lago Atilán.*

-En segundo lugar, los indios introdujeron los tiempos de sus rituales en el calendario gregoriano, haciendo un esfuerzo de homologación con las fiestas de los santos; por ejemplo, la fiesta de Maximón es un día especial, el Miércoles Santo. En medio del ritual católico, la Cofradía de Santa Cruz organiza paralelamente el de Maximón, como rito cosmogónico de fin de año, de renovación. El 3 de mayo, cuando se celebra el día de la Santa Cruz, se realiza el cambio de cofrades. Se expone con detalle los rituales en el segundo capítulo. La cofradía fue una institución que generó un espacio de reelaboración simbólico-religiosa a los indios a partir de las creencias ancestrales traducidas en nuevas prácticas de culto a los dioses en las imágenes de la mitología cristiana y le dieron contenido y funcionalidad, más cuando podían equiparar las fechas de los rituales antiguos, los rituales celebrados en torno al ciclo del maíz, las lluvias y el cambio de año, con las del santoral católico (Cuadro 4).

Se ha puntualizado la trayectoria histórica de las cofradías particularizando su imbricación con otras instituciones como el cabildo y los “cargos de iglesia”, que dieron como resultado una autoridad de profundo arraigo y exclusividad en las comunidades indias, esto es, el sistema de cargos que funciona de manera paralela al de cofradías en Santiago Atitlán; es más, se nutre de éste y de la alcaldía.. También se señaló que existen 10 cofradías, entre católicas, nativas y particulares. En el Cuadro 3 se muestra la trayectoria de éstas según su relación de 1885 hasta la fecha. Aunque se dice que en 1689 existían 13 cofradías, en Atitlán no aparece la relación de nombres.⁷¹ Se observa que el número ha variado muy poco con el paso de los siglos, lo que da cuenta del interés religioso de los indios por preservarlas.

En cada una de ellas se mantiene la misma estructura de cargos con un tiempo de permanencia variable. Solamente las de Santiago y Santa Cruz cambian año con año a los cofrades⁷², lo cual se explica por el mayor número de personas devotas a Maximón, y a Santiago por ser el patrón del poblado. En el resto de las cofradías se mantienen los funcionarios por mayor tiempo porque no hay suficientes devotos que posibiliten el cambio anual e incluso se dificulta tener cubiertos todos los cargos que se requiere, que son al

⁷¹ Jhon D. Early, *op.cit.*, p. 195.

⁷² Alberto Vallejo, *op. cit.*, p. 80.

menos nueve y, teniendo en cuenta que son 10 cofradías, el número de personas necesarias se elevaría a 90.

Cada una de las cofradías de Atilán tiene un santo como patrón tutelar, además de otros que están bajo su custodia. Algunas de las figuras son guardadas en la casa-cofradía y otras permanecen siempre en la iglesia, salvo cuando hay procesiones. Durante la estancia de Vallejo⁷³ había nueve casas particulares que funcionaban como sitios de la cofradía. En el Cuadro 4 se presentan las actuales y los días de fiesta; la interacción principal es entre las consideradas nativas por la Iglesia como gesto de tolerancia en la actualidad, pero no exenta de periodos de conflicto; por ejemplo, los tzutujiles comentaron a Mendelson que hace muchos años Maximón tenía una cofradía en la sacristía cerca del altar de Santa Cruz en la parte posterior izquierda de la iglesia. “Después de un terremoto, Santa Cruz le había dado la bienvenida a Maximón”⁷⁴, y desde 1950 está en la casa-cofradía y cada año cambia de residencia en mayo.

⁷³ *Ibíd.*, p. 79.

⁷⁴ Michael Mendelson, *op.cit.*, p. 189.

Cuadro 3. Trayectoria de las cofradías en Santiago Atitlán, Sololá, Guatemala

1885 ₁	1953 ² Católicas y Nativas, los santos a su cargo	2001 ₃ Católicas (C) y “nativas”(N)
-Santa Cruz -San Nicolás -San Felipe -Virgen de la Concepción -Virgen del Rosario -Santísimo Sacramento -Ánimas -San Gregorio <u>Hermandades:</u> San Antonio, San José, Santiago, Natividad y San Francisco	-Santa Cruz (a cargo de Maximón) (N) - Santiago (C) -San Juan (N) (a cargo de San Martín (<i>Yol Jap</i> en lengua tzutujil, “dueño” de la lluvia; en su caja guardan el <i>Yashper</i> , “dueña” del parto) - San Nicolás - Virgen de la Concepción (C) - Virgen del Rosario (C) - Ánimas (C) - San Antonio (C) - San Felipe (C) - San Gregorio (C) <u>Cofradías particulares:</u> -San Martín o Francisco Sojuel (N)	-Santa Cruz (a cargo de Maximón) (N) -Santiago (C) -San Juan (N) (a cargo de San Martín (<i>Yol Jap</i> en lengua tzutujil, “dueño” de la lluvia; en su caja guardan el <i>Yashper</i> , “dueña del parto” -San Nicolás (C) -Virgen de la Concepción (C) -Virgen del Rosario (C) -Ánimas o San Francisco de Asís (C) -San Antonio (C) -San Felipe (C) <u>Cofradías particulares:</u> -San Martín o Francisco Sojuel (guarda las camisas de San Martín) (N)
Ocho cofradías	Once cofradías	Diez cofradías

Fuente: Elaboración de la autora.

1) Documento eclesiástico citado por Sandra Lee Orellana, 1975, “La introducción del sistema de cofradía en la región del lago Atitlán en los altos de Guatemala”, *América Indígena*. Todas son católicas, aún no hacían distinción.

2) Michael Mendelson, *op. cit.*, pp. 54-56.

3) Alberto Vallejo, *op. cit.*, p. 79.

Cuadro 4. Relación y características de las cofradías actuales en Santiago Atitlán

Cofradía y santo patronal	Santos bajo su custodia y lugar de resguardo	Fecha de celebración	Interacción con otras cofradías
1. Cofradía de Santa Cruz La Santa Cruz	Maximón permanece en la casa-cofradía ¹ . La Santa Cruz, el Santo Entierro, la Virgen “Andolor” y San Juan Carajo en la iglesia.	Semana Santa y 3 de mayo	San Juan, en los rituales de San Martín y Francisco Sojuel.
2. Cofradía de San Juan San Juan	En la iglesia: San Antonio y San Nicolás San Martín, <i>Yol Jap</i> o “Dueño de la Lluvia”, que se guarda en la casa-cofradía	24 de junio	Los rituales de Maximón y San Martín están íntimamente relacionados, rigen a los sacerdotes nativos (<i>ajk'unaa</i>)
3. Cofradía de Santiago Patrón de Atitlán	Santiago e imágenes de la extinta cofradía de Sacramento siempre están en la iglesia	25 de julio	Cofradía de San Antonio
4. Cofradía de Concepción Virgen de la Concepción	La imagen está en la iglesia El altar de San Gregorio se halla en la casa-cofradía	8 de diciembre, Navidad y Año Nuevo, 15 y 20 de enero, 5 de febrero	En enero y febrero son celebradas las fiestas de siembra del maíz Cofradía de San Felipe
5. Cofradía de San Antonio	San Antonio está en la iglesia	13 de junio	Cofradías de San Juan y Santiago
6. Cofradía de San Nicolás	San Nicolás permanece en la iglesia	10 de septiembre	Cofradías de Santa Cruz y San Juan
7. Cofradía de San Felipe	San Felipe está en la iglesia	5 de febrero	Bendición del maíz Cofradía de la Concepción
8. Cofradía de Ánimas	La imagen está en la iglesia	Día de Todos Santos, 2 de noviembre	
9. Cofradía del Rosario	La imagen está en la iglesia	7 de diciembre	
10. Cofradía particular de Francisco Sojuel o San Martín particular	No hay imagen, sólo bultos con las camisas de San Martín en la casa-cofradía	No hay fecha	Celebran rituales de San Martín en la Cofradía de San Juan, no reconocida por la jerarquía católica

¹) Los tzutujiles refieren siempre “la cofradía” aludiendo a la casa-cofradía. a la sede, que es donde vive el alcalde de la congregación, no a la organización religiosa que implica.

Fuente: Elaboración basada en las etnografías de Michael Mendelson, *op. cit.*, y A. Vallejo, *op. cit.*

Los cargos y las funciones al interior de las cofradías son los siguientes⁷⁵:

1. El alcalde es el responsable de la cofradía, la máxima autoridad; los integrantes del sistema de cargos –el *cabecera* y los *mayores*– escogen siempre a un hombre mayor que ha desempeñado otros cargos dentro de la cofradía o en otras, pues sabe todo acerca de las festividades y tiene experiencia en el funcionamiento de la casa-cofradía junto con su esposa. Es una convención que los miembros del sistema de cofradías sean personas casadas, pues el matrimonio implica poder entrar al sistema de cargos también. Sus funciones son las de coordinar las actividades religiosas mientras dura su cargo o durante un año en el caso de las cofradías de Santa Cruz y Santiago. Solamente en la primera el alcalde tiene la obligación, al aceptar el cargo, de ceder o construir una habitación en su casa que será el recinto de la cofradía, que construyen siempre con un tapanco para guardar la figura de Maximón desarticulado y todas sus pertenencias así como los enseres utilizados en los rituales. Como todos los servicios de los cofrades no reciben retribución alguna, se ha establecido en tiempos recientes una cuota de recuperación a los turistas por fotografiar a Maximón. Además, al alcalde se le permite abrir una pequeña tienda donde vende veladoras, cigarros, aguardiente y otros artículos que la gente adquiere para ofrendarle, esto en alguna medida para resarcir los onerosos gastos del alcalde, pues la casa-cofradía es también el lugar de reunión de los cofrades y para realizar los ritos de carácter privado.
2. El juez. Aunque no todas las cofradías lo tienen, es responsable de intervenir cuando existen desavenencias entre cofrades o de representar al alcalde.
3. Tesorero o escribano, *Jalonel* en lengua tzutujil, quien se encarga de llevar el libro de la cofradía y la administración de la misma.
4. Cofrades: del primero al cuarto son los más importantes en jerarquía. El tercero de Santa Cruz es el *rosh*, quien se encarga del lavado de ropa de Maximón el miércoles santo. Los cofrades quinto y sexto son los iniciados, ya que el sexto se encarga de tareas de mozo, dispensero (a cargo de los alimentos que se prepara durante las fiestas) y turiferario (lleva el incensario durante las procesiones y las celebraciones en la casa-cofradía).

⁷⁵ Esta descripción se basa en las etnografías de Michael Mendelson, *op. cit.*, en su estancia de 1952-53; Alberto Vallejo, *op. cit.*, en su estancia de 1994-2001, así como visitas de campo.

5. Los alguaciles constituyen el rango de jerarquía más bajo de servicio comunitario. Funcionan como policías del pueblo durante las celebraciones. Se acostumbra que los recién casados ingresen al servicio comunitario en calidad de alguaciles; después se integran como sextos cofrades y así sucesivamente y desarrollan todo un proceso iniciático, tanto religioso como comunitario.

6. La esposa del alcalde es la *sho* (*xo*), quien organiza la participación de las mujeres y los preparativos de los alimentos rituales que se consume en Semana Santa y otras fiestas. Las esposas de los cofrades son las *tixeles*. Las del tercero es la *rosh*; las del quinto y el sexto son las encargadas en conjunto de lavar la ropa de Maximón, labor que realizan en un lugar especial del lago.

Como se puede observar, la fuerza de la tradición antañá de esta institución conserva un orden riguroso de cargos y funciones dentro de una organización meritocrática basada en criterios de edad, estado civil y calidad del desempeño en cada rango, predominantemente masculina, en la cual las mujeres tienen un papel secundario a cambio de un gran trabajo doméstico de preparación de alimentos de consumo ritual durante las celebraciones así como el lavado de la ropa de Maximón. Sin embargo, no deja de ser importante como elemento femenino (esposa) necesario para el ingreso de los jóvenes a las cofradías.

Los sacerdotes nativos o *ajk'unaa*, también llamados *zahorines*⁷⁶ por la población mestiza, forman parte de estas cofradías, aunque sin cargo formal. Sus funciones son diversas pues son los oficiantes de los rituales y de curaciones, su presencia es fundamental en las cofradías de Santa Cruz y San Juan, porque éstas son “nativas”, según la Iglesia católica porque en ellas se mantiene el culto a sus respectivas deidades: Maximón y San Martín, “Dueño de la Lluvia”.

Los cargos que desempeñan son el *telinel*, cargador de Maximón, y el *nabeyzil* de San Martín.⁷⁷ Estos hombres están consagrados exclusivamente a estas tareas por tiempo indefinido y para los oficios de todo *ajk'un*, que es consultado para problemas de salud que comprende estados anímicos y físicos. A éstos sólo los puede sustituir otro *ajk'un* que ha

⁷⁶ Término local de Guatemala para referirse a todos los sacerdotes nativos. En Chiapas los llaman “chimanes”.

⁷⁷ Michael Mendelson, *op. cit.*, p. 43.

pasado por un proceso de iniciación particular y, como tal, está a cargo de los sacerdotes nativos.

En síntesis, se ha expuesto la estructura y las funciones de las cofradías de interés en esta tesis, se ha puesto de manifiesto el papel central que ha jugado la cofradía en Atitlán, como estructura que permitió a la gente tzutujil la recreación de algunas antiguas prácticas religiosas, como han sido: preservar y regular la existencia de sus oficiantes, los *ajk'una*, las parteras y crear otros como el *Telinel* y el *nabeysil* de San Martín; mantener la creencia en el nagualismo resignificándolo como “esencia” así como la idea de las entidades anímicas, todo esto solamente en el espacio particular de las cofradías de Santa Cruz y San Juan, que por ser “nativas” a los ojos de la Iglesia católica, les confiere autonomía para realizar sus ceremonias propias, que la Iglesia no reconoce pero tolera, por ejemplo, es muy claro el hecho de que Maximón nunca entra a la iglesia. Es necesario entender la complejidad que existe en estas dos cofradías “nativas”, por una parte, realizan sus rituales y el culto a su deidad totalmente al margen de la Iglesia Católica, pero los otros rituales católicos, son realizados conforme a la pauta católica, al igual que las demás cofradías de este lugar.

La cofradía constituyó un refugio desde el cual reconfiguraron sus relaciones comunitarias buscando recomponer el orden social alterado profundamente por los cambios político administrativos aplicados por el gobierno colonial desde finales del siglo XVIII, como se señaló al comienzo del capítulo. Pero este papel de la cofradía no fue generalizado en los pueblos indios, en algunos las cofradías fueron abandonadas y crearon las mayordomías u otras organizaciones para reestructurar sus universos de convivencia (corresidencia) social y simbólicos.

CAPÍTULO 2. CONTINUIDAD DE LA ANTIGUA RELIGIÓN MAYA Y SU RENACIMIENTO EN EL CULTO A MAXIMÓN

Para ordenar la exposición sobre la relación entre elementos de la antigua religión de los tiempos prehispánicos y los elementos religiosos coloniales así como los de tiempos posteriores, se ha retomado el trabajo de Alfredo López Austin sobre la historia de la tradición religiosa mesoamericana y sus conceptos. El autor distingue en su formulación de la “tradición religiosa mesoamericana”, concepto que aplica a una historia de larga duración que define como “el conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2500 aC hasta nuestros días”¹, un largo periodo de 4500 años, en el que distingue una división básica: la primera parte comprende a “la religión mesoamericana” un periodo de 2500 aC a 1521; la segunda “las religiones indígenas coloniales”, de 1521 al tiempo actual.

Los elementos fundamentales de la “religión mesoamericana” constituyen un complejo religioso que incluye las creencias y las prácticas de las distintas sociedades de agricultores mesoamericanos, a partir de la sedentarización agrícola hasta la Conquista².

De tal manera que la “tradición religiosa mesoamericana”, comprende el complejo anterior más las sociedades indígenas coloniales, las cuales constituyen en su conjunto una religión nueva, que se conformó entre el influjo de las creencias, dioses y ritos de los antiguos mesoamericanos y el influjo del cristianismo, desde la Colonia hasta nuestros días³.

La caracterización de cada etapa que compone la “tradición religiosa mesoamericana” está sustentada en un amplio acervo de fuentes diversas y disciplinas que estudian todas las manifestaciones de la tradición cultural de los pueblos mesoamericanos.

El autor concibe las religiones como sistemas complejos que en cada momento histórico manifiestan procesos de recomposición, de incongruencia y congruencia, de ruptura y continuidad, en consecuencia plantea el estudio de la historia de la religión mesoamericana conforme a las siguientes etapas históricas de la religión en Mesoamérica:

¹ Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, p.22.

² Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p.12.

³ Alfredo López A., *op.cit.*, p.23

Etapa formativa, ocurre en el contexto de sociedades aldeanas igualitarias y corresponde al Preclásico Temprano período en el cual se inicia la conformación el “núcleo duro” de la cosmovisión, de 2500 aC a 1200 aC. Los elementos que constituyen el “núcleo duro” son los que fundamentan y dan cuenta de aquellas prácticas que, a pesar del transcurso del tiempo y de los dramáticos cambios impuestos por la colonización, han permanecido como imágenes, aun degradadas por la erosión del tiempo, pero aun vigentes, muchas de ellas resignificadas persisten en las creencias y prácticas en los pueblos indígenas de hoy⁴.

Etapa de desarrollo, en el contexto de la existencia de sociedades jerárquicas, que el autor divide en cuatro épocas, la primera, de consolidación simbólica en el Preclásico Medio, de 1200 aC y 400 aC.; la segunda, de sistematización de conocimientos intelectuales en el Preclásico Tardío, 200 dC; la tercera, de esplendor que corresponde al Clásico, 900 dC y una cuarta época de predominio militarista en el Posclásico hasta 1521.

Etapa de disgregación, de 1521 en adelante, corresponde a la conformación de cosmovisiones indígenas coloniales en su carácter de sociedades dominadas, durante la cual se forman nuevas concepciones y cultos durante la Colonia, pasando por la época de formación de los países independientes hasta la actualidad⁵.

Entre los elementos que comprenden la etapa de formación del «núcleo duro» de la religión mesoamericana se destacan los siguientes:

1. La formación de la base cíclica del tiempo y el pensamiento dualista en la cosmovisión mesoamericana

Durante la larga transición de los grupos nómadas con sus movimientos estacionales, hacia las aldeas de cultivadores de maíz, habían acumulado conocimiento sobre los movimientos de los astros y su relación con los lugares en que encontrarían cierta clase de sustento estacional. Los agricultores sedentarios aprendieron a realizar las labores agrícolas de acuerdo al curso de los astros en el cielo heredados de sus antecesores nómadas.

⁴ Véase en especial *Tamoanchan y Tlalocan*, de Alfredo López Austin, nos ofrece un trabajo detallado y de conjunto, sobre la persistencia del “núcleo duro” de la antigua religión mesoamericana entre los pueblos de distintas regiones del México actual, incluyendo a los mayas del sureste mexicano, tema de especial interés en esta tesis.

⁵ Alfredo López Austin, *Breve historia de la...*, Pp. 20–21.

A diferencia de los nómadas, que daban un gran valor a la confluencia de determinado tiempo con determinado espacio, los agricultores privilegiaban el tiempo sobre el espacio, imaginando un desfile de seres sobrenaturales que llegaban cíclicamente a su hogar, a su campo de cultivo [...] los astros –y entre ellos el Sol como el principal– marcaban el orden de sucesión de cada uno de los seres sobrenaturales que llegaban desde el otro mundo para extenderse sobre la superficie de la tierra⁶.

2. Las vías del éxtasis mediante el uso de plantas con propiedades psicotrópicas que estaban ya presentes en la cultura nómada, y parece indicar la necesidad de comunicación individual del hombre con dioses particulares que les dieran protección y un modelo ejemplar de comportamiento⁷.

3. Las prácticas funerarias, presentes desde el Preclásico Temprano, con excepción del Preclásico de Occidente, los enterramientos se hacían en el espacio doméstico, frecuentemente bajo el piso de las habitaciones, López Austin considera de manera retrospectiva, al analizar las prácticas de los mesoamericanos en los primeros tiempos de la Colonia, registrados en los documentos coloniales, en los que aparece la idea de una entidad anímica colectiva, de la que dependía la suerte de la familia y sus bienes, resulta comprensible que en el Preclásico, los hombres que practicaron esta costumbre funeraria bajo la misma creencia de un alma colectiva, de dioses patronales⁸.

4. El arquetipo de la fertilidad, la figura de la Diosa

El estudio de la cerámica del Preclásico parece indicar la importancia de los arquetipos de la agricultura como parte de la elaboración religiosa de los pueblos presentes en este periodo. La “figurilla” femenina descubierta por la arqueóloga Christine Niederberger, al sur de la Cuenca de México, fechada en el 2300 aC, otras figurillas femeninas, también del Preclásico Temprano, 1600 aC, fueron encontradas en la Cuenca, en el Arbolillo, en Zacatenco y en Tlatilco, para el arqueólogo Pedro Armillas, estas representaciones de la maternidad expresan, además del culto a la fertilidad agrícola, constituyen el germen de las

⁶ *Ibíd.*, p. 31.

⁷ *Ibíd.*, p. 32. El autor refiere los hallazgos de semillas del psicotrópico *Sophora secundiflora*, en restos arqueológicos del norte de México y sur de Texas, se calcula una antigüedad de 10 000 años.

⁸ *Ibíd.*, Pp. 33-34.

creencias que más adelante darían como resultado el culto a la Tierra como diosa madre⁹. Aunque López Austin considera que a partir de estas primeras representaciones de cerámica, no puede concluirse la existencia de un simbolismo religioso formalizado que refiera a deidades particulares. Blanca Solares en su investigación sobre la imagen de la Diosa en la religión del México Antiguo, considera que estos vestigios cerámicos de esculturas femeninas –fechados en el Preclásico Temprano, en los sitios arqueológicos de Zohapilco y Tlatilco, en el Altiplano mexicano, y más aun, expandidas por toda la superárea–, indican la presencia de un arcaico culto a la Diosa y los poderes de la fertilidad¹⁰.

El surgimiento de estas pequeñas esculturas en las que se destacan sus poderes reproductores –senos acentuados, anchas caderas, vientre y piernas abultadas, brazos cortos y triángulo sexual– se asocia al desarrollo de la agricultura ligada al cultivo del maíz. El período está caracterizado, a su vez, por las datadas presencias en múltiples sitios «equidistantes» de los Olmecas, que sientan las bases de lo que se conoce como Mesoamérica y cuya conciencia, propia de una cultura nómada, aunque se entrelaza y aúna de manera compleja con la tradición sedentaria y los rituales a la tierra, la mujer y la fertilidad, al mismo tiempo son indicadores que apuntan hacia un centramiento patriarcal¹¹.

Lo anterior deriva de una perspectiva hermenéutica simbólica de los procesos culturales¹², distinta a la visión teórica del autor.

En la etapa de desarrollo de la religión mesoamericana, las características esenciales de cada una de las cuatro épocas que señala López Austin son las siguientes, presentadas de manera muy esquemática:

En la época de consolidación simbólica del núcleo duro, en el Preclásico Medio, 1200 aC a 400 aC, en la cual, la domesticación y cultivo regular del maíz jugó un papel articulador entre los pueblos, Florescano considera que Quetzalcóatl es el numen que simboliza la civilización mesoamericana, originalmente simbolizó una manifestación del dios del maíz presente ya entre los olmecas (1500–300 aC), desde este tiempo el dios del maíz adquirió

⁹ *Ibíd.*, p.33.

¹⁰ Blanca Solares, *Madre terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo*, p. 87.

¹¹ *Ibíd.*, p. 87.

¹² *Ibíd.*, véase primera parte, Claves de la interpretación, Pp. 19-74.

tres rasgos que habrían de perdurar en Mesoamérica: “su cualidad de numen de la fertilidad, su carácter de símbolo de la fertilidad humana y su asociación con el gobernante, quien desde entonces hizo suyas las cualidades y atributos del dios”¹³.

Se arraiga además la concepción dualista del cosmos, frío-caliente, femenino-masculino, lluvia-Sol, azul-verde/ amarillo, muerte-vida, arriba-abajo, luz-oscuridad, la polaridad cíclica temporal, lluvias y secas presente en muchas regiones mesoamericanas, representaban opuestos complementarios: encierro-liberación.

La imagen del Árbol, simbolismo cosmológico ya presente entre los olmecas, los árboles que soportan el cielo, la cruz cósmica marcaba la posición de los árboles que servían de unión entre la superficie de la tierra, el cielo y el lugar de los muertos; eran cinco árboles, de los cuales cuatro estaban en los correspondientes extremos del mundo y uno en el centro, era el gran eje cósmico. Estos árboles eran los caminos de los dioses, que viajaban desde el cielo y desde el inframundo para gobernar el mundo en cada ciclo temporal. Esta interpretación se sustenta en que las más antiguas evidencias de escritura y de un sistema calendárico, se remiten al Preclásico Medio¹⁴.

La segunda época, de “sistematización de conocimientos intelectuales”, ubicada por López Austin en el Preclásico Tardío, 400 aC a 200 dC, en la que se inicia un proceso de centralización política y comercial ejercido por los grandes centros olmecas, se instaura la guerra como forma de resolver los conflictos entre los pueblos, surge también la construcción de complejos arquitectónicos en donde eran enterrados los personajes notables, se encuentran vestigios de sacrificios humanos y la imagen de un dios cubierto con piel humana, este dios trascendió en el período Clásico y en el Posclásico, tenía el nombre de Xipe Tótec, “Nuestro Señor el Dueño de Piel”, divinidad que representaba la conjunción de los opuestos complementarios, algunos investigadores lo identifican como el señor del cambio estacional de la sequía a la vegetación. Destacan también las escenas mitológicas en las estelas del sitio arqueológico de Rosario Izapa, en la frontera de Chiapas y Guatemala, algunos investigadores (Gareth W. Lowe) afirman reconoce escenas

¹³ Enrique Florescano, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores del Mesoamérica*, p.17.

¹⁴ Alfredo López Austin, *op.cit.*, Pp. 46-48.

mitológicas que aparecen siglos más tarde, en el libro sagrado de los quichés, *Popol Vuh*¹⁵, considerada fuente indígena colonial.

Los sistemas de registro del pensamiento se presentan de manera diferenciada, en la mitad occidental de Mesoamérica existió pictografía, pero no una escritura, en la mitad oriental se logra desarrollar la escritura hasta florecer en su versión maya del Clásico. El desarrollo de los sistemas de notación numérica permitieron calcular el tiempo y crear el calendario y la «cuenta larga», “que señalaba un «hito temporal», esto es, un año de un pasado muy remoto que era el punto desde el cual se contaba el tiempo para ajustar los distintos cómputos calendáricos”. Los testimonios arqueológicos más tempranos del uso de la «cuenta larga» provienen del Preclásico Tardío: la Estela 2 de Chiapa de Corzo (Chiapas) fechado en 36 aC y la Estela C de Tres Zapotes, fechada en 31 aC ¹⁶.

La tercera época “de esplendor”, que corresponde al Clásico, 200 dC a 900 dC. El hecho más notable de este período fue la transformación de los grandes centros regionales en verdaderas ciudades, que se traducía en la separación entre campo y ciudad y las consecuentes divisiones jerárquicas. Se consolidó aun más la elite intelectual como parte del sacerdocio cortesano. Entre las prácticas religiosas aparece el juego de pelota que estaba presente desde épocas más antiguas pero no en toda Mesoamérica estaba ligado a grandes construcciones como en Teotihuacan.

López Austin sintetiza las motivaciones religiosas principales de los mesoamericanos en el Período Clásico, a las que refiere como “obsesiones”: la lluvia, el tiempo y el poder¹⁷, y constituyeron un simbolismo común. El símbolo común se representa, según los estudios iconográficos, en el tocado oaxaqueño de gobernante. Entre los múltiples simbolismos presentes en dicha representación aparecen, la combinación de los sexos, el símbolo del año pero que puestos en el tocado, otorgan además sentido de poder. Aparece con frecuencia sobre la cabeza de los dioses de la lluvia. “El símbolo del año como síntesis de lluvia, tiempo y poder se encuentra en Teotihuacan”¹⁸, en donde la figura se aproxima más

¹⁵ Alfredo López Austin, *op.cit.*, Pp. 52-54.

¹⁶ *Ibíd.*, Pp. 55-56.

¹⁷ *Ibíd.*, Pp. 66, 71.

¹⁸ *Ibíd.*, p.71.

a un tocado gubernamental pero sus contextos son claramente calendáricos, este símbolo aparece en pinturas murales, en vasijas o grabado en vívidos colores en un caracol gigante.

Todo el desarrollo simbólico religioso del Clásico fue producto de la larga tradición de dos milenios y medio en la que conformaron una historia común, mediante la densa red de comunicaciones, por las que circularon comerciantes, peregrinos, embajadores, ejércitos, que eran portadores de ideas, creencias, símbolos y saberes que se produjeron e intercambiaron a lo largo de este tiempo. Hubo también grandes especializaciones regionales: los mayas desarrollaron el sistema numérico más avanzado de Mesoamérica, la escritura, el conocimiento astronómico y su sistema calendárico que les permitió el registro de fechas complejas como la cuenta de “larga duración” de tiempo gracias a la notación numérica posicional, todo esto ausente en Teotihuacan. Una vertiente de explicación es que mientras los teotihuacanos constituían una población de composición étnica diversa, esta se congregaba en barrios, por ejemplo de zapotecos, o de gente de la costa veracruzana, entre otros, los mayas constituían centros homogéneos. Teotihuacan se considera hoy que fue una ciudad pluriétnica, como lo serían muchos otros centros durante el Posclásico¹⁹.

La cuarta época, el predominio militarista en el Posclásico hasta 1521. Si bien el Clásico no estuvo exento de conflictos que se resolvieron por la vía militar, durante el Posclásico, el militarismo constituyó el eje de la política en Mesoamérica a la par del surgimiento de estados belicosos que se impusieron a sus vecinos por la fuerza de las armas. Época de apogeo de Tula (en el actual estado de Hidalgo), entre 950 y 1150, ciudad multiétnica, en la que sus pobladores recibían el nombre genérico de toltecas; otro gran centro era Chichén Itzá, al norte de la Península de Yucatán, ambos centros tuvieron influencia en regiones de Mesoamérica y se relacionaron entre sí, aunque no es claro aun cómo²⁰.

Entran a escena los grupos pobladores del Altiplano guatemalteco. Los grupos quichés y cakchiqueles formaron una alianza para dominar a otros pueblos, entre ellos a los tzutujiles.

El pueblo que más se distinguió por sus campañas de dominio fue el de los mexicas, gente de origen chichimeca, estos dominaron la Cuenca de México y se expandieron hasta las dos Costas, la del Golfo de México y el Océano Pacífico, penetraron al sur hasta llegar al

¹⁹ *Ibíd.*, p. 72.

²⁰ *Ibíd.*, Pp. 77-79.

Xoconochco, en los límites de Chiapas y Guatemala. Su dominio se mantuvo hasta 1519 cuando llegaron los conquistadores españoles²¹.

La religión en este periodo militarista prevaleció la concepción que en primer lugar, atribuía al hombre un carácter auxiliar de los dioses; segunda, los dioses se desgastan al cumplir sus funciones en el mundo, y que era necesario alimentarlos con la fuerza obtenida de la sangre del ser humano; tercera, los dioses tenían en el mundo su ciclo de vida-muerte, por lo que su revivificación se alcanzaba tras su propia muerte, y cuarta, los dioses podían ocupar los cuerpos de los hombres para vivir y morir en ellos.

La primera idea se rescata de los mitos, como el de los Soles de los mexicas, mito que narra la creación del Mundo en cuatro etapas previas, la quinta corresponde al tiempo presente. En cada una de ellas había gobernado un dios, adquiriendo el carácter de Sol. Cada etapa significaba una edad de equilibrio cósmico en la cual el dios-sol en turno se iba debilitando al paso de los siglos, hasta que su vejez originaba un cataclismo y otro dios lo derrotaba para ocupar su lugar. En cada época habían vivido distintos seres humanos; pero sólo en la quinta o actual existía el verdadero hombre, el que se alimentaba de maíz. El Quinto Sol, o Edad, está gobernado por 4-Movimiento, como los anteriores, terminaría en un cataclismo al finalizar un siglo (ciclo de 52 años) pues el dios se debilitaría y vendría la catástrofe final, pues no hay un sexto sol²². Dentro de su concepción religiosa, era necesario detener el desgaste de los dioses y retrasar su muerte, por ello debían alimentarlos con sustancias mundanas (comida, humo aromático de copal, fuego) pero sobre todo con la sangre y los corazones humanos.

El periodo Posclásico del Centro de México, el predominio militarista en la sociedad mexicana y de la concepción religiosa expresada en ese tiempo, en el contexto del estudio de la imagen de la diosa del México Antiguo, toca de manera distinta la interpretación del militarismo mexicano:

... A nivel de política de Estado, surge la fijación a la *imago* materna «alimentándose de corazones y de sangre de los hombres» y que entregada al mero cálculo y razonamiento del poder usurpador, reprime toda la fuerza elemental de las vivencias primarias de la madre

²¹ *Ibíd.*, p. 79.

²² *Ibíd.*, p. 80.

humana. «Pero es, justamente, esa pesadez significativa –dice Jung– lo que nos ata a la madre y lo que encadena a esta con sus hijos y lleva a ambos a la perdición anímica y física». Algo semejante sucedía en Mesoamérica en vísperas de la Conquista española²³.

Ahora bien, la visión militarista no era uniforme, ni siquiera entre los propios mexicas, varias fuentes coloniales registraron la existencia de los *Tlamatinimi*, término náhuatl que significa “los que saben algo o los que saben cosas”, la presencia de estos sabios ha sido documentada por Miguel León-Portilla, además de los registros coloniales de Sahagún y el Códice Matricense²⁴.

[Con relación] al culto a innumerables dioses y la concepción guerrera prevaleciente que obligaba al sacrificio permanente –según Blanca Solares–, en el corazón de quienes conocían las enseñanzas del *Tloque Nahuaque* y hacían la guerra para hacer cautivos y ofrecerlos al Sol, resonaban las ideas de la antigua tradición del *Señor Dual*, *Señor* y *Señora invisibles*, *Señor* y *Señora de la Cercanía* y *la Proximidad*, el hondo impulso a la reconciliación de los opuestos como única forma de autoafirmación creativa²⁵.

Etapas de disgregación, de 1521 en adelante, la conformación de las religiones coloniales. López Austin parte del año de la caída de México-Tenochtitlan, en el caso de Guatemala sería en 1524. Etapa de destrucción de la antigua religión e inicio de la evangelización cristiana, que inició de manera masiva. Una “conversión ligera” que refiere López Austin se funda en el registro de doce años, de 1524 a 1536, cuando unos cuantos frailes bautizaron a cinco millones de indios, según la práctica franciscana, a pesar de las críticas de los agustinos, por otra parte, los frailes trataron de hacer más atractivo el ritual católico buscando coincidencias con las fiestas prehispánicas (música, canto y representaciones dramáticas), posteriormente establecieron escuelas para los niños y jóvenes nobles indios. Los frailes congregaron a los pueblos en “reducciones”, combatían la embriaguez creciente que comenzaba a ser una forma de evasión ante la explotación que sufrían.

Para desenvolverse “normalmente”, la vida de los campesinos siguió requiriendo la guía espiritual de los oficiantes indios especialistas en la apertura de los campos de cultivo invocando a los dioses de la lluvia, los concedores del ritual de estreno de casa, hornos de

²³ Blanca Solares, *op. cit.* p. 400.

²⁴ Ver en Miguel, León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*

²⁵ Blanca Solares, *op. cit.*, p.402.

cal, baños de vapor y otras obras, requerían de los especialistas del control de lluvias y granizo, ahuyentadores de plagas, los médicos y los adivinos. Pronto surgió una enconada animadversión entre los antiguos oficiantes y los frailes. Los magos y sacerdotes indios representaron fuerte resistencia al cristianismo que fueron perseguidos y en muchos casos el alejamiento de las comunidades indígenas permitió que muchos de estos oficiantes, cuyos sucesores en profesión aun continúen prestando servicios a las comunidades²⁶.

“Los indígenas se resistieron fundados en una experiencia que estimaban acumulada por todas las generaciones de sus antepasados, la denominada hasta ahora «el costumbre», que sigue siendo considerada como revelación divina”²⁷.

Subsistió en cambio, la religiosidad unida al ámbito doméstico, al cuidado del cuerpo, al trabajo cotidiano y a las relaciones sociales aldeanas. En suma, persistió en buena medida el núcleo que había empezado a integrar con las concepciones espacio-temporales de los primeros agricultores del Preclásico Temprano. Lo que destruyó el cristianismo correspondía en gran parte a lo que las estructuras de poder habían venido superponiendo sobre la religión de los agricultores; lo que no pudo vencer el cristianismo fue lo más profundo de la religión, lo que liga al hombre con sus valores más íntimos y cotidianos²⁸.

En el ámbito de la salud y de la medicina, continua buena parte basada en la creencia de las antiguas fuerzas sobrenaturales “dueños” “tlaloques” y de las entidades anímicas, (*ch’ulel*), la creencia que todas las cosas existentes tienen “alma” (plantas, animales, montañas, cuevas, ríos, manantiales, etcétera), que pueden compartir el alma con otros seres vivos, conservan los ritos propiciatorios en las milpas, los ríos, montañas y cuevas.

De toda esta exposición se retomarán aquellos elementos de concepción, símbolos y prácticas que pudieran tener relación y expresión en el culto y figura de Maximón.

²⁶ Alfredo López Austin, *op.cit.*, p.99.

²⁷ *Ibíd.*, p. 104.

²⁸ *Ibíd.*, p. 105.

2.1. Reminiscencias de concepciones y prácticas religiosas mayas que aparecen en la Colonia y en los siglos XIX y XX

El “aparecimiento” de Maximón ha desempeñado un papel articulador de algunas creencias y prácticas de la religiosa maya. En este capítulo se recupera, de diversas fuentes, además de los elementos que conforman la tradición religiosa mesoamericana en sus distintas etapas: la religión mesoamericana y la de conformación de las religiones coloniales, de tal manera que cuando se refiere a la religión maya, se está hablando de la religión de un área cultural comprendida en la superárea de Mesoamérica en una temporalidad de 2500 aC hasta 1521 o 1524 en el caso de Guatemala.

En pleno periodo colonial, siglo XVII, Thomas Gage observó:

Muchos son dados a la brujería y son engañados por el diablo para creer que su vida depende de la vida de tales y cuales bestias (que pueden tomar lugar dentro de ellos como su espíritu familiar) y piensan que cuando la bestia muere ellos deben morir. Cuando él es perseguido, su corazón jadea; cuando está débil, ellos están débiles.²⁹

Estas creencias religiosas encontradas por Gage habían perdurado de manera diversa y resignificada entre la población india de Guatemala incluso hasta nuestros días. Algunos pueblos conservan danzas en torno a animales de antigua significación religiosa maya, como la del venado, en Santiago Atitlán, asociada con la celebración de San Martín, llamado *Yol Jap* en lengua tzutujil, que significa “dueño de la lluvia”, mientras que Maximón no está asociado con algún animal, ni con santo católico de acuerdo con el relato de su origen y el ritual tradicional.

Si bien la nueva religión fue impuesta junto con otra cosmovisión, para los habitantes mesoamericanos representó, especialmente para la élite gobernante, un enorme esfuerzo por mantener una visión coherente del mundo y de los dioses. Gruzinski se refiere a este proceso como “occidentalización”, pues iba más allá del dominio militar y del avasallamiento. Era la imposición de nuevas imágenes y símbolos, nuevas creencias y formas de organizar el mundo material y espiritual, del bien y del mal, de lo sagrado y lo profano. En este sentido, algunos símbolos, como el de la cruz cristiana, no era desconocido en Mesoamérica, de tal manera que, como el árbol y los santos acompañados de animales,

²⁹Thomas Gage en Sandra L. Orellana, *op. cit.*, p. 206.

era imagen familiar que fue rápidamente asimilada, pero también resignificada mediante eufemizaciones, con la creación de metáforas a nivel de la representación de las nuevas imágenes cristianas con las anteriores, resultando así, en el campo de la imaginación de los indios, una totalidad coherente dentro de una nueva modalidad religiosa para ellos, pero muy lejos de ser comprendida por los clérigos y los grupos sociales ajenos a la antigua religión. Los nombres de los santos a los que se agregaba el del “nagual” eran sinónimos, pero proyectaban el sentido de este último. Igual sucede con los nombres que le fueron confiriendo a Maximón los tzutujiles, para quienes resulta lo mismo reconocerlo como un nagual o un santo puesto que se remiten, en última instancia, a una esencia sagrada.

La colonización trajo el establecimiento de la religión cristiana (católica) que se impuso a los colonizados produjo una convergencia entre los componentes de la nueva religión y la propia, expresada paulatinamente en prácticas cristianas mezcladas con su cultura en cada ámbito local, lo cual implicó a nivel de la conciencia india la asimilación y la recomposición cognitivas de los nuevos símbolos cristianos con los de su religión.

Gruzinski analiza atinadamente en la *Colonización del imaginario* que la recepción de la nueva religión y la visión del mundo y de lo real que la acompañó no fue la misma para las élites que para los indios comunes al ser modificadas las prácticas de vida cotidiana; los marcadores sociales anteriores, por ejemplo en la comida, en la ubicación de las viviendas, fueron borrados por los españoles que “habían sustituido las distinciones sociorreligiosas tradicionales por criterios de orden económico que se aplicaban de un modo enteramente distinto.”³⁰

Al equiparar este proceso sociológico de “colonización del imaginario” como proceso de occidentalización de la sociedad mexicana de los siglos XVI al XVIII, en un exhaustivo estudio de materiales, pinturas, esculturas y textos, el autor logra reconstruir el itinerario de la occidentalización en la pintura y la escritura durante el siglo XVI. Su análisis muestra la combinación dentro de la nueva imposición de lo real. Los artistas e intelectuales indios trataron de mantener sus esquemas cosmogónicos en los nuevos mapas, en las pinturas y en sus relaciones geográficas; algunos de los informantes, provenientes de la antigua élite

³⁰ Serge Gruzinsky, 1995, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, p. 87

india, se ingeniaron para imprimir elementos de un pasado lejano pero a costa de omitir “las configuraciones originales que antaño le daban sentido [...] sin ídolo[s], destinados a hacer olvidar la actualidad de un embarazoso paganismo”³¹, quedando fuera de consideración el papel dinámico de la imaginación de los conquistados en el nuevo sentido conferido al asimilar la religión cristiana.

La “idolatría” se mantuvo durante los siglos siguientes en el espacio doméstico, pero Gruzinski no la considera una supervivencia, aunque tampoco plantea que la permanece inerte a pesar de la imposición española de una nueva experiencia de lo real y lo sobrenatural. Al cristianizar lo imaginario, los evangelizadores dejaron fuera importantes elementos: “La Iglesia y los indios no asignaban las mismas fronteras a lo real. La Iglesia restringía de un modo singular su territorio. Por regla general, excluía estados (el sueño, la alucinación, la embriaguez) a los cuales las culturas indígenas concedían una importancia decisiva,...”³², los cuales tenían gran importancia entre las prácticas de los sacerdotes y chamanes pero que además eran compartidos en una visión coherente entre los pueblos mesoamericanos. Por ejemplo, los actuales sacerdotes nativos de Atitlán, *aj'kuna*, reciben el “llamado” de Maximón por medio de los sueños para serlo y durante las celebraciones rituales le ofrendan licor (aguardiente o *guaro*) y los oficiantes beben en abundancia durante los ritos de carácter privado así como en los públicos, como se verá con detalle en el segundo capítulo.

En el altiplano de Guatemala los antiguos reinos quiché, cakchiquel y tzutujil, sometidos a este mismo proceso de “occidentalización”, de adaptación y asimilación de las imágenes cristianas impuestas por los evangelizadores como parte de una nueva significación de lo real, se involucraron en la percepción y la representación del nuevo “otro”; si bien los evangelizadores vieron las imágenes religiosas de Mesoamérica como representaciones de Satanás, los indios se apresuraron a reconocer en Cortés a Quetzalcóatl en el centro de México, y a Pedro de Alvarado, que llegó a territorio guatemalteco en 1524, para someter en primer lugar a una parte del reino quiché en Xelajuj (Quetzaltenango), donde los nativos crearon el relato de la fuerte resistencia que opuso el guerrero Tecún, finalmente abatido

³¹ *Ibíd.*, p. 87.

³² *Ibíd.*, p. 187.

por Alvarado, al que llamaron *Tonadiú*³³ (Tonatiuh, el dios del Quinto Sol). Este es un ejemplo no de confusión sino de búsqueda de sentido a los brutales sucesos de la conquista militar. Los conquistadores fueron vistos como metáforas asociadas al Sol, por la espada y su apariencia rubia. De acuerdo con el estudio del imaginario, la eufemización de Alvarado por *Tonathiú* operó como antífrasis a nivel de la representación, ataviando a este último con los atributos del contrario³⁴.

Así que los nombres conferidos a Maximón durante el siglo XX han resultado de las metáforas de la imagen, de su sentido encontrado como isomorfismo que opera a nivel de elementos simbólicos convergentes en San Pedro “Guardián del Cielo”, San Martín Dueño de la Lluvia”, incluso Judas Iscariote, aunque este es más bien un epíteto impuesto por los sacerdotes católicos, como se verá al examinar el sistema de cofradías de Santiago Atitlán.

El *tz’atel*, en lengua tzutujil árbol o palo de pito, también llamado colorín (*Erythrina corollodendron*), crece en regiones tropicales y subtropicales del mundo³⁵; según la región, el color de la madera puede variar de claro a vetado, café rojizo. Denominado *tzité* en lengua quiché, *tzompanquahuitl* en náhuatl o árbol de colorín, es una madera suave y desde los tiempos antiguos fue utilizado para elaborar máscaras e imágenes sagradas “figurillas”., Sus flores de color rojo con pétalos de forma alargada que semejan espadas son comestibles en las regiones indias. El fruto de este árbol es una vaina que contiene semillas rojas con la forma de frijol llamadas colorines³⁶. Estas tuvieron uso entre los sacerdotes y chamanes mesoamericanos como instrumentos de adivinación.

En el *Libro del Consejo (Popol Vuh)*³⁷ aparecen las semillas de *tzité* utilizadas por los primeros dioses celestes en el momento de la creación del hombre:

³³ Robert M. Carmack, 1979, *Historia social de los quichés*, Guatemala, Ed. José de Pineda., p. 32.

³⁴ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, p. 120.

³⁵ *Erythrina corollodendron*, Hilda Flores y Roberto Lindig-Cisneros, “Lista revisada de árboles y arbustos de Altamirano y Ramírez”, en *Revista Mexicana de Biodiversidad*, México, UNAM-Instituto de Biología.

³⁶ Las semillas de colorín de al menos un tercio de las especies contienen alcaloides y algunas son utilizadas con fines medicinales u otros propósitos por los pueblos indios (*Ibid.*, pp. 11-35).

³⁷ Los vocablos *popol*, “cabildo, consejo, autoridades”; *vuh*, “libro, papel”, es el *Libro del Consejo* o el *Libro de los de la estera (pop/poop*: “trono, estera”). Se entiende que se trata del grupo social privilegiado dirigido por el *Ah poop*: “Señor de la Estera”, en *El Libro del Consejo (Popol Vuh)*, traducción y notas de Georges Raynaud *et al.*, introducción de Maricela Ayala Falcón, pp. XIV-XV.

Abuela del Día, Abuela del Alba. Sed llamados así por nuestros contruidos, nuestros formados. Haced vuestros encantamientos por vuestro maíz, por vuestro *tzité*. ¿Se hará, acontecerá que esculpamos en madera su boca, su rostro?” Así fue dicho a los de la Suerte. Entonces [se efectuó] el lanzamiento (de los granos), la predicción del encantamiento por el maíz, el *tzité*. “Suerte fórmate”, dijeron entonces una abuela, un abuelo. Ahora bien, este abuelo era el del *tzité*, llamado Antiguo Secreto [*Ixpayacoc*]; esta abuela era la de la Suerte, la de (su) Formación llamada Antigua Ocultadora con Gigante Abertura [*Chiracán Ixmucané*].³⁸

Esta obra que representa una fuente colonial temprana, escrita en lengua quiché aparecen elementos del “núcleo duro” de la religión mesoamericana, el numen del maíz, aquí *tzité* no se asocia a las semillas del colorín sino al maíz, lo cual tiene sentido (el hombre de maíz). Es un “secreto” que se relaciona con lo “oculto”, con el “Abuelo Antiguo Secreto”, *Ixpiyacoc*, y con la “Abuela Antigua Ocultadora con Gigante Abertura”, *Chiracán Ixmucané*. La complementariedad de los opuestos, masculino-femenino, es un principio encarnado en la planta del maíz cuyo proceso de germinación y crecimiento es recreado en otro pasaje del *Popol Vuh*, la hazaña mítica de los gemelos divinos que se desarrolla en *Xibalbá*, el Inframundo.

Este árbol, es un símbolo que mantiene continuidad en su uso desde los tiempos antiguos y tiene reconocimiento entre los tzutujiles por su capacidad de “hablar” y pudo haber sido utilizado para fabricar una variedad de ídolos en la antigüedad.³⁹ Forma parte de la constelación de árboles sagrados presentes en la mitología mesoamericana: Tamoanchan, el Árbol Florido donde viven o del que proceden los dioses⁴⁰; o los *bacabes*, árboles mencionados en el *Chilam Balam de Chumayel*, en *El ritual de los bacabes* y en la *Relación de las cosas de Yucatán* de Landa.

³⁸ Georges Raynaud, *op. cit.*, p. 11. Los paréntesis y corchetes pertenecen al original, únicamente son agregados en los nombres de los Abuelos, en lengua quiché.

³⁹ Sandra L. Orellana, *The tzutujil maya. Continuity and change, 1250-1630*, p. 98.

⁴⁰ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 72. Los documentos que refieren a Tamoanchán son diversos: *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, de Diego Muñiz Camargo, en la poesía, *Cantares mexicanos* y *Poesía Náhuatl* de Garibay K., Los Códices Telleriano-remensis, Vaticano-latino, Borbónico, Florentino; *El mito de los soles*, en la obra de Sahagún, entre otras fuentes.

En la actualidad este árbol, especialmente las vainas que contienen las semillas rojas continúan siendo utilizadas por los chamanes para la adivinación.

Estas [semillas rojas] son guardadas en envoltorios sagrados y se lavan con alcohol, del que luego se bebe un poco. Otros grupos también las usan, llamándolas *miches*, como los mochós, los chortís y los chujes. De los antiguos yucatecos sólo sabemos que las aplicaban para curar dolores de encías...⁴¹.

En otro pasaje del libro la autora refiere la preparación de un ritual de adivinación o consulta de un *chuchkajau* quiché: “abre su envoltorio, acomoda las piedras que contiene, toma un puñado de semillas de colorín y pronuncia esta invocación a Dios y a los antepasados:

¡Salud nuestro Padre Jesucristo que estás en el cielo, y también nuestro padre Jesucristo que estás en el Calvario, y también nuestras primeras abuelas y abuelos que vinieron ante los altares, los duelos de la varapunta, los dueños de las semillas de pito [colorín], los dueños de la adivinación por el maíz y por la sangre! Vengan aquí...⁴²

El árbol sagrado ha sido un símbolo central en la mitología mesoamericana con una gran polivalencia, forma parte del “núcleo duro” de la cosmología mesoamericana⁴³, en términos de ser una hierofanía inagotable: El Árbol Florido o Tamoanchan:

...es el eje del cosmos y el conjunto de los árboles cósmicos. En él se dio el pecado. Los dioses unieron sustancias contrarias, originaron el sexo, y con él la producción de otro espacio, otros seres, otro tiempo: el del mundo del hombre. Por su acción, los dioses pecadores fueron castigados: desterrados al mundo de la muerte y a la superficie de la tierra. Los dioses iniciaron otro tipo de existencia: transformados, dieron origen a los seres de este mundo; pero entonces estaban

⁴¹ Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 163.

⁴² Ruth Bunzel, *Chichicastenango...*, pp. 344-5, citado en *Ibíd.*, p. 183.

⁴³ Según Alfredo López Austin, el núcleo duro de la religión mesoamericana se hace presente en el periodo Preclásico como síntesis y sistematización plasmadas en la iconografía y monumentos de la cultura olmeca; sin embargo, la creación y la consolidación del “núcleo duro” del mito cosmogónico y de la mitología consecuente se formó durante los siglos anteriores, con el proceso de domesticación del maíz y de las primeras aldeas igualitarias (2500 a. C.-1200 a. C.), las ideas inmersas en el mito: la estructura y dinámica del Cosmos, nacimiento mítico del tiempo y de lo creado, los opuestos complementarios, el arquetipo de la creación del mundo, mito de creación de todos los seres, pero debe considerarse que también portan las cosmovisiones anteriores, las de la época de los nómadas cazadores-recolectores: visión del Cosmos, alineación de los astros por el firmamento nocturno, culto a lugares y tiempo sagrados. Ver del autor: *Tamoanchan y Tlalocan*, “Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Posclásico tardío”, en *La religión de los pueblos nahuas. El conejo en la cara de la luna. Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, en coautoría con Leonardo López Luján, *El pasado indígena*.

contagiados de muerte, que es consecuencia del sexo. Su vida estaría limitada en el tiempo, limitada en el espacio, limitada en sus percepciones. Tendrían, a cambio, la posibilidad de reproducirse.⁴⁴

El siguiente mito cosmogónico, una de las versiones de la época colonial temprana del centro de México, presenta la creación de la tierra a partir del cuerpo de Cipactli, la separación del Cielo y el Agua, la división de lo femenino y lo masculino y los cuatro árboles-dioses que sostienen la separación entre el cielo y la tierra:

Y luego [Quetzalcóatl y Huitzilopochtli]... hicieron el agua y en ella criaron un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y desde este peje hicieron la tierra...⁴⁵

Había una diosa llamada Tlaltéutl, que es la misma tierra, la cual, según ellos, tenía figura de hombre: otros decían que era mujer.

Por la boca de la cual entró un dios Tezcatlipuca y su compañero llamado Ehécatl, entró por el ombligo, y ambos se juntaron en el corazón de la diosa, que es el centro de la tierra, y habiéndose juntado, formaron el cielo muy bajo.

Por lo cual los otros dioses muchos vinieron a ayudar a subirlo y una vez que fue puesto en alto, en donde ahora está, algunos de ellos quedaron sosteniéndolo para que no se caiga.⁴⁶

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipuca, bajaron del cielo a la diosa Tlatecutli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje.

Y antes de que fuese bajada había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba.

Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: “Es menester hacer la tierra.”

Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho.

Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos.

Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses le habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre.

Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos árboles y flores y yerbas; de su piel, la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas.

Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres.⁴⁷

⁴⁴ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 101.

⁴⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 25 citado por López Austin, *op.cit.*, p. 18.

⁴⁶ Historia de México en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos*, p. 105, en *Ibíd.*, p. 18.

Después [los dioses] hicieron del peje Cipactli la tierra, a la cual dijeron Tlaltecutli, y píntanlo como dios de la tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él.⁴⁸

De esta hierofanía cósmica se infiere la separación del Cielo y el Agua, sostenida por los cuatro árboles-postes, símbolo del *axis mundi*, o bacabes (*bacaboob*) para los mayas; mediante cada uno de los árboles viven o viajan los dioses. Es el camino de estos después de la creación de la tierra y la vegetación a partir de la división del cuerpo de la diosa Tlaltecutli.

En el área maya, como en el resto de Mesoamérica, existe una iconografía que muestra la riqueza de símbolos convergentes⁴⁹ en torno a la imagen del árbol. En el periodo Clásico vemos en Palenque el Tablero de la Cruz Foliada, el Templo de las inscripciones, el sarcófago de Pakal en una huerta de ancestros y él mismo ascendiendo por el *Wacah Chan*, Árbol del mundo (*axis mundi*).

La polivalencia de símbolos asociados a la imagen del árbol en Mesoamérica señala sentidos que han sido compartidos por los pueblos mesoamericanos, lo cual se comprende al observar el isotopismo de los árboles, fuente de hierofanías inagotables en casi todas las culturas antiguas.

El árbol sagrado comparte el simbolismo común en torno a la idea del Cosmos vivo en perpetua regeneración, símbolo de la vida en perpetua evolución, el árbol pone en comunicación los tres niveles del cosmos: las raíces hundidas en lo subterráneo, el tronco y sus ramas en la superficie de la tierra, las alturas por sus ramas superiores y su cima hacia la luz del cielo. Reptiles que se arrastran entre sus raíces, aves que vuelan por su ramaje, son vaso comunicante entre el mundo ctónico y el mundo uranio. El árbol, Eje del mundo separador del cielo y la tierra.

⁴⁷ *Ibíd.* p.108, en *Ibíd.*, p. 19.

⁴⁸ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 26, en *Ibíd.*, p. 19.

⁴⁹ Para explicar los dos grandes ejes del trayecto antropológico (régimen diurno y nocturno de la imagen) que constituyen los símbolos, en *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Durand recurre al método de convergencia, que tiende a señalar vastas constelaciones de imágenes más o menos constantes y que parecen estructuradas por cierto isomorfismo de los símbolos convergentes (homólogos) para considerar el carácter de semantividad, jugando más con la materialidad de elementos semejantes que con una sintaxis. La homología es equivalencia morfológica, o mejor estructural, más que equivalencia funcional, pp. 37-38.

Árbol de la vida, su savia es el rocío celeste (el *its* maya), sus frutos dan la inmortalidad. El árbol es el símbolo de la regeneración perpetua, y por tanto de la vida en su sentido dinámico (se regenera; muere y renace innumerables veces). Llega a ser la manifestación arquetípica de la Potencia, y sus ramas, desplegándose, terminan por recubrir el Cosmos entero.⁵⁰

La figura de Maximón fue tallada por cuatro antiguos naguales de Santiago Atitlán. Según el relato de origen recreado por los pobladores actuales, quienes le llaman “El Mayor de los Naguales”; sin embargo, en etnografías realizadas en distintas épocas, Mendelson, en 1952-53, y Vallejo, durante los años de 1994-1997, no lograron conocer a algún nagual, ninguno de los sacerdotes nativos o *ajk'unaa* se reconocía como tal; ellos se referían siempre a los antiguos naguales, los que formaron el cuerpo y la máscara de Maximón y como un atributo de los hombres antiguos que podían viajar a gran velocidad, conocían todos los secretos de los árboles, las cuevas y las montañas y podían hablar con los “dueños” de las cosas y con los ancestros. Pero estos hombres habían dejado de existir, sólo había “esencia nagual” impregnada en los ropajes de los santos y de Maximón; el humo del incienso, *pom*, las velas (candelas) y las oraciones de los *ajk'unaa* pueden abrir los caminos, el *palb'al*, para poder “hablar” con los “dueños” y con los espíritus de los antiguos naguales para pedir ayuda o consejo.⁵¹

Esta particularidad histórica, sumada al hecho de ser la cuna del culto a Maximón, le imprime características de observancia muy propias al culto, que además de estar integrado socialmente se mantiene sin ninguna relación con la jerarquía católica; en este sentido, puede decirse “autónomo” de la Iglesia católica, más cuando la Iglesia reconoce como “cofradía nativa” a la de Santa Cruz que es la encargada de este culto, de manera que la regulación se hace mediante la comunidad y las cofradías, a diferencia del resto de lugares de Guatemala y Chiapas, México, en donde se guarda culto a San Simón-Maximón y los “curanderos” carecen de control social alguno, ni religioso, ni político.

Existen personas consagradas en torno a Maximón y sus rituales. Los sacerdotes nativos que hacen oficios de rezadores y curanderos son los *ajk'unaa*, voz plural de *ajk'un*, en

⁵⁰ J. Chevalier y Alain Gheerant, *Diccionario de símbolos*, pp. 118-119.

⁵¹ Michael Mendelson, *op. cit.*, y Alberto Vallejo, *op. cit.*

lengua tzutujil “cargador de la oración”» o “rezador”; el *telinel* (voz tzutujil, *teejeeneel* significa cargador de imágenes, muertos o “cargas”⁵²) es el encargado personal de cargar a Maximón. El *nabeysil* (*najb’eeey* significa primero *nabeysil*, el primogénito⁵³) es el sacerdote de la lluvia, encargado de la imagen y el bulto sagrado de San Martín cuyo nombre tzutujil es *Yol Jap*, que significa “Dador de Lluvia”.⁵⁴ Estos sacerdotes nativos (cargadores de la oración), conducen junto con los cofrades los rituales privados en torno a los bultos sagrados o atados, tanto de Maximón como de San Martín. Se menciona aquí al *nabeysil*, aunque no tiene una relación directa con el culto a Maximón, representa un papel importante en el complejo de creencias que mantienen cierta relación con la antigua religión maya como la realización de rituales en las milpas durante la siembra del maíz.

La relación de estos hombres consagrados, los *ajk’unaa*, el *telinel* y el *nabeysil*, así como las parteras (*iyom*), es que cada uno de estos oficios especializados se realiza desde las cofradías; las parteras y el *nabeysil* pertenecen a la cofradía de San Juan, los demás a la de Santa Cruz. Estas dos cofradías guardan una estrecha relación entre sí, además de mantener algunas creencias antiguas. Ellos creen que el ejercicio de su oficio es producto de un “llamado” de los ancestros, de Maximón o de Dios, y así comienzan a aprenderlo.

En el espacio ritual de las cofradías tanto el *nabeysil* como las parteras (*iyom*) tienen sus propios «bultos», el *Nabeysil* es el encargado del bulto de San Martín, y las parteras cuidan el “*Yashper*” o “envoltorio de las *iyom*” en la Caja de la «Dueña del Parto», resguardada en la cofradía de San Juan. Estas cofradías en particular, constituyen un pequeño espacio de preservación de sus objetos sagrados («bultos», cajas de madera e imágenes) con los que realizan algunos rituales privados, fuera de este espacio, cada una de estas personas consagradas ejerce su oficio en Atitlán, las parteras atendiendo a las mujeres embarazadas y parturientas, los *ajk’unaa*, desplegando sus dones curativos y sus rezos a quienes los solicitan y el *Nabeysil* acompañando las fiestas de siembra del maíz además de las festividades propias de su cofradía.

⁵² *Diccionario tzutujil*, Francisco Pérez Mendoza y Miguel Hernández Mendoza.

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ Alberto Vallejo, *op. cit.*, pp. 142 y 193.

Los antecedentes de los actuales *ajk'unaa* de Santiago Atitlán aparecen documentados en los textos coloniales. Landa⁵⁵ hizo una constante referencia a los sacerdotes cuyos nombres refiere como los *chilanes* (hechiceros y médicos), *chaces* (ancianos que ayudaban a los sacerdotes) y los *nacones* (unos eran sacrificadores y otros capitanes de guerra; todos ellos conducían los rituales y sacrificios que describe así como en las prácticas curativas. El religioso relata que sacerdotes y hechiceros eran enterrados con algunos de sus libros y las espinas con las que hacían los sacrificios de sangrado, sus piedras de hechizo y pertrechos.

Los códices de Dresde, París y Madrid constituyen también una fuente de las prácticas religiosas entre los mayas antiguos en las cuales aparecen los sacerdotes en pasajes rituales. En los libros del *Chilam Balam*, en sus distintas versiones según los lugares de procedencia, en el *Popol Vuh* y los *Anales de los cakchiqueles*, se hace constante referencia a los sacerdotes que guiaban el destino de los pueblos durante los largos periodos de vida como migrantes hasta que lograban establecerse fundando un nuevo señorío.

La importancia de los sacerdotes antiguos en prácticamente todas las esferas de la vida de los antiguos mesoamericanos eran primordialmente actos religiosos. Según Thompson⁵⁶, entre los pueblos antiguos de Yucatán estaban los *Halach uinic* (hombre verdadero), jefe de provincia o reino que también era el sumo sacerdote y cuyo cargo era hereditario. Sus funciones eran las de enseñar la escritura jeroglífica, el cómputo calendárico, los rituales, la adivinación y la profecía a los candidatos al sacerdocio y nombrarlos para el cargo. Eran reclutados entre los hijos de los sacerdotes y los hijos segundos de los nobles; seguía en orden de jerarquía el *ahau can mani* (tabaco serpiente de cascabel o venado serpiente de cascabel). Los sacerdotes regulares eran los *ah kin* (*el del día* o adivinador) y sus pronósticos se basaban en el estudio de la suerte de los días; el sacerdote que presidía los sacrificios, el *ah nakom*; los mas eruditos para la profecía eran los *chilan*, y estos personajes eran la fuente de los libros de *Chilam Balam*.

Independientemente de su especialización, la élite sacerdotal llevaba una vida ascética, con prolongados ayunos. Por ejemplo, entre los antiguos tzutujiles se elegía a un miembro de la nobleza para profetizar. “Primero ayunaba durante 260 días, lo que dura el almanaque

⁵⁵ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp. 49-51 y 59.

⁵⁶ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 206-221.

sagrado de trece “meses”, no se declara, pero sin duda era éste un periodo de continencia y abstinencia sexual.⁵⁷

Actualmente la especialización de los sacerdotes nativos ha sufrido cambios. En primer lugar, la función del adivino *ajk'ij* (“cargador del tiempo”, *chilan* en maya yucatecano), se ha fundido con la del *ajk'un* (cargador de la oración) o curandero, esto en gran medida por el conocimiento fragmentario que tienen los actuales sacerdotes nativos respecto al calendario maya, aunque los tzutujiles continúan creyendo que el destino de una persona está dado de antemano y por ello pueden tener épocas de buena o de mala suerte⁵⁸, creencia que también encontró Mendelson, pero desafortunadamente el conocimiento calendárico maya que tenían los sacerdotes nativos de Atitlán lo calificó como “deplorable”, por obvias razones del efecto de la colonización que eliminó la estructura social de producción y reproducción del conocimiento de la élite sacerdotal. En segundo lugar, a partir de la Colonia hasta nuestros días, la especialización de los sacerdotes ha tendido a fundirse y en algunos casos a desaparecer.

En la década de los sesenta Douglas encontró en Santiago Atitlán los siguientes tipos de curanderos: los *ajkomanel* (“maestros curanderos”) tratan enfermedades sin el uso de rezos como condición psicológica; los *ruki kamast* y *ruki'om*, especialistas en mordidas de serpiente y picaduras de araña; *rukoy bak*, hueseros; *iyom*, parteras.⁵⁹ Para los tzutujiles comunes, una clase de *ajk'un* reconoce (diagnostica) y cura las enfermedades por medio de la oración; otros rezan por las buenas cosechas.

Mendelson abordó el tema de la iniciación de estos sacerdotes: se llega a ser *ajk'un* por obra del llamado de Maximón, quien les infringe una especie de locura que podría provocar la muerte si se rehúye el llamado. No hay iniciación en sentido estricto. Para ser *ajk'un*, “las palabras venían de Dios” y cada uno realiza su oficio de acuerdo con su suerte y su

⁵⁷ Ver en E. Thompson, *op.cit.*, cita a pie, la abundancia de fuentes sobre el ayuno y la abstinencia entre los antiguos sacerdotes, pp. 218 y 219.

⁵⁸ Sandra L. Orellana, *op. cit.*, pp. 103 y 104. Hace referencia de Douglas (1969), quien muestra una tabla con el calendario como existía en 1964-65. Cada día está gobernado por un dios particular, indica sus habilidades, destino, animal compañero y su personalidad, así como los días de buena y mala suerte.

⁵⁹ Citado en Sandra L. Orellana, *op.cit.*, p. 104. El trabajo de William Douglas es su tesis doctoral, *Illness and curing in Santiago Atitlán: A Tzutujil Maya community in Southwestern highlands of Guatemala*, Stanford University, 1969.

sentido o método de interpretación; una segunda manera consiste en que los sacerdotes nativos se formaban aprendiendo las oraciones: “escuchando secretamente a un *ajk’un* mientras hacía ‘costumbre’ y luego practicando en las cuevas y los cerros, hasta que tenían suficiente seguridad en sí mismos para rezar en las cofradías.”⁶⁰ Existe también la creencia de que los bailarines pertenecientes a la cofradía de San Juan, que ejecutan una danza ritual en la fiesta de San Martín, son candidatos a sacerdotes nativos.⁶¹

Sin embargo, la creencia generalizada considera que es peligroso rehusar el llamado de su “suerte”, pues llega la enfermedad o la muerte, infligida a quien no acuda al “llamado”, que en ocasiones es por medio del sueño. En todos los casos, llegar a ser sacerdote nativo implica el reconocimiento de otros colegas mayores, de su acompañamiento como aprendices, lo cual de alguna manera se da a partir de las cofradías que requieren de estos sacerdotes, entre ellas la Cofradía de Santa Cruz, que es la encargada de Maximón y la de San Juan, que también se encarga de San Martín (*Yol jap*), y en menor medida también la de San Nicolás.

La idea principal y común entre los tzutujiles es la de suerte-destino: “determina el espíritu que se tiene”. Por ejemplo, la suerte que separa a los *ajk’unaa* y a las parteras de otros seres humanos, meros particulares que aunque puedan tener conocimiento de cuestiones esotéricas únicamente pueden usarlos irresponsablemente, y aun ilegítimamente [...] Es la suerte de un *ajk’un* lo que le da su sentido particular para la tarea, sus secretos y cualquier poder de *nagual* que pueda decirse que posee. Aquí también aparece la idea del secreto. Tanto Mendelson como Vallejo, al realizar sus respectivas etnografías, encontraron la constante referencia a los conocimientos y ceremonias secretas, bultos sagrados cuyo interior no se revela a los no iniciados, secretos que no podían revelarse fuera de cada círculo de personas consagradas; hay secretos de cofrades, de principal y de hombre o de mujer.⁶²

Actualmente se observa una fusión de las antiguas especializaciones en la figura del *ajk’un* y la pérdida de las divinidades. El simbolismo de un dios tutelar como patrón del pueblo se

⁶⁰ Michael Mendelson, *op. cit.*, p. 63.

⁶¹ *Ibid.*, p. 57.

⁶² Michael Mendelson, *op. cit.*, pp. 96 y 97; Vallejo, *op. cit.*, pp. 139 y 189.

ha mantenido en la figura de Maximón y en la de Santiago, que es el patrón cristiano de Santiago Atitlán, como antaño lo fue *Sakibuk*.⁶³

Los sacerdotes desempeñan sus oficios de rezadores y curanderos y sólo uno como adivino, al interior de las cofradías y en ocasiones fuera de ellas por el llamado de las personas que acuden a ellos.

Los sacerdotes nativos tienen una participación central al interior de las cofradías, aunque formalmente no ocupan ningún cargo dentro de ellas, pero algunos gozan de prestigio entre los tzutujiles y por eso pueden ocupar cargos dentro del sistema de cargos tradicional como *principales* e incluso para cargos de gobierno en el municipio, al menos en los años cincuenta.

El *telinel*, encargado de cargar a Maximón durante las fiestas, debe ser sacerdote nativo, también el *nabeysil* de San Martín, y éste deberá permanecer soltero y casto mientras dure el cargo. Los telineles deben tener *nagual*, pues le da un poder especial o “sentido del cargo” sin el cual no serían lo suficientemente fuertes para cargar el envoltorio.⁶⁴ Sus funciones dentro de las cofradías mencionadas conducen las oraciones y organizan el espacio sagrado en torno a Maximón o San Martín; también celebran las ceremonias privadas cuando se realiza el cambio de la cofradía, es decir, de los cofrades, a puerta cerrada, durante toda la noche, orando, rezando y bailando con el bulto sagrado de San Martín en la cofradía de San Juan y en el ritual de armado y desarmado de Maximón, es el *telinel* y algunos cofrades, quienes se encargan de hacerlo en completa oscuridad.⁶⁵

Otros rituales del “centro”, especialmente en la tercera siembra del ciclo del maíz, la ceremonia adicional del cuarto viernes de Cuaresma en las horas del mediodía y de media noche era importante la posición del tercer cofrade de “pegar en el centro”. Al hablar del paquete de San Martín, el sacerdote nativo Baltasar decía: “Era cierto que Santiago Atitlán era el *remeshush kaj* o *remeshush munde*, el ombligo del mundo, y todos los presentes lo

⁶³ El dios tutelar de los tzutujiles fue *Sakibuk* desde la fundación de su señorío, cuando se separaron de los quichés y los cakchiqueles. No se encontró más fuentes acerca de las características de esta divinidad, y en las consultadas sólo se le menciona (*cf.* Orellana 1984, Carmack 1979, Thompson 2008), pero en todos los casos de este periodo histórico y de la región se observa un cambio religioso en curso.

⁶⁴ Michael Mendelson, *op.cit.*, pp. 46, 168, 170.

⁶⁵ Alberto Vallejo, *op. cit.*, pp. 166 y 167.

confirmaron, es el *remeshush jap*, el ombligo de la lluvia, o *remeshush ulewu*, el ombligo de la tierra, porque San Martín es el dueño de la lluvia y de la agricultura.⁶⁶

El relato de un *ajk'un* acerca de los rituales anteriores en tiempos de Francisco Sojuel:

Antiguamente cuando el pueblo necesitaba lluvia había una ceremonia para la pedida de las aguas. La gente iba con Sojuel, Coó y otros a rezar. A Santiago, San Juan y San Antonio se les vestía con capas de lluvia cuyo color principal era el verde. Se sacaba el paquete de San Martín y luego había una procesión. Las lluvias venían. Ahora no hay procesión porque la gente no sabe qué hacer y tampoco hay ninguno con las buenas costumbres de los antiguos. También había otra costumbre después de la lluvia para pedir que el sol regresara y en la cual se usaban capas rojas.⁶⁷

Los sacerdotes nativos mantienen un sentido del lugar en sus oraciones. Al entrar a la iglesia el *ajk'un* invoca las gradas, el atrio, los pilares de la puerta, la propia puerta, los altares dentro de la iglesia. Al hacerlo se vuelve hacia ellos, les dirige la palabra y los incienso. En las casas también hace lo mismo con asientos santos, mesas, paredes, ventanas y puertas sagradas. Cuando el sacerdote nativo enumera una lista de lugares en sus oraciones se detiene a dar detalles de sus características peculiares como lugares ventajosos para dominar los campos, los encuentros de caminos o los espacios planos para el pasto. Esto está ligado a su “apertura de los caminos” para que los comerciantes, que forman la mayoría de sus usuarios. El sacerdote nativo agrega una jerga de cuadros verbales de ángeles que viajan a Cobán o Sacapulas, o aun a Roma, España y Jerusalén.⁶⁸ Espacio y tiempo sagrados continúan preservándose mediante los rituales de estos sacerdotes nativos. En el pasado los pueblos mayas conocían los nombres de las deidades específicas de los cuatro postes o *bacabes* que sostenían el mundo y por medio de los cuales viajaban los dioses o vivían en ellos. Quedó la huella del símbolo, de la expresión del sentido del orden del cosmos y de la tierra que habitaban, ahora en un orden irreversiblemente quebrantado. Los sacerdotes actuales tienen que buscar la armonía y encontrar nuevas claves de sentido dentro de una dimensión religiosa que no es la antigua que no conocieron sino por fragmentos desarticulados, pero tampoco lo es el catolicismo contemporáneo, del que no participan de manera total porque permanece ajeno y extraño, pues no ha logrado asimilar

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 83.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 90.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 83.

las imágenes impulsoras de las ideas de un orden ético y vital distinto al cristiano, porque el cristianismo nunca pudo incorporar estados como el sueño y la embriaguez que aun mantienen los tzutujiles como modalidades de lo real y vías de comunicación con lo sagrado.

Mendelson recogió una explicación similar pero con el nombre de *rukush akal* o “raíz del niño” o placenta. El *rurukush* es el pecho de una persona y el lugar de su espíritu. “Que no es ni bueno ni malo porque cada hombre tiene su suerte y es lo que determina su vida. Si es bueno o malo dependía de la suerte con la que uno nace: si se nace brujo, tiene que ser brujo; si *ajk'un*, se tenía que ser *ajk'un*; tarde o temprano la verdad se hace evidente.”⁶⁹

El miedo sufrido por una experiencia límite coloca a los tzutujiles ante la experiencia personal del *ak'u'x*, el espanto, y lo reconocen como enfermedad, *xib'en riil*, o la manifestación súbita del *ak'u'x* a la conciencia del sujeto (*xib*) significa la experiencia límite frente al *ak'u'x*, el sitio de origen y de final, ubicado mas allá de los límites del cuerpo, el lugar de las almas. Pocas personas tienen el valor de enfrentar y experimentar el *ak'u'x*, pues implica salir de su cuerpo y regresar, una virtud asociada al guerrero. Quienes no tienen este valor, se enferman y mueren por quedar atrapados en el *xib'alb'ah* (lugar de los muertos o inframundo) sin saber cómo regresar.⁷⁰

Se cree generalmente que los brujos pueden meter cosas en la gente para enfermarla y que el sacerdote nativo es llamado entonces para sacar el objeto. El procedimiento que realiza para brindar su oficio a las personas que demandan su ayuda comienza por encender velas en su altar y luego visita la iglesia y las cofradías del lugar con las personas para reunirse con otros sacerdotes nativos, quienes escuchan el problema e intervienen.

Existe una abundante bibliografía acerca de las entidades anímicas ubicadas dentro y fuera del cuerpo humano de los antiguos mesoamericanos. Quizá uno de los estudios más completos es *Cuerpo humano e ideología*, de López Austin, que presenta un panorama exhaustivo y ampliamente sustentado respecto al conocimiento que tenían los antiguos nahuas. Tomada esta obra como referente para estudiar las entidades anímicas conocidas entre los actuales pueblos indios, ha aportado una variedad de información etnográfica

⁶⁹ Michael Mendelson, *op. cit.*, pp. 115-116.

⁷⁰ Alberto Vallejo, *op. cit.*, p. 156.

sobre las entidades anímicas (al menos el equivalente de las tres que señala el autor: el *tonalli*, *teyolia* (*yolía* o *teyolía*) y el *ihiyotl*, ubicados en la cabeza, el corazón y el hígado, respectivamente. Si entre los antiguos nahuas ya existía confusión respecto a las deidades que gobernaban cada entidad así como a sus funciones, los principios que orientaban los procedimientos curativos eran precisos. Se trataba de restituir el orden perdido, de rezar o imprecicar con las deidades implicadas para bien o para mal, entre otros.

Sin embargo, cada grupo étnico de la actualidad reconoce a algunas entidades anímicas con sus nombres locales; por ejemplo, el *ch'ulel* entre los tsotsiles de Zinacantán en Chiapas es el “alma” que llega al niño al nacer, pero que puede y debe ser fortalecido por medio de la interacción familiar durante los primeros cinco años de vida⁷¹. Entre los tzutujiles el *aj'bal* es un “compañero” espiritual en Atitlán está relacionado con el antiguo conocimiento del calendario. Se dice que cada día tiene su animal, lo mismo que cada mes, y representa la suerte o la *carga* que le toca según el día de nacimiento, pero no es el equivalente del *ch'ulel* de los tsotsiles, para quienes el *aj'bal* sería algo similar al *bal*, pero, por otra parte tiene gran similitud con el *tonalli* de los nahuas⁷²; aunque existe otra explicación relacionada con el poder nagual que tenían los antiguos en Atitlán, capaz de lograr, por medio del uso de las “camisas de San Martín” (el *Yol Jap*, dueño de la lluvia), provocaron una gran lluvia que frustró a la gente de Antigua y destruyó su ciudad, mientras que todos los tigres de la tierra que se presume eran los espíritus familiares de los antiguos o *aj'bal* se congregaron en la cima de un volcán para presenciar su victoria.⁷³

El *aj'bal*, según el relato de un tzutujil recogido por Mendelson,

...puede ser cualquier animal: un pájaro, gato, cerdo, perro, vaca, rata, etcétera. Cada día tiene su animal y cualquier hombre o mujer, ya sea indígena o ladino, tienen su animal de acuerdo con su fecha de nacimiento [...] algunos *ajk'unaa* pueden saber los animales de los diferentes días [...] lo que la gente dice que los *ajelbales* viven en el estómago de los hombres y salen a caminar de cuando en cuando [...] el *ajelbal* sabe lo que ocurrió el día anterior y lo que va a ocurrir al día siguiente y

⁷¹ Lourdes de León P., *La llegada del alma. Lenguaje infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*.

⁷² El *bal* y el *ch'ulel* en Calixta Guiteras, Holmes, *Los peligros del alma*; el *tonalli* en A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, pp. 232-251.

⁷³ Michael Mendelson, *op.cit.*, p. 92, la referencia de la destrucción de Antigua, la segunda capital de Guatemala, en el marco de una guerra de Atitlán contra Antigua, Guatemala, marco escogido por los acontecimientos que tuvieron lugar después de la conquista española.

quizá el día después, por eso tiene que salir a ver. Vea, si un hombre sueña cada noche, quiere decir que su *ajelbal* sale con frecuencia [...] Pero sólo el *ajelbal* sabe cuándo debe salir, la persona no. Desde luego, el sueño de uno es lo que el *ajelbal* ve. [...]

El *ajelbal* se muere primero y luego la persona, de modo que si uno mata el *isom* (el *ajelbal* malo de un brujo), el brujo muere. Puede haber un remedio en caso que el *ajelbal* se enferme; pero como el hombre se enferma al mismo tiempo, a él se le da el remedio

[Otro poblador explicó que] los *ajelbales* eran buenos o malos de acuerdo con la clase de corazón que uno tiene; es más, que el *ajelbal* era el corazón. Los *isom* son espíritus malos de los brujos y por lo general tienen animales fuertes: toros, vacas, caballos y cerdos o animales indestructibles como el *tacuacín* y cierto tipo de paloma que nunca puede ser atrapada.⁷⁴

Además de los “cargadores de la oración” o *ajk'unaa* y el *telinel*, existe una tercera clase de sacerdotes, de número muy reducido, documentada por Mendelson en 1952-53, los *ajk'ijaa* (voz plural de *ajk'ij* que significa “cargador del tiempo” o “adivino”). De acuerdo con Vallejo⁷⁵, el prefijo *aj* indica profesión, oficio, afición o característica de algo o de alguien; para los tzutujiles significa la “suerte” de algo o alguien. “Es nuestra suerte ser campesinos, es nuestra carga”, dicen en español; el sustantivo *k'ij* significa en primera instancia “sol”, pero entendido como el movimiento de un día. Entre los antiguos mayas el ciclo de tiempo de un día es *kin*. “Los sacerdotes del culto al *khin* (los *ah kin*), los que hablan y revelan cuál es la carga de tiempo inherente a cada periodo.”⁷⁶

Durante su estancia en Atitlán Mendelson supo de la existencia del *aj'its* (*ajk'ij*), considerado por la gente del lugar como brujo o hechicero, y era temido. Se podría decir que el *ajk'ij* había perdido vigencia y prestigio entre los lugareños, o al menos no le fue revelada su existencia debido al clima de persecución de que eran objeto los sacerdotes nativos y por la prohibición de la Iglesia católica contra el culto a Maximón en 1951.⁷⁷

Cuatro décadas y media más tarde Vallejo conoció solamente un *ajk'ij*, durante su estancia en Santiago Atitlán (1994-2001). Este sacerdote adivino observaba cómo venía el Sol al seguir la dirección del humo del incienso que quema; después se dirigieron a un lugar llamado *Chukiaj jal*, donde se encuentra el árbol sagrado del abuelo Sojuel, el viejo nagual.

⁷⁴ Michael Mendelson, *op. cit.*, pp. 111 y 112.

⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 18, 191.

⁷⁶ Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, p. 43.

⁷⁷ Michael Mendelson, *op. cit.*, pp. 122-125.

El sacerdote adivino rezaba invocando a los santos, a los espíritus de los ancestros, a los naguales, dueños de lo espiritual, de lo santo. Terminaba la oración, amanecía... *Se iluminó el mundo, se iluminó la hora* [el tiempo], decía el *ajk'ij*.⁷⁸

El don de este sacerdote adivino es su conocimiento de los caminos del *pal b'al*, lugares sagrados, sitios de tránsito o de paso al otro espacio, el de los *naguales*, de los santos, los dueños de las cosas, los espíritus de los antepasados y los dioses antiguos.⁷⁹

El acto ritual de este *ajk'ij* que documentó Vallejo remite a la importancia que tuvieron los “cargadores del tiempo” mayas, profetas o adivinos de la antigüedad mesoamericana que contaban con un impresionante desarrollo del cómputo del tiempo, concebido como tiempo sagrado, tutelado por una confluencia de deidades asociadas al día, al mes, al año, a los siglos y a las eras o *baktunes*, de modo que la especialización de la élite sacerdotal en la cuenta del tiempo-destino era indispensable para la permanencia de la vida misma y de los pueblos.

Hoy en día, el conocimiento calendárico maya se ha perdido, no así la idea del tiempo-destino que continúa vigente entre los tzutujiles; en algunos casos, el oficio de adivino se ha fundido con el de sacerdote “cargador de la oración”, el *aj'kun*.

Por otra parte, el complejo sistema calendárico maya requería de una dedicación y especialización que estaban a cargo de la élite maya; difícilmente se mantuvo al paso de los siglos y debido a la imposición del calendario cristiano dificultó aun más el conteo del tiempo para el común de los mayas. Sólo quedaba el símbolo del tiempo como carga divina y los nombres de los días y de los meses desligado para siempre de la interpretación que hacía la autoridad sacerdotal en el pasado mesoamericano.

Se mantienen las ideas, el gesto, en torno al orden del cosmos en el poblado y en las casas, la separación entre frío y caliente, lo femenino y lo masculino, la actitud frente al “fuereño”.

Algunos *ajk'unaa* pueden conocer el *aj'bal*, es decir, el animal que corresponde a cada día, y así saben que cuál de ellos acompañará al recién nacido según su día de nacimiento,

⁷⁸ Alberto Vallejo, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁹ *Ibíd.*, pp.20-21.

aunque, como se expuso en el apartado anterior, existe confusión respecto al lugar en donde vive el espíritu del animal compañero (*aj'bal* o *ajelbal*); algunos señalan que en el estómago, pero otros dicen que vive en el corazón, pero todos coinciden en la creencia de que el *aj'bal* malo es el *isom* en el corazón de los hechiceros o brujos que dañan a la gente.

El habla. Para los tzutujiles, igual que entre el resto de los mayas, las palabras son importantes. Mendelson observó que había una preocupación por la corrección al hablar o repetir palabras entre los sacerdotes nativos y los cofrades. La idea principal es que se debe pedir ciertas cosas para que la vida se mantenga en movimiento, pero debe hacerse cuidadosamente, sin molestar a los poderes establecidos, humanos o parahumanos. De aquí la importancia del intermediario. Los sacerdotes nativos, con sus rezos, son los que saben cómo hablar, cómo dirigirse a los “dueños”. Todas las cosas tienen “dueño” (alma): los rincones de la iglesia, los animales, las plantas, los cerros y también las enfermedades; cuando se reza se pide perdón por todos los pecados cometidos contra ellos voluntariamente (cortar un árbol para construir una casa) e involuntariamente al estropear alguna planta o animal a su paso.⁸⁰

En el ámbito de los símbolos cíclicos, la lluvia representaba una potencia fecundadora para los mesoamericanos⁸¹, personificada en el dios Tláloc, que comparte su coesencia divina con sus auxiliares, los pequeños *tlaloques* que vuelan por los aires conduciendo las nubes, las lluvias y los truenos entre los pueblos náhuas⁸², correspondiéndose con los *chacs* mayas de Yucatán, y los actuales tsotsiles refieren a los dueños de la lluvia como *anhel* o ángeles. San Martín y su caballo potente de vencedor y mito solar cristianizado fueron eufemizados por los tzutujiles como “dueño de la lluvia”, lo cual muestra cómo se fue conformado la tradición religiosa mesoamericana, con la permanencia de elementos del “núcleo duro” de la antigua religión más los reelaborados por motivación simbólica de las nuevas imágenes religiosas cristianas. “...la eufemización, constitutiva de la imaginación, [...] es un

⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 86 y 87.

⁸¹ En otras culturas, como las de India y Babilonia, o entre los iroqueses, por estar sometidas a ciclos y por ser germinativas las aguas están gobernadas por la luna. Entre los antiguos mesoamericanos la lluvia era fecundadora-la serpiente, lluvia-femineidad-fecundidad (Cfr. Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 154.

⁸² Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 195.

procedimiento que observaron todos los antropólogos y cuyo caso extremo es la antífrasis, en la cual una representación es debilitada ataviándose con el nombre o el atributo de su contrario.”⁸³

Mediante un isomorfismo operado a nivel de las estructuras del imaginario, las culturas de América relacionaron el significado de los naguales con los de los santos católicos y los conquistadores españoles, que como “vencedores” suponían el hecho de poseer un poder nagual más fuerte, por lo cual el rubio Pedro de Alvarado, el *Tonatiuh*, ostentaba símbolos solares y había logrado vencer a Tecún, capitán de los quichés, en Uatlán (hoy Quetzaltenango) en 1524.⁸⁴ Por medio del isomorfismo de símbolos asimilados por los nativos lograron converger las imágenes cristianas con las propias, para dotarlas de sentido frente a su nueva situación como colonizados con todas sus implicaciones sociales, políticas, culturales y existenciales.

Entre los tzutujiles contemporáneos el nagualismo es expresión de un poder sagrado que se expresa en la magia de la transformación, en la posibilidad de la ubicuidad. Es la potencia encarnada en Maximón y la madera de la que está hecho, el árbol del *tzité* (colorín). En sus propios términos, expresan la cualidad nagual como una “esencia” en todos los santos de su iglesia y cofradías, por lo cual se refieren a los santos como: nagual Santiago, nagual Jesucristo, nagual San Martín o *Yol Jap*. Consideran además que los objetos y la ropa de Maximón y las camisas de San Martín tienen poder nagual, “todas sus cosas [de Maximón] son *nawal* [nagual], tiene sombrero *nawal*, camisa *nawal*, saco *nawal*”⁸⁵, de aquí que nagual es también una esencia; por eso las ropas y las ofrendas de ropa de Maximón se conservan en el tapanco de la cofradía, “unos quince líos de ofrendas de ropa de los peregrinos, pues nada de lo que pertenece a Maximón debe jamás ser destruido.”⁸⁶

En síntesis, el nagual es concebido actualmente entre los tzutujiles como una esencia divina que tienen los santos católicos, Maximón y los sacerdotes nativos antiguos. Aún hay algunos de estos con algo de poder nagual, que les confiere la fuerza, por ejemplo al *telinel* que arma y carga a Maximón, a quien, como se trata de una ardua tarea que requiere mucha

⁸³ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, p. 120 (ed. FCE).

⁸⁴ Robert Carmack, *Historia social de los quichés*, p. 32.

⁸⁵ Alberto Vallejo, *op. cit.*, p. 162.

⁸⁶ Michael Mendelson, *op. cit.*, pp. 188 y 189.

fuerza y resistencia para realizarla, los tzutujiles reconocen cierto poder nagual, aunque ya no realizan las hazañas de los antiguos naguales, tampoco tienen el poder de transformarse. La “esencia nagual” está impregnada también en los objetos usados por las imágenes y las personas consagradas (sacerdotes nativos), ligada a los lugares sagrados de Atitlán, a los que se llega por medio del *palb'al*, que explican de varias maneras: es como una escalera que sube o baja del mundo; una ventana o puerta para pasar a un lugar *nawual*, un lugar de los *nawuales*; puede ser una cueva, un manantial, un árbol, una roca o el altar de una cofradía.⁸⁷ Los *ajkúnaa* tienen el poder de conocer estos caminos, portales o *palb'al* de los seres espirituales del *Santo Mundo*. El sacerdote nagual conoce estos caminos y la oración y las ofrendas tales como el incienso (*pom*), el alcohol y el tabaco sirven para abrir la puerta a ellos⁸⁸, de manera que la función de los naguales hasta la época de aparecimiento de Maximón fue la de servir como protectores del pueblo, como se ha señalado, en momentos de crisis o conflicto para restituir el orden. Maximón reemplazó a los extintos naguales.

La esencia nagual no guarda relación con ninguna entidad anímica. En la concepción de los tzutujiles la entidad anímica que reconocen como *aj'bal* o *ajelbal* está asociada con el animal compañero que le corresponde a cada niño o niña según el día de su nacimiento, algo que muy pocos *ajk'unaa* saben hoy. Hasta aquí, lo expuesto pretende ilustrar los elementos que configuran el significado actual del nagualismo entre los tzutujiles de Atitlán, como una esencia sagrada propia de los objetos “contagiados” de esta condición proveniente de antiguos naguales, dicha la cual también está en el humo del incienso (*pom*), en las velas, las oraciones que rezan los *ajk'unaa* y en el humo del tabaco cuando se realiza los rituales a Maximón y en los lugares sagrados. Entre los tzutujiles la concepción de nagual como “esencia sagrada” parece guardar cierta relación con la cosmovisión religiosa antigua acerca de la “materia ligera”, la de los dioses, señalada por López Austin; concebían al cosmos formado por dos clases de materia: la divina ligera, sutil, casi imperceptible, es la sustancia de los dioses enclaustrados en el momento de la “Primera Aurora”, que quedó atrapada dentro de la dura y pesada, finita, de la que están hechos todos los seres mundanos, de aquí su existencia limitada, solamente que en la concepción antigua

⁸⁷ Alberto Vallejo, *op.cit.*, p. 160.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 160.

esta materia ligera y divina era coherente con la concepción del ser humano y de sus entidades anímicas, en relación además con su cosmogonía, como se puede observar en un pasaje del texto de Sahagún y otro que aparece en la Leyenda de los Soles, citados por el autor.⁸⁹ Sin embargo, entre los tzutujiles aparece como una creencia aislada, desarticulada para siempre de la cosmovisión antigua. A continuación se abordará el estudio del nagualismo en Mesoamérica para observar la relación con la concepción tzutujil.

El estudio del nagualismo enfrenta en primer lugar la polisemia del término, incluso entre los propios mesoamericanos; en segundo, la figura del nagual formaba parte de una gran variedad de “magos”⁹⁰ que existían entre los antiguos nahuas, y para los mayas los naguales eran hombres con personalidad sobrenatural.

Benson Saler, especialista en el área quiché de Guatemala, clasificó en cinco categorías los significados que le dan al término nagual los pobladores quichés de Santiago El Palmar, departamento de Quetzaltenango:

1. Afinidad que existe entre un ser humano y un animal viviente único. Los destinos de ambos están ligados, y si el nagual es un animal poderoso, la persona será brava y fuerte. Si el animal es herido o muerto, la persona puede sufrir daño.
2. El signo del zodiaco en el que ha nacido el niño. El signo determina el carácter o las atribuciones físicas del ser humano: si es Tauro, por ejemplo, el niño será fuerte.
3. El día en que nació una persona, dentro del calendario maya quiché de 260 días [*tzolkin*]. La influencia del día aparece tanto en interpretaciones simplistas populares como en las de los especialistas en el calendario quiché. Según estos últimos son importantes tanto el signo como el numeral.
4. El santo patrono de cada pueblo, que es nagual del pueblo.
5. La esencia espiritual de la tierra.⁹¹

⁸⁹ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 23. El pasaje de Sahagún corresponde al Libro III, cap. I, p. 202: “Del principio de los dioses no hay clara ni verdadera relación, ni aun se sabe nada; más lo que dicen es que hay un lugar que se dice Teotihuacan, y allí, de tiempo inmemorial, todos los dioses se juntaron y se hablaron, diciendo: “¿Quién ha de gobernar y regir el mundo? ¿Quién ha de ser el Sol?”... y al tiempo que nació el Sol, todos los dioses murieron y ninguno quedó dellos...” En la Leyenda de los soles cita: “Dicen que los dioses [a Itztlotli]: “Pregúntale [al Sol] por qué no se mueve.” Respondió el Sol: “Porque pido su sangre y su reino”...e inmediatamente hubo mortandad de dioses ¡ah, ¡ah! en Teotihuacan”, p.119.

⁹⁰ Alfredo López Austin en su estudio *Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl*, publicado en 1967, ofrece una descripción de la diversidad de especializaciones que tenían estos hombres y mujeres con el atributo para efectuar toda clase de artes para intervenir en el bienestar de los pobladores o para causarles perjuicios.

⁹¹ Benson Saler, *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché*, pp. 15-20, citado por López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 417.

Salser encontró que no existe una definición lexicológica única y simple de nagual “que pueda aproximarse a la realidad psicológica total a la que se refiere el término entre los quichés de la población estudiada”⁹², pues el vocablo es empleado de varias maneras por los individuos según el contexto.

Al extender el marco geográfico al territorio mesoamericano, López Austin encuentra que se puede añadir otras categorías: 1. Mago que tiene el poder de tomar el cuerpo de un animal, de una bola de fuego o de algún meteoro. 2. El ser tomado por dicho mago. 3. Una de las entidades anímicas.

Al problematizar esta variedad de sentidos, el procedimiento metodológico seguido por el autor es preguntarse por el parentesco entre las categorías más congruentes, en las que no ha existido confusión y, en segundo lugar, ver cuáles categorías derivan de una confusión entre el nagualismo y otras creencias, por ejemplo el tonalismo.

En primer lugar está la concepción de los conocedores del mundo sobrenatural. Esta visión enigmática es la más congruente con otros aspectos de la cosmovisión; la concepción popular, de los no iniciados, es más simplista pero ambas son importantes de considerar.

El segundo aspecto, la confusión existente entre el nagualismo y la liga entre un hombre y un animal compañero se origina en los primeros momentos de la vida del niño. Ambos seres comparten la suerte. El desconcierto se ha producido tanto entre los indios como entre los investigadores.⁹³

Otra referencia a los nagueles aparece en *Primeros memoriales*, describiendo así a los *nanahualtin*, voz plural de *nahualli*:

Se dice que así nació: cuatro veces desaparece en el vientre de su madre; como si no estuviera preñada, así aparecía. Cuando crecía ya muchacho, enseguida bien aparecía lo que era su función. Se decía: “Es conocedor del Mictlán, es conocedor del Cielo...”

Y nadie era su mujer. Solo estaba allá, en el templo; vivía como penitente en su interior. Por esto se decía *nahualli*, adivino.⁹⁴

⁹² *Ibíd.*, p. 417.

⁹³ Alfredo López Austin, *op. cit.*, pp. 417 y 418.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 419, citado por el autor, *Primeros Memoriales*, fol. 58r, 127, según Paso y Troncoso.

Este pasaje tiene una cierta similitud con el relato del nacimiento de Francisco Sojuel antes descrito.

Otras fuentes del nagualismo, en Sahagún, fueron reconocidas por sus informantes según lo consignó Garibay K.⁹⁵ Las virtudes atribuidas a los *nahualli*, de acuerdo con este texto, se refieren a una gestación y un nacimiento insólitos (desaparecía el seno de su madre, como si ya estuviera encinta y luego aparecía). Conocía el “reino de los muertos” y el del cielo, era oráculo de la lluvia, aconsejaba “a los príncipes, a los reyes, a los plebeyos”, organizaba el ritual de sacrificio en honor a Tláloc para propiciar la lluvia, advertía sobre la amenaza de enfermedades y hambrunas, pronosticaba la muerte de los reyes y los pueblos; advertía sobre el peligro de granizadas y podía conjurarlas, se mantenía en celibato y vivía en el templo donde ayunaba, por lo cual se le llamaba “brujo astrólogo” (*navalli, tlaciuhqui*), ejercía el oficio de brujo (*tlacatecúlotl, hombre búho*).⁹⁶

Eliade⁹⁷ enfrentó este mismo problema al estudiar las distintas religiones, considerar solamente la opinión del especialista, del “iniciado”, del sacerdote que posee un conocimiento más completo, originario, por lo menos sus elementos fundamentales y sus valoraciones místicas, teológicas y rituales. Aunque se trate de una sola persona de la comunidad, es metodológicamente correcto si de lo que se trata es captar las capacidades de experimentar la sacralidad de la comunidad; en cambio, si la meta de la investigación es estrictamente sociológica: la vida religiosa de una comunidad en un momento histórico dado, es correcto considerar a la comunidad que practica un culto elemental imbuido de supersticiones, es decir, de los restos de hierofanías caducas, lo cual no presenta aquí problema. Lo que atestiguan las modalidades de lo sagrado es que una hierofanía se vive e interpreta de maneras diferentes por las élites religiosas y el resto de la comunidad. ¿Cuál es la verdadera hierofanía, la que descifran los iniciados o la que es captada por los creyentes? Para Eliade las dos son igualmente válidas y se podrá mostrar que son coherentes, integrables y complementarias. Las dos clases de documentos, el que registra

⁹⁵ José María Garibay K., “Paralipómenos de Sahagún”, en *Tlalocan*, II 2-3 167-174 y 135-254.

⁹⁶ Félix Báez-Jorge, “Entre los naguales y los santos...”, en A. Lupo y A. López Austin, *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, p. 106.

⁹⁷ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, pp. 30 y 31.

una experiencia popular y el que refiere la de una élite, son indispensables porque ayudan a constituir las modalidades de lo sagrado revelado mediante una hierofanía.

En esta perspectiva general acerca del nagualismo en distintas regiones mesoamericanas se observa que la concepción de los tzutujiles obedece a una interpretación popular reinterpretada por su cuenta ante la ausencia de los antiguos sacerdotes iniciados que vivieron en su contexto religioso y social, del cual constituían la élite, según se afirma en textos y códices.

El nagualismo para los actuales tzutujiles se ha convertido en una “esencia” proveniente de los antiguos naguales, pero también de los santos cristianos; no se relaciona con las categorías encontradas por Saler entre los quichés, como tampoco es una entidad anímica, que ellos reconocen como *aj'bal*. En cuanto a hombres con poderes sobrenaturales que corresponden a una de las categorías de nagual identificada por López Austin, para los tzutujiles los hombres con poder nagual fueron cosa del pasado que recrean en sus relatos. El último fue Francisco Sojuel, el tallador de la máscara de Maximón que con otros tres naguales “crearon” el “aparecimiento” de Maximón.

Se puede comprender que la persecución, la conversión religiosa impuesta por la colonización y la muerte de la élite religiosa de los tiempos prehispánicos desarticularon, tal vez para siempre, la coherencia en la cosmovisión de los antiguos mesoamericanos, por lo cual se entiende que los tzutujiles devotos a Maximón conserven una concepción acerca del nagualismo reducido a una “esencia”. Como ya se explicó, la reproducción de sus símbolos en el culto a Maximón surgió dentro del proceso de “colonización del imaginario”. Debe considerarse que desde el campo de la imaginación ésta es un dinamismo organizador que aporta un factor de homogeneidad en la representación. La imaginación es potencia dinámica que ‘deforma’ las copias pragmáticas suministradas por la percepción, y ese dinamismo reformador de las sensaciones se convierte en el fundamento de toda la vida psíquica porque “las leyes de la representación son homogéneas”; ya que la representación es metafórica en todos sus niveles, [...] [por tanto] “en el nivel de la representación todas las metáforas son homogéneas”⁹⁸ pero en constante

⁹⁸ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, p. 34. Las comillas entre la cita son del autor.

movimiento de corrección, de afinamiento, aunque sea en una lógica empobrecida o degradada, como se observa en los fragmentos de las antiguas creencias incorporadas en la figura de Maximón: un abuelo, un nagual que los protege y salvaguarda el orden sexual de la comunidad, pero que también comete excesos, por lo que debieron cortarle las extremidades y voltearle la cara hacia atrás para neutralizar su potencia.⁹⁹

2.2. Antecedentes de Maximón y sus sacerdotes nativos en las fuentes coloniales

En las fuentes coloniales consultadas la referencia que guarda relación con la figura y el ritual de Maximón, se trata de fuentes generales sobre regiones de Mesoamérica o específicas de regiones del área maya, la Península de Yucatán sobre todo. Aparece en la obra de Diego López de Cogolludo, escrita en el siglo XVII, sobre los mayas de Yucatán; otras fuentes del siglo XVI consultadas, cuyas descripciones acerca de la variedad de los cultos y características rituales entre los antiguos pueblos mayas de Guatemala tienen cierta relación entre sí y con lo descrito por Cogolludo, corresponde a fray Bartolomé de Las Casas la referencia de sus visitas a los pueblos de Guatemala, y la obra de fray Diego de Landa a la de la Península de Yucatán.

Se cita a continuación el testimonio de López de Cogolludo que ha sido la fuente colonial citada comúnmente como la más próxima a la figura de Maximón:

A tiempos y en ocasiones nomás adoraban un ídolo: tenían un madero que vestían a modo de Domingullo, y puesto en un banquillo sobre un petate, le ofrecían cosas de comer y otros dones en una fiesta que llamaban *Uayeyab*¹⁰⁰, y acabada la fiesta le desnudaban y arrojaban el palo por el suelo, sin cuidar más de reverenciarle, y a él le llamaban *Mam*: abuelo, mientras duraba la ofrenda y fiesta.

Reverenciaban otro ídolo divino que decían había tenido las espinillas como una golondrina: su nombre era *Teel cazim*. Otro tenía los dientes muy disformes, llamado *Lahunchaam*. Otro que fingía escupía piedras preciosas, cuyo nombre era *Ahtubtum*.

Ídolos también de los que labraban los cuerpos a los indios, que decían se convertían en flores, llamados *Acat*. Ídolos de los mercaderes y estos tenían uno de piedra en particular muy venerado. Habíalos de los caminantes, pescadores, cazadores de las milpas y otros que invocaban en

⁹⁹ El Capítulo 4 incluye las versiones de la leyenda de origen de Maximón y su análisis.

¹⁰⁰ Se trata de los cinco días del *haab*, el año solar de 365, considerados como aciagos. *Diccionario Maya Cordemex*, 1980: 915-916; Barrera Vásquez y Rendón, 1974: 150; por ello *uay-a=ab* o *uayeb* denota “la ponzoña del año”, “lo que empozoña o corroe el año”-

los tiempos tempestuosos, Dios y Diosa del vino, y uno antiquísimo de un gran hechicero. Diosa de los que se ahorcaban, que decían se les aparecía. Ídolo del amor, de las farsas y de los bailarines, y otra infinidad de idolillos, que ponían a las entradas de los pueblos, de los caminos, en las escaleras de los templos y otras partes.¹⁰¹

Aunque la muy escueta referencia de esta deidad llamada *Mam* nos remite a una semejanza con Maximón tanto en el nombre de viejo o abuelo, su construcción de madera, el acto de vestir, recibir ofrendas similares, pero en especial esta deidad era parte importante en el ritual de fin de periodo o año o *Uayeyab* (los cinco días aciagos), que también se encuentra en algunos cantares de *El libro de los cantares de Dzitbalché*. Cogolludo expone a esta figura en el contexto de otras deidades, lo cual ofrece un conocimiento de la diversidad de divinidades cercanas a la vida cotidiana de los mayas:

Fingían otros dioses, que sustentaban el Cielo, que estribaba en ellos: sus nombres eran *Zacal Bacab*, *Canal Bacab*, *Chacal Bacab* y *Ekel Bacab*. Y ellos decían que eran también dioses de los vientos.

Otros decían que fue Gigante, llamado *Chac*, inventor de la agricultura, y por eso le adoraban. Teníanle por Dios de los panes, truenos y relámpagos. Otro [dios] llamado *Mul Tum Tzee* decían que reinaba en los malos tiempos, y sus días de éste eran aciagos y de mala fortuna en opinión de los indios.¹⁰²

En Landa se encuentra referencias igualmente ilustrativas de los cultos generales y particulares con una diversidad de figuras menores:

Que tenían gran muchedumbre de ídolos y templos suntuosos a su manera y aun sin los templos comunes, tenían los sacerdotes y gente principal oratorios e ídolos en casa para sus oraciones y ofrendas particulares. Y tenían a *Cuzumil* y el poso de *Chichenizá* en tanta veneración como nosotros las romerías a Jerusalén y Roma y así los iban a visitar y ofrecer dones, principalmente a *Cuzumil*, como nosotros a los lugares santos...

Tantos ídolos tenían que aun ni les bastaban los de sus dioses, pero no había animales ni sabandijas a los que no les hiciesen estatua, y todas las hacían a semejanza de sus dioses y diosas [...] Los ídolos de madera eran tenidos en tanto que se heredaban como lo principal de la herencia [...] Bien sabían ellos que los ídolos eran obras suyas y muertas y sin deidad, mas los tenían en reverencia por lo que representaban y porque los habían hecho con muchas ceremonias, especialmente los de palo.

¹⁰¹ Diego López de Cogolludo, 1688, *Historia de Yucatán*, Madrid, Libro IV, Cap. VIII, p. 197. en <http://callisto.ggsrv.com/imgsrv/Fetch?banner=451442d21&digest>.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 197, *supra*.

Los más idólatras eran los sacerdotes, *chilames*, hechiceros y médicos, *chaces* y *nacones*. El oficio de los sacerdotes era tratar y enseñar sus ciencias y declarar las necesidades y sus remedios, predicar y echar las fiestas, hacer sacrificios y administrar sus sacramentos. El oficio de los *chilames* era dar al pueblo las respuestas de los demonios y eran tenidos en tanto que acontecía llevarlos en hombros. Los hechiceros y médicos curaban con sangrías hechas en la parte donde dolía al enfermo y echaban suertes para administrar en sus oficios y otras cosas...¹⁰³

En este pasaje destaca la devoción de los mayas por las figuras sagradas de madera y de la función de los sacerdotes nativos que transmitían el conocimiento a los sucesores y los oficios que guardan alguna huella de sentido con los actuales sacerdotes nativos de Santiago Atitlán, por ejemplo la curación por medio de sangrías, aunque ya no se practican de manera generalizada ni conforme a lo citado por Landa, así como la adivinación.

En su testimonio Las Casas explica con detalle las figuras a las que rendían culto en la provincia de Guatemala, que se asemejan a las celebraciones de los actuales tzutujiles, pues se mantienen las procesiones, la música y las ofrendas, especialmente el ayuno y la abstinencia sexual del *telinel* o cargador de Maximón y de los cofrades y jóvenes que acuden por la fruta que se ofrecerá en el ritual de Semana Santa. Las imágenes hoy no son guardadas en cuevas o cerros, sino que se les mantiene en las casas-cofradía, especialmente las de Maximón y San Martín, el actual “dueño de la lluvia”:

Componían y aderezaban sus ídolos para estas fiestas y sacrificios, de oro y piedras y mantas, y de lo más precioso que tenían y podían. Poníanlos en unas andas y traíanlos en procesión con devoción inestimable, con atables y trompetas y otros músicos instrumentos, y poníanlos en las plazas que siempre tienen en los pueblos para el juego de pelota, en lugares eminentes, y allí delante dellos jugaban los señores y principales a la pelota por hacelles fiesta. En algunas partes traían los ídolos a los templos, de donde los solían tener, desde el principio de este ayuno, y allí les ofrecían livianos sacrificios, como eran de pájaros y encienso, tea, cacao molido y otras cosas de esta manera. En otras no los traían, sino en las cuevas donde solían estar, les enviaban los regalos y sacrificios dichos. En muchas partes acostumbraban tener ídolos en lugares ásperos, cuevas oscuras y ocultas, metidos, por algunas razones: lo uno, por tenelles más reverencia, porque les parecía que si estuviesen donde muchas veces los vieses [que] sería ocasión de algún menosprecio; lo otro, porque algunos de los vecinos no los hurtasen, teniéndolos donde todos supiesen dellos, porque en los templos no acostumbraban tener puertas; y lo tercero, porque los de otros pueblos o de los que tenían por

¹⁰³ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán* [1560], pp. 48 y 49.

enemigos, no viniesen con gente de armas a hurtallos también y era costumbre dellos cerca de los templos no entrar gente de guerra.¹⁰⁴

En su recorrido por los pueblos de Guatemala Las Casas observó que los hombres acostumbraban pintarse el cuerpo y la cara de negro y así permanecían durante los días de Cuaresma. El día de la fiesta principal, probablemente al término de la Cuaresma, limpiaban y adornaban con ramas y flores los caminos principales; los hombres se aseaban quitándose la pintura del cuerpo, vestían trajes limpios y de fiesta, “enramaban con gran alegría las casas o lugares de los ídolos y todo lo demás que a aquello pertenecía”¹⁰⁵, hacían ofrendas con las plantas de maíz y las legumbres y llevaban música. Por la noche de la fiesta “iban los hijos del supremo señor y los otros señores por los ídolos, los cuales traían con gran reverencia de trecho a trecho”. Durante la procesión se sacrificaba aves de toda clase.

Salía entonces el gran sacerdote [señor y rey] a los recibir, muy acompañado de los otros sacerdotes y ministros del culto divino, buen trecho fuera del pueblo, y en llegando ofrecíale su sacrificio, y cuando entraba en el pueblo entraba callado, y hacíase cierta señal por la cual el pueblo entendía quel ídolo estaba en el templo. Toda aquella noche se gastaba en andar estaciones y devociones yendo y viniendo al templo, y poco della se dormía. Ya que el ídolo o ídolos estaban en el templo, comenzaban los instrumentos de música a sonar, y cantos y bailes y invenciones de farsa y momos, y otras maneras de juegos y regocijos cuantos se podían inventar y ellos alcanzaban, y en esto les amanecía.¹⁰⁶

Al día siguiente todos se aseaban de nuevo y llevaban las ofrendas y peticiones al sumo sacerdote previo al momento del sacrificio humano y de la comunión que se hacía con los restos de los sacrificados.

Durante los días de la fiesta subsiguientes a los sacrificios había abundante comida en cada casa principal: “Bailaban y saltaban delante los ídolos y dábanles a beber del vino más precioso que tenían, remojándoles la boca y las caras, y todos cuantos se estimaban por más devotos, cargaban las cabezas o las tripas [los vientres] de vino y bravamente se emborrachaban; esto, no por otra causa sino por celo de religión.”¹⁰⁷ Es notable aquí la

¹⁰⁴ Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*[1561], Vol. II, Libro III, cap. 177 [Sacrificios y ceremonias en Guatemala], p. 216.

¹⁰⁵ *Ibid.*, Cap. 178 [La cuaresma de los indios de Guatemala], p. 208.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 219.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 221.

referencia a la costumbre, vigente en Atitlán, de convidar vino (aguardiente o *guaro*) a Maximón, además de tabaco, ya que él es un fumador incansable.

La celebración ritual más importante al respecto de esta deidad se realiza en la Semana Santa, y de acuerdo con las fuentes coloniales. Por ejemplo, los ritos observados por Las Casas durante la Cuaresma muestran una enorme coincidencia con la variedad de pueblos mayas y nahuas que celebraban anualmente el ritual del cambio de año, el *uayeyab* de los mayas de Yucatán, un rito de “regeneración del tiempo”, renovar el tiempo agotado.

Veamos ahora las fuentes coloniales escritas por los propios indios:

En *Los cantares de Dzitbalché*, otra fuente colonial que se retoma para mostrar la importancia de las convicciones religiosas entre los mayas, el texto literario escrito en maya se compone de cantares para escenificar danzas sagradas. El primer cantar de la portada, X-Kolom-Che (I)¹⁰⁸, que aparece titulado todo el libro, comienza con el siguiente fragmento:

*El Libro de las Danzas
de los hombres antiguos
que era costumbre hacer
aquí en los pueblos [de Yucatán]
cuando aún no
llegaban los blancos.*

El *Libro de los cantares de Dzitbalché* fue rescatado en 1942 por Alfredo Barrera Vázquez en Mérida. Él realizó el arduo trabajo de traducción al español que terminó en 1959. El documento original fue fechado a mediados del siglo XVIII, probablemente alrededor de 1740. El contenido del manuscrito indica que es una copia de un legajo más antiguo, probablemente del siglo XVII.¹⁰⁹ Dzitbalché, sitio de su procedencia, actualmente es una población localizada al noreste de Campeche, en el municipio de Calkiní. El original se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. El libro se compone de 16 cantares, de acuerdo con el agrupamiento temático. Martha Iliá Nájera los ordena como sigue:

–Carácter lírico, un poema de reflexión profunda (el doliente canto del pobre huérfano de madre). Baile de golpe de madera: *cantar ocho*.

¹⁰⁸ Martha Iliá Nájera Coronado, *Los Cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*, p. 138.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 10.

- De dioses y mitos, son himnos sagrados: *cantares nueve, seis y dos*.
- De dioses y mitos, son vestigios de antiguas cosmogonías: *cantar diez*.
- Rituales de iniciación femenina: *cantares siete, cuatro, catorce y quince*.
- Rituales de sacrificio por flechas: *cantares uno y trece*.
- Rituales de final de periodo: *cantares cinco, tres, doce y once*.¹¹⁰

Como referencia del culto a Maximón, se encuentran los cantares rituales del final del periodo que tienen una estrecha relación con el ritual que se le ofrenda en Semana Santa así como el descrito por Cogolludo que se ha expuesto, celebrado durante las fiestas del *uayeyab*, la ceremonia de fin de año maya. Se expone el cantar tres, H’uayah-Yaab-T’kaal-Kinn-Eek, con la siguiente nota aclaratoria de Nájera:

...los cinco últimos días del año civil maya eran considerados aciagos y se les llamaba de diversos modos: “H’uayah–yaab”, como aquí [en este cantar en el original maya] “X-ma-kaba-kin” o días sin nombre, etc., y esto no porque no los tuviesen en el calendario, sino porque la expresión “no tiene nombre” [...] equivale a ser maldito, infame, malvado”.¹¹¹

En el canto dice veinte en vez de cinco, lo cual pudo ser un error del copista. En el *Códice Pérez*¹¹² aparecen los cinco días sin nombre, los malos del año, los aciagos y dolorosos:

Cantar Tres: La ponzoña del año, los veinte días negros

Los días de llanto, los días
de las cosas malas. Libre está
el diablo, abiertos los infiernos,
no hay bondad, sólo hay
maldad, lamentos y llanto.
Ha pasado un
entero año,
el año nombrado
aquí. Ha venido también
una veintena de días sin nombre
los dolorosos días, los días
de la maldad
los negros días! No hay ya
la bella luz de los ojos
de Hunabkú para

sus hijos terre-
nales, porque durante estos
días se miden
los pecados en la tierra
a todos los hombres: varones
y mujeres, peque-
ños y adultos,
pobres y ricos,
sabios e ignorantes;
Ahaucanes, Ah Kuleles
Batabes, Nacomes, Chaques
Chuntanes, Tupiles.
A todos los hombres
se les miden sus pe-
cados en estos días.¹¹³

¹¹⁰ *Ibíd.*, pp. 16 y 17.

¹¹¹ Martha Iliá Nájera C., *op. cit.*, p. 146.

¹¹² *Códice Pérez*, 1949, traducción al castellano de Ermilo Solís Alcalá, p. 327, en Nájera, *op. cit.*, p. 66.

¹¹³ *Ibíd.*, pp. 146 y 147. Se mantienen las líneas del cantar tal como aparecen en este texto.

Son retomados los personajes mencionados en este canto por encontrar que algunos elementos se relacionan con las prácticas de los oficiantes nativos (los *ajk'unaa*) en torno al culto de Maximón en Atitlán; por ejemplo, el *nabeysil* o sacerdote de la lluvia de la Cofradía de San Juan se asemeja a la figura de los *chaques* o *chacs* también citados por Landa. *Chagues* era el nombre de los dioses principales de la lluvia, que eran cuatro o cinco, pero a la vez se llamaba *chac* a cierto funcionario auxiliar religioso. Explica Landa: “Los *chaces* eran cuatro hombres ancianos elegidos siempre de nuevo para ayudar al sacerdote a hacer bien y cumplidamente las fiestas.”¹¹⁴

Los *ahaucanes*, según Landa, “tenían un gran sacerdote que llamaban *Ah Kin May* y por nombre *Ahau Can May* que quiere decir sacerdote May o el gran sacerdote May.”¹¹⁵ May se refiere a una familia, *Ah Kuleles* (o *Aculel*), funcionario auxiliar de la administración política de los mayas¹¹⁶; *batabes* (*batab*), título de un importante jefe, con calidad de príncipe o, como después le llamaron los españoles, cacique. Sánchez de Aguilar dice: “Gobernávanse por señores como Duques y Condes que llamaban Batabes, que son Caciques.”¹¹⁷

Landa dice: “*Nacones* eran dos oficios: el uno perpetuo y poco honroso, porque era el que abría los pechos a las personas que sacrificaban; el otro, era una elección hecha de un capitán para la guerra y otras fiestas, que duraban tres años; éste era de mucha honra.”¹¹⁸

Chuntanes (*chumtanoob* por *chun-Thanoob*) literalmente son “fundamentos de poder” o “bases de la palabra”. J. Pío Pérez registra: “*Chuntan*: prelado, presidente, príncipe”¹¹⁹ y el *Diccionario de Motul* define: “*Chun tan*: el principal y mayor”; también: “*ah Chun tan*... el principal del pueblo o que lo es en algún negocio”. Los *chunthanes* formaban el Consejo de la Comunidad. Esta autoridad es equivalente en Atitlán, bajo los nombres de *principales* o *mayores* que forman parte del actual “sistema de cargos” en Atitlán, como se explicó ya en el sistema de cofradías.

¹¹⁴ Fray Diego de Landa, *op. cit.*, 1986, p. 49, también citado en Nájera, *op. cit.*, p. 147.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 14.

¹¹⁶ Véase *Diccionario de Motul*, 1929, citado por Nájera, *op. cit.*, p. 147.

¹¹⁷ Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del Obispado de Yucatán año de 1639, 1937*, p. 140. Citado por Nájera, *op. cit.*, p. 147.

¹¹⁸ Fray Diego de Landa, *op. cit.*, p. 49.

¹¹⁹ Juan Pío Pérez, *Diccionario de la lengua maya*, p. 82, citado por Nájera, *op. cit.*, p. 147.

Tupiles (tupilob) es un nahuatlismo usado en Yucatán. Pío Pérez define *tupil*: “criado de la casa pública”. El diccionario de Motul refiere el término con el significado de “alguacil”¹²⁰, figura existente en Atilán y que pertenece a las cofradías, incluso con las mismas funciones referidas en estas fuentes.

La vigencia de estos cargos en Atilán confirma lo dicho antes, que la cofradía, a pesar de ser una institución colonial establecida para impartir la fe católica, fue a la vez un espacio de larga duración temporal que permitió a las culturas indias la convergencia y la asimilación de la religión cristiana, asimilación que no fue uniforme en Mesoamérica, en algunos lugares, paulatinamente se fueron fundiendo en un complejo religioso nuevo, sincrético. En el caso de Maximón, su fiesta ritual se relaciona con catolicismo solamente en que esta se realiza en Semana Santa, pues su acto ritual que corresponde al clímax de la fiesta es cuando este acto parece tener resonancia en el rito maya de “regeneración del tiempo”, “abolir el tiempo agotado”. Para esta fiesta, los devotos y oficiantes se preparan, los preparativos implican evitar conflictos porque se reflejará en el estado de la fruta que es traída por los cofrades, el estado de la fruta (bueno o malo) es considerado todo un presagio de la clase de “año” que les espera. Esta interpretación del significado del rito de “regeneración del tiempo” se basa en las fuentes de la religión maya y de las etnografías que describen los rituales. No se logra reconocer ningún elemento de la religión católica en los rituales de Maximón salvo coincidencia de periodo que homologaron con la celebración católica de la Semana Santa. Éste es el significado más importante de la figura de la deidad, como se verá en el siguiente capítulo al exponer los dos rituales en torno a ella, cuyo registro más antiguo encontrado proviene de Lothrop en 1914.¹²¹

A pesar de la ausencia de fuentes documentales que permitan observar la trayectoria religiosa continua del siglo XVI al XX, de los pueblos indios de Guatemala, existen fuentes aisladas, como la del siglo XVIII, de Fuentes y Larraz, arzobispo de Guatemala de 1767 a 1779, registró la situación que guardaban las iglesias y cofradías y destacó la prevalencia de prácticas de la antigua religión en la mayoría de los pueblos que visitó. A

¹²⁰ *Ibíd.* y *Diccionario de Motul*, 1929, citados por Nájera, *op.cit.*, p. 147.

¹²¹ Citado en la página 25 del Capítulo 1.

pesar de poco más de dos siglos de la imposición del catolicismo, los indios persistían en mantener sus antiguas costumbres religiosas:

Advertí que las solemnidades se reducen a unos cultos exteriores [al catolicismo] y excesivos, de muchos cohetes, trampas, candelas, adornos de imágenes y muchas de ellas no digo, poco modestas, sino bastante profanas, y mucho más profano el culto que se les tributó, poniendo dulces y aguardienterías en las puertas de las iglesias, con más profusión que las que podrían tener en las fiestas a sus dioses..., piensan que no hay diferencia entre nuestros santos y sus ídolos.¹²²

Ximénez observó en Quetzaltenango, Guatemala, que los indios seguían rigiéndose por su antiguo calendario de 260 días y de veintenenas: “y por él se gobiernan hasta hoy en muchos pueblos, pero esto muy a escondidas”¹²³, para mostrar la persistencia por mantener su calendario, pero finalmente, al paso de las generaciones, este conocimiento desapareció de la tradición oral junto con los últimos especialistas mayas. Estos dos autores testimonian la permanencia de las prácticas antiguas entre la población india que, a fuerza de tenaz resistencia y secrecía, finalmente llegaron a ser toleradas por el clero, aunque no sin una persecución y celo por erradicarlas, pues fueron duramente castigadas, pero no lograron más que aislarlas, en algunos casos mezclándose, de manera superficial, con el catolicismo.

Maximón, considerado por los tzutujiles como “protector” de comerciantes y viajeros, tiene referente, evoca al dios del comercio dentro del panteón mesoamericano y, de acuerdo con los especialistas, su antecedente se remonta al periodo Clásico. Eric Thompson explicó que entre los mayas de Yucatán existía un dios que protegía a los comerciantes: *Ek Chuah* (*ek* significa negro o estrella; el significado de *chuah* es desconocido), que también era dios del cacao y se relacionan porque las semillas de éste eran utilizadas como equivalente monetario en toda Mesoamérica. El autor sugiere que esta divinidad pudo ser de origen putún, a la que también llamaban *Ik Chaua*, con el mismo significado. Los putunes eran grandes mercaderes dentro del área maya. Existe acuerdo entre los mayistas acerca de que esta deidad de los comerciantes corresponde al dios “M” de Schellhas en los códices, a

¹²² Pedro Cortés y Larraz, arzobispo, *Descripción geográfica-moral de la Diócesis de Goathemala*, T. I, p. 173.

¹²³ Fray Francisco de Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala O. P.*, Libro I, p. 93.

quien representaron con “una nariz larga, casi horizontal y arremangada”¹²⁴. Al parecer hubo más de un dios de los comerciantes, en virtud de los colores con que lo representaron (negro, blanco, azul y rojo). El glifo de éste es el “paquete de mercader”. Según Landa, los viajeros (comerciantes) llevaban incienso e incensarios consigo y todas las noches durante el viaje lo quemaban sobre tres piedras, rogando a *Ek Chuah* que los hiciera volver al hogar sanos y salvos.¹²⁵ Por otra parte, aunque según Thompson los dioses de los comerciantes eran importantes, no gobiernan ningún número ni día, no obstante la presencia del glifo del “paquete” entre las cabezas las divinidades relacionadas con las lunaciones; aun considerando la importancia de éstos, sobre todo entre los mayas putunes, no se sabe de su culto, pues al decaer la clase de los comerciantes dejaron de ser adorados. En el caso de Maximón, concebido como protector de los comerciantes, tiene sentido en vista de que los atitecos han sido comerciantes y viajeros desde épocas prehispánicas, cuando su reino abarcaba hasta las tierras bajas de la costa del Pacífico. Puede tratarse de la eufemización de una deidad protectora de los comerciantes que probablemente existió entre los tzutujiles, pues no se encontraron trabajos concluyentes respecto al significado del panteón tardío del antiguo reino tzutujil (Chiyá), enclavado en lo alto como enclave defensivo, a cuyos pies aparece el lago Atitlán, el hogar de la “Abuela del Lago” según su antigua etimología tzutujil.

¹²⁴ Eric S. Thompson, *Historia y religión entre los mayas*, p. 370.

¹²⁵ *Ibíd.*, pp.371-372.

CAPÍTULO 3. POLÍTICA E HISTORIA DEL SIGLO XX: EL CULTO A MAXIMÓN COMO FACTOR DE COHESIÓN SOCIAL

En este apartado se hace un análisis sociológico acerca del papel de las cofradías en Atilán, más allá del acotamiento, como parte del mundo sagrado de Maximón, que fue acogido por una cofradía desde su “aparecimiento”, como se ha expuesto en el primer capítulo. El énfasis aquí consiste en analizar en qué medida el “lugar social” de las cofradías en la sociedad atteca fue afectado por los cambios del entorno político de Guatemala, en donde a partir de su Independencia en 1821 la Iglesia católica fue desplazada por el Estado nacional y laico, cuya actuación se expresó en los cambios en la estructura de propiedad de la tierra, el establecimiento de las fincas cafetaleras en el último tercio del siglo XIX, el arribo de la United Fruit Company a Guatemala y el desarrollo de una economía de plantaciones (modelo agroprimario exportador). En este contexto se ubica la presencia de Maximón en Atilán.

En segundo lugar, se efectúa un acercamiento a la interpretación de los símbolos asociados al culto de cara a la tradición religiosa mesoamericana, una vez que se ha abordado la descripción y el análisis de las dos celebraciones rituales más importantes de Maximón en Atilán. La primera se realiza en los días de la Semana Santa y la segunda el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, y es la fiesta del cambio de cofrades. Ambas ceremonias comprenden actos rituales, algunos de ellos de carácter abierto y público y otros privados en los que participan únicamente los cofrades y las autoridades tradicionales (*mayores*). Por último, se hace una primera caracterización del papel que juegan los cofrades y demás oficiantes del culto (el *telinel* y los *ajk'unaa*), en relación con las organizaciones, especialmente de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala (ASMG), y el discurso etnicista en la búsqueda de su lugar social en un mosaico multicultural.

Se ha señalado en el capítulo anterior que la organización y la tutela del culto a Maximón, desde su “aparecimiento”, por obra de los abuelos naguales, ha estado a cargo de la Cofradía de Santa Cruz, una de las congregaciones “nativas” que la Iglesia católica terminó por tolerar que se mantuviera el culto a Maximón y, puesto que los cofrades participan también en los oficios religiosos católicos, se ha llegado a la coexistencia del culto a Maximón y de otros ritos agrícolas ancestrales con la fe católica. Los tzutujiles participan

en las dos prácticas. Ya se ha explicado que a partir de su concepción de “esencia nagual” han hecho toda una adecuación de significando a esta concepción de la antigua religión maya en el siglo pasado, su universo simbólico religioso aparece como dual o parcelado en dos dominios, uno conformado con sus creencias y prácticas que manifiestan elementos del “núcleo duro” de la religión mesoamericana; el otro, especialmente en los cofrades –pero no los oficiantes indios (*ajk’una, telinel, nabeyzil*)–, participan de los ritos católicos. Como cofrades que son, acuden a la iglesia y realizan las funciones propias de las fiestas católicas, algo que desconcertaba mucho a Mendelson¹ como veremos en el capítulo 4.

Se aborda así el análisis de la importancia de este culto en relación con la cohesión social y la tensión que existe entre comunitarismo y pluralismo expresada en la organización tradicional, tanto religiosa –con las cofradías- como política –con el sistema de cargos indio, todo esto en un entorno de desigualdad y racismo.

Se ha señalado también que el sistema de las cofradías en Atitlán propició, debido a la relativa autonomía que lograron mantener los indios, la permanencia de creencias, rituales y personajes consagrados (*ajk’unaa* o cargadores de la oración, *telinel, nabeyzil*), incluso el “aparecimiento” de Maximón, configurando un universo religioso, podría decirse paralelo, entre la fe católica que consta de Libro Sagrado, actos sacramentales y rituales litúrgicos como sistemas de culto (Durkheim) y los rituales de Maximón, como creencias que se manifiestan desarticuladas y empobrecidas en relación con la coherencia que expresaba la cosmovisión de los pueblos antiguos dentro de la tradición mesoamericana, quedando restringido como sistema de culto. Si bien en un primer momento alrededor de su “aparecimiento” pudo representar una forma de resistencia frente al poder dominante.

Durkheim abordó el tema de la religión en muchas de sus obras. Antes de publicar una consagrada exclusivamente a la religión, *Las formas elementales de la vida religiosa*, su último trabajo publicado en 1912 buscó establecer cuál era su función en las sociedades y delimitó el hecho religioso.

En cuanto que cosmos de hechos, la religión se muestra en dos tipos de fenómenos: las creencias (sistemas de fe) y las prácticas (sistemas de culto). De las dos, las primeras son determinantes, ya que las prácticas sólo se definen por referencia a objetos de los que se da

¹ Michael Mendelson, *Los escándalos de Maximón*.

cuenta en las creencias. Creencias cuya obligatoriedad es el signo inequívoco de ser fenómenos sociales, ante tradiciones y representaciones colectivas que se imponen a los actores individuales [...] que son el sustrato de la escisión del mundo en dos esferas radicalmente distintas, lo sagrado y lo profano.²

La importancia del sistema de cofradías de Santiago Atitlán radica en su expresión de la religiosidad católica y nativa, cuya vigencia se explica solamente a por la permanencia del sistema de cofradías, particularmente aquellas como las de Santa Cruz y San Juan, como espacios que han preservado algunas creencias, ritos y símbolos sagrados ligados con la antigüedad mesoamericana y de los isomorfismos en imágenes eufemizadas como la del “Dueño de la Lluvia” (San Martín) o de Santiago, el patrón del pueblo, prácticas por medio de las cuales se mantienen la cohesión social y los sentimientos, en ocasiones ambivalentes, de amor y temor en torno a Maximón.

Sin embargo, queda la interrogante: ¿por qué solamente en dos de las 10 cofradías que existen en Atitlán se mantuvieron las prácticas ancestrales? En el resto los feligreses son únicamente católicos y no participan del culto a Maximón, pero mantienen una actitud de respeto como espectadores, no obstante que forman parte del grupo lingüístico tzutujil, y como tal participan del sistema de cargos, y también son *principales*, es decir, “autoridades tradicionales”. Con excepción de la Cofradía de Santiago que tiene una composición predominantemente mestiza encargada de celebrar la fiesta del santo patrón del pueblo, por su condición mestiza no forma parte del sistema de cargos.

Por lo anterior, la Semana Santa en Atitlán transcurre con la celebración de dos rituales paralelos: la muerte y la resurrección de Jesucristo conforme a la religión católica y la fiesta anual de Maximón, de “renovación” de su esencia nagual, para asegurar un “buen año” –en palabras de los tzutujiles participantes en este ritual–, que se interpreta como una relación de continuidad con el rito de “Regeneración del tiempo” en la cosmogonía maya ancestral que representaba una nueva creación del cosmos, un nuevo ciclo, después del *uayeyab*, los cinco días aciagos al finalizar el año maya.

² Émile Durkheim, *L'Année Sociologique*, Vol. II, “Préface”: i-iv; “De la définition des phénomènes religieux”, 1-28, en “Estudio Preliminar” de *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. X, traducción de Ramón Ramos.

3.1. El lugar social del sistema de cofradías de Santiago Atitlán, de la Colonia a la Independencia y la economía de plantaciones

Desde su creación en la época colonial³, el sistema de cofradías se ha mantenido con una gran continuidad frente a los sucesos políticos en la historia de Guatemala. Desde este pequeño espacio geográfico se puede contrastar una institución de larga duración que permanece, aunque no sin amargos periodos de lucha y resistencia, a pesar de las transformaciones políticas que han afectado al conjunto de la sociedad guatemalteca. En Santiago Atitlán se mantuvo después de que el país se independizara en 1821, así como durante el periodo de las fincas cafetaleras y frutícolas y del dominio de las empresas transnacionales como la United Fruit Company, los movimientos políticos nacionalistas, los golpes de estado y la guerra civil iniciada en 1980 y que culminó con los Acuerdos de Paz en 1996 y el comienzo del proceso de democratización de la sociedad guatemalteca. Es todo un tema sociológico comprender las raíces de esta institución que ha trascendido toda suerte de cambios políticos y el creciente embate de las iglesias protestantes y evangélicas.⁴

El protestantismo y las iglesias cristianas-evangélicas han logrado incorporar a sus filas al 40 por ciento de la población en tiempos recientes⁵. Sólo en Santiago Atitlán existían alrededor de 30 iglesias evangélicas a finales de los noventa⁶, constituyendo todo un desafío al mantenimiento del culto en su lugar de origen. Para algunos críticos, el impulso turístico reactivó el culto a Maximón, incluso el Instituto Guatemalteco de Turismo (INGUAT) se lo ha apropiado y lo lanza como guatemalteco⁷. Se comprende este hecho en el contexto del cambio político en curso en Guatemala, en el cual han cobrado importante presencia las organizaciones indias, especialmente la de los lingüistas que han estado realizando una relevante labor de preservación y desarrollo de los idiomas mayas de

³ El sistema de cofradías como parte del mundo sagrado de Maximón ha sido analizado desde su matriz religiosa en el primer capítulo, p. 51 y ss.

⁴ Ver en Anexos la cronología histórica de Guatemala.

⁵ Instituto Nacional de Estadística de Guatemala (INE). Nota del Censo de Población 2004, en: ine.gob.gt.

⁶ Mario R. Morales, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón: los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, p. 337.

⁷ *Ibíd.*, p. 366.

Guatemala, logrando avances importantes en el largo proceso de transformación de las lenguas orales a escritas.⁸

¿Cómo pudo la cofradía, siendo una institución europea, ser acogida y naturalizada por los indios? ¿Qué cambio cultural ocasionaron? Además de las razones religiosas ya expuestas en el primer capítulo, existe otra de carácter más universalista si se examina el origen de la cofradía que se remonta al último periodo de la Roma antigua, en donde existieron unas agrupaciones llamadas *collegias* o hermandades, *sodalidades* o confraternidades, encabezadas por unos padres llamados “curiones” que agrupaban a población plebeya así como a servidores y hubo intentos de abolirlas, pues eran consideradas peligrosas por algunos emperadores en el año 56 a. C.

En la antigua Roma cada año se celebraba una fiesta popular a los dioses lares⁹, en la que la plebe salía a la calle con gran alegría para depositar ofrendas y hacer sacrificios¹⁰. Eran agrupaciones por solidaridad de intereses y participaban en los asuntos públicos para elección de cónsules y ediles y deliberar cuándo una nueva ley era sometida al pueblo.

Con el triunfo del cristianismo, muchas de estas asociaciones se transformaron en agrupaciones de obediencia cristiana para practicar la caridad. Durante los siglos II al IV se fueron estructurando fraternidades cristianas reglamentadas por el clero y en el VIII las cofradías y hermandades resultaron paulatinamente absorbidas por las parroquias y durante la Edad Media se difundieron por toda Europa, asumiendo una variedad de causas: celebración de fiestas, caridad, ayuda a enfermos, restauración de iglesias, auxilio a los pobres, apoyo económico a las cruzadas, entre otras. Más adelante también auspiciaron la asistencia humanitaria, hospitales, hospicios y casas de ciegos.¹¹ La evolución de las cofradías europeas en los siglos posteriores fue de tal magnitud que se ampliaron hacia

⁸ Ver los trabajos de *Oxlajuuj Keej Maya Ajtz'ib'* (OKMA), asociación de académicos mayas dedicados a la investigación lingüística desde 1990 y que cuenta entre sus trabajos la elaboración de gramáticas de las lenguas, lexicografía, gramáticas estándares bilingües, materiales de lectura y gramáticas pedagógicas, entre otros. También existe la Organización Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, fundada en 1969.

⁹ En la mitología clásica los dioses lares eran hijos de Vulcano y Maia, divinidades agrícolas, protectores del hogar, guardianes de puertas y cruces de caminos, de las almas divinizadas de los muertos, etcétera.

¹⁰ Martin Ettiene, 1922, p. 8, citado por Alicia Bazarte, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, p. 21.

¹¹ Alicia Bazarte, *op. cit.*, p. 26.

sectores gremiales y profesionales y de tipo militar o caballeresco durante el siglo XII, aun las de disciplina y ascetismo en España durante los siglos XV y XVI.

En esta trayectoria de asociacionismo cooperativo por medio de la institución de la cofradía hasta la época en que se implantaron en América transcurrieron 1700 años en el Occidente cristiano, dejando una huella sociohistórica que ilustra un lento proceso de transformación cultural y el arraigo profundo de normas y convenciones sociales que sin duda permearon los procesos de institucionalización secular del Estado moderno, manteniendo una continuidad relativa en la práctica de mecanismos de cooperación entre los individuos, entendida en el marco existencial de la piedad cristiana, introducida entre los indios en los tiempos de la Nueva España.

De esta manera se entiende el desarrollo de este dispositivo a la cooperación y la solidaridad. En la medida de sus muy escasos recursos, se mantuvo entre las comunidades indias y, en gran medida, nutrió el sentido comunitario que se ha capitalizado en algunas corrientes católicas, como la teología de la liberación, o también desde la política, del colectivismo agrario en muchas poblaciones de este país, prácticas que se presentaron en los campamentos de refugiados guatemaltecos que se ubicaron en Chiapas, México, en los años ochenta. Hoy este dispositivo de cooperación está ya debilitado, en gran medida por el vertiginoso crecimiento de las iglesias evangélicas y protestantes, así como por el saldo de la larga guerra civil en Guatemala que erosionó severamente el tejido social al interior de las comunidades.

Sorprendentemente, la estructura y las funciones de las cofradías se han conservado desde los años cincuenta, cuando Mendelson realizó la primera etnografía acerca de Maximón. La segunda, de Vallejo, concluyó en 2001. Sólo varió de 11 a 10 el número de cofradías en este periodo, en tanto que en el siglo XIX había ocho y cinco hermandades.¹²

Se ha señalado que las cofradías representaron un espacio de cierta autonomía, pues su control estaba en manos de los cofrades indios y solamente eran supervisadas por los sacerdotes católicos, cuyo número era insuficiente para mantener una rigurosa vigilancia en cuanto a la observancia del catolicismo; las fuentes históricas eclesiásticas refieren a los

¹² El Cuadro 3 muestra la trayectoria de las cofradías en Santiago Atitlán, p. 60.

clérigos itinerantes que salían a recorrer las iglesias bajo la jurisdicción parroquial. De esta manera son comprendidos los reiterados testimonios de los visitantes como Thomas Gage o Cortés y Larraz, entre otros, que documentaban las constantes “herejías” de los indios por todas partes y durante todo el periodo colonial, lo cual da testimonio de la permanencia de sus prácticas y que la cofradía resultó ser un espacio propicio para su mantenimiento; les permitió, paulatinamente, reconfigurar su universo simbólico y adaptarse a su nueva situación y también, aunque de manera tutelada, desempeñar cargos y funciones que les constituyeron un “capital social” nutrido en el arraigo de normas y convenciones sociales propias, relaciones de confianza y la resolución de conflictos cotidianos así como la interacción entre las cofradías, además de que con los fondos de ahorro o “cajas de comunidad” podían responder de manera modesta ante algunas calamidades que se presentaban (terremotos y epidemias).

En cuanto a su relación con el clero católico, el mantenimiento de algunas de sus prácticas ancestrales que realizaban fuera de la iglesia, en los cerros y en las cuevas, y en las propias casas-cofradía, fue ganando espacio; precisamente en una de éstas, la de Santa Cruz, acogió a Maximón desde su “aparecimiento”, al que se puede ubicar a finales del siglo XIX o principios del XX, con base en los relatos acerca del héroe cultural atiteco Francisco Sojuel, ya expuesto en el primer capítulo, así como el primer testimonio del culto en 1914, cuando Samuel Lothrop presencié el conflicto entre el obispo de Guatemala y los atitecos, pues al parecer en ese tiempo los cofrades celebraban el culto a Maximón dentro de la iglesia de Santiago Atitlán, hecho que enfureció al prelado. Sin embargo, después de otros incidentes violentos entre los sacerdotes y los atitecos, en 1952 los pobladores tzutujiles lograron que el presidente Jacobo Arbenz (1951–1954), reconociera constitucionalmente la libertad de los cultos nativos. De tal manera, la Iglesia católica reconoció a las cofradías de la Santa Cruz y San Juan como “nativas”, solamente prohibiendo el ingreso de Maximón.

En la actualidad las casas-cofradía son lugares de culto público para los pobladores y dependen económicamente de las aportaciones voluntarias de los visitantes, dinero que se requiere para adornos, velas, incienso, flores y solventar los gastos de las fiestas y la música que ambienta desde la víspera de la celebración del Santo.

Mendelson observó el ambiente de las cofradías y lo describió como un “pequeño universo con reglas exquisitas de cortesía que predominan desde el momento en que un hombre entra al recinto hasta que sale”¹³. Se cuida mucho el evitar conflictos al interior de las cofradías porque afectarían al ritual, así que todas las actividades de éstas son consideradas como sagradas; los actos de fumar, bailar y beber tienen gran significación ritual y se les debe ejecutar de manera correcta y con gran detalle.¹⁴

Durante la época colonial en Guatemala cada pueblo indio tenía su santo patrono y su festividad exclusivamente católica, así como sus trajes propios para hombre y mujer. Son abundantes también los testimonios de la época acerca de la resistencia india en adoptar la cultura española y la continuación de las “prácticas paganas”. Muchas instituciones españolas implantadas por los primeros colonizadores fueron adaptadas por los indios en su esfuerzo defensivo, pues éstos integraban la organización municipal (Ayuntamiento) de tipo castellana (alcalde, regidores y alguaciles), la que convivía con los “principales” o nobles. Por lo general los caciques y sus descendientes tendieron a ocupar los cargos más importantes de los ayuntamientos, fueron los intermediarios entre el gobierno español, se encargaban de recoger el tributo exigido a los indios y de la disciplina en la comunidad. Existía una jerarquía paralela basada en la edad, el respeto y el prestigio local y los cargos cumplidos. Actualmente es el sistema de cargos con los cabeceras del pueblo y los mayores o principales. Otra institución fue la cofradía religiosa orientada al culto y las cajas de comunidad para atender emergencias, terremotos y cataclismos volcánicos.¹⁵ Este registro histórico da cuenta de la prevalencia del sistema de cargos en los municipios de Guatemala como estructura autóctona paralela a la del gobierno municipal dentro del cual podían ocupar cargos por medio del prestigio meritocrático a base de cumplir obligaciones.

En el siglo XVI los tzutujiles se referían al conjunto de estos hombres con cargos religiosos o civiles como los “principales” o “mayores”, ya sea porque eran alcaldes de cabildo o de cofradía o porque quedaban a cargo de las iglesias durante la ausencia del sacerdote.

¹³ Mendelson, *op.cit.*, p. 53.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 43.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 162.

Durante el siglo XVII la cofradía y el Ayuntamiento o cabildo indio constituyeron la vía principal para canalizar la confrontación y el ajuste entre los indios y la cultura española.

A comienzos del siglo XVIII la consolidación de la estructura de gobierno colonial era estable. El principal problema fueron las epidemias y los terremotos. Se calculaba que el reino de Guatemala tenía una población de unos 650 mil habitantes, de los cuales 150 mil eran mestizos y 420 mil indios. Esta disminución de la población se debió a las enfermedades que azotaron el país durante el siglo XVI. Se tiene registro de veintiún epidemias.¹⁶

Además, la formación de los indios en tareas de gobierno se iniciaba cuando ocupaban cargos, tanto en la iglesia -como los *fiscales*- como en las cofradías, tarea que comenzaban desde jóvenes, al casarse, ocupando los puestos de rango más bajo, como *alguaciles*, e ir ascendiendo hasta llegar a ser *alcaldes de cofradía* y desempeñar el más alto como *principales* o *mayores*, cuando eran hombres de mayor edad y, según su buen desempeño, también llegaban a ser autoridades del Ayuntamiento. Funcionaba como todo un sistema meritocrático en el cual se comenzaba por el servicio religioso en la iglesia o la cofradía, posteriormente en el cabildo; representaban cierta continuidad basada en la autoridad de los antiguos linajes y en la edad. Además, todo “principal” era aquella persona en funciones o que había desempeñado cargos y que, por edad, solamente aconsejaba respecto a asuntos públicos y privados de la comunidad y sus voces eran escuchadas. Actualmente, en Santiago Atitlán, mantienen este reconocimiento como autoridades tradicionales al “cabecera” del pueblo y los mayores o principales.

Siglos después, con la reorganización político territorial dictada por España en 1786 de transformar las provincias en intendencias y partidos, además de establecer como “cabeceras” a oficiales no indios¹⁷, y cuando se declaró la Independencia de Guatemala en 1821, muchos de los cabildos cambiaron su composición para ser gobernados por los ladinos (mestizos), al tiempo que el gobierno abolió el “derecho real” de propiedad de los indios sobre sus tierras. Éstas fueron compradas por finqueros ladinos nacionales y

¹⁶ F. Luis Suárez y Demetrio Ramos Pérez, “El reino de Guatemala y su consolidación”, en *Historia general de España y América*, Vol. 9, Parte 2, pp. 158-160.

¹⁷ Jan De Vos, *Los mayas en los tiempos modernos*, en <http://mitlan.tripod.com/MAYAS.HTM>, consultado en septiembre de 2011.

extranjeros que se establecieron en la región. De esta manera la nueva clase de finqueros desplazó a los indios del cabildo, delegándoles únicamente la función de organizar las celebraciones religiosas. En ocasiones les concedían ocupar los puestos de rango más bajo.¹⁸

Los tzutujiles se mantuvieron en el control de sus cofradías, consolidando entre los indios durante el periodo colonial una estructura paralela de gran arraigo, porque había guardado cierta continuidad entre los señores de los linajes anteriores al dominio español, tanto en la iglesia (oficiales y cantores) como en los cabildos, sobre todo a partir de las reformas borbónicas de 1786 y de la Independencia de del país. Sólo las cofradías fueron estructuras más abiertas a las que ingresaban, sin distinción, todos los indios, lo cual permitió que aprendieran tareas antaño reservadas a los nobles, marginados de la función del gobierno municipal y, en especial, ante la necesidad de reconstruir sus comunidades y el tejido social desintegrado al transformarse en peones, baldíos o campesinos dueños de pequeñas porciones de tierra que vivían en condiciones miserables, dedicados a la pesca en el lago y al comercio.

Como conclusión, las cofradías han jugado un papel articulador en la vida cotidiana en Atitlán, a partir del cual los tzutujiles reconstruyeron su vida comunitaria, constituyendo un mecanismo de movilidad social dentro de la estructura mayor del gobierno municipal (alcaldía). Han sido una especie de institución “de refugio”, sobre todo desde el periodo como nación independiente de Guatemala, cuando fueron excluidos de los cargos en el gobierno de su municipio. La emergencia de la clase de los finqueros y los comerciantes prósperos desplazó del poder político a los indios, además de usurpar sus tierras y convertirlos en peones de las fincas, en especial a la mayor parte de aquellos que no pudieron comprarlas sus mismas posesiones cuando el gobierno nacional desconoció los títulos “reales” de propiedad que hasta entonces los amparaban sus dominios comunales. En este contexto de pérdida de sus recursos económicos y políticos, de desintegración de la vida comunitaria, al ser obligados a desplazarse a las fincas, de manera definitiva, como

¹⁸ John D. Early, *Some ethnographic implications of an ethnohistorical perspective of the civil-religious hierarchy among the Highland Maya author*, p. 197.

baldíos, o temporalmente, como peones, el empobrecimiento y la incertidumbre de los tzutujiles enmarcaron el “aparecimiento” de Maximón.

3.2. Los rituales de Maximón en Semana Santa

La fiesta de Maximón que se celebra año con año en Semana Santa no tiene que ver con el rito católico. Se dejará de lado los rituales católicos, por ejemplo el Domingo de Ramos, los rezos diarios, las procesiones o “visita a las Siete Casas”, la Última Cena, la Crucifixión y la Resurrección de Cristo porque son ajenos al culto que nos ocupa. Ante el observador común, aparecen las procesiones católicas y al final de estas, Maximón parece formar parte de cada una de ellas, pero no es así, el cortejo de éste siempre se dirige a “otra parte” física y simbólicamente. La deidad nunca entra a la Iglesia católica y hasta donde se indagó, es probable que solo en los comienzos del culto, sus devotos lo hayan introducido al templo católico, tal vez este hecho marcó el inicio de los conflictos con la jerarquía católica –como el que documentó el arqueólogo Lothrop en 1914–, alrededor de esta época, la autoridad eclesiástica ha sido muy categórica en mantener la prohibición de la entrada de Maximón al recinto católico. Por esta razón, la deidad tiene una ermita construida a un costado de la iglesia de Atitlán desde la mitad del siglo pasado.

La fiesta ritual de Maximón consta de varias fases o actos rituales:

- 1) Una etapa de preparación durante la Cuaresma que es la sustitución de Maximón por San Nicolás. Aquí es notable el préstamo de un santo católico, pues santos y “naguales” para los tzutujiles son lo mismo: ambos son portadores de “esencia nagual”.
- 2) La “traída” de la fruta. Una comitiva de “alguaciles”, cofrades y un *mayor* salen cinco días antes de la Semana Santa hacia Chicacao por la fruta que será ofrendada a Maximón en su celebración apoteótica el Miércoles Santo.
- 3) El lavado de la ropa de Maximón el Lunes Santo es un acto ritual en el que participan las *tixeles* (esposa del tercer cofrade que es el *rosh*).
- 4) El corte de ramas y vainas de flores del árbol de corozo llamado pacaya. Para esto salen el Domingo de Palmas rumbo a la costa y a su regreso con los materiales hacen el arreglo de la ermita de Maximón que se encuentra al lado de la iglesia.

5) Armar y vestir a Maximón en la casa-cofradía de Santa Cruz es un ritual privado que se celebra el Martes Santo.

6) La primera procesión con la deidad al palacio municipal, en donde se realiza la “presentación” de la fruta alrededor de la deidad.

7) El Miércoles Santo tiene lugar la segunda y más fervorosa procesión de Maximón: su exposición pública en el poste “centro” del “atrio” de la iglesia, que es plazuela de calle porque no está cercada, y su posterior traslado a su ermita, ubicada a un costado de la iglesia. El Jueves Santo en las calles tiene lugar el baile con los bultos sagrados de San Martín y la Danza del Venado a cargo de la cofradía de San Juan.

9. El Viernes Santo es la tercera procesión de Maximón acompañando al Santo Entierro, pero sólo es un breve momento, pues siempre, de manera abrupta, se separa con rumbo a la casa-cofradía, en donde tiene lugar algunas horas más de exposición pública para después efectuar el ritual de desarmar, atar a la figura y guardar sus prendas. En su lugar se coloca una réplica.

Esta descripción está basada en las etnografías de Michael Mendelson (1952-1953) y Alberto Vallejo (1994.-2001).¹⁹

A continuación se describe cada uno de los actos rituales:

1. La Cuaresma comienza el Miércoles de ceniza, seis semanas antes de la Semana Santa. Durante este tiempo Maximón permanece en el tapanco de la casa-cofradía, sólo se expone una representación de él con las ropas que rellenan con más ropa u hojas de maíz; en ocasiones sólo exhiben la máscara con sombreros y su infaltable puro sobre una silla. En estas fechas la deidad está en ayuno. Según un *ajk'un*, le prenden velas e incienso al verdadero santo en el tapanco, incluso la máscara no es la verdadera. pues los *ajk'unaa* decidieron hacer una adicional como réplica.²⁰ La gente del pueblo le lleva velas, incienso, aguardiente (*guaro*), comida y cigarros, lo

¹⁹ Michael Mendelson, *op. cit.*, y Alberto Vallejo, *op. cit.*

²⁰ Michael Mendelson, *op. cit.*, p. 61.

saludan, le platican al oído y le piden ayuda, aunque el verdadero curador en este tiempo es San Nicolás.²¹

San Nicolás sustituye a Maximón durante la Cuaresma, pues mientras éste ayuna es peligroso andar en los caminos, “lo pueden brujear a uno, se puede enfermar y como Ri Laj Mam no tiene su poder pues es más difícil curar a las gentes.” Por eso es que la protección la realiza San Nicolás²², así que todos los viernes durante la Cuaresma sus cofrades realizan una procesión siempre a las 7 de la mañana y él sale a proteger al pueblo. En la marcha van en primer lugar el gran tambor ceremonial y el flautista, después todos los alcaldes de las cofradías ataviados con sus trajes y bastones adornados con flores, distintivos de su cargo de principales y sus esposas, las *xo*, también vestidas sus trajes ceremoniales; detrás va San Nicolás vestido con traje tzutujil llevando en sus manos un libro y una cruz de plata. “Este libro es donde escribe sus conocimientos, ahí lo escribe y apunta todas las medicinas, todos los remedios, es un gran sabio *ajk'un*, y su cruz es su instrumento de trabajo para hablar con el dios.”²³ La gente avanza hacia la alcaldía, al mercado, y llega a la iglesia a la celebración de la misa. En el camino recibe ofrendas y limosnas de los fieles. Por la tarde el santo regresa a la cofradía para salir el siguiente viernes. Este ritual de guardar a Maximón que permanece en *ayuno* aparece como una acomodación del tiempo católico de la Cuaresma con el antiguo ritual de los mayas de fin del año y preparación para el nuevo ciclo que ha sido la relación que se encontró en las fuentes coloniales, sólo que este dios *Mam* que describe Cogolludo es venerado durante las fiestas del *uayeyab*, el lapso nefasto de cinco días aciagos o sin nombre, cuando armaban y vestían una figura a la que adoraban y luego abandonaban, ritual arquetípico recurrente en Mesoamérica, equivalente al *nemotemi* náhuatl, los cinco días sobrantes del año solar.²⁴

2. Los alguaciles y algunos mayores o principales forman un contingente que sale hacia la costa, con destino a Chicacao, una comunidad tzutujil, para “traer la fruta” que será

²¹ Alberto Vallejo, *op.cit.*, p. 127.

²² *Ibíd.*, p. 126. Testimonio de un *ajk'un*.

²³ *Ibíd.*, p. 190. Testimonio de Esteban, un lugareño tzutujil.

²⁴ Félix Báez- Jorge, *Tezcatlipoca en el espejo de satán (La noción del Mal en la cosmovisión mesoamericana y el imaginario de la España medieval: atisbos comparativos)*, p. 44.

ofrendada a Maximón el Miércoles Santo. Este grupo de jóvenes alguaciles²⁵ es encabezado por el primer y el segundo mayores; les siguen los turiferos que queman incienso durante todo el camino y los niños que acompañan la procesión sonando matracas por todo el camino. Salen el miércoles anterior a la Semana Santa y a las 8 de la mañana emprenden el viaje ritual. Recorren 28 kilómetros a pie y llevan canastos para traer la fruta de las tierras bajas costeras. Durante su caminata hacen varias paradas en los pueblos que están a su paso, se detienen a comer, beber, rezar y descansar, pero también para que los principales realicen oraciones y “curaciones” a la gente que se los pide donde llegan.

Para este ritual de la “traída de la fruta” los alguaciles deben realizar una preparación que consiste en la abstinencia sexual la noche previa a su salida, así como la de llevar un matrimonio armónico y no cometer adulterio, lo cual se verá reflejado en la calidad de la fruta al ser presentada días después. Incluso en años anteriores a los cincuenta el alguacil responsable de la falta era amonestado e incluso azotado junto con su esposa públicamente en el atrio de la iglesia el Sábado de Gloria pero se dejó de practicar esta costumbre.²⁶

A su salida el contingente es despedido con una ceremonia en la que el cabecera del pueblo junto con el tamborero y el flautista acuden a la alcaldía municipal, donde el alcalde²⁷ da un breve discurso manifestando su satisfacción por que la costumbre del pueblo se siga realizando como lo hacían los ancestros, mientras los empleados municipales obsequian agua, refrescos, aguardiente e incienso para el camino. El cabecera y los músicos los acompañan hasta la salida del pueblo y los despiden con abrazos, hincándose después para besar la tierra. Les ha dado ya la comisión oficial de traer la fruta: cacao, *pataxte* (una

²⁵ Vallejo refiere que en este viaje (1997) salieron 16 alguaciles. En los años setenta el número de éstos era mucho mayor, entre 60 y 70 de entre 18 y 20 años de edad, pues todo varón al casarse pasaba a formar parte de ese rango, iniciando su carrera de servicio comunitario y religioso. Otros factores incidieron en la disminución paulatina del número de alguaciles, la oposición de la Iglesia católica, la penetración del protestantismo y, en los años ochenta, la violencia de la guerra civil los obligó a suspender los viajes, o los hacían con voluntarios, así como la falta de dinero y en 1987 el alcalde municipal dejó de apoyarlos porque lo despojaron de la autoridad para hacerlo por parte del gobierno central (Alberto Vallejo, *op.cit.*, pp. 128 y 129).

²⁶ Michael Mendelson, *Los escándalos de Maximón*, p. 61. Los castigos corporales al alguacil y su esposa en J. Bucaro, “Semana Santa en Santiago Atitlán”, *Revista Centroamericana*, p. 202, citado por Alberto Vallejo, *op. cit.*, p. 139.

²⁷ La primera autoridad de los gobiernos municipales en Guatemala son los alcaldes, y los que encabezan la cofradía también se denominan así, para evitar la confusión del lector; cuando se alude a la autoridad municipal se emplea el nombre de “alcalde municipal” para distinguirlo de los alcaldes de cofradía.

variedad de cacao silvestre), melocotón (ayote dulce) y plátanos, que será la ofrenda a Maximón, pues con esta adornan los altares de la iglesia y del templo-ermita que construyen dentro de la iglesia donde se coloca a Maximón.

Emprenden el camino y los turiferos van quemando incienso por el camino y los niños sonando las matracas y los *vish* (músicos) de cuando en cuando entonan viejas canciones tradicionales con sus guitarras. Los mayores van con su bastón adornado y su traje ceremonial.

Se detienen en El Mirador, el sitio más alto de la serranía, antes de iniciar la pendiente del camino hacia la costa; en ese lugar llamado *X'e'qshom*, a la entrada de una pequeña cueva llena de tizne porque es un lugar donde queman velas e incienso. El primer mayor prende 24 velas y riega *cush* (bebida destilada de caña elaborada tradicionalmente) y comienza la oración de agradecimiento a los “dueños” y a los “pastores” de la montaña. Todos beben trago y lo agradecen a los *te-ta mayores*, derramando un poco en la tierra, como agradeciendo a los *nawales*. Todos toman del mismo vaso y hacen igual gesto, riendo porque entre los alguaciles se dicen *te-ta alguacil*. Decir *te-ta* es un saludo que sólo se otorga a las autoridades, a los principales y a los ancianos, por eso ríen. El primer mayor continúa orando mientras los demás tocan y bailan. Dicen que *los nawales bailan todo el día*. Todo este gesto ritual actuado en cada lugar que consideran sagrado es el resquicio de un antiguo culto que los cofrades y *ajk'unaa* refieren como la morada de los antiguos dioses y naguales, a los que se llega por medio del *pal b'al*, el camino que comunica con los ancestros divinos, el cual se abre con los rezos, las velas, el incienso y el licor.

Reanudan el camino, hasta llegar al manantial Agua Escondida, donde se detienen a beber y descansar. Cuentan que por esta zona hay muchos manantiales creados por los antiguos *naguales* que caminaban por aquí porque necesitaban agua. Sólo hundían su bastón en la tierra y aparecían los manantiales. Desde este lugar se observa la montaña sagrada *Xa Awal*, donde Francisco Sojuel hacía sus ceremonias principales; el primer mayor comenta que ahí vive todavía él, acompañado de otros siete naguales que son los encargados de los vientos y de las lluvias.

Se detienen en otro sitio, *Chutuc Pal*, donde había una cueva y un gran árbol pero que con el trazo de la carretera fue destruido, pero ellos siguen recordando el lugar y sobre la

carretera de terracería prenden 24 velas y repiten el ritual de beber aguardiente (*cush*), agradecer a los naguales y orar. Son las 2 de la tarde.

La procesión reanuda el camino y algunos ya están ebrios y las bromas aumentan. Comienzan a llamarse entre sí “finquero”, “Pedro de Alvarado” o “Lucas” (entonces presidente de Guatemala). Pasan por algunas fincas en donde se detienen un poco a descansar, los trabajadores salen a verlos, los saludan y algunos ofrecen algo de beber y le piden al primer mayor que haga oración para ellos. A las 5 de la tarde llegan a Chicacao, en donde son recibidos por la cofradía de Santiago de ese lugar. Este poblado formó parte en la antigüedad del reino tzutujil. El primer mayor obsequia regalos de comida a los familiares de los cofrades, quienes en parte son los encargados de comprar y preparar la fruta que llevará la comitiva. El primer mayor repite el ritual del camino y se intercambian obsequios de garrafas de *cush* y ofrecen comida a los peregrinos, quienes después de comer agradecen la comida tocando algunos sones y bailan con la gente de Chicacao que también son tzutujiles.

Por la noche se dirigen a la comunidad, también tzutujil, de San Bartolo Nances, donde se ha preparado un altar con la escultura de San Simón, vestido con su traje negro de ladino, sombrero y puro, acompañado de otras imágenes de Cristo. Al lado del pequeño altar se ha colocado una tarima de cuatro metros cuadrados; en el tapanco están el cacao, el *pataxte* y melocotón, canastos con flores. El cuarto cofradía está adornado con hojas y semilla de pacaya, flores de corozo que perfuman el ambiente y frutas -melocotón, *pataxte* y plátanos. El primer mayor celebra el ritual, quema incienso y lo circula entre todos los presentes, quienes se lo pasan por los sobacos, mientras él prende 24 velas y comienza la oración de agradecimiento, prende un cigarro y lo coloca en la boca de San Simón. La celebración sigue hasta el amanecer, todos bailan y beben. La gente del pueblo les lleva comida, tamales, caldo y tortillas. Sólo algunos aguantan en pie.

A la mañana siguiente (jueves) salen todos a cortar la fruta, precedidos por mayores, matraqueros y turíferos en compañía de la gente de San Bartolo que lleva flores, velas e incienso. Cortan pencas de plátano y hojas para envolver el *pataxte*, recolectan frutas de varios árboles. Regresan a San Bartolo para acomodar cuidadosamente la fruta. Los mayores la distribuyen en los canastos. Uno a uno los alguaciles reciben la misma cantidad

de fruta, sabiamente acomodada en un orden para que se conserve fresca y sin magulladuras, por lo cual es envuelta con hojas de *maxan* para que guarden calor y se maduren de una vez. Cada canasto lleno es amarrado con cuerdas de pita y se adorna la parte exterior del *cacaxte* (cesta) con flores. En todo este proceso se acompaña con música e incienso, se despiden y suenan las matracas para anunciar el regreso.

Se detienen en Chicacao a descansar y beber *cush* que les obsequian. Siguen el camino hasta la finca Valle de Oro, en donde un grupo de tzutujiles tiene una cofradía de Santiago; el primer mayor reza y sopla trago en la cara de uno de los alguaciles que está muy ebrio y los cofrades le regalan otro trago de *cush*. Por el camino van ocho alguaciles a cada lado, cada par lleva un canasto de fruta, el músico y los mayores al frente con los matraqueros y el turífero. En el camino nuevamente se detienen a hacer el ritual de orar y quemar velas e incienso. A las cuatro de la tarde llegan a la finca Mezabal; ahí comen y descansan, cantan, bailan y beben *cush*, hacen una fogata. A las tres de la mañana reanudan su marcha rumbo a *Scheeqschoom* para llegar a la cumbre y ver el amanecer, y realizar oración en la cueva; prenden veinticuatro velas y agradecen a los naguales, a los dueños y a los ángeles en el *pal b'al* haber regresado a Atitlán. Van pasando uno a uno los alguaciles mientras acaba de amanecer; ellos mejoran los adornos con flores cortadas en este lugar.

Empieza el descenso a Santiago Atitlán cerca de las 7 de la mañana. Más abajo les espera una comisión de recibimiento en las afueras de Atitlán, en un lugar llamado *Chumag*, donde hay un gran árbol de mango, que dicen también fue sembrado por un nagual. La comitiva les invita trago y se saludan en orden de jerarquía, primero a los mayores. A los pies del árbol se prende velas, se riega aguardiente al árbol, se prende cigarros y los colocan en la corteza mientras los mayores y alguaciles beben y fuman también.

Reanudan el camino. Conforme se aproximan al pueblo de Atitlán, la gente sale a recibirlos; finalmente llegan al lugar sagrado *Poruas'ba*, que ahora se encuentra entre el cementerio y el basurero municipal. Ahí están esperando a la procesión los alcaldes de las cofradías y el cabecera del pueblo, todos ataviados con el traje ceremonial y sus bastones. La comitiva es obsequiada con aguardiente y refrescos. En este lugar hay un árbol al que también le prenden velas e incienso y le colocan cigarros encendidos en la corteza y le oran. Es otro sitio de naguales. El cabecera del pueblo les pregunta cómo les fue en el viaje

y cómo está la gente de allá. Enseguida la comitiva sigue el camino al centro del pueblo en medio de una gran bulla de la gente que sale a recibirlos; llegan a la alcaldía y el edil los invita a pasar a la oficina, les obsequia refrescos y cerveza en el orden debido, primero el cabecera, los mayores y los alguaciles. En este momento dan salida a la comisión de este sábado, la procesión de los encargados de ir rumbo a la costa, a San Basilio, para traer las flores de corozo. El alcalde les *entrega* el dinero para la compra y se despide a la comitiva. Finalmente esta sale con la fruta hacia la casa del cabecera, quien tiene preparado un cuarto, adornado en el techo como si fuera una cofradía y el piso cubierto con juncia.²⁸ Ahí dejan los canastos de fruta que serán abiertos el Martes Santo.

Para las siguientes fases de la celebración ritual se describirá lo que ocurre cada día de la Semana Santa para observar rituales simultáneos que se mezclan durante estos días:

–El Domingo de Palmas, el alcalde municipal y el cabecera del pueblo dan la salida oficial a la comisión de alguaciles, distintos a los que fueron por la fruta, quienes realizarán el viaje rumbo a la costa, a San Basilio, para comprar las vainas de flores de corozo.²⁹ Las autoridades municipal y tradicional les dan palabras de aliento para el viaje que emprenden encabezados por el primero y segundo mayores y los guitarristas que acompañan a la comisión. En tanto la población católica realiza la tradicional procesión de las palmas por las calles del pueblo.

–Lunes Santo. Al anochecer, los mayores o principales se dirigen a un lugar llamado Tzancha a recolectar hojas de pacaya y ramas de ciprés para adornar la iglesia y la ermita que construyen para colocar a sus santos. Realizan un ritual para pedir disculpa a los árboles cuyas ramas y hojas serán cortadas; rezan y queman incienso, colocan las ramas sobre un petate y lo llevan a la iglesia, al lado izquierdo de la cual, por fuera, pegada a ella, está una ermita construida para Maximón, cuyo techo tiene una alta cúpula arabesca diseñada para facilitar la colocación al centro de la ermita del poste de madera de cuatro metros de alto en donde colocan a la deidad durante la semana. Aquí son acomodadas las

²⁸ Las hojas de pino oyamel son muy utilizadas en el sureste de Chiapas, cubriendo el piso con esta juncia que despide un grato olor.

²⁹ La descripción está tomada de las etnografías de Alberto Vallejo, *op. cit.*, y Michael Mendelson, *op. cit.* Cuando hay diferencias se les señala.

ramas sobre los troncos que han instalado con anterioridad y construyen tres espacios cerrados por tres paredes cubiertas de ramas de ciprés, cubren el piso con juncia y adornan las paredes y el techo por debajo del tapanco sólo con vainas de pacaya. Su ermita queda dividida en tres espacios por estas paredes de delgados troncos y ramas de ciprés³⁰.

El mismo lunes, en la casa-cofradía de Maximón, se reúnen los integrantes de todas las cofradías para recoger las “piedras de lavar”, tres rocas grandes y planas sobre las que se limpia la ropa de Maximón. El alcalde de Santa Cruz los recibe y les obsequia aguardiente, refrescos y cigarros; queman incienso, prenden velas sobre las piedras y hacen oración. El tercer cofrade (*rosh*) responsable de esta tarea, con ayuda del cuarto y el quinto, cargan las tres piedras hasta una pequeña playa del lago donde hay una cueva a la orilla, lugar señalado por el *telinel* (cargador de Maximón), y las esposas de los cofrades (*tixeles*) lavan la ropa. Después de que el *telinel* enciende velas y riega aguardiente en la cueva, la ropa limpia es cargada por las *tixeles* sobre sus cabezas, mientras los esposos cargan de nuevo las piedras en su mecapal y se dirigen a la casa-cofradía, todos ellos seguidos por los cofrades acompañados de matraqueros, tamborero y turífero.

En 1952-53 Mendelson registró el ritual de lavado de la ropa como privado, siendo celebrado la media noche del Lunes Santo.³¹

–Martes Santo, por la mañana, se pone a secar al sol la ropa de Maximón entre el humo del incienso que se quema alrededor.

En tanto la comitiva de mayores y alguaciles que fueron por la fruta a Chicacao días antes salen en procesión desde la casa del cabecera con los canastos junto con otros alcaldes de cofradía hasta la alcaldía para invitar a las autoridades a efectuar la revisión de la ofrenda, para ver si está debidamente madura.

(...) colocan la fruta sobre los petates y la revisan. La fruta debe estar en buenas condiciones, ni verde, ni defectuosa, ni golpeada, de lo contrario, el que la ha traído es considerado como un hombre que lleva la mala vida en su hogar, que ha fornicado la noche

³⁰ Los tzutujiles construyeron esta capilla en años posteriores a la estancia de Mendelson en 1952-53, pues en esa época el poste de madera se hundía en el atrio de la iglesia. Ver *op.cit.*, p. 60.

³¹ Michael Mendelson, *op. cit.*, p. 59.

anterior al viaje o que no quería ir, en cuyo caso se considera que no habrá un buen año con las milpas y que puede haber hambre en el pueblo.³²

Por ello los alguaciles deben celebrar un ritual de preparación consistente en la abstinencia sexual, la armonía en su matrimonio y tener buena disposición a cumplir el cargo, lo cual se verá reflejado en el estado de la fruta; es decir, su comportamiento individual afectará a todo el pueblo. También existen creencias entre la gente al comer la fruta traída en Semana Santa, si la comen melliza, creen que tendrán mellizos y en esta época la gente come más de esta.³³ Este año (1997) la fruta estuvo buena y fue una buena señal, los canastos regresaron a la casa-recinto del cabecera.

Rito privado

El martes por la noche se reúnen los principales (el cabecera, los mayores y los alcaldes) en la casa cofradía de Santa Cruz, donde reciben a las autoridades del gobierno municipal – que llevan ofrendas de cajas de cerveza, litros de aguardiente, cajas de refrescos, incienso, paquetes de puros y de cigarros–; también está presente el *telinel* (cargador de Maximón, que es además *ajk'un*). La reunión está ambientada por músicos tradicionales de flauta, percusionistas del *tun-tun*, guitarristas y un acordeonista. Hay baile, bebida y canciones *principales* dedicadas a los *naguales*. Ya entrada la noche, el alcalde municipal dirige un discurso valorando la importancia de mantener *el costumbre* y acto seguido el cabecera ordena cerrar todas las puertas y ventanas y apagar todas las luces. En la oscuridad total, el *telinel* y el *rosh* suben al tapanco y bajan con varios “paquetes” de ropa que colocan sobre un petate nuevo³⁴, alrededor del cual permanecen de pie todas las autoridades, quienes, aunque no ven nada, bajan el atado con las partes del cuerpo de Maximón y en medio de la oscuridad absoluta el *telinel* y el *rosh* lo arman y lo visten poniendo pantalón tras pantalón, camisa sobre camisa, colocan la máscara, sombreros y su pechera de corbatas. Al terminar el acto de engalanarlo, el *telinel* da la orden de abrir puertas y ventanas, se prende algunas velas y todo se vuelve alegría al ver a Maximón, *Ri Laj Mam*, recostado en el petate sobre

³² Alberto Vallejo, *op.cit.*, p. 139.

³³ Michael Mendelson, *op.cit.*, p. 61.

³⁴ Año con año el petate nuevo es la reminiscencia de la estera, símbolo de poder entre los pueblos de la antigüedad mesoamericana, de la separación de la sacralidad que reviste el gobernante que no debe pisar suelo profano.

unos cojines y flanqueado por el *telinel* y el *rosh* sentados en una silla. La música continúa toda la noche hasta el amanecer, se vela así a Maximón.

El *telinel* con frecuencia se dirige a Maximón y le habla con frases cordiales y le da palmadas con gran familiaridad en la espalda. La gente de Atitlán le reconoce gran poder al *telinel* porque debe poseer “poderes especiales” para vestirlo, cargarlo y hablarle. En su papel de intermediario, la gente acude a diario a buscarlo para pedirle favores.³⁵ Durante esta velada con Maximón y los cofrades el *telinel*, bajo la influencia del trance inducido por sus canciones, con la ayuda del humo del tabaco y el aguardiente, la música de la flauta, el tambor, la marimba y las canciones con guitarra, “asciende en trance al cielo, montado sobre su ‘caballo’[...] asciende al cenit y cruza los reinos de los ancestros por las cuatro esquinas” [y canta]:

Donde la música/era

Donde el tambor/ era corazón

*El hombre se elevó.*³⁶

Por tratarse de un ritual privado, excepcionalmente, Alberto Vallejo tuvo oportunidad de presenciarlo debido a su prolongada presencia en el lugar (1994-2001), así como la aceptación de los cofrades por formar parte de una comisión de antropólogos forenses que prestaban sus servicios de identificación de cadáveres enterrados en fosas comunes durante la guerra civil de Guatemala que comenzó en 1980. En la actualidad se continúa realizando este ritual privado, pero los cofrades se niegan a referir su contenido a visitantes e investigadores eventuales, argumentando que es “secreto”.

–Miércoles Santo. Se realizan dos procesiones por la mañana, la primera de la comitiva de los dos mayores y alguaciles con los 16 canastos de fruta, que adornados con flores parten de la casa-recinto del cabecera hacia la alcaldía municipal. Los alguaciles se forman en dos hileras de ocho y cada una lleva un canasto de fruta. Esta procesión va acompañada de la gente vestida con sus trajes ceremoniales y los matraqueros y turíferos quemando incienso. Las mujeres llevan velas. En el camino se suman a la procesión los alguaciles portando las vainas de flores de corozo traídas del pueblo de San Basilio. En la alcaldía municipal

³⁵ Michael Mendelson, *op. cit.*, p. 62.

³⁶ Alberto Vallejo, *op.cit.*, p. 168.

disponen los 16 canastos de fruta y esperan la llegada de la segunda procesión que está en camino.

La segunda procesión parte de la casa-cofradía de Santa Cruz minutos después de la primera, el *telinel* cargando sobre sus hombros a Maximón, los cofrades y las *tixeles* (esposas de los alcaldes de cofradías) ataviadas con sus trajes ceremoniales de los cuales la ostentación de la dignidad del cargo está en el tocado de la cabeza, *xkap* en lengua tzutujil³⁷, representando al arco iris que produce el aliento de una gran serpiente y protege al mundo de daños. Es la serpiente-arco iris del cielo. A su vez, simboliza el cordón umbilical que ata a las mujeres sagradas al cielo. *Yashper*, la patrona de las comadronas, fue la primera en usarla.³⁸ La serpiente, símbolo femenino en Mesoamérica, aparece en los tocados de las deidades femeninas en los códices Dresde y Madrid, asociada al tejido, la lluvia y las comadronas.

Las *tixeles* llevan los cojines donde estuvo colocado Maximón la noche anterior y el *rosh* carga el petate consagrado donde se armó a su imagen. Llega la procesión a la alcaldía municipal y se coloca a la deidad sobre el petate y los cojines, rodeado de los canastos de fruta y de 13 vainas de corozo (Figura 1.1). Las autoridades tradicionales (cabecera y principales) y municipales beben sentados y la gente comienza a desfilar saludando a Maximón. Más tarde salen todos en una sola procesión de la alcaldía hacia la iglesia, los alguaciles formando dos filas cargando los canastos de fruta y Maximón delante cargado por el *telinel*. Se hace un alto en las escalinatas a la entrada de la iglesia y súbitamente la marcha toma a la izquierda y entra directamente a la ermita construida para el “santo”. Este “gesto ritual” se repite de nuevo en la procesión del Viernes Santo para “recordar” que Maximón fue expulsado de la iglesia por los sacerdotes católicos desde los primeros años del culto, y quizá es el sentido del gesto dramatizado que efectúa el *telinel* con la divinidad a costas, que observaron tanto Mendelson como Vallejo, la expulsión de Maximón de la iglesia por parte de los sacerdotes católicos es un hecho histórico que permanece en la memoria de las personas más viejas de Atitlán.

³⁷ El *xkap* consiste en una cinta muy colorida de aproximadamente cinco centímetros de ancho por hasta cinco metros de largo que enrollan sobre la cabeza en forma de disco, solamente lo usan las mujeres ancianas y las esposas de los cofrades.

³⁸ Christenson, J. Allen, *Art and Society in a Highland Maya Community: The Altarpiece of Santiago Atitlán*, pp.199-200.

Figura 1.1. En la alcaldía recibe los canastos de fruta traídos de Chicacao.



Fotografía de Moisés Castillo, Santiago Atitlán.

Esta ermita que exclusivamente aloja a Maximón el día de la fiesta, es una construcción cuadrada de piedra de aproximadamente 16 metros por lado, rodeada de bancas por los tres lados y en el centro un poste de madera de aproximadamente cuatro metros de altura; el techo está decorado con caras de querubines pintados y tiene una cúpula o bóveda blanca que permite la elevación del tronco, donde el *telinel* amarra a Maximón, adornando el palo por arriba de la imagen con ramas frescas de árbol de *tunei*. Algunos alguaciles llevan los canastos de fruta y abren unas vainas de corozo que son colgadas también en el poste e inmediatamente despiden su perfume invadiendo el ambiente. Todo esto se realiza en medio del humo del incienso, una vez que se ha decorado este tronco que aparece como un Gran Árbol de abundantes ramas y del que penden frutas y flores de corozo (pacaya). La gente comienza a llegar a visitarlo llevando sus canastos de semilla para sembrar, le ofrendan aguardiente y cigarros para el Abuelo Maximón y para la cofradía. Quienes lo visitan platican con él, le piden consejos y recomendaciones para el *nuevo año*, establecen un lazo con la deidad, la saludan y se emborrachan juntos. A los enfermos los atiende y salen llenos de esperanza. También recibe visitas de todo tipo, turistas, gente que acude a

filmarlo, empleados de embajadas³⁹. Puede decirse que el Miércoles Santo, al margen del rito católico, es el gran día de Maximón. Luce como un Gran Árbol, como un rey. Es la apoteosis de la fiesta, el paso al Nuevo Año en la mente de los atitecos. Aquí permanece la imagen todo el día y toda la noche.

A las 4 de la tarde salen de la casa-cofradía los cofrades de San Nicolás. El santo que sustituye a Maximón durante la Cuaresma primero es preparado para la procesión cambiándole de ropa; se le coloca un petate en el piso sobre el cual el alcalde de esta cofradía toma a San Nicolás y baila con él como si fuera una persona, en un ambiente festivo.

Este día la iglesia católica también es adornada con flores de corozo y frutas, también puestas sobre un enramado de postes de madera y ramas de ciprés. Esto lo realizan otras cofradías y los miembros de la Acción Católica de composición india y mestiza, quienes además comienzan a colocar arcos de ciprés en las calles por donde pasará la procesión mayor el Viernes Santo, y se dispondrán a formar la alfombra de aserrín de colores con que forman variados diseños de flores y grecas dando una gran belleza a la procesión del Viernes Santo.

Por otro lado, los pescadores salen al atardecer en sus cayucos, riegan aguardiente en el lago y van quemando incienso; sacan algunos peces del lago y atrapan cangrejos.

–Jueves Santo. La primera procesión sale de la Cofradía de San Nicolás a las 8 de la mañana y en el orden acostumbrado, el tamborilero, el flautista, los turiferos quemando el incienso, los alcaldes de la cofradía y las mujeres, todos vestidos con sus trajes ceremoniales. Conducen a San Nicolás a la iglesia católica y lo colocan en una de las casillas de ramas de ciprés que han construido sobre un tapanco en la iglesia; en otra de las casillas enramadas está Cristo Nazareno montado en su burro, que colocaron desde el Domingo de Ramos por la tarde. En la mañana los cofrades de Santa Cruz colocaron las imágenes de la Virgen Andolor (Dolores) y a “San Juan Carajo”, cada uno en su respectiva casilla sobre el tapanco hecho con troncos de ciprés, como si cada imagen se asociara o se insistiera en una simbolización semejante. Se trata de la preparación para el Nuevo

³⁹ Alberto Vallejo, *op. cit.*, p. 144.

Nacimiento del Cosmos, la Nueva Creación que tuvo lugar en las cuevas; evoca el *Tlalocan* de la tradición religiosa mesoamericana.

Cabe mencionar que también en la iglesia de San Juan Chamula, Chiapas, en Semana Santa colocan a sus santos en casillas hechas con ramas de pino adornadas con flores a manera de cuevas.

Cerca de las 10 de la mañana se reúnen los jóvenes de la cofradía de San Juan⁴⁰ para realizar la Danza del Venado. Este es un ritual más ancestral. Los tzutujiles consideran a San Juan como el “dueño” de los animales salvajes y San Antonio de los domésticos.⁴¹ Los jóvenes se colocan las pieles de venado y otros las de jaguar y durante la danza, que consiste en perseguirse unos a otros acompañados de las canciones tradicionales de los antiguos naguales, el venado es muerto y llevado a la cofradía por el jaguar. Se dice que los bailarines son candidatos a *ajk'unaa* (sacerdotes nativos).⁴²

Esta Danza del Venado se realiza también durante la fiesta de San Juan (24 de junio) con mayor gala. Trece jóvenes se cubren con pieles de venado y nueve con las de jaguar y luchan al ritmo de la música; en realidad bailan en honor de San Martín. Los “venados” son perseguidos por los “jaguares” para cazarlos. Según Vallejo:

Si bien ninguno de los dos bandos tiene una victoria definitiva en este combate dancístico, los venados triunfan cuando San Martín es depositado nuevamente en su caja, lo que asegura la fertilidad de la tierra, pero sólo a través del sacrificio de algunos de ellos que son muertos por los tigres. De esta manera se aseguran las buenas cosechas.⁴³

Esta danza representa un ritual de regeneración de la tierra para asegurar su fertilidad mediante el símbolo del sacrificio de los venados, cuya sangre alimenta la madre tierra, como huella reminiscente del antiguo sacrificio al dios *Tohil*.

En el *Popol Vuh* la piel de venado es señalada por el dios de las tribus encabezadas por los quichés. Una de ellas eran los tzutujiles, que iban en busca de sus tierras para establecer sus

⁴⁰ Es otra de las cofradías “nativas” además de la de Santa Cruz. Ver los cuadros 3 y 4, pp. 60 y 61 del primer capítulo.

⁴¹ Michael Mendelson, *op.cit.*, p.87.

⁴² *Ibid.*, p. 57.

⁴³ Alberto Vallejo, *op.cit.*, p. 89.

reinos. *Tohil* (el dios de la lluvia y el trueno) aconsejaba a los sacerdotes y sacrificadores cómo conducirse ante otros pueblos y lo que pedían los dioses a través de *él*:

Venid a darnos un poco de vuestra sangre, tened compasión de nosotros. Quedaos con el pelo de los venados y guardaos de aquellos cuyas miradas nos han engañado [...] Así pues el venado [la piel] será nuestro símbolo que manifestareis ante las tribus. Cuando se os pregunte ¿Dónde está *Tohil*?, presentareis el venado ante sus ojos. [Así comenzaron la caza de los venados y de las aves], ...al punto iban a depositar la sangre de los venados y las aves en la boca de las piedras de *Tohil* y *Avilix*.⁴⁴

Los cultos a los dioses de las tribus en su peregrinar cambiaron cuando formaron cada uno su reino. Los quichés los preservaron, los cakchiqueles y los tzutujiles tuvieron a Chiya' (Atitlán), *Sakibuk* (humo o vapor), *Caquix Can* y *Jun Tijax*.⁴⁵ El acto ritual expresado en la danza es alimentar a los dioses para asegurar su supervivencia.

Otro ritual tiene lugar en la Cofradía de San Juan. A las 4 de la tarde se cierra puertas y ventanas de la cofradía. El *nabeysil* (el oficiante encargado de San Martín) abre la “caja” de su santo (*Yol Jap*) y saca el envoltorio de la imagen y baila con ella. Luego abre la caja de María y saca el bulto y baila con él haciendo reverencias hacia los cuatro puntos cardinales. Después coloca los dos envoltorios sobre una mesa y se abre puertas y ventanas. En la casa-cofradía de San Antonio se realiza exactamente el mismo ritual, pues también tienen envoltorio de San Martín; lo mismo ocurre en la casa-cofradía “particular” de Francisco Sojuel.⁴⁶ donde el *nabeysil* baila con un tercer envoltorio de San Martín. Estos rituales son privados.

En la iglesia católica tienen lugar los rituales regulares de celebración de la Última Cena y el “lavado de pies” de los jóvenes que representan a los apóstoles y que son los alguaciles; por la noche católicos y catequistas elaboran las alfombras que deben estar terminadas al amanecer del viernes para la procesión del Santo Entierro.

–Viernes Santo. A la 1 de la mañana sale una procesión llevando las figuras de Cristo Nazareno, San Nicolás, María Andolor y San Juan Carajo. Se dirigen a la alcaldía

⁴⁴ *Popol Vuh.*, versión de Adrián Recinos, pp. 125-126.

⁴⁵ Sandra L. Orellana, *The tzutujil maya. Continuity and change, 1250-1630*, p. 98.

⁴⁶ Esta cofradía no es reconocida por la jerarquía católica.

municipal, pero luego se dividen, dejando sola a María Andolor, y en los extremos opuestos de la calle son colocadas las tres figuras masculinas. En ese momento, jóvenes voluntarios cargan a San Juan Carajo y lo llevan corriendo los 100 metros que los separa de María, regresando hasta donde está San Nicolás y Cristo Nazareno. Así transcurre el resto de la noche, relevándose los cargadores. A las 5 de la mañana retornan las cuatro figuras a la iglesia pasando por la alcaldía municipal.

A las 12 del día se reúne la mayoría de los *principales* y alcaldes de las cofradías en la iglesia para bajar una gran cruz de madera, de unos diez metros de alta, y la colocan en el piso al centro del templo, sacando la figura de Cristo del altar, a la cual le retiran la ropa y la clavan en la cruz y la levantan para hundirla en un orificio en el piso. A las 3 de la tarde bajan a Cristo Crucificado y lo depositan en un gran ataúd de cristal sobre una enorme litera de madera, en tanto que la cruz es retirada y envuelta en sábanas y colocada al costado del altar de la Santa Cruz.

Cincuenta jóvenes cargan la litera con el féretro del Santo Entierro y salen lentamente con pasos rítmicos hacia adelante y hacia atrás; de lejos parecen mecerse sobre la larga alfombra colorida de flores pintadas con aserrín.

Una gran cantidad de gente está en las orillas de la alfombra, portando grandes cirios encendidos. Mientras, el *telinel* descuelga a Maximón del *Árbol Poste* de su ermita y, cuando el cortejo del Santo Entierro está en el atrio de la iglesia, sale el *telinel* entre la multitud cargando a Maximón sobre sus hombros. Súbitamente corre con rumbo a la casa-cofradía de Santa Cruz, en donde los cofrades beben y bailan toda la noche acompañando a la deidad. Este “gesto ritual” se repite aquí, por segunda ocasión; la primera fue el Miércoles, para señalar que Maximón fue expulsado de la iglesia por los sacerdotes católicos, por lo cual se aproxima a la iglesia como si fuera a entrar, pero el *telinel* hace un movimiento rápido de alejamiento para dirigirse a la casa-cofradía para guardar a la imagen, que ha concluido toda esta larga ceremonia ritual. En la actualidad exponen sólo una réplica de Maximón en compañía de los cofrades y el *telinel* que permanecen celebrando en la ermita durante los días finales de Semana Santa, sobre todo debido a la gran afluencia de turistas que permanecen en el lugar y visitan a Maximón.

La procesión católica del Santo Entierro dura toda la noche alumbrada por gran cantidad de cirios. Algunos jóvenes desmayan por el peso y el cansancio, como lo pudo observar Mendelson.⁴⁷

Durante su estancia en Atilán, 1952-53, Mendelson siguió a Maximón cargado por el *telinel*. Iba en la procesión. Después se encaminaban a la casa-cofradía para desvestir y desarmar a la deidad, también en completa oscuridad.⁴⁸

Mendelson observó durante su estancia (1953), que el Sábado de Gloria, el *fiscal primero* fustigó a la gente en la iglesia después de la misa, fustigó también a los árboles, niños y casas⁴⁹. Este fustigamiento ya no se practica, quizá porque los curas católicos, se percataron que era totalmente ajeno al catolicismo y lo prohibieron o tal vez, los *fiscales* indios, fueron sustituidos por miembros de la Acción Católica, gente más formada en la liturgia católica. El fustigamiento evocaba la práctica religiosa mesoamericana de “limpiar” y deshacerse de los males del tiempo anterior en los rituales del año nuevo.

El autor recogió el relato sobre una costumbre de años anteriores a su estancia, se acostumbraba encarcelar a la Virgen “María Andolor” y a San Juan Carajo, en la madrugada del Viernes Santo, después de las carreras de acercamiento y separación de estas dos figuras, “bajo la presunción de que estos tuvieron una relación en la víspera de la muerte de Cristo”⁵⁰, lo cual manifiesta simbólicamente la importancia –para los tzutujiles–, de mantener el orden sexual, que es uno de los atributos que ellos le confieren a Maximón. Esta costumbre duró muy poco, seguramente porque los sacerdotes católicos que presenciaron este ritual, consideraron un sacrilegio encarcelar estas imágenes sagradas. Pero este acto ritual revela mejor la intención los devotos tzutujiles, incorporar a estas figuras católicas al universo simbólico de Maximón.

La Iglesia católica, aunque terminó tolerando este culto –así como las demás manifestaciones religiosas ancestrales como la Danza del Venado y las procesiones a las milpas con San Martín, “Dueño de la Lluvia”–, ha trazado claramente sus límites, como el

⁴⁷ Michael Mendelson, *op.cit.*, pp. 59 y 60.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 60.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 60.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 60.

hecho de la prohibición de la entrada de Maximón, en tanto imagen pagana, a la iglesia, además de encarcelar imágenes y fustigarse en la iglesia.

3.3. El culto a Maximón en el cambio de cofrades de Santa Cruz en mayo: la transferencia de los cargos y de las “cargas”

Esta fiesta también convoca la asistencia del pueblo atiteco pero tiene menor resonancia turística. Se trata de la celebración del cambio de los funcionarios de esta cofradía que se realiza año con año en los primeros días de mayo, coincidiendo con la fiesta católica de la Santa Cruz⁵¹, el 3 de mayo. “Después de prestar servicio durante doce lunas y doce estrellas”⁵², los cofrades festejan a los nuevos funcionarios. El nombramiento de los alcaldes de las cofradías, los escribanos (*jalonel* en lengua tzutujil) y los seis cofrades son nombrados por los integrantes del sistema de cargos, el cabecera y los mayores, que en conjunto son llamados por los tzutujiles “los principales”. Sólo ellos los nombran aprobando su desempeño anterior para ascender en la jerarquía de la cofradía; el nombramiento es acordado seis meses antes del cambio. El sentido de la fiesta gira en torno al significado de “aceptar la carga” o la “suerte” que les toca vivir en esta vida.

Durante la estancia de Vallejo el ciclo de cambio comenzó el 10 de mayo, “día en que la cofradía camina” de la casa-cofradía del alcalde saliente a la del entrante, quien ha tenido tiempo –durante los seis meses de anticipación con que le anunciaron los principales del cargo– para construir el recinto donde permanecerán Maximón y todas sus pertenencias. La construcción deberá tener un tapanco y el nuevo alcalde de la cofradía podrá abrir su tienda para vender los artículos que se ofrenda a la deidad y compensar sus gastos. Cabe agregar que cuando se efectúan los cambios en las cofradías que existen en Atitlán el cambio de funcionarios se realiza el día del santo tutelar y no todas las cofradías se renuevan anualmente porque no cuentan con la cantidad de personas debidamente iniciadas, a juicio de los principales, y por eso permanecen durante más tiempo. Solamente las cofradías de Santa Cruz y Santiago, que es el patrono de Atitlán, cambian anualmente; esta es la única cofradía en donde existe participación de gente mestiza y de la Acción Católica con predominio de la primera.

⁵¹ Se retoma aquí las etnografías de Mendelson de 1952-53, *op. cit.*, y la de Vallejo, 1994-2001, *op. cit.*

⁵² Así lo expresó un miembro de la Cofradía de Santa Cruz a Mendelson, *op.cit.*, p. 52.

El ritual de cambio de los funcionarios de Santa Cruz comienza con los preparativos. Los cofrades se encargan de empacar todas las pertenencias de Maximón en la casa-cofradía saliente.

Las esposas de los cofrades, la *sho* y *tixeles*, preparan la bebida ritual, un atole de maíz (*matz*) que en grandes cantidades será bebido por los cofrades y los numerosos invitados, además de la comida y tortillas para los primeros.

En la casa-cofradía el *telinel* se encarga de envolver la figura con un petate; la máscara va aparte y la amarra con cuerda de pita. También atan el cofre que contiene la ropa de Maximón. El tercer cofrade, el *rosh*, realiza el atado de las tres piedras usadas exclusivamente para el lavado de la ropa de la imagen. El escribano (*jalonel*) pone al día el libro de cuentas y el cofre donde lo guarda. Esperan al mediodía la llegada de los nuevos cofrades.

Se extiende en el piso un petate nuevo en donde se deposita los bultos atados con las pertenencias de Maximón. El nuevo *telinel* recibe el atado con el cuerpo; los demás cofrades, el escribano y el juez preparan y entregan cada uno sus bultos. Los nuevos envuelven sus bultos. En medio de humo y perfume del incienso y el acorde monótono del tambor ceremonial, comienzan a cargar los bultos hacia la nueva sede de la casa-cofradía; por la gran cantidad de bultos hacen varios viajes, “cargando” cada cual, de acuerdo con su función, los envoltorios que le corresponden: el nuevo *telinel* carga el atado con el cuerpo de Maximón y regresa para cargar el cofre con la ropa del santo. El nuevo escribano carga el baúl con los libros de cuentas y el *rosh* entrante lleva una a una las piedras lavadero y así cada uno soporta sus propias “cargas”.

Al final las imágenes de la Santa Cruz, los “sacrificados” (San Andrés y Salvador) son llevadas en procesión hacia la nueva casa-cofradía, en hombros el féretro de cristal del Santo Entierro, en cuyo interior está el Cristo (Justo Juez).

Los alcaldes de todas las cofradías acompañan a la procesión, todos vistiendo sus trajes ceremoniales y las mujeres portando cirios encendidos bordeados con *maxan*⁵³. El tamborilero y un flautista encabezan la procesión ejecutando antiguas canciones, Caminan

⁵³ La hoja de plátano que también se utiliza para envolver los tamales.

hacia la alcaldía municipal y después se dirigen a la nueva casa-cofradía que recibe la congregación. Las nuevas autoridades comienzan su cargo, “durante un año van a sufrirlo mucho, pero ni modo, la Cofradía tiene que caminar así año con año.”⁵⁴

3.4. Un acercamiento a la interpretación del culto y los símbolos asociados a Maximón

Se aborda en primer lugar la interpretación de los rituales de Maximón en Semana Santa y en segundo lugar el culto en mayo que es el rito de cambio de cofrades.

Estas dos fiestas rituales, en especial la primera, conectan y actualizan un conjunto de símbolos de la tradición religiosa mesoamericana y muestran cada pasaje como si fueran páginas de un texto escenificado. Se puede apreciar la confluencia de elementos de la tradición religiosa mesoamericana en cada etapa del ritual en el cual Maximón *es* una deidad articuladora de los significados latentes en cada uno de las celebraciones durante estos días.

Los ritos constituyen una expresión del *homo religiosus*, separan y ordenan el tiempo y el espacio en dos ámbitos, el sagrado y el profano. El sentido del rito es la repetición del tiempo sagrado de los comienzos, es decir, una cosmogonía del arquetipo del modelo divino. La cosmología es siempre repetición, las peregrinaciones en todo el mundo se dirigen siempre a un centro que es sagrado, trascendente e inmortal.⁵⁵

El viaje a Chicacao, para “la traída de la fruta”, simboliza un “retorno a las raíces” históricas porque se trata del antiguo señorío de los tzutujiles, cuando estas tierras formaban parte de su antiguo reino; cuando era poderoso y abundante. Durante su trayecto a pie, los tzutujiles rememoran y veneran cada lugar sagrado: las cuevas, los cerros, huella lejana del arquetipo cosmológico del *lugar de los abastecimientos*, que existió por todo Mesoamérica, según registró Sahagún, de sus informantes, como el “lugar de regocijo, en el que nunca faltan los alimentos”⁵⁶, visión que aparece también en el Códice Florentino:

⁵⁴ Comentario de un informante tzutujil en Vallejo, *op.cit.*, p. 90.

⁵⁵ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, pp. 26 y 27.

⁵⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. III, ap. cap. ii, I, 223, citado en López Austin, *Tamoachan y Tlalocan*, p. 182.

El segundo lugar al que se va es a Tlalocan. Y en Tlalocan hay mucho bienestar, hay mucha riqueza. Nunca se sufre. Nunca faltan el elote, la calabaza, la flor de calabaza, el huaunzontle, el chilchote, el jitomate, el ejote, la cempoalxóchitl.

Y allá viven los tlaloque, semejantes a sacerdotes, a los [sacerdotes] de guedeja, semejantes a los [sacerdotes] ofrendadores de fuego...⁵⁷

Pero en 1997, cuando Vallejo acompañó a la comitiva en el viaje “de traída de la fruta”, todos aquellos puntos en los cuales se detuvieron son los sitios sagrados donde moran los espíritus de los antiguos naguales. De igual manera honran a los árboles y los manantiales, también moradas de los ancestros. Los *mayores* que los acompañan conocen estos lugares y los jóvenes alguaciles van aprendiéndolos en este viaje iniciático para ellos, aunque en medio de una borrachera ritual que requiere de gran resistencia física y mística de parte de los participantes.

Los elementos que emplean en cada lugar donde honran y recuerdan a los antiguos naguales durante este viaje ritual a Chicacao son el incienso, las velas, el tabaco y el aguardiente. El humo que expiden las velas, el incienso y el tabaco y regar aguardiente son el medio a través del cual “abren” los caminos para comunicarse con los lugares sagrados, el *palb'al*, como explican en sus palabras, *es el paso al mundo sagrado, es como una escalera que sube o baja del mundo*; también lo refieren *como una ventana o puerta, de los lugares de los naguales*, y puede ser una roca, una cueva, un manantial, un árbol o un cerro o el altar de la cofradía. Cada sitio tiene su nagual y los *ajk'unaa* saben identificarlos. Existen muchos *palb'ala*, pues cada nagual tiene su categoría o clase y especialidad.⁵⁸

Para los tzutujiles que mantienen estos rituales, el humo purifica, por lo cual “jalan” el del incensario y se limpian ritualmente con este, pasándoselo por los sobacos y la cara. Vallejo atestigüó cómo un *ajk'ij* –al parecer el único que había en ese tiempo– sacaba el incensario de barro por la mañana y observaba el rumbo del humo para “ver” cómo venía el sol ese día, cuál era la *suerte*; después quemó más incienso al pie de un árbol e invocó a los santos, a los espíritus de los ancestros, a los naguales, dueños de lo espiritual y de lo santo.⁵⁹

⁵⁷ *Códice Florentino*, Libro III, ap. cap. ii, fol. 27v y 28v, citado en López Austin, *op.cit.*, p. 183.

⁵⁸ Alberto Vallejo, *op.cit.*, p. 160.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 19.

Como la creencia central es que el humo “purifica”, los *ajk'unaa* lo emplean en el ritual de curación de los enfermos, fuman un puro o un cigarro para “sahumar” al enfermo. El tabaco es la ofrenda preferida de Maximón, pues es una deidad que fuma y además gusta del licor.

Los estados anímicos como la embriaguez que se practica en todos los rituales de Maximón, aunque no exclusivamente para esta deidad, permiten la salida del estado cotidiano de su existencia, crean un vínculo místico entre los participantes y transforma la condición lenta, morosa, del hombre.⁶⁰

En Mesoamérica los pueblos siempre reservaron las bebidas embriagantes como un elemento restringido para las celebraciones rituales y las fiestas que tenían un carácter religioso.

La “Danza del Venado” que interpretan tanto el Jueves Santo como el 24 de junio, día de San Juan, puede interpretarse como ritual de fertilidad o de regeneración de la tierra, pero al realizar esta danza el Jueves Santo, se le acomoda con el ritual de renovación del tiempo, de la potencia nagual de Maximón.

El baile del *Nabeyzil*, sacerdote de la lluvia, con el bulto sagrado de San Martín, “Dueño de la lluvia”, evoca a los antiguos *tlaloques*. Los *Ajk'unaa* ejercen sus oficios de curanderos y rezadores. Todos ellos se congregan en el tiempo y en el centro para recibir los augurios del Año Nuevo, que observan en el estado que guarda la “fruta” traída: si muestra un buen estado es signo de que los atitecos tendrán un buen año, lo contrario es un mal presagio.

En los ritos estacionales de la siembra practicados en Atitlán se representa a San Martín, *Yol Jap* (Dueño de la Lluvia), realizando sus tareas de “pegar el centro” en las milpas durante las ceremonias de “cultivo” del maíz.⁶¹ Es decir, se repite la cosmogonía para apropiarse de la tierra, darle “forma” y “normas”.⁶² Cada siembra representa una nueva creación, por lo cual se debe celebrar el ritual como si fuera la primera vez.

⁶⁰ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, pp. 248 y 249.

⁶¹ Descrito en el primer capítulo, en los cuadros 1 y 2 de las celebraciones rituales de cada cofradía de Atitlán.

⁶² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 28. Aborda el establecimiento del espacio sagrado y la sacralización del mundo como experiencia primordial del hombre religioso de las sociedades arcaicas y tradicionales.

Se conoce la importancia concedida al simbolismo del “centro” en la obra de los historiadores de las religiones como Eliade⁶³, quien asume que desde la perspectiva del *homo religiosus* el espacio no es homogéneo y esta experiencia religiosa primordial, anterior a toda reflexión acerca del mundo, opera como una ruptura en un lugar en el que descubre un “punto fijo”, un eje central de toda orientación futura. A partir de esta hierofanía, la revelación como sagrada de cualquier montaña, monolito o árbol se manifiesta como realidad absoluta que rompe la homogeneidad del espacio. El hombre religioso delimita el cosmos (el espacio habitado, “mundo” ordenado) del caos (lo que todavía no es “mundo”). *Para vivir en el mundo hay que fundarlo.*⁶⁴ Esta idea característica de las sociedades tradicionales mediante la cual “consagraban” sus territorios, los ordenaban estableciendo un “centro”, característica de las civilizaciones paleorientales e indoeuropeas. El Árbol Cósmico, que se halla en medio del universo y que sostiene los tres mundos (celeste, telúrico y subterráneo), es una variante del simbolismo del centro extendida por la India védica, la antigua China, la mitología germánica y América.⁶⁵ En el simbolismo del centro aparece todo un encadenamiento de concepciones religiosas e imágenes cosmológicas que son solidarias y se articulan en un “sistema del mundo” de las sociedades tradicionales, el cual contiene las siguientes concepciones:

a) un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio; b) esta ruptura simboliza una “abertura”, merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del cielo a la Tierra, y de la Tierra al mundo inferior); c) la comunicación con el cielo se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al *axis mundi*: pilar (véase la *universalis columna*), escala (véase la escala de Jacob), montaña, árbol, liana, etc.; d) alrededor de este eje cósmico se extiende el “mundo” (igual a “nuestro mundo”); por consiguiente, el eje se encuentra en el “medio”, en el “ombiligo de la Tierra”, es el Centro del Mundo.⁶⁶

En el significado del acto ritual de Maximón cuando el *telinel* lo instala amarrado en el poste de madera dentro de la ermita el Miércoles Santo, luce la deidad como un Gran

⁶³ El tema del simbolismo del centro fue abordado por Mircea Eliade en varias de sus obras: *Imágenes y símbolos, Tratado de historia de las religiones y Lo sagrado y lo profano*.

⁶⁴ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 22.

⁶⁵ Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, pp. 44- 47.

⁶⁶ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 32.

Árbol. El poste adornado con ramas de las que cuelgan las frutas es la apoteosis del ritual, pareciera ser el momento de la regeneración del tiempo. Los devotos que se acercan a Maximón le “piden” les asegure un buen año durante el miércoles y jueves santos.

En este momento álgido, Maximón aparece como un Árbol Florido y sus cuatro proyecciones, esto es, los *bacabes*; también se relaciona con el nombre de su país, Guatemala, en maya *Cuautemalla*, “el lugar del depósito arbóreo”.⁶⁷

Maximón permanece instalado en la ermita, “centro” del pueblo, hasta el Viernes Santo, cuando acompaña brevemente a la procesión católica que lleva el Santo Sepulcro rumbo a la iglesia. En ese momento el *telinel*, con Maximón a cuestas, se separa súbitamente de la marcha para dirigirse a la casa-cofradía donde tendrá lugar el desarmado y amarrado ritual de la figura que quedará guardada de esta manera en el tapanco de la cofradía. Colocan una réplica para la continua visita de los devotos, culmina así el ritual de regeneración del tiempo, y se recibe al Nuevo Año.

Esta celebración ritual de renovación del tiempo se muestra degradada, reducida a potencia “protectora” de Maximón. Antiguamente, según los documentos coloniales y códices, la renovación del tiempo era una cosmogonía. Cada año nuevo era un acto primordial, una nueva creación del cosmos; hoy, desligado de este mito, se conserva el sentido de Semana Santa como una fiesta de año nuevo. Así le piden los devotos a Maximón el Miércoles Santo: que les otorgue un buen año.

Por ejemplo, la cosmogonía del *Árbol Sagrado* está representada de manera gráfica en la Estela 5 de Rosario Izapa (Figura 1), sitio arqueológico del periodo Preclásico tardío (500-401 a. C.), fase de construcción del complejo localizado en la región sur de Chiapas, México. Desde entonces estaba presente este símbolo que se extendió por toda Mesoamérica.

En la escena representada en la Estela 5 de Izapa aparece el Árbol Sagrado que descansa sobre un lecho de agua, rodeado por varios personajes, ataviados algunos con collares, distintivo de nobleza, y otros cargando bultos atados a la espalda. Se trata de un mito de creación del mundo.

⁶⁷ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 93.



Fig. 1. Estela 5 de Rosario Izapa, Chiapas, México
Periodo Preclásico Tardío.
(Imagen de Eliseo Morales)

El ser humano no hace más que repetir el acto de creación. En un momento específico del calendario religioso conmemora el acto ocurrido *ab origine*.⁶⁸ Toda creación humana se realiza de acuerdo con el arquetipo construido en el relato mítico. Durante el ciclo de vida del nacimiento a la muerte, las categorías sociales, el sacerdote, el gobernante, el guerrero, así como las instituciones, están acompañados de rituales conforme al modelo arquetípico de cada religión. El tiempo también es una creación arquetípica, la cíclica, el eterno retorno a los orígenes del tiempo edénico, de la abundancia y de la vida sin sufrimiento, en donde el tiempo histórico, de las calamidades, hambrunas y sufrimientos no tenía significación, pues estos se debían a influencias mágicas o demoniacas y por eso recurrían al sacerdote o al brujo, para restablecer el mal y, si no se superaba, recurrían al Ser Supremo y le ofrecían sacrificios.⁶⁹

Para la concepción ontológica “primitiva”, “un objeto o un acto no es real más que en la medida en que *imita* o *repite* un arquetipo. Así la *realidad* se adquiere exclusivamente por

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 30.

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 95 y 96.

repetición o participación.”⁷⁰ Es lo que proporciona sentido. El tiempo mítico es recreado en los ritos de regeneración para renovar la fertilidad de la tierra y asegurar la continuidad del sustento del pueblo, los valores vitales; por eso los rituales de año nuevo y de cambio estacional, de las edades del universo (mito de los soles). La anulación del tiempo es la condición de la regeneración.⁷¹ Para los hombres de la antigüedad el tiempo real es cíclico, el arquetipo presente en los mitos lunares por excelencia, de ahí que evite el sufrimiento que le infringe su condición histórica de un tiempo lineal e irreversible.

Maximón, el Gran Abuelo, el Mayor de los Naguales, *Ri Laj Mam*, es el protector del pueblo, cercano al que la gente le habla y pide favores y consejos y también le obsequia lo que más le gusta, licor y tabaco. Durante las fiestas privadas de la Cofradía de Santa Cruz en la casa de la deidad se bebe, se fuma, se baila y se platica y bromea con él; es un momento para “renovar” también la armonía necesaria entre los hombres, por lo cual las reglas son de una exquisita cortesía en su trato entre cofrades. Como Maximón es tan fuerte, puede generar también grandes males, se le debe desarmar y armar en la más completa oscuridad para neutralizar su poder y dirigir sus dones hacia el bien de la gente e impedir que los enloquezca, pues es un dios ambivalente que debe ser controlado por su *telinel* y los sacerdotes nativos, quienes mediante su iniciación y consagración mantienen vivo su culto, repitiendo los rituales año con año como lo hicieron los ancestros desde su “aparecimiento”. Cuando fue tallado por los antiguos y poderosos naguales según su relato de origen.

En relación con el ritual de cambio de cofrades de Santa Cruz en mayo, en este destaca la acción de cargar, la cual representa un simbolismo existencial de la carga de la vida, la suerte, el destino. Cada uno nace con su carga-suerte-destino de acuerdo con el día de su nacimiento. Aunque se haya perdido la cuenta de su antiguo calendario *tzolkin*, saben que el día en que nacen está gobernado por una deidad que les imprime un destino en la vida, una suerte. Su origen migrante, la vida de los ancestros preocupados por encontrar su territorio destino, llevaron sus cargas de dioses que los acompañaban y protegían en su peregrinar,

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 41.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 95.

“los ídolos engañosos”⁷², y los atados con las piedras y las semillas sagradas para auxiliar su camino y enfrentar a sus enemigos, los dioses que los legitimaban frente a los demás, pues habían venido de *Tollan* y tenían las pruebas divinas y los saberes.

León-Portilla apunta la concepción del tiempo entre los mayas. Las deidades portan la carga de los días, de los meses, los años y las edades de la tierra; cada una porta una carga con la cual recorre incansablemente

...los caminos del universo, *kinh* [el sol], el tiempo trae consigo la gama de atributos e influencias inherentes a los distintos periodos y a los momentos que se consignan en las inscripciones y en los códices. A través de los grandes “soles” o edades del mundo, los días, los años y las cuentas de todos los ciclos posibles, llegan con sus cargas [fastas y nefastas] que es necesario conocer para poder prever sus influjos.⁷³

Además de la procesión del cambio de cofrades, de casa-cofradía, y la carga de los bultos a la nueva, realizan una fiesta de tres días durante los cuales los cofrades anteriores y nuevos viven tres días y sus noches en la cofradía, donde oran, beben y bailan. Son alimentados por el alcalde de la congregación. En este punto la actividad de las mujeres, la *sho* y *tixeles*, comienza días antes para preparar el maíz en grandes cantidades que después muelen en metates, y el atole ceremonial, el *matz*. La faena es intensa y las mujeres están todas juntas organizadas por la esposa del alcalde de la cofradía, la *sho*. Este también constituye el espacio de iniciación de las féminas en los menesteres de la cofradía. El ambiente es armónico y beben para aguantar la pesada jornada de tres días que dura esta celebración de traslado de la “carga ritual” a los nuevos cofrades.

En esta cofradía de Santa Cruz y en la de San Juan (donde guardan a San Martín, *Yol Jap*, tienen “bultos sagrados”. En el caso de Maximón, se trata de los bultos con todas sus pertenencias y la propia deidad es guardada como envoltorio sagrado. Los bultos son numerosos, pues existe la creencia de que todo lo perteneciente a Maximón, no debe ser jamás destruido, creencia que se comprende porque está relacionada con la “esencia nagual” como poder espiritual. En el caso de San Martín, los bultos sagrados son guardados dentro de un cajón (baúl) de madera. Uno de los “envoltorios” o bultos sagrados contiene

⁷² *Memorial de Sololá*, p. 53.

⁷³ Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, p. 47.

las camisas del *Yol Jap* (San Martín) y otros objetos que no fueron revelados ni a Mendelson ni a Vallejo; pudiera tratarse de ídolos, pues este envoltorio es llamado por los cofrades “ombligo de la lluvia”. El acto ritual que se realiza con el bulto de San Martín es a puertas cerradas y únicamente con los cofrades, oficiado por el *nabeysil* (sacerdote de la lluvia), quien emprende la purificación mediante el humo del incienso para abrir la comunicación entre el cielo y la tierra. Se toca rítmicamente el *tun* (tambor), el ritmo del universo, como el de los antiguos chamanes altaicos para repetir el son primordial de la creación introduciendo el éxtasis chamánico.⁷⁴ En completa oscuridad el *nabeysil* baila con el bulto sagrado haciendo reverencias a las cuatro esquinas del mundo y lo coloca sobre la mesa para que todos lo vean con la luz encendida.⁷⁵ Este ritual celebrado el Jueves Santo en esta cofradía se articula con el ritual de Maximón, en el mismo ciclo de renovación, en este caso de regenerar el tiempo de la lluvia, de la que es “dueño” San Martín, *Yol Jap*. No guarda ninguna relación con el San Martín Caballero de la iglesia católica (San Martín de Tours), un santo popularizado en toda Europa después del año 470 y que ejemplifica la piedad católica, pues el relato en torno a este santo, cuya hazaña popularizada por la Iglesia católica es la de quien compartió su capa con un mendigo.⁷⁶ Sin embargo, San Martín, en la creencia tzutujil, se relaciona de lleno con San Juan porque a San Juan (Bautista) los tzutujiles lo eufemizaron como el “Dueño del Maíz”⁷⁷ y, precisamente en la Cofradía de San Juan (nativa) “guardan” a San Martín. Así se comprende el vínculo del maíz con la lluvia fertilizante de este.

En relación con los “bultos sagrados” de la antigüedad mesoamericana que aparecen en la iconografía maya, los especialistas acerca del área maya investigaron su significado y, los relacionaron con símbolos de autoridad o de dioses protectores.⁷⁸ En el caso de los tzutujiles, los bultos son también artefactos de los pueblos migrantes en los que guardaban

⁷⁴ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, p. 973.

⁷⁵ Alberto Vallejo, *op.cit.*, pp. 87 y 88.

⁷⁶ En <http://www.santos-catolicos.com/santos/san-martin-de-tours.php>.

⁷⁷ Alberto Vallejo, *op.cit.*, p. 87.

⁷⁸ Maricela Ayala Falcón, “Bultos sagrados de los ancestros entre los mayas”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVIII, Núm. 106, pp. 34-40.

sus objetos sagrados, sus ídolos protectores; otros guardaban los símbolos de autoridad y poder para establecerse en los nuevos territorios que ocupaban.⁷⁹

En las veladas rituales con Maximón sus devotos oran cánticos, los cuales fueron registrados por Linda O'Brien.⁸⁰ Cito aquí dos en lengua tzutujil. Según la recopiladora, son inductivos de un estado de éxtasis. El primero tiene 10 líneas con vocablos sin léxico:

Bix rxin Mam

<i>yana yana li</i>	<i>nana nana nu</i>
<i>yana yana la</i>	<i>nana nana na</i>
<i>nana nana na</i>	<i>nana nana nu</i>
<i>nana nana un</i>	<i>nana nana na</i>
<i>nana nana ni</i>	<i>nana nana nu</i>

En el siguiente canto se utiliza la palabra luz, que es un símbolo de elevación, verticalidad y solar.

Bix rxin Mam

China china⁸¹ *acha*
 China china' *ala'*
Xawxin k'ala'
xawxin k'a guitar
xawxin k'a ventur
xawxin k'a scarment
xawxin k'a q'jom
xawxin k'a a'a
xawxin k'a a papá
aq'ojom A Lu
 tuna tuna na
 tuna tuna na
 Anen k'a anen
 Anen k'a mamá
 aq'ojom a'a
 tana tana ni

Canto al Mam

Chin chin, mam
 Chin chin, niño
 Esto es tuyo, niño
 tuya es la guitarra
 tuya es la mandolina
 tuyo es el instrumento
 tuyo es el tambor
 esto es tuyo, señor
 esto es tuyo, papá
 tu tambor, Luz
 bom bom bo
 bom bom bo
 yo, luego, yo
 yo, luego, mamá
 su tambor, señor
 tan tan ta

⁷⁹ Se ha citado *El memorial de Sololá o Anales de los Cakchiqueles*, en los que aparecen constantes referencias a estos bultos sagrados.

⁸⁰ Linda O'Brien, *The poetics of the ancestor songs of the tzutujil maya of Guatemala*, pp. 81-83.

⁸¹ O'Brien explica estos vocablos como la imitación del sonido de la guitarra o el golpeteo del tambor, *op.cit.*, p. 86.

tana tana na
tatjic' wq'uin a'a
tatjic' wq'uin achi
awxin ventur
quinq'jomana.

tan tan ta
 tú estás conmigo, señor
 tú estás conmigo, abuelo
 tuya es la mandolina
 Yo la tocaré.

Este canto constata a Maximón como dueño de la música. La referencia de decirle “niño” es probable que se refiera a él renacido el Miércoles Santo, con el año nuevo. Maximón abuelo puede tener doble relación como el Gran Abuelo Nagual y el año “viejo” que acaba de terminar.

Fuera del sistema de cofradías de Atitlán, gran parte de los devotos de Maximón pertenece a sectores de agricultores y pequeños comerciantes de artesanías que producen y en general de quienes salen a trabajar fuera del pueblo, a las fincas aledañas o incluso población que emigra a Estados Unidos. Para todos ellos Maximón representa una deidad protectora a la que llevan sus ofrendas los días de fiesta, o cuando lo visitan en la casa-cofradía; también acostumbran tener una imagen de la deidad en sus casas, pero se trata de réplicas de madera, producidas para la venta a los devotos, fabricadas por las personas consagradas, los *ajk'unaa*, quienes utilizan la madera del *tz'atel* o colorín, pero las figuras para comercializar tienen una apariencia amestizada. La figura auténtica de Maximón no es objeto de réplicas comerciales. En este sentido, se le guarda profundo respeto a la figura original; no obstante, es una fuente de ingreso económico para los *ajk'unaa*, que no reciben, o no deben recibir, ninguna remuneración por sus oficios de culto dentro de la cofradía ni como curanderos, aunque en ocasiones reciben algún regalo en especie (una gallina, huevos, aguardiente, etcétera).⁸² Estas réplicas no están expuestas al público; los lugareños saben quién las fabrica y acuden por ellas. En Atitlán encontré otras figuras de venta para los turistas elaboradas con materiales y apariencias diversos.

Es notable el hecho de que Maximón está fuertemente reconocido en Atitlán como el “patrón” de los curanderos, los *ajk'unaa*. Él los llama por medio de los sueños para cumplir este “cargo”, es la “suerte” (destino) que les ha tocado al ser llamados, como lo han expresado a los etnógrafos Mendelson y Vallejo.

⁸² Visita a Santiago Atitlán, julio de 2006. Una conversación con un artesano que también era *ajk'un*, quien llevaba figuras pequeñas de Maximón, pero eran por encargo, “especiales” para los devotos.

3.5. Cambios en la exposición pública de Maximón en la casa-cofradía

A lo largo del periodo de tiempo examinado acerca de las costumbres rituales de Maximón (1952-53 a 2008), su exposición pública en la casa-cofradía y en las procesiones ha variado en el tiempo, depende de la decisión del *telinel* según las contingencias del tiempo; inclusive en algunos periodos de conflicto en la región ocasionados por el gobierno o la Iglesia en sus intentos de suprimir los cultos antiguos en épocas distintas y cuando Guatemala estaba en medio de un conflicto armado.⁸³ Según costumbre anterior sólo exponía a la deidad ocho días durante el año, de acuerdo a la etnografía de Mendelson.

Actualmente Maximón está vestido casi todos los días para recibir a sus devotos; la costumbre cambió a mediados de los noventa, de acuerdo con Vallejo.⁸⁴ En los años anteriores la exposición pública de la imagen era solamente durante tres días de Semana Santa, dos en mayo por el cambio de cofrades, y el resto del año sólo era armado y vestido para acompañar a las procesiones de las fiestas patronales de algunas cofradías, la de San Juan, con quien guarda una estrecha relación en cuanto al simbolismo de San Martín (*Yol Jap*), Dueño de la Lluvia. Así, el 24 de junio; San Miguel, 29 de septiembre, y San Andrés, 11 de noviembre⁸⁵, la gente podía visitar al *Ri Laj Mam*, Maximón; el resto del año permanecía “durmiendo” en su tapanco de la casa-cofradía de Santa Cruz.

Sin embargo, lo que se expone son réplicas de Maximón, es decir, algunos días, sólo bajan un envoltorio de trapo con su ropa; otros, sólo bajan la máscara y sus sombreros y los colocan en una silla. En ocasiones lo exponen dentro de su vitrina de cristal, lo cual es una imitación de lo que se hacía con la imagen de Cristo Crucificado que llevan en Semana Santa y, como el cuidado de esta imagen está a cargo de la cofradía de Santa Cruz, los cofrades decidieron fabricar la suya a Maximón.

Exponer al santo original varía según lo que dispone el *telinel*, por el hecho de que se tiene que armarlo y vestirlo y después desarmarlo y atarlo en su petate consagrado y este ritual solamente lo puede hacer cargador de Maximón. Sin embargo, el auge turístico que vive el

⁸³ Algunas épocas de conflicto por persecución del culto en 1914, entre 1945 y 1950, en algunos periodos de la larga guerra civil entre 1960-1995. Mendelson, *op. cit.*, p. 47 y 65; Vallejo, *op. cit.*, p. 29.

⁸⁴ Alberto Vallejo, *op. cit.*, p. 90.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 88.

municipio quizá incida en esta decisión de los cofrades para exhibir a Maximón cotidianamente.

3.6. Cultos originarios y política

En Santiago Atitlán, hoy en día, las esferas políticas y religiosas se encuentran formalmente delimitadas. El acceso al poder político municipal se abre cada cinco años mediante elecciones y por la vía de los partidos políticos⁸⁶, dentro de los cuales los tzutujiles participan, incluso llegan a ser electos como alcaldes municipales, como es el caso del actual edil de Atitlán. No obstante, el sistema de cargos indio, del que forman parte los cofrades, representa una figura de “autoridad tradicional” –cuyo origen se remonta a los últimos tiempos de la Colonia–, es reconocida por el gobierno municipal sólo que acotada al espacio de las celebraciones que involucran a todo el pueblo, como son la fiesta de Santiago, el patrón del pueblo, y la celebración de Maximón. Es parte del protocolo ritual que el alcalde municipal sea un invitado de honor en las fiestas religiosas de Maximón en Semana Santa (revisión de la fruta y en la velada de la deidad) así como el apoyo económico que eventualmente aporta el gobierno municipal para la celebración de las fiestas.

Por su parte, la permanencia del sistema de cargos –conocidos entre la población de Atitlán como *mayores* o *principales* y el *cabecera*–, compuesto por los miembros de las cofradías, en donde los alcaldes de estas que han realizado su servicio por años, cuando son de mayor edad, generalmente después de cumplidos 50 y, si su desempeño es considerado ejemplar por los *principales*, forman parte del sistema de cargos. En este sentido, la autoridad tradicional permanece fuertemente ligada a la de las cofradías, de índole religiosa.

Durante la época colonial las comunidades indias fueron reubicadas y confinadas a los nuevos asentamientos, llamadas “reducciones” según la lógica de la colonización de mantener el control sobre los pueblos, lo cual también los mantuvo aislados unos de otros. Con la implantación de los ayuntamientos y las cofradías, se logró paulatinamente un proceso de ajuste y adaptación de los nativos con los españoles, en donde la extracción de impuestos por la Corona española era el costo que se les imponía en su situación de

⁸⁶ Tribunal Supremo Electoral de Guatemala.

colonizados. Las tierras de las comunidades, protegidas por el derecho real, eran aun un recurso no explotado del todo, donde los indios conservaban sus lugares sagrados. Sin embargo, como se ha venido señalando, durante todo el periodo colonial estallaron, al menos sesenta motines y dos rebeliones que manifiesta que las comunidades originarias no estaban del todo “adaptadas” al dominio colonial y a la serie de excesos y corruptelas, toleradas e incluso propiciadas por el conjunto de funcionarios de la Corona, los propios funcionarios indios aprendieron y se integraron en este sistema colonial⁸⁷

En tiempos de la Colonia los *principales*, miembros de la antigua nobleza prehispánica, eran los escogidos para gobernar su municipio, es decir, eran los miembros del ayuntamiento indio, como se explicó en el apartado 2.1., dado que sólo los tzutujiles vivían en este lugar, de tal manera que las cofradías y el ayuntamiento formaban una casi unidad, pues los alcaldes, cuando llegaban a ser *principales*, podían acceder a ocupar cargos oficiales.

Con las reformas borbónicas de 1786, que modificaron la administración político-territorial del entonces Reino de Guatemala, y después la Independencia de Guatemala en 1821, se abrió un rápido proceso que agudizó la diferenciación social y política que alteró severamente la vida de pueblos durante el siglo XIX.⁸⁸ En primer lugar, y poco tiempo después, al establecerse las fincas cafetaleras en Atitlán, llegaron los nuevos dueños de las tierras, mestizos y extranjeros, inaugurando un periodo de agricultura de plantaciones que se extendía por Guatemala; en segundo lugar, en la iglesia de Atitlán también hubo cambios con la llegada de los finqueros, pues las obligaciones de los “oficiales de iglesia” indios fueron menores y no obligatorias debido a las nuevas leyes del país independiente y la reforma liberal iniciada por el gobierno en 1873 que estableció la separación Estado-Iglesia y la confiscación de los bienes del clero.⁸⁹ En breve periodo de tiempo, los nativos fueron desplazados del poder político y económico, y hasta de la Iglesia. Se vieron económicamente empobrecidos e indefensos, especialmente los de aquellos grupos de

⁸⁷ Severo Martínez Peláez, *op.cit.*, analizó las causas de los motines que ocurrieron desde finales del siglo XVII hasta 1820, señalando que la explotación “legal” y las exacciones “ilegales” constituían la esencia misma del sistema colonial y no anomalías o accidentes, p. 23.

⁸⁸ Se puede consultar Cronología histórica de Guatemala, en Anexos.

⁸⁹ *Ibíd.*

población que no lograron pagar los derechos sobre las tierras que cultivaban⁹⁰; los tzutujiles quedaron reducidos únicamente al espacio de las cofradías con las que mantenían vigente su sistema de cargos, mediante el cual mantenían el espíritu comunitario, constituyendo el único espacio de reconocimiento identitario, de resistencia y de lazos solidarios frente a la incertidumbre y el desamparo ante la nueva situación en la que vivían como un sector empobrecido y socialmente excluido.

En este nuevo periodo hubo movilidad poblacional y la conversión forzosa de los campesinos a trabajadores de las fincas que los obligaba a desplazarse de su comunidad para trabajar durante los periodos que demandaban gran cantidad de mano de obra para la cosecha en las plantaciones de café y de frutos tropicales. Con la implantación de las fincas cafetaleras también llegó el protestantismo traído por los alemanes.

En este contexto de país independiente, el sistema de cofradías se mantuvo, lo cual demuestra que es una institución muy resistente a los cambios políticos, pues logró permanecer como grupo integrador y fuente de cohesión social, y es, en este hito de tiempo, cuando probablemente, ocurrió el “aparecimiento” de Maximón en Santiago Atitlán. “Aparecimiento” que refiere a la creación física del personaje, arropado del relato mítico acerca que fue tallado por cuatro antiguos y poderosos nagueles. Se trata a todas luces de un fenómeno de resistencia que surge desde el campo religioso.

El sistema de cargos de los tzutujiles funciona, a partir de una matriz religiosa, como un grupo de prestigio también político en Atitlán; no obstante la presencia de los partidos políticos, representa una amenaza a este sistema corporativo de cofradías-sistema de cargos, pues abre la posibilidad de la participación ciudadana y del pluralismo que “libera” el espíritu comunitario, surgiendo la prerrogativa del individuo. Esto indudablemente permea la estructura del culto a Maximón, que se ha mantenido sobre la base de un ímpetu de naturaleza religiosa que antaño otorgaba un prestigio social reconocido como suficiente para ocupar cargos de gobierno.

Ahora los cofrades y los oficiantes indios (*ajk'una*) de Maximón se están transformando, cada vez más, en objetos de espectáculo junto a las manifestaciones públicas del culto, en el

⁹⁰ Debido a la abolición del derecho real y del censo enfitéutico, *ibíd.*

entorno discursivo de un supuesto pluralismo político y religioso, y ante la apertura multicultural de los nuevos gobiernos de Guatemala se reconfiguran los grupos en organizaciones de carácter étnico, una de ellas, para restituir las prácticas religiosas de sus ancestros mayas, tal como la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala (ASMG) mencionada en el primer capítulo, reconocida oficialmente para agrupar a todos los “sacerdotes mayas”, a quienes la organización ahora denomina “guías espirituales” y tiene como objetivo lograr el respeto a las “guías espirituales”, el reconocimiento de los “lugares sagrados” y la participación de los “sacerdotes mayas” en la administración de estos lugares sagrados además de la tolerancia a las prácticas propias de esta “espiritualidad”.⁹¹ A pesar de las inconsistencias conceptuales del planteamiento acerca de la “espiritualidad maya” a la que reducen a partir de las prácticas actuales, que incluye cultos católicos como el Cristo de Esquipulas y la versión amestizada de Maximón, se presenta como un fenómeno que los antropólogos han abordado como la “reinención de la tradición” que tiene como justificación la importancia para los pueblos indios actuales de definir su identidad cultural, de valorar sus atributos de distinguibilidad y de autorreconocimiento, frente a los demás grupos externos, pero nada tiene que ver con la realidad de las antiguas tradiciones, sino con una manipulación de símbolos de identidad colectiva, también como parte de una diferenciación social y muchas veces con fines políticos dentro de movimientos nacionalistas.⁹²

3.6.1. La conversión del culto a Maximón en espectáculo turístico

Al apelar al mantenimiento de la tradición, en el caso de los cofrades de Maximón y sus *ajk'unaa* se corre el peligro de orientar sus prácticas rituales a las demandas turísticas, como está sucediendo actualmente en Atilán con la exposición permanente de Maximón, disminuyendo el sentido de sacralidad que habían mantenido en el tiempo cuando comenzó el culto, así como las funciones del *telinel* y los *ajk'unaa*, que deben permanecer más tiempo en la casa-cofradía para ejercer sus artes de curanderos para los peregrinos y turistas

⁹¹ Acta constitutiva de la ASMG, en Ana López Molina, *op. cit.*, en Santiago Bastos y Aura Cumes, coordinadores, *Mayanización de la vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, p. 424.

⁹² Jocelyn S. Linnekin, “Defining tradition: variations on the hawaiian identity”, en *American Ethnologist*, Vol.10, (2) 1983, pp. 241-252.

que lo demandan, y como por lo general estos ritos de curación implican beber aguardiente con Maximón y fumar con él, es notable que los oficiantes tzutujiles ingieran “trago” con mayor frecuencia y periodos de tiempo, como observé en una de mis visitas a la casa-cofradía después de la Semana Santa de 2005-6, cuando por la tarde encontré a los cofrades tan ebrios que ya no era posible conversar con ellos. Los fuereños no nos animamos a adentrarnos a la cofradía, que fijaba cuota de entrada y por tomar fotos a Maximón y con él, lo cual no ofrecía, en absoluto, el ambiente de un recinto sagrado. En otros lugares de Atitlán, en el mercado y con las artesanas, busqué conversar con los lugareños acerca de Maximón, reconocido por ellos como un “santo maya” y propio de la costumbre de “nosotros”, pero no sabían cuándo apareció, diciendo que *“fue desde mucho más tiempo de los abuelitos que ya lo conocían ya”*. Respecto a su exposición pública permanente, las artesanas con las que conversé, expresaron que antiguamente no llegaba tanta gente, sino sólo en los días especiales, de su fiesta en mayo y en Semana Santa, pero que ahora que es muy conocido la gente “llega más” a visitarlo y le dejan ofrendas, “su traguito y sus cigarros que él gusta de fumar y de beber”, y el pueblo es más alegre con tantas visitas.

Por otra parte, el impulso al turismo que han cobrado el lago Atitlán y Maximón, lo han convertido en atractivo y, ante la pobreza de los tzutujiles pues, como se mencionó en la descripción sociodemográfica, es el tercer municipio más pobre de Guatemala, donde alrededor del 80 por ciento de la población vive en situación de pobreza general, no obstante el gran impulso turístico. Los beneficios no llegan a este sector de población mayoritariamente tzutujil. Tal vez sea un elemento que influye en la decisión del *telinel* y los cofrades en respuesta a la demanda de los continuos visitantes de Maximón. Más que devoción, para estos es un atractivo turístico rebajado a amuleto que en el fondo expresa el utilitarismo estilo *new age*, por lo cual el consumo de imágenes desarraigadas espacial, temporal y culturalmente está permeando en Atitlán. Así que la cofradía de Santa Cruz cobra a los turistas un quetzal por fotografiar a la deidad, e incluso tiene su página electrónica para rendirle culto virtual, encenderle una veladora, ofrecerle un puro o un “trago”⁹³ y también hacerle un donativo.

⁹³ Se trata del sitio en la red <http://www.santiagoatitlan.com/Shrine/shrinees.html>.

En síntesis, los cambios políticos recientes, a partir de 2006, con los Acuerdos de Paz en Guatemala, abrieron paso a un supuesto pluralismo político y cultural, no exento de dificultades, pues la pobreza y el racismo continúan latentes en Guatemala; no obstante, a la par del reconocimiento de las organizaciones étnicas y la incorporación de los pueblos indios guatemaltecos al circuito del turismo “étnico” y de “pueblos mágicos”, el culto a Maximón en Atilán se está convirtiendo en espectáculo, lo que resulta paradójico. Al acceder los tzutujiles a la política este aspecto de la tradición se puede reconfigurar en un camino de mejores oportunidades de desarrollo humano que involucre un enriquecimiento del universo simbólico-religioso de sus habitantes. Veremos ahora algunos conflictos surgidos durante la historia del culto a Maximón en Atilán, en los cuales se da cuenta de la resistencia, debida al arraigo tan profundo que mostraron los tzutujiles para preservar su culto.

3.6.2. Algunos momentos de conflicto entre los pobladores tzutujiles y el clero católico debido a los “escándalos de Maximón”⁹⁴ y el conflicto armado de 1960 a 1996

Los episodios de fuertes conflictos debido al culto a Maximón ocurridos en el siglo pasado fueron: el primero registrado sucedió en 1914; el segundo entre 1948 y 1952 y el tercero tuvo que ver con el clima de extrema violencia que vivieron las comunidades de Guatemala durante el conflicto armado que tuvo una duración de 36 años (1960-1996), que tocó de lleno a Atilán durante la masacre de sus pobladores en 1990.

El periodo probable de “aparecimiento” de Maximón en Atilán se ubica entre el final del siglo XIX y comienzos del XX, de acuerdo con la información de Mendelson en 1952⁹⁵, quien partió de los testimonios de los tzutujiles y, dado que no se encontraron otras fuentes documentales que permitieran tener un conocimiento más preciso referente a la época de su aparecimiento, no queda otro recurso más que basarme en los testimonios registrados por el autor para ubicar el comienzo del culto, que trato en el siguiente capítulo.

⁹⁴ Retomo el título del libro de Michael Mendelson, retrata bien el sentimiento que despertaba entre la jerarquía católica Maximón, era un verdadero “escándalo”.

⁹⁵ Michael Mendelson, *op. cit.*

Se debe añadir que la primera noticia escrita acerca de la existencia de este es de 1914, se debe a que surgió un conflicto, documentado por Samuel Lothrop⁹⁶, entre el obispo de Guatemala y los tzutujiles, que, aunque católicos, al mismo tiempo veneraban a Maximón en la Cofradía de Santa Cruz y en la iglesia en Semana Santa, lo cual motivó la ira del prelado, e intentó quemar a Maximón. La respuesta de los tzutujiles fue expulsarlo, quizá desde entonces Maximón no entra a la iglesia. La posición del clero católico ha sido consistente en este sentido, pues reconoce a la Cofradía de Santa Cruz como “nativa” por ser la encargada del culto a la deidad, pero aun así se ha mantenido siempre fuera del recinto católico.

El segundo conflicto surgió cuando en 1945 la diócesis católica de Sololá introdujo la misión de formar catequistas entre los jóvenes de las iglesias de su jurisdicción. Los tzutujiles aceptaron de buen grado que se formara a los jóvenes; tiempo después, algunos de estos, ya capacitados para impartir catecismo, decidieron participar en la política municipal, lo cual significó hacer a un lado el mecanismo meritocrático de movilidad y ascenso social, hasta entonces, basado en la edad y los cargos cumplidos por medio del sistema de cargos y de cofradías. Este grupo de catequistas comenzó a combatir la “costumbre” de la cofradía de Santa Cruz, responsable del culto a Maximón, especialmente a atacar al santo y a las “costumbres antiguas”. En 1950, el sacerdote de Panajachel, Godofredo Recinos, y otros dos curas ingresaron subrepticamente a la Cofradía de Santa Cruz y destruyeron la cabeza de Maximón, sustrayendo dos máscaras.

Por un corto periodo de tiempo la paz se mantuvo en el pueblo por medio de un rumor en el sentido de que el Papa mismo, impresionado por el poder de Maximón, lo había llamado, pero pronto delegaciones de indios principiaron a visitar Sololá para reclamar el derecho de reanudar el ritual de Maximón. Sin embargo la figura, con máscaras nuevas, fue sacada de Santa Cruz y se impuso una multa a cualquiera a quien se veía rindiéndole culto. En la Semana Santa de 1951 Baltasar [es *Aj'kun*, sacerdote que cura, reza y adivina, pertenece a la cofradía de Santa Cruz] envió un telegrama al presidente de la República pidiéndole permiso para vestir la figura y la llevó a una pequeña capilla en

⁹⁶ Samuel Lothrop, “Further notes on indian ceremonies in Guatemala”, *Inter alia*, vol. VI, Heye Foundation, New York, 1929, citado por Mendelson, *op. cit.*, pp. 65 y 187.

el atrio de la iglesia. En 1952 el sacerdote se quejó de que esa capilla cercana a su dormitorio era muy bulliciosa y entonces Maximón fue “colgado” en el mercado...⁹⁷

Cuando Mendelson llegó a Atitlán en 1952 observó el ambiente dividido y la enemistad entre los cofrades, a quienes el grupo de catequistas llamaba “tradicionalistas”, y estos reiteraban que Maximón no causaba daño y los *ajk'unaa* (sacerdotes nativos en lengua tzutujil) afirmaban que la deidad ya no hablaba a los hombres: “Todos lo querían y la gente venía de todas partes y de muy lejos para rezarle y para traerle limosnas y ropa.”⁹⁸ Los sacerdotes católicos y los catequistas se encargaron de equiparar a Maximón con Judas Iscariote, quien había vendido a Cristo, debido a que el Miércoles Santo este es atado al poste de madera adornado como si fuera un árbol; también decían que era Pedro de Alvarado, ambos personajes asociados a la imagen del traidor. Sin embargo, estos nombres no causaban mayor problema entre los cofrades. Ellos sabían muy bien quién era Maximón.

Durante su estancia y con el conflicto en curso, Mendelson encontró en la ciudad de Guatemala una de las máscaras sustraídas por los sacerdotes católicos en 1950, y pudo recuperarla con la condición puesta por la autoridad eclesiástica de que fuera trasladada al Museo del Hombre de París.⁹⁹ Así fue como una máscara de Maximón fue exhibida en ese lugar hasta 1979, cuando fue devuelta al municipio de Santiago Atitlán, a cambio de una réplica. Por ese tiempo los *ajk'unaa* ya habían fabricado dos máscaras, una para Maximón y otra para su réplica que está en la urna de cristal en la casa-cofradía de Santa Cruz.

Durante la presidencia de Juan José Arévalo (1945-51), un periodo caracterizado por reformas sociales (seguridad social a los trabajadores, campañas de alfabetización, creación de cooperativas en fincas expropiadas)¹⁰⁰, para algunos fueron significativas, ya que nunca antes las había habido a favor del pueblo, el grupo de catequistas comenzó a participar de lleno en la política municipal, pues su jefe aspiraba a ser alcalde municipal, dado que desde 1951, cuando Jacobo Arbenz presidía el país, se había integrado junto con su grupo al Partido Renovación Nacional –uno de tantos en que se había dividido el Frente Popular

⁹⁷ Michael Mendelson, *op. cit.*, p. 66. Colgado es una manera de decir, pues Maximón es atado al poste que adornan como árbol, para sostenerlo, no es un acto ritual de “colgarlo”, como se podría suponer en la cita.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 66.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 189.

¹⁰⁰ Ver la Cronología histórica de Guatemala anexa.

Libertador, que llevó al gobierno de la República al primer presidente electo, Juan José Arévalo—, y mediante este partido el líder de los catequistas aspiraba a la alcaldía municipal en las elecciones de 1952. Aquí hubo una nueva división entre el grupo de catequistas, y algunos abandonaron el partido y se acercaron de nuevo a la cofradía.¹⁰¹

En enero de 1953 los afligidos cofrades de Santa Cruz hacían oración a Maximón para que se pudiera realizar su fiesta de Semana Santa porque en 1952 no se había realizado por la prohibición de la alcaldía municipal. Entonces titubeaban acerca de enfrentar al grupo de catequistas. El *telinel* y el escribano eran más radicales verbalmente, pero no pasó a más, puesto que el cabecera demoraba cualquier decisión; al parecer estaba del lado de los catequistas y todos temían al alcalde municipal, que era al mismo tiempo el jefe del grupo de instructores. Sin embargo, hubo un giro sorprendente que favoreció a los “tradicionalistas” y fue el apoyo del grupo de los protestantes, quienes convocaron a una serie de reuniones con los abatidos cofrades de Santa Cruz y planearon acciones que condujeron a la restitución del ritual a Maximón en Semana Santa.¹⁰² De esta manera se reanudó el culto en 1953, cuando Mendelson presenció todo el ritual, así como el cambio de cofrades en mayo.

El conflicto fue superado, pero dio cuenta del efecto de este cambio social, en el cual los catequistas representaban una fuerza modernizadora que trató de romper el mecanismo tradicional del sistema de cargos, en el que la edad y el desempeño de cargos en las cofradías eran el eje de autoridad; incluso la Iglesia católica jugó un papel de impulso modernizador al formar a estos jóvenes para terminar con las expresiones de la “religión nativa”, y al hacerlo adquirieron capacidad de liderazgo, al tiempo que se abría la sociedad atiteca al efímero pluralismo político, como ocurrió en realidad¹⁰³, que ofrecía un espacio real e inmediato de ascenso social para los jóvenes catequistas, lo cual alteró el equilibrio político interno de los tzutujiles, el de la vía meritocrática del sistema de cargos, el cual implicaba años de servicio comunitario y religioso en las cofradías.

¹⁰¹ *Ibíd.*, pp. 68 y 69.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 68.

¹⁰³ Pluralismo que fue cortado de tajo tras el golpe de estado de 1954 del Coronel Carlos Castillo Armas, y suprimió a los partidos políticos.

Por otra parte, como observó Mendelson, se demostró la prudencia de los cofrades y *ajk'unaa*, en ese tiempo más preocupados en restituir el ritual; no obstante que eran un grupo mucho más numeroso que los catequistas, no los enfrentaron abiertamente, los veían con desconfianza tanto al grupo de los catequistas como al de los protestantes. El grupo de estos, en cambio, representó al sector más “progresista”; como ya habían abandonado el catolicismo, eran mucho menos sensibles para enfrentar a aquellos.¹⁰⁴

Los protestantes intervinieron para reivindicar el ejercicio de la libertad de culto, al mismo tiempo que ya participaban políticamente y estaban más preocupados por gestionar ante el gobierno mejoras para el pueblo, obteniendo en ese tiempo un tractor para Atitlán, así como artículos deportivos para el equipo de fútbol. El apoyo a Maximón, según el relato de un informante de Mendelson, quien encabezaba al grupo de protestantes: “Ahora que una atracción turística¹⁰⁵ como Maximón es amenazada, ayudaremos a que regrese.”¹⁰⁶ Es claro que para el grupo protestante el interés por mantener el culto en Atitlán se debía sólo a un afán de lucro que la afluencia de peregrinos y turistas representaba.

Más allá de la contradicción entre tradición y modernidad subyace la visión del mundo de los devotos de Maximón, pero también la de los catequistas, según observó Mendelson.¹⁰⁷ Incluso los catequistas se veían afectados anímicamente por el conflicto, más cuando algunos de ellos eran parientes confrontados a causa del culto. Después de que se realizó la fiesta de Maximón en Semana Santa en 1953, el sacerdote católico de Sololá envió una carta con fuertes críticas a los catequistas. Desalentados por eso, el alcalde municipal (jefe de los instructores) renunció diciendo que tenía “suficientes cosas que hacer en política” y todo su grupo lo siguió.¹⁰⁸ Los catequistas continuaron la propaganda pero no intentaron reconstituir su grupo político, pues no lograron romper su sentido de pertenencia con la

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 69. Los protestantes ya tenían presencia desde la llegada de los finqueros alemanes; después de 1873 ya había centros luteranos y en 1882 se establecieron los presbiterianos (Dennis A. Smith, 2007, *Una tipología de las iglesias evangélicas en Guatemala*).

¹⁰⁵ En ese tiempo, anota Mendelson, el turismo era fundamentalmente de gente originaria que venía año con año de muchos lugares para venerar a Maximón. A este turismo se refería Pablo, pero su visión fue más amplia que la de Mendelson, por lo visto, pues se observa hoy a los turistas ahora sí internacionales y las consecuentes ganancias económicas para los visionarios de la economía.

¹⁰⁶ Mendelson, *op.cit.*, pp. 69 y 70.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 72 y 73.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 70.

tradición religiosa en la que habían crecido, incluso rehusaron cargos ofrecidos por el partido vencedor. Había gran incertidumbre entre los catequistas y los cofrades de Maximón, tan profunda como para impedir que el conflicto desembocara de forma violenta, y así fue.

El ímpetu de cambio de los catequistas hacia la modernidad no fue suficiente para que lograran identificarse y reconocerse en el marco de las leyes, de la Constitución que les abría las puertas al mundo laico, para posicionarse políticamente en un universo material, por una parte, y por otra se vieron sin apoyo de la jerarquía católica que los había formado, pero no rompieron con los símbolos religiosos, es decir, el universo simbólico que orientaba y organizaba su mundo de vida, el proceso de iniciación que implica asumir los “cargos” durante la vida adulta, la suerte-carga-destino, la visión de la vida como una “suerte” (destino), que ya viene dada por el día de nacimiento, el hacerse hombre de prestigio o “mayor” por medio de una vida de cumplir las responsabilidades religiosas para llegar a ser sabio y reconocido en la comunidad. No hacerlo implica alterar el “Santo Mundo”.

La explicación de la actitud de los jóvenes catequistas que no rompieron finalmente con la “costumbre”, con la comunidad de cofrades, va más allá del hecho sociológico de la tensión entre tradición y modernidad; la clave está en la fuerza, que aunque debilitada, mantenía el simbolismo religioso que representa Maximón al proporcionar una seguridad y el mantenimiento del orden cósmico y social, el control de las potencias del bien y del mal que debían renovarse año con año, creencia que tuvo un mayor peso entre los instructores.

El tercer conflicto se dio cuando el clímax de la guerra alcanzó a Atitlán en 1990, aunque desde su comienzo el pueblo permaneció bajo la ocupación militar casi 10 años, tiempo en el que muchos murieron en medio de la violencia. En una ocasión Maximón fue baleado y un *telinel* fue asesinado...

...el 2 de diciembre de 1990, muchos mencionan que la noche anterior un fuerte olor a tabaco y ladridos nerviosos de los perros evidenciaban la presencia del *Ri Laj Mam* por las calles, fue como un anuncio de lo que vendría. Ese día una gigantesca protesta del pueblo –que reclamaba la libertad de un joven tz’utuhil retenido en el destacamento militar– fue bañada en sangre por el ejército, trece personas fueron masacradas, entonces, la movilización pacífica del pueblo logró la expedición de la

carta P-66/90 firmada por el entonces presidente de la República Lic. Vinicio Cerezo Arévalo, con la cual el destacamento militar fue trasladado fuera del municipio aceptando el gobierno el compromiso de la población de hacerse cargo de la seguridad y el establecimiento de la paz en el municipio de Santiago Atitlán.¹⁰⁹ De esta manera los tz'utuhiles celebran el inicio de la paz el 2 de diciembre, pero la guerra terminó formalmente hasta el 29 de diciembre de 1996 tras la firma de los acuerdos de paz entre la insurgencia y el gobierno.¹¹⁰

Estos conflictos demuestran distintas formas de respuesta, cada uno con una naturaleza distinta. El primero, de 1914, manifestó una posición unitaria frente a un ataque externo al culto y la expulsión del obispo representó una ruptura con la jerarquía católica pero no alteró la estructura interna del sistema de cofradías, ni los rituales. El segundo causó la división al interior de la comunidad de católicos, confrontando a los catequistas jóvenes con la estructura de la Cofradía de Santa Cruz, y el centro del conflicto era el culto a Maximón, provocando una fractura interna que amenazaba la continuidad del ceremonial. En este brete de los años cincuenta intervinieron dos factores simultáneamente, la intervención de la Iglesia católica en la formación de catequistas jóvenes centrados en la fe católica, los cuales cuestionaron la tradición y el culto de Maximón; y la apertura política que posibilitaba a los más jóvenes a ocupar puestos en el gobierno municipal por medio de los partidos políticos, alterando las convenciones tradicionales de ascenso social mediante el sistema de cargos conformado por los hombres de mayor edad y que habían cumplido una serie de responsabilidades en las cofradías, y así los jóvenes no tenían que esperar cumpliendo hasta ser *mayores* o *principales*, pues podían hacerlo por medio de los partidos políticos. Por otra parte, los cofrades, sostenidos en los símbolos religiosos, se preocuparon más en la continuidad del culto al significar con esto la renovación cíclica de la fertilidad de la tierra y del orden del santo mundo. “El ambiente del Santo Mundo rechaza el conflicto y busca la paz y la concordia [dijo un *ajk'un* viejo]. La ley del cielo –en sus dos acepciones–, la ley del mundo y la ley del pueblo son todas una y la misma cosa y tienen que permanecer lo mismo”¹¹¹, por ello su actitud de no confrontación abierta. Para ellos significaba mucho más la tragedia de una casa dividida que el hecho de que los jóvenes ambicionaran poder de

¹⁰⁹ Esta carta fue grabada en la piedra que se puso en la Plaza de los Mártires, monumento instalado por los tzutujiles en el lugar de la masacre del 2 de diciembre de 1990 (A. Vallejo, *op.cit.*, p. 29).

¹¹⁰ Alberto Vallejo, *op.cit.*, p. 29.

¹¹¹ Michael Mendelson, *op.cit.*, p. 94.

manera más rápida optando por la vía de los partidos políticos. La tragedia de una casa dividida (Maximón y la Cofradía de Santa Cruz) rompía el equilibrio de la vida espiritual de los tzutujiles.

Al documentar la “cosmovisión” de los tzutujiles de las cofradías católicas, Mendelson la llamó el “mundo de Jesucristo” debido a la observancia de los fieles dentro de la fe, denominando el “mundo de San Martín” a la cofradía nativa de San Juan, donde se rinde culto al “Dueño de la lluvia” que también guarda el *Yashper*, el bulto sagrado de las parteras (*Iyom*), y “el mundo de Maximón” a la de Santa Cruz. “El pecado existe tanto en los hombres de San Martín como entre los hombres de Jesucristo, pero el pecado de los primeros es fertilizante, mientras que al parecer que el de los segundos es estéril y maldito.”¹¹²

El autor no logra descifrar el “mundo de Maximón” por su relación con Judas, intenta entenderlo a partir del mundo “pagano” que comparte de lleno con San Martín (la renovación cíclica del cosmos y de la fertilidad) porque la deidad es el “dueño” y padre de los *ajk'unaa* y entonces se aleja del mundo exotérico de Judas y entra de lleno “al oscuro mundo de la brujería”.¹¹³ La duda que plantea Mendelson acerca de esperar una solución de los problemas morales que tanto el paganismo maya como la cristiandad no han podido resolver será retomada en el capítulo final, una vez examinado el relato del origen de Maximón, elemento indispensable para entender el contenido propiamente religioso del culto, en el sentido de ejemplaridad y espiritualidad que nutre la formación moral de los seres humanos.

Sin embargo, cabe aclarar que Mendelson refiere que fueron los sacerdotes católicos quienes le impusieron el nombre de Judas a Maximón, en el periodo de conflicto interno que se gestó después de 1945 (con el comienzo de la formación de catequistas) y detonó en 1950 con los hechos del sacerdote Godofredo Recinos. Los clérigos comenzaron a hacer la analogía con Judas debido a que el Miércoles Santo Maximón es atado al poste que es adornado como si fuera un árbol, como se describió en el apartado de su ritual en Semana Santa. La intención de los sacerdotes era desprestigiar a la deidad ante los ojos de los

¹¹² *Ibid.*, p. 140.

¹¹³ *Ibid.*, p. 121.

católicos, especialmente de los jóvenes catequistas, quienes se encargaron después de propagarlo; no obstante, los testimonios recogidos por el autor manifiestan la manera en que los cofrades y los devotos de Maximón daban respuesta, tratando de dar sentido al nombre que le adjudicaban los instructores:

Todos lo querían [a Maximón] y la gente venía de todas partes y de muy lejos para rezarle y para traerle limosna y ropa. Aun más, cualquier cosa que este dios fuera, aunque fuera Judas Iscariote como afirmaban los catequistas, no era en realidad la persona que había vendido a Jesucristo, sino únicamente un símbolo, un sustituto o un “representante” del criminal original.¹¹⁴

Todos los demás informantes sostenían que Maximón había sido creado “al principio del mundo” y para la mayoría de ellos la asociación con Judas era tardía o fuera de lugar.¹¹⁵

Lo anterior aclara en la obra de Mendelson cómo llegó a asociarse a Judas con Maximón. Al extenderse este culto fuera de Santiago Atitlán, también se multiplicaron los nombres conferidos a la deidad.¹¹⁶

El complejo mundo de Maximón mantiene latente dentro del universo simbólico de los tzutujiles la creencia en la existencia de los hechiceros o brujos, los *isom*, que dañan a la gente, por lo que son considerados malos y les temen. Estas creencias están relacionadas con la dualidad, dentro de la tradición religiosa mesoamericana, acerca de la existencia de curanderos y magos buenos y malos¹¹⁷, conforme a la concepción antigua, tanto del mundo náhuatl como del maya, que formaba una cosmovisión coherente con sus concepciones acerca del cuerpo humano compuesto por entidades anímicas que poseen los seres humanos desde su nacimiento, algunas de ellas determinadas por el día de su nacimiento, que los hacían proclives a dañar a los demás¹¹⁸, ya que entre los tzutujiles reconocen aún un estado espiritual propio de los hechiceros y brujos negros, llamados *isom*, quienes son capaces de “meter cosas en la gente para enfermarla y entonces debe acudirse a un *ajk’un* para sacar el

¹¹⁴ Michael Mendelson, *op. cit.*, pp. 66- 68.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 192.

¹¹⁶ Como se señaló en el primer capítulo, en el apartado referente a los nombres de Maximón fuera de Santiago Atitlán.

¹¹⁷ Alfredo López Austin trató ampliamente este tema en *Cuerpo humano e ideología*, T. I., y en *Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl*.

¹¹⁸ Alfredo López Austin, *Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*, pp. 87-117.

objeto”¹¹⁹. Entre los tzutujiles hay una fuerte confusión entre el *ajk'un*, que significa cargador de la oración, y *ajk'itz*, cargador del tiempo o adivino, en gran medida porque estos últimos desconocen el calendario maya y se les ha degradado a “brujos” entre el pueblo lego.¹²⁰

3.7. La importancia del culto a Maximón entre la comunidad

¿Qué sentimientos despierta Maximón entre los tzutujiles y el resto de la población mestiza y entre los sectores de población que pertenecen a iglesias protestantes y evangélicas actuales? Para los devotos más cercanos, él es el mayor de los naguales, el Gran Abuelo. A partir de su “aparecimiento” según el relato de origen: la deidad los protege, pero debido a la gran potencia que debe ser controlada se mantiene desmembrado. De aquí que su cuidado está en manos del *telinel*, quien lo viste, lo carga y es el intermediario con sus devotos.

...las mujeres deben dejar pasar a los hombres en el camino; las mujeres no deben sentarse en posición superior a los hombres así como tampoco deben pasar por encima de un hombre o de sus pertenencias; las mujeres no deben recibir hombres en sus casas o visitar a otras personas, aun a sus propios padres, cuando están casadas.¹²¹

Como dueño y padre de los *ajk'unaa*, Maximón es quien los “llama” para hacerse cargo de esta profesión y los castiga con la locura y la muerte si rehúsan. Es el protector del pueblo, de los comerciantes viajeros y guardián del orden sexual del pueblo. Mediante su intervención se mantiene la legitimidad del *statu quo* tradicional en la vida cotidiana de mujeres y hombres, permaneciendo cada uno en sus esferas:

Este rígido orden entre los géneros es vigente en el ámbito de las cofradías y entre las personas. Cabe decir que estas reglas no son exclusivas de los tzutujiles, pues prevalecen en buena parte de las comunidades indias de Guatemala y de Chiapas. La preservación del orden sexual y la armonía personal tiene efectos benéficos o nefastos; por ejemplo, en la “traída de la fruta” en Semana Santa, la calidad de la ofrenda da cuenta del buen comportamiento de los jóvenes alguaciles y de sus esposas, y esto beneficia a toda la

¹¹⁹ Michael Mendelson, *op.cit.*, p. 122.

¹²⁰ Mendelson y Vallejo abordaron este aspecto de la creencia en los hechiceros malos, los *isom* y los brujos y los curanderos que curan y ayudan a la gente.

¹²¹ Michael Mendelson, *op.cit.*, p. 126.

comunidad porque es un signo de que habrá buenas cosechas. La moralidad sexual es un precepto para acercarse a Maximón. Si algún adúltero ofrenda una camisa a Maximón, la prenda se despedazaría y cualquiera que ofendiera al Señor sería atacado por serpientes, enfermedades o locura en corto tiempo¹²².

Los tzutujiles que van a emprender un viaje acuden al *ajk'un* para dirigirle oraciones a Maximón para que les permita regresar salvos. Por razones económicas y porque la tierra es el recurso más escaso en Atitlán, es muy común que los campesinos salgan a trabajar a las fincas aledañas, o a rentar tierras “para hacer la milpa”; otros pobladores dedicados al pequeño comercio también viajan y acuden a Maximón para que los proteja de los peligros de los caminos y cuide a su familia y su casa. Le hacen promesas y le llevan ofrendas, también entre la población atiteca que emigra hacia Estados Unidos. En Nueva York, por ejemplo, existen imágenes de la deidad. En *YouTube* y *Facebook* aparecen las referencias de guatemaltecos bebiendo con Maximón, como signo de identidad con su patria.

Los devotos a Maximón creen que existen los brujos malos, los hechiceros que poseen *isom*, de aquí que los *ajk'unaa* actúen para curar a la gente.¹²³ En virtud de la proliferación de los vendedores de medicamentos en los mercados y de los trucos de los merolicos en las ferias, los *ajk'unaa* se han desligado de estas prácticas y las relegan como acciones de brujos o “characoteles”.¹²⁴

La población mestiza de Atitlán mantiene una actitud ambigua más cercana al temor. Se cuenta historias de haberlo visto y “olido” a “puro y a zorrillo”; en otras aseguran haberlo presenciado como una mujer alta entre los alguaciles dormidos en la plaza; también se considera que hay muchos impostores entre los *ajk'unaa* que utilizan sus facultades para lograr que las jóvenes hagan caso a algún pretendiente por medio de estos “curanderos”. Relatan historias de hombres que se disfrazan de Maximón para ordenarles a las muchachas que acepten a determinado joven que es el disfrazado, pero los devotos, aunque aceptan que

¹²² *Ibid.*, p. 131.

¹²³ *Ibid.*, p. 122.

¹²⁴ Characotel es un localismo para designar a los brujos o curanderos en Guatemala.

existen embusteros, niegan que la deidad se aparezca realmente para estos menesteres, pues su aparición implica enloquecer a la persona, sea hombre o mujer.¹²⁵

En la época de estancia de Mendelson, en 1952-53, los protestantes, debido a su orientación hacia la política y el servicio a la comunidad mediante la gestión ante el gobierno, desligados del catolicismo, conservaban algunos residuos de las antiguas creencias que se manifestaban en sus servicios religiosos. Al parecer, su conversión, según el autor, parecía solamente haber significado dejar de beber y fumar, algo que se hace copiosamente en el culto a Maximón.¹²⁶ Los protestantes hacían esfuerzos por encontrar las antiguas creencias en las que crecieron dentro de los textos bíblicos, tratando de organizar a nivel de la imaginación una visión coherente del mundo en que vivían.

Las nuevas generaciones de evangélicos, más orientados hacia el comercio y el turismo (hoteles, restaurantes y transporte) en el área urbana, son notables por los nombres bíblicos que emplean para sus negocios. Maximón es una atracción turística que beneficia a algunos sectores de la población, pero llama la atención que en los comercios, por ejemplo, se venda figurillas de la deidad pero en versiones amestizadas, de traje negro y sombrero y sentado en una silla, aunque en ocasiones no lo exhiben, sino que lo muestran al comprador interesado, explicando que es una creencia antigua, e interrogan por qué quiere alguien comprarla. Es una “artesanía”, la cual es mejor tener guardada que exhibida.

En síntesis, en la actualidad se puede observar que los sentimientos de la gente de Atitlán en torno a Maximón son ambivalentes, tanto entre los devotos como en quienes no lo son; le temen y lo veneran, pues la divinidad protege pero también puede enloquecerlos. No obstante, el culto juega un papel integrador en el ámbito de la identidad de la comunidad atiteca, a pesar de que las motivaciones no sean homogéneas, como se puede observar en las lógicas tanto material como religiosa que se expresan en las actitudes del gobierno local y de las iglesias evangélicas que día a día proliferan en Atitlán, de la propia Iglesia católica y de las diversas ocupaciones de la gente, que son predominantemente agrícolas y comerciales, porque, más allá de las motivaciones de los sectores de la población atiteca,

¹²⁵ Michael Mendelson, *op.cit.*, pp. 121, 129.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 43.

Maximón se ha convertido en un elemento propio de todo el pueblo de Atitlán, el cual se distingue de otros por el culto a esta divinidad.

Como ritual nativo, en relación con el universo religioso de las cofradías y su relación con la Iglesia católica, sobre todo a partir del fin de la guerra y del proceso de paz en Guatemala, los gobiernos y los sectores de la sociedad civil se han impuesto la tarea de reconstruir el tejido social abriendo nuevos espacios de participación a las asociaciones de carácter étnico, que con diversas reivindicaciones están teniendo presencia dentro del conjunto de la sociedad guatemalteca.

En este contexto, la Iglesia católica mantiene su actitud tolerante hacia este culto —con los límites señalados de mantener tales manifestaciones de religiosidad nativa fuera del recinto de la iglesia—; no obstante, los grupos de católicos continúan sus tareas de catequesis y de orientación hacia las prácticas de fe y sacramentalidad. Un caso resulta ilustrativo de una actitud particular de la iglesia, en especial de la diócesis de Sololá-Chimaltenango. En 2008 apareció un libro del sacerdote Abelardo Pérez Ruiz titulado *Me llaman Maximón, Satanás con corbata y sombrero*¹²⁷, el cual relata 40 casos de exorcismos practicados por este sacerdote desde 1991. En todos los procesos que refiere el autor se trataba de personas, la mayoría habitantes de la región de San Andrés Itzapa, que estaban “poseídas” por Maximón. El título del libro, según el padre, se debe a que así se manifestaba el supuesto “espíritu diabólico” poseedor. Este sacerdote español radica en Sololá desde 1984 donde es profesor en el Seminario Mayor desde 1991, y se vio obligado a entrar al mundo del exorcismo. Este asunto muestra la difícil relación entre el clero católico y las creencias nativas que se degradan día con día. Los cultos nativos, o el paganismo maya, y la Iglesia católica no han logrado impulsar un desarrollo de la espiritualidad entre los creyentes y el tratamiento de los problemas morales y existenciales de los pobladores.

Como señala Eliade, lo sagrado es ejemplar en términos de instituir modelos a seguir: “...trascendencia y ejemplaridad fuerzan al hombre religioso a salir de situaciones personales, a ir más allá de la contingencia y lo particular, y acceder a los valores generales,

¹²⁷ Libro editado por Arthemis Edinter, una editorial católica. Hay referencias a esta obra en el blog de la Diócesis de Sololá-Chimaltenango y en <http://inteligenciacatolica.wordpress.com/2009/09/22/maximon-es-satan-por-diego-joachin/>, consultada el 4 de octubre de 2011.

a lo universal.”¹²⁸ Tal es el reto que enfrenta el cristianismo en el actual mundo moderno y desacralizado, su capacidad para ofrecer un horizonte espiritual mediante la fe como categoría propia de experiencia religiosa. Pero esta dimensión del *homo religiosus* no se desarrolla al margen de condiciones materiales adecuadas y dignas de los seres humanos.

Por ello me parece de enorme importancia, el llamado de atención de Duch, en su *Antropología de la vida cotidiana*, nos pone en el horizonte de pensar en la calidad del entorno, es decir, de las «estructuras de acogida», familia, ciudad, religión, donde, en cada una de estas, los seres humanos “se humanizan” al mismo tiempo que humanizan su entorno. ¿Cómo puede humanizarse y humanizar su entorno, los seres humanos que viven en condiciones de pobreza extrema? Lo cual significa desnutrición, carencia de acceso a educación, empleo, vivienda y servicios signos; que se encuentran muy lejos de los estándares de desarrollo “humano” establecidos por las agencias internacionales de la ONU y de derechos humanos. Peor aún, cuando se reconoce que no se trata de una o dos generaciones de población, sino de un rezago de varios siglos, tal vez de consecuencias que aun no queremos ver.

¹²⁸ Mircea Eliade, *Mitos, sueños y misterios*, p. 28.

CAPÍTULO 4. EL RELATO EN TORNO A MAXIMÓN, EL “AMARRADO” Y “DESMEMBRADO”

Este capítulo expone cuatro versiones acerca del “aparecimiento” de Maximón narradas por los tzutujiles de generaciones diferentes. La primera fue registrada por Mendelson en 1952-53, las siguientes tres, casi 50 años después, en 1994-2001. Se analiza la naturaleza de esta deidad a partir del relato y su concepción como unidad de lo divino y lo terrible. Según el relato, Maximón es una deidad ambivalente cuya potencia excesiva en ocasiones destruye a quien protege, por lo cual debe ser desmembrado, atado y guardado la mayor parte del tiempo por los antiguos naguales que lo tallaron por primera vez, según la leyenda; desde entonces, este “gesto” se repite como acto ritual al desmembrar y atar la imagen, año con año. Este ritual, como ya se explicó alude a la renovación del ciclo de la fertilidad.

Se intenta hacer una interpretación de los relatos, a partir de relacionarlos con las motivaciones históricas, es decir, con los sucesos que afectaron la vida del pueblo tzutujil a lo largo del siglo XIX y que han sido la fuente de motivación existencial que daría lugar al relato, a la figura y al culto, a la vez de dilucidar en qué sentido se trata de un mito.

4.1. Cuatro versiones del relato

La versión más antigua de la leyenda fue recogida por Mendelson, entre 1952-53, en Santiago Atitlán (Versión 1).

En tiempos muy antiguos cuando los hombres eran pequeños, sucios y pobres, los atitecos eran capaces de profetizar y de saber algo de las lluvias y cosas por el estilo antes de que ocurrieran. Entre estos hombres antiguos había, vamos a ver, ¿eran doce o seis?; eran seis, sí, seis, que acostumbraban hacer viajes regulares a Antigua¹, que en aquellos días era la capital de Guatemala. Eran pescadores y después de sacar pescado del lago hacían viajes de tres días a Antigua. Hacían el viaje muy rápidamente hasta que llegaban a los volcanes, caminando aprisa todo el camino.

Ocurrió una vez que uno de los viajeros se dio cuenta de que un hombre yacía con su mujer en su ausencia y, cuando regresó, la gente le advirtió que tuviera cuidado porque su mujer estaba enredada con un hombre. Una vez regresó y su mujer tuvo miedo porque ella tenía

¹ Antigua, llamada Santiago de los Caballeros, fue la capital de Guatemala hasta 1773 cuando los terremotos de Santa Marta la destruyeron y fue trasladada a su sitio actual.

un hombre con ella; así que dijo al hombre, que también tenía mucho miedo, que se escondiera debajo de la cama de modo que pudiera escapar mientras el marido dormía o salía a orinar. De modo que el marido entró, pero, como tenía el poder de la profecía, supo que el hombre estaba debajo de la cama. Había traído pan, chocolate y licor y le dijo al hombre que saliera debajo de la cama de modo que pudiera compartir la comida con él y su mujer. Pero el hombre tenía miedo y no se movió, así que el marido le dijo: “No importa, mi mujer es sólo una fruta. Usted le ha estado ayudando en este asunto y como Dios dijo que todos los pecados deben ser perdonados, yo perdono este pecado que cae sobre usted y sobre ella.” Después de muchos ruegos el hombre salió, comió, luego agradeció al marido y se retiró. Y el marido dijo: “Si usted regresa mañana, no importa.” Y así los seis hombres volvieron a Antigua.

Pero al regresar alguien les dijo que había hombres con todas sus mujeres y ellos respondieron: “Sí, ya lo sabemos y esta vez sí vamos a hacer algo.” Así que dijeron: “Ya es hora de que coloquemos un cuidador en la tierra para vigilar a nuestras mujeres. ¿Por qué no hacemos una imagen?”, y entonces agregaron: “Debe ser alguien que hable, porque los santos antes hablaban y hacían milagros, pero aun así, ¿de qué madera lo haremos?, ¿de pino?, no, ¿de cedro?, no, porque el cedro es santo y por eso es que todos los santos están hechos de cedro.” Pues bien, al final fueron a un lugar al monte llamado *Kalshaum*, que no está lejos de aquí, y allí escogieron un árbol, y con cada golpe de machete que le daban iba una oración, hasta que habían hecho una figura con cuerpo, manos y pies, y le habían vestido y le habían colocado una máscara. Entonces ellos dijeron: “Usted se quedará aquí en la tierra y cuidará de nuestras mujeres.” Y la figura tenía una cabeza –más tarde, en 1950, tomada por los sacerdotes–, sobre la cual se dibujó una espiral o un círculo y encima de esto dos líneas pequeñas en el lugar de los ojos; y la cabeza se movía de arriba abajo diciendo sí. Así que la figura bajó del monte con los hombres y, en efecto, caminaba con ellos.

Pero la figura principió a crear dificultades porque le dio por caminar por todas partes y algunas gentes comenzaron a hablar con ella. A veces aparecía como hombre y a veces como una mujer, pero quienquiera a quien mirara corría peligro, y si dormía con un hombre, ese hombre fallecía dentro de tres días. La figura frecuentemente acostumbraba salir a la calle como una linda mujer de pelo rubio y los muchachos se acercaban para flirtear con ella. Pero eventualmente la gente lo reconoció porque sólo tenía cuatro dedos y todos se

dieron cuenta del peligro y permanecieron alejados. Algunos dijeron que debía rompersele y hacerlo inútil y sugirieron que el palo de la cabeza debía ser volteado hacia atrás con la máscara hacia adelante, al igual que el *klavikoj*, el pájaro de dos cabezas, y que esto le dejaría sin la facultad de hablar.

El palo [árbol] que ahora se usa es el mismo que usaron los escultores originales, o por lo menos lo era hasta que los sacerdotes lo tomaron. Más o menos por este tiempo los escultores decidieron que la figura debía ser una representación de Judas y por eso es que celebran su fiesta el miércoles santo. Y así es como vinieron a hacer las ceremonias de la semana santa.²

Algunas variantes de la leyenda, recogidas también en aquellos años por Mendelson, relatan: “seis de doce hermanos son casados y seis no lo son, y los solteros son adúlteros”. En el pasaje de la búsqueda del material apropiado en el monte para hacer la figura, “el árbol de *tzejtel*³ les habla”. Otros relatos de los lugareños tzutujiles recuperados por Mendelson completan esta versión:

Maximón fue erigido como guardián de la moral en la tierra. Sin embargo, una vez creado el ídolo, los poderes de éste parecen haber crecido desmedidamente, y al convertirse en hombre o mujer no sólo atemorizaba a los adúlteros tomando la apariencia del ser querido y luego revelándose y enloqueciéndolos, sino también participó a unirse sin discriminación con muchachos y muchachas, convirtiéndose así en el principal factor de rompimiento del orden para cuya preservación había sido creado. Una excelente leyenda de origen del estado desmembrado en que Maximón se pasa la mayor parte del tiempo hoy en día...⁴

La siguiente versión y sus variantes fueron registradas por Vallejo, casi cinco décadas después que Mendelson. El mérito del primero es que durante su prolongado periodo de visitas, entre 1994 y 2001, pudo integrar diferentes versiones de la leyenda. En las sucesivas aparece en primer lugar un episodio de combate contra seres extraordinarios y peligrosos (Versión 2).

² Michael Mendelson, *Los escándalos de Maximón*, pp. 131-133.

³ Se refiere al *tz'atel* o árbol colorín o de pito.

⁴ *Ibíd.*, p. 165.

Tres hombres de Santiago Atitlán, comerciantes que hacían negocios fuera en *Ixcoy* [Chicoyo], lugar a donde llegan comerciantes de diferentes lugares y donde hay un palo [árbol] de encino debajo del cual duermen los comerciantes de todas partes de Guatemala.

Cuando llegaron ahí, a ese lugar, los tres jóvenes comerciantes de Santiago Atitlán, se les ofreció comida por parte de los comerciantes que ya estaban ahí cuando ellos llegaron. Y se pusieron a fumar en pipa cuando llegó el gigante grande y feo que trae un puro.

El gigante trae capa y chaleco de hierro. Los comerciantes de Santiago Atitlán agarraron el cigarro del gigante y quitándole los caites⁵ se comenzaron a quemar la planta de los pies. Entonces ese hombre gigante retó a los de Santiago Atitlán reconociéndolos como hombres fuertes. Y se comenzaron a pelear.

El primero de los comerciantes atitecos se quemaba la planta de los pies con el cigarro mientras el segundo le daba treinta golpes al gigante, pero el gigante los aguantó, el segundo de los atitecos le dio entonces cincuenta golpes pero el gigante también los aguantó.

Entonces esa persona que se quemaba la planta de los pies aguantó mucho y en oraciones llamó al ave bicefala [*klavikoj*], quien agarró a ese espanto y lo levantó por el aire y lo soltó y el espanto se apachurró en una piedra.

Después de esto los tres comerciantes cansados llegaron a una cantina y la gente de ese lugar les reconoció su valor y luego fueron engañados por tres mujeres que eran tres caballos *isom*⁶, y los policías los agarraron y los metieron a la cárcel.

La autoridad eran ladinos que desprecian al natural. El gigante tenía dueño en un cerro y el dueño reclamó: ¿por qué lo mataron los atitecos? El gigante era alguien que no tenía valor, mató a mucha gente.

Entonces los acusaron y las gentes de ese lugar donde estaba la cárcel juntaron leña y basura y van a quemar a los muchachos comerciantes. Entonces éstos empiezan a hacer sus oraciones especiales pidiendo ayuda para la gente de aquí. Comenzó entonces a temblar y a

⁵ Localismo que se refiere al calzado o huaraches; en el sureste de México y en Centroamérica se les llama *caites*.

⁶ Personaje mágico al que se atribuye el poder de la transformación, sea un humano que se transforma en una clase de animal o viceversa. Nota de Vallejo, *op.cit.*, p. 23. Mendelson recogió una explicación similar como espíritus malos que por lo general tienen los animales grandes como vacas, cerdos, caballos o indestructibles como el tlacuache o una clase de paloma a la cual nunca se puede atrapar (Michael Mendelson, *op. cit.*, p. 114).

llover y se apagó el fuego y con el temblor se arruinó la cárcel y nació un cerro cerca de la capital. En ese cerro y con esa lluvia nació la fruta de *Ri Laj Mam* [Maximón].

Luego regresan los muchachos a Santiago Atitlán, dos de ellos son solteros y el otro casado. Cuando regresan descubren que la esposa del casado ya tiene otro hombre.

Entonces fueron a pedir ayuda a los palos de los cerros, ellos son gente *nawal* que con oraciones pueden hablar con los palos de las montañas, pero ningún palo se ofreció a ayudarles. Al otro día subieron al cerro y un árbol comenzó a mover sus hojas, moviéndose solo, llamando a los *nawales*; ese árbol era el mejor amigo de ellos y hablaron entonces con el árbol. El árbol les dijo: “Yo puedo convertirlos en perro, en caballo; puedo hacer niños, mujeres y podemos trabajar juntos.” Entonces los hombres hicieron la imagen de *Ri Laj Mam* de ese palo [árbol] de pito [*tz’atel*].

Esos señores comenzaron a ayudar al pueblo junto con *Ri Laj Mam* ya que este se convirtió en guardián del pueblo porque el palo era el vigilante. Y las gentes fueron a la playa a traer pescado diciéndole al *Laj Mam* que él sabe hacer cosas como nosotros, pero nosotros vamos a morir y usted siempre se quedará y ayudará a la gente.⁷

Este pasaje de la lucha contra seres extraordinarios y peligrosos es reiterativo en las dos versiones más que recopiló Vallejo (1994 a 2001). Se resumirá este pasaje del mito (Versión 3):

Los tzutujiles son buenos comerciantes, eran famosos como comerciantes y como brujos por toda Guatemala. Ellos comerciaban en la Antigua Guatemala y se iban viajando instantáneamente, o sea como volando, con la ayuda de cinturones de bejuco.

[Unos negros que eran esclavos en Antigua se escaparon por las montañas y comenzaron a asaltar a los comerciantes tzutujiles en el camino entre Atitlán y Antigua. Los naguales tzutujiles pelearon contra los naguales negros. Eran trece en cada bando y pelearon por turnos, primero el más viejo de los tzutujiles contra el más joven de los negros, sucesivamente, hasta llegar a pelear el más viejo de los negros que tenía una armadura de hierro, casco, espada y caballo negro, contra el más joven tzutujil descalzo, quien

⁷ Alberto Vallejo, *op.cit.*, pp. 21-23.

únicamente se puso a hacer algo como “meditación”⁸ al *klavikoj*, el ave bicéfala que vivía en el gran árbol donde se encontraba la iglesia.

El joven pedía su protección contra el nagual negro. El ave llega y toma al negro por el cuello y lo lanza al aire, lo recoge antes de tocar el suelo y vuelve a arrojarlo desde las alturas. Varias veces repite la operación hasta que lo deja caer finalmente y se estrella contra una piedra... [“aún existe esa piedra, tiene grabada la forma del negro”]

Cuando regresaron los naguales tzutujiles se dieron cuenta que las esposas de seis de ellos, los más grandes eran casados, habían encontrado otros hombres, cuando regresaron los encontraron en su casa. Así que les dijeron a sus mujeres que prepararan una comida para celebrar que mataron al negro y para invitar de comer a los hombres esos que estaban en sus casas. Y comieron y tomaron mucho *guaro* [trago] y cuando estaban bien bolos [ebrios], los hombres esos se metieron con sus esposas.

Entonces al otro día fueron los *nawales* y llamaron a sus compañeros y les platicaron lo que había pasado con sus esposas. Y pensaron cómo podían resolver ese problema y decidieron ir a las montañas a preguntarles a los árboles. Como ellos eran *nawales* pues podían platicar con los árboles. Prendieron su incienso y se fueron caminando a preguntar a todos los árboles a ver cuál de ellos quería ayudarlos a ellos. Pero ningún árbol quería ayudarlos y se estaba haciendo de noche, hasta que empezaron a oír que alguien silbaba, y fueron siguiendo el sonido del silbido, hasta que llegaron a donde antes existía una cueva muy grande, un lugar que está aquí nomás arriba de la montaña, cerca del pueblo; se llama *Sche'kol aq'oom*, lugar de medicinas, porque antes ahí se encontraban muchas clases de medicinas para la gente. Vieron que ahí estaba un árbol de pito, un *tz'atel*, que era el que silbaba, y les dijo a los *nawales* que él quería ayudarlos. Entonces los *nawales* dijeron que volverían al día siguiente y se regresaron al pueblo porque ya casi era de noche.

Al otro día regresaron con sus herramientas de escultores y comenzaron a tallar la madera del árbol aquel y construyeron al *Laj Mam*, y se vino caminando con ellos hasta la iglesia del pueblo. Entonces los *nawales* se fueron a una cantina y comenzaron a *chupar* con *Ri Laj Mam* y le platicaron lo que había pasado con sus esposas. Entonces *Ri Laj Mam* les dijo que no se preocuparan, que él los va a ayudar.

⁸ Este término lo utilizó un joven pintor y escultor tzutujil que se dedica también a la meditación oriental, por lo cual tradujo así lo que el anciano narraba en lengua tzutujil (Nota de Vallejo, *op.cit.*, p. 114).

Entonces *Ri Laj Mam* se apareció en forma de una de las esposas de los *nawales* y empezó a llamar al hombre que tenía y le dijo que la siguiera porque no estaba su esposo. Entonces el hombre la siguió pues estaba confiado de que no estaba el esposo de la mujer y se metió en la casa de la mujer, pero cuando estaban en la casa la mujer le dijo “Yo no soy mujer” y se convirtió en *Ri Laj Mam*, y entonces el hombre se volvió loco de una vez y se ahogó en el lago.

Luego *Ri Laj Mam* se transformó en la forma del hombre que se había ahogado y se acercó al lago donde estaba lavando la ropa la mujer, y le comenzó a decir que viniera con él porque su esposo se había ido para Antigua. Entonces la mujer se fue con él pero cuando ya estaban en la casa el hombre le dijo: “Pero yo no soy hombre sino que soy *Ri Laj Mam*”, y la mujer se volvió loca y se fue a ahogar por el lago. Así pasó a las esposas y los hombres que habían engañado a los *nawales*.⁹

La siguiente y última interpretación de la leyenda es casi contemporánea a la de Vallejo y fue recopilada por Petrich¹⁰ entre 1995 y 1999 (Versión 4).

Maximón quiere decir “el amarrado con una pita o lazo”. *Ri Laj Mam* quiere decir “El Gran Abuelo”, es decir, el abuelo de toda la gente del pueblo de Santiago Atitlán.

En los tiempos pasados aquí hubo muchos characoteles¹¹ y hechiceros. Si una persona sólo miraba a uno de esos characoteles o si se le pasaba debajo de las piernas, por causa del miedo se moría de vómitos y diarrea. En esos tiempos murió mucha gente por causa de las maldades que practicaba esa mala gente.

Hubo un tiempo en que los nahuales se reunieron y hablaron sobre las malas cosas que estaban sucediendo en las calles del pueblo. Estuvieron hablando de muchas cosas, pero también se acordaron de todo lo que estaba sucediendo como lo de los hechiceros y characoteles. Cuando concluyeron este tema, llegaron a un acuerdo para destruir todo eso. Se reunieron varias veces y, por último, buscaron la forma de comenzar a destruir todo eso.

Entonces los nahuales se fueron a los centros ceremoniales para celebrar las costumbres, para pedir fuerza y protección para sus trabajos. Cuando terminaron de acudir a todos esos

⁹ Alberto Vallejo, *op.cit.*, pp. 113-115.

¹⁰ Perla Petrich, “Los santos en la tradición oral de Atitlán”, en Mario H. Ruz, editor, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, pp. 225-255.

¹¹ Localismo para referirse a las personas a las que se considera capaces de convertirse en animales y también en otras (Nota de Petrich).

lugares pensaron en algo que pudiera ayudar a la gente del pueblo para destruir todo lo malo que había en el pueblo. Cuando concluyeron se dispusieron a platicar el día siguiente. Así llegaron a reunirse al siguiente día y cada uno opinó sobre lo que había que trabajar. Entonces todos estuvieron de acuerdo en que se formara un gran abuelo del pueblo. Entonces así se reunieron y fueron a los montes, en donde hablaron con algunos de los palos [árboles]. Así pues, encontraron un palo [árbol] al que llamaban *ukuuy* (guachipilín) y le contaron todo y le preguntaron si estaba de acuerdo en ayudar a la gente del pueblo. Entonces el palo les habló, pero solamente para decirles que ese trabajo no le correspondía a él. El trabajo de ese palo era solamente servir para la construcción de casas porque cuando lo cortan le salen otra vez las ramitas.

Así hicieron los grandes abuelos en aquellos tiempos. Cuando llegaron debajo de algunos palos que se llamaban *ch'oob*, estos palos respondieron que el trabajo de ellos era solamente servir para las construcciones de corrales de gallinas.

Así pues les pasó a los grandes nahuales en aquel tiempo: no pudieron conseguir el palo con el cual hacer lo que tenían pensado. Entonces en ese mismo momento regresaron a sus casas.

Al día siguiente se levantaron muy temprano y se fueron a otro lugar a donde no habían ido el día anterior. Ese día fueron a un lugar llamado *Chukox Aq'oom* [cerro de las medicinas]. En ese lugar había un palo llamado *tz'ajte'l* (árbol de pito). En ese momento hablaron con el palo y le plantearon todo lo que habían pensado y le preguntaron si quería o podía hacer de abuelo de la gente del pueblo. Cuando el palo [árbol] fue interrogado con esas palabras, habló al instante y dijo que él estaba completamente de acuerdo en ser el abuelo del pueblo y hacer todo ese trabajo. Así pues, todos los nahuales se alegraron mucho al escuchar esas palabras positivas y entre todos cortaron el árbol al instante.

Mientras unos trabajaban, otros, que tenían gran sabiduría, no se paraban ni un minuto de rezar las oraciones que sabían. Según ellos con esas oraciones el trabajo saldría limpio y formal.

Cuando todos estaban ya cansados, de repente llegó hasta ellos una bella muchacha y les dijo así: “¡Pobrecitos! Ya están bien cansados, pues aquí les traigo un poquito de atol para tomar y unos panitos.” Entonces a cada uno le entregaron un vasito de atol y un panito [panecito] bien caliente. Cuando todos tuvieron el vasito de atol y sus panitos en la mano, la muchacha dio un salto y riéndose les dijo: “¡Hoy les gané!” Entonces todos los nahuales se

dieron cuenta de lo que tenían en sus vasos: orina de caballo. Los panes lo mismo: eran caca de caballo.

Entonces los nahuales se dieron cuenta de que la persona que les entregó el atol y los panes no era una muchacha sino que era el viejo que ellos habían pensado formar.

Así pues los grandes nahuales no se enojaron sino que se alegraron bastante, pero en ese momento el viejo desapareció como un fantasma.

Entonces los grandes nahuales pusieron mucha fuerza en ese trabajo hasta que dejaron terminada la máscara.

Entonces formaron el cuerpo de puro trapo. Esos trapos eran sagrados. Como corazón le pusieron un muñeco de piedra verde envuelto en trapos sagrados. También ese muñeco era sagrado para los grandes nahuales de ese tiempo.

En los codos le pusieron argollas para que les facilitara la amarrada, es por eso que le pusieron ese nombre *Maximoon*, que quiere decir “El Amarrado”, es decir *ma* (varón) y *xmoon* (amarrado).

Y como cara usaron esa máscara que fueron a fabricar a un lugar llamado *Chukox aq'oom*, de ahí le pusieron el nombre de *Ri Laj Mam*: “El Gran Abuelo del Pueblo”.

Cuando terminaron el trabajo, todos los nahuales se reunieron y pensaron soltar al viejo para que iniciara su trabajo. Así pues, cuando lo soltaron, primero le dieron consejos para que él pudiera trabajar bien. Le dijeron todo lo que él tenía que hacer con la gente del pueblo. En realidad, el único trabajo que tenía que hacer era acabar con la hechicería y con los characoteles.

Entonces el *Ri Laj Mam* hizo lo mismo a los hechiceros en aquellos tiempos. Cuando los hechiceros quisieron sacar a una muchacha en la cruz¹², en una calle, en vez de que saliera la muchacha, salió el viejo convertido en aquella muchacha buscada por los hechiceros. Cuando llegaron al cruce del camino en donde ellos tenían planeado dejar a la muchacha, ella se convirtió en *Ri Laj Mam*. Entonces se acabaron todos los characoteles y hechiceros.

¹² Si una joven abandona a un joven, éste, por despecho y considerando que ella lo dejó por “vanidosa”, puede recurrir a los brujos. Entonces éstos le provocan un gran sueño y dejan tirada a la mujer, en un cruce de caminos. La abandonan desnuda, con las piernas abiertas, y le ponen como almohada el huipil y también el corte [falda]. Nota de Petrich, *op. cit.*, p. 244.

Entonces todas las personas del pueblo en ese tiempo se alegraron bastante porque ya no había quien los molestara, es decir, que se habían terminado todas las personas malas en el pueblo.

Los nahuales se alegraron mucho por las cosas buenas que hizo el *Ri Laj Mam*, pero también estuvieron muy preocupados por las cosas malas que hizo: en ese tiempo el *Ri Laj Mam* llegaba a hablar con las muchachas del pueblo y para hacerlo se convertía en un muchacho muy guapo. Lo mismo le hacía a los muchachos: cuando los encontraba se convertía en una bella joven, pero cuando los muchachos le hablaban entonces se convertía en *Ri Laj Mam*. Entonces tanto las muchachas como los muchachos cuando les hacía así se morían de vómitos y diarrea. Hasta algunas veces hacía eso a los nahuales y muchas veces a las mujeres de los grandes principales del pueblo.

Todos los principales del pueblo estaban enojados por lo que estaba sucediendo, entonces todos se reunieron de nuevo porque ya no era correcto lo que estaba haciendo el viejo. Entonces todos dijeron que debían buscar alguna manera para hacer que el *Ri Laj Mam* dejara de hacer todas esas cosas.

Después de tanta discusión, todos dijeron que tampoco podían destruirlo de una vez porque todavía le quedaban muchas cosas por hacer. Entonces todos los nahuales se pusieron de acuerdo para que solamente se le diera vuelta la cabeza hacia atrás y eso para que no hiciera cosas malas a la gente del pueblo, porque el trabajo de él cuando fue formado fue de no hacer cosas malas. Entonces le dieron vuelta a la cabeza hacia atrás y entonces dejó de hacer cosas malas¹³.

Cuando terminaron ese trabajo, eso sí les pareció muy bien, porque el *Ri Laj Mam* ya no hacía esas cosas malas.

Entonces toda la gente se dio cuenta de que ya no se morían los muchachos y las muchachas del pueblo y ya no hacía cosas malas a los nahuales del pueblo.

Así pues le hicieron al *Ri Laj Mam*, le quitaron mucha fuerza para que ya no pudiera hacer cosas malas. Si no le hubieran hecho esto, estaría haciendo cosas malas todavía hoy en día en Santiago Atitlán.¹⁴

¹³ Otras versiones dicen que en castigo le cortaron las piernas y los brazos. Nota de Petrich, *op. cit.*, p. 244.

¹⁴ Relato recogido por Juan Vásquez Tuiz, de Santiago Atitlán. Nota de Petrich, *op. cit.*, p. 245.

4.2. El análisis y la interpretación de los relatos

En primer lugar, expongo algunas consideraciones sobre las dos principales fuentes etnográficas consultadas, la etnografía realizada por Michael Mendelson entre los meses de octubre de 1952 a julio de 1953 en Santiago Atitlán, publicada en Guatemala en 1965, bajo el título de *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*, era además su tesis doctoral en la Universidad de Chicago, trabajo dirigido por Robert Redfield, en el campo de la antropología cultural norteamericana que en aquella época, en la que destacaban además del propio Redfield, Milton Singer y otros, en el Seminario de visión del mundo.

El trabajo etnográfico de Alberto Vallejo Reyna, también en Santiago Atitlán, abarcó un lapso de tiempo más amplio, entre 1994 y 2001, también se trató de un trabajo de tesis de maestría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, que se publicó con el título, *Por el camino de los antiguos nawales. RiLaj y el nawalismo maya tz'utuhil en Santiago Atitlán*.

Los dos trabajos aportan información valiosa que permiten un conocimiento detallado de los rituales que conforman el culto a Maximón. El trabajo de Mendelson, situado en la perspectiva de la antropología cultural y sale un poco, al indagar con mayor profundidad en las motivaciones históricas sobre el origen de la deidad, sin embargo no logra establecer tales motivaciones, aunque las intuye por ello su obsesión, como él mismo lo admite, en las “necesidades históricas”¹⁵, en el desconocimiento de éstas de parte de los indígenas tzutujiles de Atitlán, les ocasionaba un sentimiento de frustración e inseguridad a través de los años, lo cual hacía que su comportamiento frente al conflicto social, en ese momento eran la división de la comunidad en tradicionalistas y los jóvenes catequistas, conflicto originado por la injerencia de los sacerdotes católicos, y la respuesta de los cofrades tradicionalistas fuera en extremo tolerante, en la opinión de Mendelson, pues reconoció

¹⁵ Michael Mendelson, “Trabajando con Robert Redfield” una especie de prólogo que escribió en *Los escándalos de Maximón* en donde el autor da una detallada información sobre sus disensos teóricos con Redfield quien dirigía los trabajos de campo de él y de otros doctorantes, destaca Calixta Guiteras-Holmes, Charles Leslie entre otros. Todos los trabajos están centrados en recoger la visión del mundo de un informante indígena de las comunidades mexicanas y guatemaltecas.

que esta actitud respondía a que el conjunto de los atitecos manifestaban incertidumbre sobre su pasado, sabían que no lo conocían y se aferraban a la fuerza de la tradición y el presente que vivían era automáticamente una imagen espejo del pasado, en el cual escándalos similares podrían haber atormentado a Atitlán a través de los años, al menos desde la Conquista¹⁶ y era la fuente de su tolerancia al evitar conflictos en el presente, a toda costa. Los sectores que se habían separado de la tradición, los catequistas se fundamentaban en la Biblia para superar su incertidumbre, al igual los evangélicos recién conversos, se habían liberado de la “necesidad histórica” y manifestaron una actitud más progresista que incluso, fue el grupo que defendió el mantenimiento del culto a Maximón durante los “escándalos”. Esta hipótesis que Mendelson dejó abierta me parece altamente sugerente y se tuvo presente al momento de intentar la interpretación sobre los distintos relatos de origen de Maximón.

Se retomó además, el valioso esfuerzo analítico del autor al delimitar el “mundo de Jesucristo” y el “mundo de Maximón”, entre estos dos situó el culto a San Martín (*Yol Xap o Dueño de la lluvia*), como un mundo intermedio que incorporaba elementos tanto del cristianismo (San Martín) y el “mundo de la brujería” con Maximón. Mendelson admite la necesidad, tanto de conocer la historia antigua tzutujil como de realizar una comparación de su material sobre Maximón, además de las notas sobre Maximón en otras comunidades con respecto a su idea de “pasado herido” y nos deja la sugerencia de una investigación a futuro¹⁷.

Con relación al trabajo de Vallejo, se recupera su aportación central, desde mi punto de vista, de la descripción detallada de los rituales en los que el autor participó directamente, no así sus aportes analíticos centrados en el nagualismo y su relación con el cosmos maya.

El ejercicio comparativo que permitieron ambas etnografías, permitió observar los cambios y la continuidad de las cofradías, y de los rituales dejaron ver cuáles son los elementos del “núcleo duro” del culto a Maximón, irrenunciables para los cofrades y devotos a la deidad, a pesar del influjo turístico que los involucra en el conjunto social de Atitlán.

¹⁶ Michael Mendelson, “Trabajando con Robert Redfield” en *op.cit.*, p.19.

¹⁷ *Ibid.*, p.20.

Se destaca que, a pesar de la distancia de casi 50 años que separan ambos trabajos, los dos se realizaron en periodos de conflicto social, el primero de 1952-53, a causa de la intromisión planeada de los sacerdotes católicos para eliminar a Maximón y su culto, el segundo, los últimos años del conflicto armado que envolvió a todo el país (1994), y cuyo saldo en nuestros días, es una sociedad que vive un proceso difícil de reconciliación social y de la toma de lugar social de las distintas comunidades étnicas de Guatemala.

En todas las versiones del relato se muestra una estructura lineal y la acción es narrada en tercera persona, propia de la tradición oral de los pueblos. La Tabla 1 presenta las cuatro interpretaciones organizadas en: personajes, planteamiento (ambiente, tema), nudo y desenlace, para facilitar el trabajo de cotejo hacia una interpretación global.

La primera versión se ubica en 1952-53 y las tres posteriores más de 40 años después (1994-2001). Al reunir los indicios, tanto documentales como los testimonios de los tzutujiles contenidos en las etnografías analizadas, se ha sugerido a lo largo de este trabajo que la época del “aparecimiento” de Maximón se le puede ubicar entre el final del siglo XIX y el comienzo del XX; es decir, los “tiempos antiguos” de los relatos podrían ocurrir en esta época histórica.

Para el análisis del relato según las cuatro versiones se retoma algunos aspectos expresados por Gilbert Durand en torno al mitoanálisis, una metodología mediante la cual se “intenta entrever, detrás de los ejemplos concretos de la mitocrítica textual, el juego dinámico a través del cual una agrupación humana –en este caso los tzutujiles de Atitlán–, vinculada por un destino cultural, tramita sus temores y deseos, sus puntos de vista y sus visiones del mundo, para constituir el alma por la cual se identifica y sobrevive en cuanto a tal a través de los avatares y de las vicisitudes del devenir.”¹⁸

Para el análisis de un mito se extrae “la unidad míticamente significativa más pequeña de un discurso”, que el autor denomina mitema, y tiene una naturaleza “arquetípica” según Jung, o “esquemática” para Durand; el mitema es tratado en una estadística de frecuencia que define a un mito, resultando –como lo ha establecido el psicoanálisis (asociaciones)– una doble utilización posible de este mitema estructural según las represiones, censuras,

¹⁸Gilbert Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra.*, p. 14.

costumbres o ideologías activas en una época y cultura determinadas. Un mitema puede manifestarse y actuar de dos maneras: una patente, en la repetición explícita de su contenido homólogo (situaciones, personajes, emblemas, etcétera), y una latente, por la repetición de un esquema intencional implícito, cercano a los “desplazamientos” freudianos de los sueños.¹⁹

La mitocrítica a la que alude Durand es un método de crítica literaria o artística que centra el proceso comprensivo de un relato mítico inherente, como *aspecto de la vida*, a la significación de toda ficción. Se trata de un estudio crítico de todas las “obras” de una época o de una cultura dada, pintura, escultura, monumentos, ideologías, códigos jurídicos, tradiciones, vestimenta, rituales religiosos, tradiciones, es decir, todo el contenido del inventario antropológico que será utilizado para informarnos acerca de los momentos del alma individual o colectiva. “Entonces, héroes y dioses se alzan como paradigmas que nos permiten entender el objeto humano que se está estudiando.”²⁰ Sociológicamente implica un análisis del entorno y la manera en que se orienta la interacción humana. De aquí las preguntas respecto al entorno histórico, social y cultural de la época de los relatos referentes al origen de Maximón, la situación de los indios, su lugar dentro del conjunto de la sociedad guatemalteca, sus creencias religiosas, sus instituciones como la cofradía y el sistema de cargos, sus rituales, su condición política y su visión del mundo en que viven en esta época. Para entender las motivaciones existenciales de sus relatos, todos estos elementos son retomados en el mitoanálisis como recurso metodológico para la interpretación de la leyenda de la deidad.

Considero que los relatos acerca del origen de Maximón, no obstante mantenerse en la tradición oral, puede reconocerse como un mito moderno, como tal, no corresponde al mito arcaico, a pesar que este mito surge en una sociedad considerada tradicional, por conservar su lengua materna (tzutujil), el apego a sus costumbres y el vivir en un entorno rural, surge sin embargo, en un entorno religioso empobrecido, tanto de la antigua religión maya como del cristianismo.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 344.

²⁰ *Ibíd.*, p. 340.

Este mito no refiere una cosmogonía, como puede reconocerse en la parte de creación cósmica que aparece en el *Popol Vuh*. El mito, en las sociedades arcaicas, como lo definió Eliade –pero que no es el caso de la figura que analizo–, cuenta siempre una historia sagrada:

[...] relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos” [...] el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta una realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución.²¹

El mito abre el mundo a la dimensión del misterio, a la comprensión del enigma que subyace en todas las formas, la incógnita trascendental a partir de las condiciones de nuestro mundo real.²²

La función principal del mito es revelar modelos ejemplares de todos los ritos y las actividades humanas significativas: el nacimiento y la muerte, la agricultura o el arte, lo cual es central para la comprensión de los hombres de las sociedades arcaicas y tradicionales.²³

Particularizando las funciones del mito en las sociedades, Campbell plantea cuatro²⁴: la primera es la función mística, que nos hace advertir la maravilla del universo y los hombres, experimentando el “pavor reverencial” ante este misterio; la segunda es cosmológica, dimensión relacionada con la ciencia, mostrar cuál es la forma del universo para que el enigma se haga patente; la tercera función es sociológica, pues fundamenta y valida el orden social; por último, la cuarta es pedagógica, la enseñanza de cómo vivir una vida humana, ejemplar, bajo cualquier circunstancia, se aprende de los mitos.

A la luz de estas concepciones del mito y sus funciones, los relatos del origen de Maximón a pesar no ofrecen todas estas características de un relato mítico en especial de los mitos arcaicos; puesto que no se trata de una cosmogonía ni cosmología. De manera latente se pueden encontrar ciertas relaciones con los mitos antiguos de Mesoamérica. Manifiestan

²¹ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 12.

²² Joseph Campbell, Joseph y Bill Moyers (diálogo), *El poder del mito*, p. 65.

²³ *Ibíd.*, p. 14.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 64-65.

además una condición histórica de la época, expresando la cosmovisión (represiones, censuras, costumbres, ideología) de este grupo social. De alguna manera manifiesta los cambios que sufren los mitos. El mito no es un relato estático, precisamente siguiendo a Eliade, por ejemplo el “retorno existencial al origen” no es una conducta exclusiva de la mentalidad arcaica, ni una “supervivencias” de esta, “sino que ciertos aspectos y funciones del pensamientos mítico, son constitutivos del ser humano”²⁵, que en el hombre moderno tienen una expresión distinta pero que se refieren a contenidos de experiencias originales, siguiendo a este autor, puede encontrarse en la historia, en la literatura y aun en el cine, ejemplos de imágenes, símbolos y arquetipos formados desde la antigüedad: la reforma protestante que pugnó por el “retorno a la Biblia”; el comunismo y la visión de una futura sociedad sin clases como el retorno a la Edad de Oro”.

Cada periodo histórico, cada circunstancia histórica particular de los pueblos, abre a los hombres una vía para conferirle nuevos o renovados valores religiosos, a su situación histórica, para recibir nuevas revelaciones que reactualicen el tiempo y la realidad del presente del hombre, surgen o se renuevan cultos, rituales, mitos que actualizan las cosmologías asimiladoras de las nuevas realidades materiales²⁶.

²⁵ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 189.

²⁶ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p.414.

4.2.1. Agrupación de mitemas de los relatos

1. El personaje sagrado de Maximón

- Maximón. El “amarrado con cuerda de pita” (2/4).²⁷
- Ri Laj Mam*, “El Gran Abuelo” (3/4).
- Representación de Judas, por lo cual se le celebra el Miércoles Santo (1/4).
- La figura (1/4)
- Fue tallado de madera del árbol de *tz’atel*, su cara es una máscara (4/4).
- Los naguales oraban “a cada golpe del machete” mientras tallaban a Maximón (4/4).
- Su corazón es un “muñeco” de piedra verde envuelto en trapos sagrados (1/4).

Intento de interpretación:

Hay una combinación de elementos sagrados que hacen posible “el aparecimiento” de Maximón y que manifiestan el contenido latente del relato. El primero es el árbol *tz’atel* que crece en el “lugar de las medicinas” (“habla” a los naguales ofreciéndoles ayuda); el segundo es el poder (facultad) de los naguales que con la “fuerza” de sus oraciones, “a cada golpe del machete”, “impregnan” de fuerza nagual a la figura que tallan. La combinación de estos elementos le confirió gran potencia al “Gran Abuelo”, que fue su primer nombre, por lo cual es también El Mayor de los Naguales.

El *tz’atel*, de cuya madera tallaron a Maximón, aparece en un pasaje del *Popol Vuh*; es el mismo árbol que el de colorín (*Erythrina collodrendorum*); de su tronco los “Abuelos Formadores, los Constructores”, crearon la carne del hombre y fue labrada la mujer (el *sasafrás* [fue la] carne de ésta²⁸), lo cual parece manifestar la latencia de este mito en la madera de este árbol como materia de creación.

Maximón fue el nombre que recibió después que fue controlada su potencia excesiva, volteándole la cabeza hacia atrás y/o desmembrándolo y manteniéndolo atado cuando no está expuesto en su templo-ermita o en la casa-cofradía, contenido patente en todas las versiones de la leyenda, el cual se presenta en los mitemas que expresan las cualidades de Maximón.

²⁷ Los números entre paréntesis indican la frecuencia en que aparece el mitema en cada versión, las versiones son cuatro.

²⁸ *Zibak*: sasafrás (un vocabulario da: el corazón de la hierba con la que hacen las esteras (petates). Nota del traductor Georges Raynaud, *El libro del Consejo. Popol Vuh*, p. 13.

Los naguales que tallaron a la deidad eran pescadores, vivían de los recursos del lago. Esto remite a otro antiguo mito, incrustado en el significado etimológico. En lengua tzutujil del lago Atitlán: *atit*, abuela, anciana, y *tan*, delante o ante, etimología que alude a la “Dueña del Lago”, una divinidad que vive en las profundidades. Según Miguel Ángel Asturias, “Maximón, divinidad de agua dulce”²⁹, se relaciona con algunos rasgos de la tradición religiosa mesoamericana expresada en la constante de los dioses mesoamericanos, especialmente del área maya, en donde mantuvieron una dualidad “abuelo-abuela”, “madres-padres”, “dueños-dueñas”, por ejemplo en el *Popol Vuh*. En el mundo del mito, los dioses masculinos-femeninos son comunes, señala Campbell, con cierto misterio, porque conducen a la mente más allá de la experiencia objetiva, a un reino simbólico donde la realidad se supera: *Awonawilona*, dios principal del pueblo zuñi, es “el-ella”; la forma bisexual de *Bodhisattva*, en el mito, como símbolo de identidad de la eternidad y del tiempo, porque en las figuras divinas el mundo del tiempo es el vientre de la gran madre.³⁰

Llamar a Maximón “la figura” por el narrador de la primera versión, 1952-53, expresa una reducción a sintema (signo), cuando los símbolos pierden su plurivocidad; también llamarlo una “representación de Judas” expresa la censura internalizada del narrador, lo cual se entiende a partir del contexto histórico, porque el nombre de Judas fue producto de la acción de los sacerdotes católicos que entre 1945 y 1950 intentaron acabar con este culto, e impusieron este nombre a la deidad; también lo hicieron por medio de la formación como catequistas a los jóvenes tzutujiles de Atitlán. Además, en 1950 el padre Godofredo Recinos intentó quemarlo y logró sustraer dos máscaras y llevarlas fuera de Atitlán. Se comprende que esta versión del relato sucede en un ambiente de represión y censura. En las tres versiones posteriores, registradas casi 50 años después, se le menciona, incluso, con el nombre tzutujil de *Ri Laj Mam*, cuando los indios de Guatemala se encuentran insertos en el proceso de pacificación y en el camino de una cierta apertura a las reivindicaciones étnicas.

²⁹ En *Los hombres de maíz*, ya citado.

³⁰ Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, pp. 142-143.

Cualidades de Maximón:

–Tallado del árbol sagrado *tz'atel* por antiguos hombres especiales: eran naguales (4/4).
 –Puede caminar y hablar (4/4).
 –Es inmortal: “Nosotros vamos a morir pero usted se quedará siempre a ayudar” (Versión 2)(1/4).
 –Castiga a los adúlteros y a los characoteles (1/4).
 –Va a la cantina a beber con los naguales (1/4).
 –Tiene una gran potencia, fuerza, que enloquece y mata a quienes se les aparece (3/4).
 –El comportamiento de Maximón es descontrolado por su gran potencia, cambia su apariencia como hombre o mujer atractivos y tiene relaciones sexuales con hombres y mujeres que mueren a los tres días (3/4).
 –Los naguales que lo tallaron tuvieron que controlar su potencia:
 Le voltearon la cabeza hacia atrás y le colocaron la máscara adelante para quitarle la facultad de hablar (2/4).
 Le quitaron los brazos y las piernas (2/4).

Intento de interpretación:

La fuerza sagrada del árbol *tz'atel* y la de los naguales al tallar a Maximón dieron origen a una hierofanía de gran potencia expresada en su facultad de hablar y de caminar, pero sobre todo en su desbordada y desordenada sexualidad; por ello, quienes lo tallaron controlaron su poder de la manera en que lo dice el relato y desde entonces lo “actualizan” a través del ritual, este contenido patente en los mitemas. Al controlar la potencia de Maximón, esta se dirigía a restablecer un orden sexual legítimo, por ser sagrado, en el universo simbólico de los creyentes.

Su función:

Ser un cuidador (3/4), vigilar a las mujeres casadas (2/4), ser un guardián (3/4).
 Ayudar al pueblo (3/4).
 Castiga a los adúlteros, los enloquece y mueren ahogados en el lago (1/4).
 Acabar con los characoteles (hechiceros que dañan a la gente del pueblo) (1/4).

Intento de interpretación

El “aparecimiento” de Maximón está asociada con la necesidad de los tzutujiles de la existencia de “algo” (dios, institución) que establezca un orden social legitimado por ellos, quienes, sobre todo, expresan una profunda incertidumbre moral respecto al orden sexual en la comunidad, derivado también por su situación de pobreza, carentes de los recursos mínimos de existencia, la tierra. Como campesinos que eran y habían sido siempre, salían a trabajar a las fincas o a comerciar los pescados del lago; en consecuencia, a las mujeres se

les debía “vigilar” y cuando los esposos se ausentaban. Ni la tradición religiosa mesoamericana –de la cual sólo algunos elementos desarticulados de los grandes mitos y símbolos antiguos están aún presentes, como el nagualismo y el rito de regeneración del tiempo (*uayeyab*), hoy latente en el rito del Miércoles Santo con Maximón–, ni el cristianismo han logrado resolver la crisis moral entre los atitecos. Se habla de una crisis moral profunda y de un vacío religioso en el sentido de espiritualidad, fe y ejemplaridad que nutrieran su universo simbólico³¹, pues crearon un culto, fundado en el mito y en el conjunto de prácticas rituales que ya han sido analizadas y que hacen patente, la permanencia del simbolismo siempre abierto del *Árbol* (*centro, axis mundi, abundancia*), pero no únicamente los símbolos antiguos, sino la actualización de la figura del nagual y de sus antiguos oficiantes que al parecer se mantuvieron durante todo el periodo colonial hasta nuestros días.

En esta perspectiva religiosa, se puede situar el “aparecimiento” de Maximón, una respuesta existencial de reestructurar el orden perdido, la constante desestructuración de sus universos socioculturales (Jan De Vos), puede interpretarse que el *homo religiosus* surgió de las raíces de algunas creencias y prácticas de la antigua religión maya solamente; ésta es la peculiaridad de la deidad y su culto aparecido probablemente a finales del siglo XIX o en los comienzos del XX.

En el aspecto político, la ausencia del Estado en sentido positivo, como garante del bien común de los habitantes de una nación, es patente para los indios, más aun, es fuente de desconfianza y temor.

³¹ Desde la perspectiva de la sociología del conocimiento, Luckmann establece que los universos simbólicos “son sistemas de significado socialmente objetivados, los cuales se refieren, por una parte, al mundo de vida cotidiana y, por otra, indican un mundo que se experimenta como trascendiendo esta vida” en *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, p. 52.

2. Los hombres que tallaron a Maximón

Eran naguales antiguos con poderes especiales (4/4):

Tenían poderes de profetizar (1/4); podían viajar velozmente (1/4); eran pescadores (2/4); comerciantes viajeros (2/4); escultores (4/4); conocían los lugares sagrados, el “cerro” o la “cueva de las medicinas” (4/4); “hablaban” con los árboles (4/4); decían sus oraciones mientras tallaban la figura de Maximón, “oran a cada golpe del machete” (4/4); eran “brujos” (1/4), viajaban como volando con ayuda de cinturones de bejuco (1/4); algunos eran casados y otros solteros (2/4).

Intento de interpretación

Estos personajes son protagónicos en el “aparecimiento” de Maximón. Los antiguos naguales, los últimos que existieron con este poder y conocimiento, pescadores ligados al lago, eran reconocidos por la comunidad; tenían el don de gracia derivado de lo que quedaba de la antigua cosmovisión maya y el carisma, debido a sus facultades extraordinarias reconocidas por los tzutujiles. Todas las facultades que se presenta en este cuadro de mitemas ilustran quiénes fueron los creadores de la deidad.

Los antiguos naguales se manifiestan como “héroes” míticos, “redentores”, puesto que al tallar la figura de Maximón e imprimirle toda su fuerza, después de esta hazaña, esta clase de naguales dejó de existir, lo nagual, se transmutó en “esencia”. Francisco Sojuel, es el nombre del último nagual recordado, profeta y *nabeysil*, quien murió a finales del siglo XIX.³²

En la “cueva” o el “cerro”, como el “lugar de las medicinas” –mencionados en todas las versiones–, en donde encuentran toda clase de plantas para curar y los árboles sagrados, buscaron el árbol del que tallarían a Maximón, la cueva, imagen reminiscente del mítico *Tlalocan*, el “lugar de los abastecimientos”, del pasado mundo prehispánico.

No se encontró alguna explicación de los tzutujiles acerca de por qué desaparecieron esta clase de poderosos naguales. En este sentido, en ninguna etnografía estudiada aparece alguna costumbre ritual de recitar el mito de origen, como lo hacen las sociedades tradicionales o arcaicas. El culto se manifiesta más centrado en los rituales que en el relato mítico.

³² El relato acerca de Francisco Sojuel, registrado por Mendelson en 1952-53 y por Vallejo, 1995-2001

Los actuales oficiantes, *aj'kunaan* tienen conocimiento de los lugares sagrados y con sus oraciones abren el camino (*pa'lbal*) de comunicación con los “ancestros” y los “dueños” de los montes, de las cuevas y de los árboles, y tienen la facultad de curar las enfermedades. Poseen únicamente “esencia nagual” en sus oraciones, pero ellos, hoy en día, ya no son naguales³³.

¿Qué es esta “fuerza” que hace poderosos a los naguales y que combinada con la del árbol *tz'atel* fue capaz de “aparecer” a Maximón con la desbordada potencia que refieren los relatos? La respuesta no se encuentra en la religión, no obstante ser una figura sagrada entre los tzutujiles. Al respecto se encuentra una clave de entendimiento en la obra de Marcel Mauss, la teoría general de la magia³⁴, en la cual explica que la creencia en la eficacia de los ritos mágicos subyace en las fórmulas simpáticas del mago, en la noción de propiedad y la de demonios (teoría demonológica).

Las fórmulas de simpatía implican que lo semejante atrae a lo semejante. La parte vale por el todo y lo contrario actúa sobre lo contrario, pero esto no es suficiente. Existe la idea de la presencia de una fuerza; por ejemplo, “entre los melanesios, el *mana* sale de las hojas y se eleva hacia el cielo, más los ‘poderes’ del mago’.”³⁵ La propiedad mágica no es considerada natural ni inherente a la cosa a la cual está unida, sino externa pero conferida a veces, por medio de un rito: sacrificio, contagio con las cosas sagradas o malditas o por un encantamiento; otras veces dicha propiedad es explicada por medio de un mito y también, en este caso, es discurrida como accidental y adquirida, como en la Versión 2 de la leyenda de Maximón, cuyo árbol creció en el monte que surgió tras el temblor provocado por los naguales cuando escaparon de ser quemados en la cárcel por la gente del pueblo. En la teoría de la magia, Mauss explica que existe la idea de las cosas con virtudes indefinidas, a las que se les ha conferido una propiedad significativa como la sal, la sangre, la saliva, el coral, el hierro, los cristales, el incienso, los metales preciosos, la variedad de árboles y plantas que incorporan fuerzas mágicas generales (como el árbol del que fue tallado Maximón, la fruta “traída” de Chicacao), susceptibles de un uso concreto: por ejemplo, la

³³ Se abordó el tema del nagualismo en el segundo capítulo, pp. 73-77.

³⁴ Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, pp. 114 y ss.

³⁵ *Ibid.*, p. 115.

fruta, cuyo estado puede interpretarse como “buen” o “mal” augurio, buena o mala suerte, cosas divinas, santas, misteriosas.³⁶

En la noción de demonios, presente en todos los ritos mágicos, existe la presencia de espíritus personales, noción (teoría) que implica que la magia actúa en un medio especial; todo ocurre en el mundo de los demonios, o los hace posibles; por tanto, uno de los caracteres especiales de la causalidad mágica es su espiritualidad, y la idea de entidades espirituales representa el mal. Según Mauss, estas fuerzas anónimas son el poder del mago, la virtud de las palabras, de la eficacia de los gestos, el poder de la mirada, de la intención, de la fascinación, de la muerte, etcétera. Esta vaga noción de poder no se reduce totalmente a los demonios, pues no se explicaría la acción teúrgica, que consiste en la invocación de poderes ultraterrenos (espirituales, ángeles) a fin de comunicarse con ellos atrayendo beneficios espirituales o para controlarlos por medios mágicos.

Acerca de demonios, Mauss cree que la noción de poder espiritual no se deriva de la de espíritu mágico, sino al revés. “El poder espiritual da cabida a la noción de espíritu mágico, en la magia la noción de fuerza espiritual es anterior a la noción de alma. La noción de fuerza mágica es la causa de los efectos mágicos (comparable a nuestra noción de fuerza mecánica), como la enfermedad y la muerte, la felicidad, la salud, etcétera.”³⁷

A partir de estas precisiones de Mauss se puede distinguir la concepción de “la fuerza” que poseían estos antiguos naguales que tallaron a Maximón. Su “poder espiritual” fue conferido a la figura antropomorfa de éste y su máscara; es una fuerza espiritual no un espíritu (persona). A diferencia de los santos católicos poseedores de un espíritu personal, son personas excepcionales por su virtud o milagros.

Además se comprende el contenido latente de los relatos, que ya no existieron, a partir del “aparecimiento” de Maximón, referentes a otros naguales, pues los *aj'kunaa* y el *telinel* (cargador de la deidad) poseen “esencia nagual”, que es más una propiedad externa a ellos, ya que la adquieren mediante el “llamado” de la divinidad por medio de los sueños, aplicándola con sus oraciones y el uso de plantas para curar a la gente. Los espíritus de los

³⁶ *Ibíd.*, p. 118.

³⁷ *Ibíd.*, pp. 120-121.

antiguos naguales alimentan la “esencia nagual”, noción siempre misteriosa; aunque se ha comprendido cómo actúa, seguimos sin saber qué es, desde la perspectiva en la cual se le ha analizado.

Por último, la enunciación en el relato respecto a que algunos son casados y otros solteros marca un sentido social que aún existe en Atitlán. Cuando los jóvenes se casan adquieren un tipo de titularidad que los inserta de lleno en las tareas comunitarias; es el inicio de sus servicios como *alguaciles* en las cofradías y después de transitar meritocráticamente por todos los cargos pueden llegar a ser *principales* o *mayores*; también pueden ser “llamados” por Maximón para fungir como *ajk'un* o *telinel*.

3. El ambiente, la situación

Al interior de Atitlán:

- En tiempos antiguos los hombres de Atitlán eran pequeños, sucios y pobres, algunos con el poder de profetizar; eran pescadores que viajaban para comerciar (1/4).
- Las mujeres (esposas) quedaban solas en el pueblo (3/4).
- Las mujeres cometían adulterio (3/4).
- Los naguales “perdonaron” el pecado la primera vez, pero los adúlteros reincidieron y decidieron acabar con el problema (3/4).
- “Las mujeres son frutas” (1/4).
- En el pueblo hay characoteles que dañan a la gente con la mirada o el roce (1/4).
- Algunos jóvenes buscan a los characoteles para “castigar” la “vanidad” de las jóvenes que los rechazan, poniéndolas en “la cruz” (abandonadas en la noche, desnudas con las piernas abiertas en el cruce de dos caminos, las mujeres han sido previamente adormecidas por el characotel). (1/4).
- Los antiguos naguales ayudan a resolver los problemas del pueblo (4/4).

Intento de interpretación

El primer mitema, es decir: *En tiempos antiguos los hombres de Atitlán eran pequeños, sucios y pobres, algunos con el poder de profetizar...*, expresa la situación de indefensión en la que se perciben los atitecos. Éste corresponde a la primera versión, 1952-53, ubicada en un contexto histórico después de la dictadura de Ubico³⁸, que mantuvo un régimen favorable a las compañías extranjeras como la United Fruit Company en pleno auge, manteniendo en condiciones deplorables las condiciones de vida de los indios, quienes constituían la mano de obra en las grandes plantaciones. Pero en un marco temporal más

³⁸ Ver la Cronología histórica de Guatemala en Anexo de la tesis.

amplio, alrededor de la época de Independencia de Guatemala, 1821, la situación no era mejor, apenas dos generaciones antes conocieron el trabajo y el repartimiento forzado, el despojo de tierras y el abuso de exacciones de tributo.

En la segunda parte del análisis se abordará la situación y el ambiente sociocultural y político del siglo XIX, que es el contexto al que se considera como referencia temporal del “aparecimiento” de Maximón.

Los mitemas sucesivos, esto es, los enunciados más pequeños y míticamente significativos del relato, dan cuenta del ambiente social y religioso prevaleciente entre los tzutujiles y están estrechamente relacionados con las funciones de Maximón, que responde a esta situación social, carente de instancias legitimadoras de un orden social y moral para la gente de Atitlán. En consecuencia, ocurren el adulterio y la necesidad de que las mujeres casadas se mantengan bajo el “cuidado” de los esposos, pero, como ellos tienen que viajar, les causa gran incertidumbre a los hombres casados. Por otro lado, la ideología predominante que ubica a la mujer en una posición tutelada por el varón, el padre o el esposo es también vulnerable a toda clase de “castigos”, pues no se reconoce la libertad de elegir novio o pareja, y es tomada como signo de “vanidad”.

Considerar que las mujeres “son sólo frutas” puede tener dos alusiones: la fruta tiene “semillas” mediante las cuales se reproducen las plantas, por su poder germinativo; la idea de “frutas” es porque pertenecen a un dueño, son propiedad de alguien o pueden ser tomadas por cualquiera en los caminos donde crecen silvestres. Mantiene el lazo con los símbolos antiguos del pasado indígena, relacionados con la mujer, y la fertilidad exuberante como manifestación de la Naturaleza telúrica, ámbito de la Diosa.

4. Las aventuras heroicas de los antiguos naguales (2/4).

Todas las luchas suceden en los caminos entre Atitlán y Antigua.

–Episodio de lucha contra un gigante malo que ha matado a mucha gente; él tiene dueño, que también lo es el del cerro. Lo vencen con sus poderes naguales.

–Episodio de fuga de la cárcel, cuando son apresados a causa de ser engañados por tres mujeres que eran hechiceras, *isom*, que se transformaron en caballos. El “Dueño del Cerro del Gigante” y el pueblo intentaron quemarlos, pero sus oraciones naguales los salvaron. Provocan temblor y lluvia.

–Episodio de lucha contra 13 hombres negros, esclavos escapados de Antigua que asaltaban a los comerciantes; eran también naguales y los enfrentaron con su poder nagual y estrategia de

combate.

– En sus luchas contra el gigante y contra los 13 hombres negros los naguales invocaron al ave bicéfala *klavikoj* (vivía en el gran árbol donde se encontraba la iglesia), que estampó al gigante contra una roca, “quedando la huella del gigante en la piedra”; en el segundo episodio el ave estampó al último de los hombres negros contra una piedra, que “aún existe... con la huella del negro.”

El ambiente externo de Atitlán:

–Hostilidad hacia los indios de “la autoridad ladina” (1/4).

–Durante los viajes los atitecos enfrentan peligros. Hay gigantes y hombres negros que los asaltan, éstos esclavos de Antigua que escaparon) (2/4).

–En las cantinas hay mujeres hechiceras (*isom*) que causan problemas a los hombres (1/4).

–Los pueblos no son amigables con los indios encarcelados, pues intentaron quemarlos por haber matado al gigante (1/4).

Intento de interpretación

Las aventuras heroicas de los naguales están estrechamente relacionadas con la situación externa de Atitlán, suceden en los caminos y en los pueblos por los que pernoctan. Las cantinas, todo está lleno de peligros; asaltan, engañan, encarcelan. Ellos salen victoriosos debido a sus artes guerreras, como en el pasado siendo habitantes del señorío tzutujil, los de la *Casa de Atziqinahai* o Casa de los Pájaros³⁹. Es recurrente la imagen del ave bicéfala, *el klavikoj*, que acude en auxilio de los naguales tzutujiles cuando la invocan para consumir la victoria contra el gigante o los 13 hombres negros con los que lucharon.

No se encontró referencias acerca de esta ave a la que aluden los tzutujiles en la leyenda, como tampoco aparece el vocablo en los diccionarios consultados. En la segunda versión del relato el *klavikoj* vivía en el gran árbol donde está actualmente la iglesia de Atitlán⁴⁰; otra referencia la ubica como protectora de la ermita de Maximón y del poblado y que vivía junto con una serpiente⁴¹, como en el tiempo de su antiguo reino tzutujil.

El símbolo del ave como protectora de ciudades aparece en el estudio de Mercedes de la Garza referente a las aves sagradas de los mayas, y reconoce en primer lugar la existencia de un fuerte vínculo religioso de los mayas con el reino animal de diversas regiones y

³⁹ Véase *La historia antigua de los tzutujiles, su origen migrante*, en el Apéndice 1.

⁴⁰ Alberto Vallejo, *Por los caminos de los antiguos nawales...*, *op. cit.*, p. 114.

⁴¹ Michael Mendelson, *Los escándalos de Maximón*, p. 76.

distintos periodos de tiempo, proyectando en el espíritu humano capacidades que trascienden a las humanas.⁴²

Las aves sagradas para los mayas eran epifanías. La autora encontró que éstos las clasificaron en solares, considerándolas asociadas a distintos aspectos de la sacralidad del sol: la guacamaya, el colibrí, el águila, la chachalaca y la urraca⁴³. Las aves del lado nocturno de la vida eran: el zopilote rey, el zopilote negro, el tecolote y el búho, que simbolizaron energías de muerte procedentes del inframundo, que eran capaces de transportar al cielo.⁴⁴

...dioses de ámbitos del cosmos [el quetzal representaba a la deidad suprema celeste, pero también aparece asociado con el cacao y con el dios del maíz; era símbolo de la naturaleza salvaje, de la fuerza y energía vital de los seres individuales; los gobernantes ostentaban su poder por el número de palios con plumas de quetzal que vestían], de fuerzas naturales, así como deidades protectoras de ciudades y de actividades humanas; son manifestaciones de dioses, que presiden los ritos y reciben las ofrendas de los hombres; al mismo tiempo, forman parte de dichas ofrendas representando o sustituyendo a los seres humanos; encarnan energías sagradas de vida o de muerte que se despliegan sobre el mundo y así provocan enfermedades; son anunciadoras de las deidades o mensajeras que transmiten a los hombres los designios de los dioses, trayendo buenos o malos augurios.⁴⁵

Algunas significaciones simbólicas de las aves sobrevivieron a la conquista española, como se puede observar en un pasaje del profeta Chilam Balam:

(...) En señal del único Dios [Hunab Ku, Única-deidad]⁴⁶ de lo alto llegará el Árbol sagrado, manifestándose a todos para que sea iluminado el mundo. Padre.

Tiempo hará que la Conjuramentación esté sumida, tiempo hará de que esté sumido lo Oculto, cuando vengan trayendo la señal futura los hombres del Sol [Ah Kines, “Sacerdotes-del culto-solar”], Padre.

A un grito de distancia, a una medida de distancia, vendrán, ya veréis al faisán que sobresale por encima del Árbol de Vida [*Uaom Che*, madero enhiesto].

⁴² Mercedes de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, p. 127.

⁴³ *Ibíd.*, p. 49.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 81.

⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 127-128.

⁴⁶ Deidad suprema del panteón maya yucateco prehispánico. Nota del traductor.

Despertará la tierra por el Norte y por el Poniente. Itzam despertará.⁴⁷

La asociación del árbol sagrado y el ave (faisán) en este pasaje aparece también en el relato tzutujil acerca del *klavikoj* que vivía en el “gran árbol” que estaba donde se construyó la iglesia.

El ave bicéfala ha sido un símbolo presente en algunos pueblos mayas. En Salamá, Guatemala, fray Bartolomé de Las Casas calcó un ave bicéfala que estaba grabada en una estela (Figura 1) que se encontraba en el lugar en donde ahora se levanta la iglesia de Salamá.⁴⁸



Figura 1. Ave bicéfala de una estela de Salamá, Guatemala.
Fuente: Infopressca.

Jacinto Carreto explicó: “...por su profunda mirada [la figura del ave bicéfala que se reconoce como] el Kabawil [o el ‘Doble Mirada’] puede acceder, para su información, al interior y exterior de las cosas y con tal información es capaz de poder determinar la textura del todo [...]”⁴⁹

En síntesis, algunos de los mitemas contenidos en los relatos acerca del origen de Maximón remiten a significados simbólicos que se ubican en los mitos del tiempo antiguo de los mayas. Como apunta Durand, los relatos poseen un mecanismo interno que hace que del mismo modo que el símbolo se expande semánticamente en sintemas ellos se expandan en

⁴⁷ *El libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 184, traducción del maya al castellano de Antonio Mediz Bolio.

⁴⁸ El calco de Las Casas aparece en un manuscrito que permanece en la parroquia de San José, en la ciudad de Guatemala. Dato de Infopressca, en www.inforpressca.com/salama/escudo.php.

⁴⁹ Jacinto Carreto, “Proceso de paz y población maya”, *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. LVII, números 1-2, México, 1977, p. 43, citado en Alberto Vallejo, *op.cit.*, p. 116. Según el estudio de Mercedes de la Garza ninguna ave bicéfala aparece en los códices ni en los sitios arqueológicos.

simple parábola, en cuento o fábula hasta llegar a ser relato literario, o también llevan incrustados elementos existenciales, históricos, por los que va agotando su significado soberano “en las formas simbólicas de la estética, de la moral o de la historia. El mito se constituye en la soberanía de los símbolos que organiza en relato: arquetipos o símbolos profundos, o también simples sintemas anecdóticos.”⁵⁰

Los mitemas que se refieren a los protagonistas del relato, los antiguos naguales que tallaron la figura de Maximón, manifiestan elementos del arquetipo del héroe redentor (J. Campbell). No es el caso de Maximón, aparece más como control social, es decir de salvaguardar un orden que se refiere a terminar con el adulterio de las mujeres y el peligro que corren los hombres cuando salen de viaje, la motivación existencial puede expresar mucho más la idea de buscar un “lugar social”, erigir un liderazgo que mediante la “amenaza” del peligro que representa Maximón, les proteja de ser asaltados en los caminos o que las mujeres sean respetadas.

Se abordará ahora el aspecto del entorno histórico, social y cultural de la época de los relatos de origen de Maximón, es decir, los sucesos significativos ocurridos durante el siglo XIX que afectaron a los pueblos indios de Guatemala, como lo fue la condición política respecto a la Independencia en 1821, para acercarse a las motivaciones existenciales que aparecen de manera latente y patente en los correspondientes mitemas en que se ha dividido las cuatro versiones del relato.

⁵⁰ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 30.

Tabla 1. Estructura y elementos de la leyenda de origen de Maximón

Versiones	Personajes	Planteamiento	Nudo	Desenlace
1 ^a . 1 9 5 2	<p>– Seis o doce atitecos, tzutujiles, con poderes de profetizar.</p> <p>–Hombres y mujeres adúlteros.</p> <p>–Maximón, tallado por los primeros, era un “cuidador” de sus mujeres. Podía caminar y hablar. Decidieron que debía ser representación de Judas, por lo cual se le celebra el Miércoles Santo.</p>	<p>En tiempos antiguos los hombres de Atitlán eran pequeños, sucios y pobres, algunos con poderes de profetizar; eran pescadores del lago que viajaban constantemente a la ciudad de Antigua para comerciar. Las esposas quedaban solas en el pueblo.</p> <p>Era el tiempo en que los sacerdotes trataron de acabar con el culto a Maximón, formando como catequistas a los jóvenes tzutujiles y afirmando que la deidad era Judas, el traidor de Jesucristo.</p> <p>En 1950 el padre Godofredo Recinos intentó quemar a Maximón, después sustrajo las máscaras de la figura.</p>	<p>Los profetas pescadores salieron de viaje y a su regreso “sabían” que sus mujeres habían cometido adulterio; perdonaron el “pecado” y convidaron a los adúlteros, quienes reincidieron cuando los profetas viajaron de nuevo. Decidieron poner fin a estos actos. Así, fueron al “monte” <i>Kalshaum</i> y allí tallaron, de un árbol <i>tz’atel</i>, a Maximón, orando a cada golpe del machete. Esculpieron la figura con cuerpo, manos y pies y le colocaron una máscara. Podía caminar y hablar.</p> <p>La figura comenzó a crear dificultades. Aparecía como hombre o mujer (una linda rubia) y tenía relaciones bisexuales. Las víctimas, hombres o mujeres, morían a los tres días. Los pobladores lo reconocían porque sólo tenía cuatro dedos.</p>	<p>Los escultores profetas que tallaron a Maximón le ordenaron: “Usted se quedará aquí en la tierra y cuidará a nuestras mujeres.” El comportamiento de la deidad alteró el orden sexual y los profetas decidieron controlar su potencia al voltearle la cabeza hacia atrás y colocarle la máscara adelante para quitarle la facultad de hablar. La potencia de Maximón rompió el orden sexual para el que fue tallado, por lo cual le quitaron las extremidades.</p>

Versione	Personajes	Planteamiento	Nudo	Desenlace
2 ^a . 1 9 9 4 / 2 0 0 1	<p>–Tres hombres atitecos comerciantes que viajan. Poseen poderes especiales, pues son naguales, uno de ellos casado.</p> <p>– <i>Ri Laj Mam</i>, El Gran Abuelo, Maximón, tallado por los tres naguales para ser “vigilante”, “guardián y ayuda del pueblo”. Es inmortal*.</p> <p>– El árbol de pito, <i>tz’atel</i>, que habla.</p> <p>–Un gigante feo que fuma puro.</p> <p>–El ave bicéfala, <i>Klavikoj</i>.</p> <p>–Tres mujeres hechiceras, <i>isom</i>, se transforman en caballos.</p> <p>–Esposas adúlteras.</p> <p>– Hombres adúlteros.</p>	<p>Durante su viaje, los tres naguales atitecos pasan la noche en un refugio para viajeros. El ambiente externo y “la autoridad ladina” son hostiles para ellos.</p> <p>En la comunidad la esposa comete adulterio en ausencia del marido.</p> <p>Aquí tiene lugar su primera aventura heroica: luchan contra un gigante que ha matado mucha gente y los reta al reconocerlos como hombres “fuertes”.</p> <p>La segunda aventura sucede en la cantina, donde los naguales celebran su valor. En el lugar son “engañados” por tres mujeres <i>isom</i> (hechiceras) transformadas en caballos; en consecuencia, la policía los mete a la cárcel, en donde el “dueño del cerro del gigante” y el pueblo intentan quemarlos.</p>	<p>En el primer episodio de su aventura vencen al gigante realizando oraciones y actos mágicos. Quemándose la planta de los pies con un puro, el tercer nagual invoca al ave <i>klavikoj</i>, que toma al gigante y lo eleva para dejarlo caer contra una piedra, quedando la huella grabada.</p> <p>En el segundo episodio los tres naguales invocan, con sus oraciones especiales, provocar un temblor que destruye la cárcel. La fuerte lluvia apaga el fuego y salen ilesos de regreso a Atitlán.</p> <p>A su retorno encuentran que la esposa de uno de los naguales “tiene” otro hombre.</p> <p>Deciden ir a hablar con los árboles del cerro a pedir ayuda. El de Maximón (<i>tz’atel</i>) ofrece su ayuda. Los naguales tallan la figura de la deidad.</p>	<p>En el cerro el <i>tz’atel</i> ofrece ayudarlos, así que de ese árbol tallan la figura de <i>Ri Laj Mam</i> (Maximón) que se convirtió en guardián del pueblo, el vigilante.</p> <p>Las “gentes” van a la playa a traer pescado y Maximón queda en el pueblo: “Él sabe hacer cosas como nosotros, pero nosotros vamos a morir y usted siempre se quedará y ayudará a la gente”*, refirió el narrador.</p>

Versione	Personajes	Ambiente	Nudo	Desenlace
2ª.	<p><i>Personajes secundarios:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> –Dueño del cerro del gigante. –El pueblo que defiende al gigante. – La policía. 			
3ª. 1 9 9 4 / 2 0 0 1	<p>–Doce o 13 tzutujiles comerciantes y naguales (brujos) que viajan velozmente vuelan con cinturones de bejuco.</p> <p>– Maximón, <i>Ri Laj Mam</i>, El Gran Abuelo que ayuda al pueblo, guardián del orden sexual, que castiga a los adúlteros, los enloquece y mueren ahogados.</p> <p>–Trece negros esclavos escapados de Antigua asaltan a los viajeros y tienen poder nagual.</p>	<p>Los comerciantes que viajan por caminos peligrosos entre Atitlán y Antigua, en donde suceden asaltos con frecuencia. No hay autoridad que los proteja.</p> <p>En Atitlán la ausencia de los esposos origina que las mujeres cometan adulterio.</p> <p>Los naguales enfrentan un grupo de “negros” con la estrategia bélica de poner al más viejo de ellos contra el más joven de los negros y así sucesivamente hasta que por último se enfrenta el nagual más joven contra el más viejo de los negros, al que vence empleando su poder de</p>	<p>La presencia del ave <i>klavikoj</i> consume la victoria aniquilando al último nagual negro al remontarlo a las alturas y lo estampa en una piedra, en la cual queda grabada la forma del “negro”.</p> <p>Al regresar victoriosos, los naguales tzutujiles se dan cuenta de que las esposas de seis de ellos (los otros eran solteros) estaban con otros hombres, convidándoles a éstos y emborrachándolos, pero de nuevo se meten con sus mujeres. Los naguales deciden ir a una cueva en el “cerro de las medicinas”,</p>	<p>El <i>Ri Laj Mam</i> castiga a los adúlteros. Se aparece al adúltero con la apariencia de la esposa, lo invita a su casa y de pronto se manifiesta como <i>Ri Laj Mam</i> y el hombre enloquece y se ahoga en el lago. Lo mismo hace con la esposa adúltera, que enloquece y se ahoga en el lago.</p>

Versione	Personajes	Ambiente	Nudo	Desenlace
	<p>–El ave bicéfala <i>klavikoj</i>, que vive en el gran árbol donde se encuentra la iglesia.</p> <p>–Hombres y mujeres adúlteros.</p>	<p>invocar al ave <i>kalvikoj</i>.</p> <p>El ave estampa al hombre negro contra una piedra, “aún existe la huella”.</p>	<p>(<i>Sche’kol aq’oom</i>). Allí está el árbol de pito, <i>tz’atel</i>, que les silba ofreciéndoles ayuda.</p> <p>Al día siguiente, con sus herramientas de escultores tallan al <i>Ri Laj Mam</i> y éste baja caminando con ellos. En la cantina beben con él y le cuentan el problema del adulterio. <i>Ri Laj Man</i> dice que los ayudará.</p>	
4 ^a . 1 9 9 5 / 9 9	<p>–Maximón, el “amarrado con cuerda de pita”, <i>Ri Laj Mam</i>, el Gran Abuelo de toda la gente de Atitlán.</p> <p>–Los characoteles, hechiceros malos que dañan a la gente.</p> <p>–Los naguales de Atitlán, que pueden hablar con los árboles.</p>	<p>En los tiempos antiguos había muchos characoteles causando daño a la gente con sólo mirarla. Entonces murió mucha gente de vómito y diarrea a causa de estos personajes. Había miedo. El pueblo no era del todo virtuoso.</p> <p>Las mujeres jóvenes eran víctimas de novios despechados que acudían a los characoteles para “sacar en la cruz” a las jóvenes que</p>	<p>Los naguales se reunieron para atacar el problema de los characoteles y fueron a los montes para “hablar” con los árboles. En el cerro de las medicinas <i>Chukox Aqóom</i> encontraron un árbol de <i>tz’atel</i> y le preguntaron si quería ser el Abuelo de toda la gente del pueblo. El árbol aceptó y de inmediato lo cortaron para tallar a Maximón.</p> <p>Mientras trabajaban duro, apareció una joven que les</p>	<p>Maximón, combatió a los characoteles, apareciendo como una joven a la que éstos tenían intención de “sacar en la cruz”. Entonces él se revelaba como quien es y así acabó con todos los characoteles. El pueblo se alegró por esto.</p> <p>Sin embargo, Maximón comenzó a aparecerse a hombres y mujeres jóvenes del pueblo, como un joven o</p>

Versione	Personajes	Ambiente	Nudo	Desenlace
4 ^a .		<p>los rechazaban por “vanidosas”. Sacar “en la cruz” a una joven consistía en que el characotel le provocaba un gran sueño a la joven, y dormida la dejaban tirada en un “cruce de caminos”. La abandonaban desnuda con el huipil y el corte (falda) como almohada y con las piernas abiertas.</p>	<p>ofreció atole y panecitos; los naguales aceptaron pero se dieron cuenta del engaño, pues era el viejo que pensaban tallar. Se alegraron de la broma y pusieron mucha fuerza en su trabajo hasta terminar la máscara; el cuerpo lo hicieron enredando trapos sagrados. Como corazón le pusieron un muñeco de piedra verde dentro de los trapos sagrados. En los codos le colocaron argollas para facilitar el “amarrado”. Al terminar le dieron consejos acerca de lo que tenía que hacer, acabar con la hechicería de los characoteles y lo llevaron al pueblo.</p>	<p>mujer atractivos y cuando le hablaban les provocaba el mismo daño que hacían los characoteles. Había de nuevo descontento en el pueblo. Los naguales acordaron voltearle la cabeza hacia atrás para que dejara de hacer cosas malas al pueblo. Le quitaron mucha fuerza y dejó de hacer cosas malas. Otros dicen que además le cortaron las piernas y los brazos.</p>

4.2.2. Contexto sociohistórico de Guatemala en el siglo XIX y las motivaciones del relato de origen de Maximón

Se retoma aquellos acontecimientos significativos que afectaron el ambiente de vida de los pueblos indios. Estaba marcado por la precariedad debido a que un terremoto ocurrido en 1773 destruyó la capital de Guatemala, ubicada en Antigua, y la cual fue reubicada, significando un costoso gasto que provocó que el gobierno central descuidara a las provincias.⁵¹

De 1799 a 1805 hubo una plaga de langostas que provocó la caída de la producción de añil y la escasez alimentaria, pero no fue ésta la única calamidad que padeció Guatemala.

En el último tercio del siglo XVIII los cambios introducidos por los Borbones, según Jan De Vos⁵², aproximadamente en 1786, emprendieron el establecimiento de una nueva organización político territorial, la subdivisión de las antiguas provincias en “intendencias” y “partidos”, instalando en las cabeceras a oficiales mestizos, desplazando a los indios del gobierno local y alterando severamente la vida de los distintos pueblos habitantes del área maya. Antes de este periodo, los indios, a pesar de vivir en la precariedad, de realizar trabajos en las tierras de la iglesia, pagar diezmo, tenían a cambio la facultad de gobernarse, pues administraban su municipio por medio del estrato de la propia élite india que ejercía las funciones administrativas, además del control de las cofradías y las cajas de comunidad.

En este contexto interno se abrió el proceso de Guatemala como país independiente, frente a las condicionantes externas como la crisis financiera de la Corona española que, debido al mantenimiento de la guerra contra Inglaterra (1779-1821), ordenó desde 1804 vender en subasta pública al 75% de su valor las tierras de las “obras pías –ubicadas dentro de los territorios indios como posesión comunal “protegida” por el Derecho Real–, y su producto fuera entregado a la tesorería real, afectando a las regiones agrícolas de América Central⁵³, lo cual tuvo dos consecuencias: la primera fue el cese de ayuda para el mantenimiento de hospitales y hospicios que se hacía a partir del producto del trabajo de los indios en las tierras de la Iglesia destinadas a estas obras pías; la segunda fue el arribo a las comunidades

⁵¹ Ralph. L. Woodward, Jr., *Rafael Carrera y la creación de la República de Guatemala, 1821-1871*, p. 10.

⁵² Jan De Vos, “Los mayas en los tiempos modernos”, artículo en línea en <http://mitlan.tripod.com/MAYAS.HTM>, consultado en septiembre de 2011.

⁵³ Ralph L. Woodward., *op. cit.*, p. 11.

indias de mestizos y criollos que compraron esas tierras, de manera que los campesinos indios dejaban de trabajar para la Iglesia católica. Los nuevos amos de la tierra se adueñaron también de la fuerza de trabajo india, convirtiéndoles en “baldíos” que a cambio de una parcela pequeña tenían que trabajar para el finquero tres o cinco días a la semana y sin remuneración alguna o los “mozos” tuvieron que abandonar sus comunidades de origen en búsqueda de trabajo en las fincas. Quienes lograron pagar la tenencia de su tierra no obtenían lo suficiente para mantener a la familia, así que también tenían que salir a trabajar temporalmente.⁵⁴

En 1821, comenzó el proceso continuo de despojo de tierras a las comunidades indias, al crecer la demanda de tierra y de trabajo y este factor volvía tensas las relaciones entre criollos, ladinos e indios. Además, con la llegada a las comunidades indias de población ladina empobrecida aumentó la producción y venta de aguardiente.⁵⁵

En Guatemala eran importantes las exportaciones de añil y cochinilla, colorantes de origen vegetal para abastecer a El Salvador y Europa, sufrieron una importante baja de precio debido a la introducción al mercado de colorantes industrializados. Este hecho fue detonante para la independencia de las colonias centroamericanas, aunado a la influencia de la Constitución de Cádiz de 1812 y, en general, por la del pensamiento liberal ilustrado europeo. Así, la dominación española sobre la América Central durante tres siglos, de 1524-1821. Aun en 1820 se registraron los últimos motines de indios en contra del pago de tributos y los abusos agregados en su recaudación. En el caso de Santiago Atitlán sólo aparece registrada una “Agitación” en 1800 manifestando su desconocimiento de las obligaciones de la Iglesia católica e insultos al cura⁵⁶

El periodo independiente en Guatemala estuvo marcado por el gobierno de caudillos liberales, y por las “familias” liberales y conservadoras, así como las guerras entre los

⁵⁴ Jan De Vos, *Los mayas en los tiempos modernos*, en <http://mitlan.tripod.com/MAYAS.HTM>, consultado en septiembre de 2011, p. 3.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 4.

⁵⁶ Severo Marrtínez Peláez, *op.cit.* p.181.

países centroamericanos y el fracaso de la federación de éstos, lo cual obligó al gobierno a la “leva” de población campesina como soldados.⁵⁷

En 1830 el presidente Gálvez recurrió a la confiscación y venta en subasta pública de las propiedades del clero. Su proyecto “modernizador” de crear una extensa red de caminos para la expansión de las agroexportaciones, así que exigió a los funcionarios locales establecer la obligación de todos habitantes, de trabajar en las carreteras tres días de cada mes, o pagar el importe del salario correspondiente, para los campesinos significó trabajo forzado.

El programa económico liberal también promovió la adquisición privada de tierras públicas para la expansión del cultivo de la cochinilla (colorante vegetal). Quienes tenían dinero compraron tierras comunales de los indios. De esta manera se conformaron los latifundios. “Para los indígenas la propiedad individual no era atractiva”, la idea de propiedad privada era ajena a su ideología comunitaria.⁵⁸

En 1831 hubo un brote de cólera que, ante la falta de acciones gubernamentales de sanidad pública, se exacerbó en 1837⁵⁹. Este episodio aparece recreado de manera patente en los mitemas de la cuarta versión del relato, “cuando los characoteles dañaban a la gente con la mirada o si pasaban entre sus piernas”, se entiende que los niños, y “morían de vómito y diarrea”, que son las manifestaciones del cólera.

En 1836 Gálvez abolió el cobro del diezmo, suprimió muchos días feriados religiosos y decretó la libertad de cultos. Las reformas eran introducidas con brutalidad y aspereza, acompañadas de represión militar.⁶⁰

Un año después, tras una rebelión militar, Rafael Carrera asumió el poder en pleno periodo de revueltas indias contra las concesiones de tierras hechas por el gobierno liberal y motines en defensa de las “costumbres”. En el altiplano, donde se ubica Atitlán, los indios seguían siendo la población predominante; en el Oriente, los ladinos eran más comunes⁶¹. Durante el gobierno “liberal” de Carrera se abolió el impuesto de “capitación”, consistente

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 27.

⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 63-67.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 73.

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 70-72.

⁶¹ *Ibíd.*, pp. 81-85.

en dos pesos “por cabeza”, que se cobró desde 1830 a 1840, y emprendió un incipiente programa de educación básica, cuyo logro, en nuestra región de estudio, el departamento de Sololá, al que pertenece Atitlán, fue la existencia de 13 escuelas de nivel básico, con 212 alumnos, de los cuales 145 eran ladinos y 90 indios; por añadidura, estas escuelas eran sostenidas con los fondos de la comunidad. El tamaño de la población guatemalteca en 1850 era de 847 mil habitantes, y ante tales condiciones de calidad de vida la población en conjunto mantuvo una tasa de crecimiento decenal del 1.2 por ciento entre 1820 y 1860⁶², lo cual indica una alta mortalidad y una corta esperanza de vida y no, por supuesto, que hubiera una baja tasa de fecundidad, es decir, que las mujeres controlaran el número de hijos de uno a dos, como ocurre en las sociedades industrializadas.

El efecto de los gobiernos liberales y sus “reformas” nunca incorporó una política social para los pueblos en ninguno de sus indicadores de calidad de vida: salud, educación, vivienda, servicios públicos e ingreso. En efecto, los archivos del Ministerio de Gobierno revelan que la administración del arrendamiento de tierras comunales en los departamentos estaba sujeta a abusos y corrupción y que la población india frecuentemente sufrió tales atropellos de parte de los ladinos.

Los decretos de leyes del presidente Rafael Carrera para “proteger” a los indios fueron, entre otras, una ley que estableció que aquellas personas que no podían cuidar de sí mismos, como los enfermos y los inválidos, quedaban exceptuados del trabajo forzado o de otras cargas, pero no los libraba de la explotación de los ladinos. Más tarde, el nuevo presidente, Justo Rufino Barrios, los veía como clase inferior; por ejemplo, en la circular del 3 de noviembre de 1876 dirigida a los jefes políticos, establecía:

“I. Asegurarse que las aldeas indígenas de su jurisdicción estén obligadas a dar el número de brazos a los finqueros, en la cantidad que estos últimos soliciten, hasta el número de 50 o 100, a un solo finquero si su empresa lo solicita.

“[...]

⁶² *Ibíd.*, p. 31.

“III. El trabajo de las semanas deberá pagarse anticipadamente por el alcalde del pueblo indígena y de esta manera evitarse la pérdida de tiempo causada por pagar diariamente a cada trabajador.

“IV. Castigar a cualquier indio que trate de evitar este deber.”

En Sololá, los agrimensores y topógrafos cobraron gran importancia por los constantes conflictos por límites de tierras debido a su adquisición por particulares; hubo constantes disputas y quejas de las comunidades indias por la invasión de las fincas y que el ganado destruía sus milpas.

Las plantaciones de café invadían o usurpaban las tierras indias, también las solicitaban en renta pero no pagaban, y “el punto de vista del ministerio fue que las plantas de café enriquecerían sus tierras y le darían trabajo a la comunidad, implicando que deberían estar agradecidos por este desarrollo”, lo cual fue dirigido a San Felipe Suchitepéquez.⁶³

Para agravar la situación de las comunidades indias, en 1873 se abolió el derecho real y abrió la titulación privada de los ejidos y dinamizó el mercado de la tierra para el desarrollo de una economía de agroexportación. Grandes extensiones de tierras fueron incorporadas a esta economía y las comunidades indias que no lograron comprar sus ejidos se convirtieron en peones de las fincas, en una proporción mayor hasta entonces. La privatización de las tierras agudizó también la desigualdad social al interior, pues para entonces algunos indios habían comprendido la propiedad privada de la tierra.

Todos estos hechos configuraron el ambiente y la situación existencial de indefensión, incertidumbre y miedo constante de los campesinos indios, expresados en las imágenes de los gigantes aterradores y asesinos de la “gente india”, los naguales negros poderosos que asaltaban a los comerciantes por los caminos, las *isom* que engañaban a los naguales atitecos y eran la causa de que fueran encarcelados, los “characoteles” que causaban daño y muerte a la gente, los cataclismos recreados y manejados a su favor, pues sólo la naturaleza ancestral acudía en su auxilio. Podían controlar las lluvias y provocar temblores. Fue un movimiento de repliegue de su conciencia hasta los últimos recuerdos de la memoria colectiva como tzutujiles, con el comienzo del fin de sus antiguos naguales que

⁶³ *Ibíd.*, pp. 603-605.

incorporaron toda su “fuerza” en el Maximón, dando contenido a su universo simbólico, buscando con desesperación claves de sentido que les permitieran vivir esta vida inhóspita y llena de injusticias; por ello la “verdad” de las hazañas de los naguales tzutujiles y ahí están las piedras con las huellas del “gigante” y del “nagual negro” estampadas por el ave *klavikoj*. También están los peligros conjurados con la ayuda mágica en el combate heroico, forjados en su imaginación con los residuos de los mitos de la antigüedad.

Por otra parte, el aspecto de la falta de un orden sexual al interior de la comunidad tzutujil, mitema recurrente en los cuatro relatos, tiene lugar en acontecimientos históricos que los afectaron directamente, además del proceso de despojo de tierras, la incorporación de mano de obra india como trabajo forzado para abrir los caminos del “progreso” y en las fincas. Las corruptelas de los funcionarios locales para favorecer a la nueva clase de finqueros nacionales y extranjeros daban una excelente lección de inmoralidad social y obligaron a los indios a trabajar fuera de su comunidad, sin gobierno y sin aparato de regulación e impartición de justicia en el entorno de la vida cotidiana de las comunidades. Era un ambiente proclive a los abusos en contra de las mujeres y de las familias, y no había otro recurso que el “apareamiento” de una deidad que restableciera el orden sexual de la comunidad. Como respuesta, en un horizonte carente de ejemplaridad que nutriera la espiritualidad y la conducta moral de los pobladores, Maximón fue erigido como guardián del orden sexual con una fuerte carga de opresión femenina.

En este mismo periodo hubo también una disminución de la presencia de los sacerdotes católicos debido a la confiscación de los bienes del clero y la supresión del diezmo, factor que los obligó a abandonar o disminuir su presencia en las comunidades, en donde “los curas funcionaban como consejeros del pueblo” y algunos sacerdotes alfabetizaban a la población india antes de declararse la educación secular por el gobierno de Gálvez⁶⁴. Con esta ausencia de aparato de gobierno e instituciones que regularan y preservaran el orden social al interior de las comunidades indias, ante la carencia de modelos de vida ejemplar religiosa y secular, la desarticulación social de la comunidad apenas pudo ser contenida por medio de las cofradías y el sistema de cargos, pues en esta época los indios también habían

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 72.

perdido el acceso a los cargos dentro del gobierno municipal con la llegada de los ladinos a Santiago Atitlán.

En el siglo XX se consolidó una sociedad extremadamente jerárquica en lo económico, social y cultural, cuyas bases fueron estructuradas desde el siglo anterior, lo que produjo un estado nacional “excluyente” y de clara orientación racista⁶⁵. La tradición autoritaria de los gobiernos se mantuvo sin mayores cambios hasta la Revolución de 1944, cuando la insurgencia popular logró derrocar al general Jorge Ubico, presidente militar que había permanecido en el poder desde 1933. Entre 1944 y 1954 se produjeron intensas reformas que crearon algunas oportunidades de desarrollo social y de participación política. Se formuló una nueva Constitución y se intentó establecer una reforma agraria para revertir la escandalosa concentración de la tierra, la corta duración de este gobierno reformador, 18 meses, obtuvo algunos resultados y dejó señalado un camino.

Sin embargo, en la esfera cultural ocurría un proceso con una dinámica distinta. En todo Guatemala “los cambios en las ideas religiosas que se iniciaron en la década de 1940 originaron tensiones en las comunidades indígenas entre tradicionalistas, principales y cofrades, nuevos católicos y protestantes.”⁶⁶ Los misioneros reanudaron la tarea de combatir la “costumbre”, es decir, las prácticas religiosas indias que consideraban ritos paganos; algunos testimonios recogidos entre los ancianos de Santa Cruz el Quiché conversos al catolicismo oficial dan cuenta de este proceso. No obstante, en el periodo revolucionario se instituyó la libertad de credo religioso:

Mi padre me llevaba con él, cuando mi madre le mandó a que tire al río los granos de tzite [colorín] esto lo hace en silencio y muy triste... yo tenía solamente 11 años y ahora tengo 51. No podía preguntar por qué estaba tan triste... de regreso en el camino me contó que también los nahuales serían quitados de las casas, por orden del padre de la cabecera de Santa Cruz, quien había solicitado que se quitaran o se entregaran los oídos. Al llegar a mi casa, mi madre estaba contenta. Ella era más despierta, al aprender a rezar en castilla podía comprender mejor muchas cosas.⁶⁷

⁶⁵ Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), *Guatemala: Memoria del silencio*. Ficha 2.

⁶⁶ *Ibíd.*, Ficha 300.

⁶⁷ *Ibíd.*, Ficha 301, testimonio recogido por la Comisión de Estudios Históricos (CEH).

Está muy fresco en la memoria colectiva de los tzutujiles el recuerdo sobre los ataques a Maximón por parte de los sacerdotes, mencionados en dos ocasiones en esta versión del mito que es la más antigua conocida.

El contexto social después de 1954, con el derrocamiento militar del gobierno revolucionario de Arbenz, vivió golpes militares y división entre facciones del ejército guatemalteco y marcó un largo periodo de extrema violencia militar y política, al mismo tiempo que comenzó, en la década de 1960, la formación de grupos guerrilleros así como la permanencia heroica de los partidos de oposición a los gobiernos militares.

La democracia cristiana y los partidos políticos se ocuparon de la “cuestión indígena” y hubo un periodo de activa organización entre los campesinos indios guatemaltecos. En este proceso se formaron ligas campesinas para luchar por reivindicaciones laborales como asalariados de las fincas y la organización cooperativa de los agricultores. En este periodo se formó el Comité de Unificación Campesina (CUC) de cobertura nacional con una presencia importante de dirigentes indios:

En 1960 estaba de moda la Acción Católica ahí en Santa Cruz. Me fui desde la montaña de Zacualpa, desde allí a Santa Cruz, para saber... nos hablaron un poco de la injusticia, nos enseñaban el catecismo, las canciones y los rezos. Casi todos éramos pueblo maya, sólo dos ladinos habían. Nosotros sabíamos de pobreza, la hemos sufrido siempre nosotros los mayas. Poco a poco los de Acción Católica hablábamos a la comunidad de las injusticias, poco a poco fuimos despertando, entendiendo cómo son las cosas.⁶⁸

La creciente importancia del CUC causaba recelo entre los finqueros y el gobierno.

El rasgo característico de este momento no siempre fue la muerte del opositor, sino la creación de un clima social de inseguridad generalizada. El efecto fue el miedo: miedo a ser denunciado, a perder el empleo, a no poder retornar al país, a participar en política, a organizarse para exigir derechos. En fin, a funcionar fuera del marco de una sociedad democrática de derecho por la existencia de un régimen de excepción permanente⁶⁹.

...Al poco tiempo habíamos sembrado con mi papá, cuando comenzó a ponerse las cosas un poco feo... decían que Arbenz no iba a dilatar, y ciertamente pues, la milpa estaba en elote

⁶⁸ Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), *Guatemala: Memoria del silencio*. Ficha 223, Testimonio.

⁶⁹ *Ibíd.*, ficha 92.

cuando él cayó. La gente que estaba con el patrón nos acusaba que nosotros éramos unos comunistas... entonces yo tuve que huir.⁷⁰

Otro acontecimiento vino a empeorar la situación. Un terremoto ocurrió en febrero de 1976, causando alrededor de 27 mil muertos y más de 77 mil heridos y un millón de personas sin casa, agravando las condiciones de vida de la población. Hubo desempleo y la emergencia fue atendida por el ejército.⁷¹

En 1972 sale a luz pública el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), y el 19 de septiembre de 1979 la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) fincada en la Sierra Madre, y muy bien arraigada en el área que incluye a Santiago Atitlán, Chicacao y toda la boca costa del suroccidente hasta la frontera de México. Antes, desde los sesenta, estuvieron el Movimiento 13 de Noviembre y las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR). En 1980 había importantes grupos y la guerra se generalizó casi en todo Guatemala, con episodios de combate de “tierra arrasada” durante el régimen de Efraín Ríos Montt, un presidente profesante de la iglesia Adventista de “El Verbo”, y de reubicación de la población, que no logró refugiarse en México en aldeas estratégicas, para aislarlas de la rebelión.⁷²

Casi cuatro décadas de violencia política y militar no fueron ajenas al pueblo tzutujil, que se vio involucrado en esta larga y cruenta guerra civil que dio fin con los Acuerdos de Paz de 1996.

Maximón, en su naturaleza terrible y fascinante, a veces destructivo, expresa siempre un “más allá” en la conciencia de sus devotos; siempre puede dar sorpresas, incluso “no hablar” cuando el orden y la armonía entre la gente se rompe, ya sea por conflictos internos o externos. La vida política de los tzutujiles, en el ámbito cotidiano, gira en torno a legitimación de tipo tradicionalista y patrimonial, basada en la costumbre o bien en el “carisma” del grupo de oficiantes y cofrades de Maximón, figura cuya apariencia y entorno ritual, despierta fascinación o terror,⁷³ Se trata de una deidad que “aparece” por obra de

⁷⁰ *Ibíd.*, Testimonio, ficha 95.

⁷¹ *Ibíd.*, ficha 259.

⁷² *Ibíd.*, fichas 283–392. Hubo en este periodo hasta cinco grupos guerrilleros.

⁷³ Ver la ilustración, fig. 1 en la página final de este capítulo. La figura tiene una apariencia que raya en lo grotesco, es desconcertante, no es como la gente común espera ver un “santo”

los prestigiosos naguales de “aquellos tiempos” para restablecer y en adelante, preservar el orden sexual y proteja a los viajeros atitecos, los comerciantes y los pescadores, de ser asaltados en los caminos, hace evidente la ausencia cotidiana de un Estado en funciones, como lo apunta Weber, como carácter inequívoco de una sociedad moderna industrial.⁷⁴

Entre los atitecos devotos a Maximón, la vida es producto del destino o la “suerte”, esta última permanece ligada aun a la creencia antigua que la personalidad y el destino del recién nacido están determinados por la “carga” del día de nacimiento, lo cual probablemente ha configurado en la conciencia del tzutujil la aceptación de las situaciones de la vida, de la historia, que particularmente para ellos ha sido de constantes atropellos, racismo y violencia.

La espiral de la historia del pueblo tzutujil, como en la mayoría de los pueblos mesoamericanos, inicia con la memoria arquetípica de la Edad de Oro; en tal universo transcurren generaciones de pobladores en las grandes ciudades del Clásico y los reinos de Posclásico. Paulatina e inexorablemente comienza la escasez de todo, se abandona los sitios o son expulsados, se vuelven migrantes o guerreros poderosos para conquistar territorios, o ambas cosas, algunas veces expulsando, avasallando o matando a quienes habían llegado antes; las tribus migrantes en ocasiones caminan juntas durante años, cada casa, cada linaje, que porta sus envoltorios con los símbolos de su origen, comparten a sus dioses durante el peregrinaje. En el largo éxodo cada tribu va tomando su camino para encontrar su “lugar” y establecer su nuevo reino. Se vive en incertidumbre, el matrimonio emparenta entre linajes de los reinos vecinos y así evitan la guerra frontal, pero a veces llega, es ineludible. La segunda parte de su historia, el universo colonial, parece la repetición de la anterior; sólo llega un nuevo y poderoso actor, los colonizadores españoles, quienes combaten la religión ancestral, imponen sus imágenes religiosas y las formas de culto, reubican sus poblados y empobrecen trabajando más, encuentran y construyen sus propios espacios fuera de la mirada de los curas, recrean con los retazos de sentido de los antiguos símbolos. Cuando no eran miembros de los linajes, cuanto más rápida fue la pérdida de la cuenta de sus calendarios, fue grande su capacidad para actualizar o resignificar en las nuevas imágenes a las antiguas deidades y su cosmogonía. No todos los pueblos pudieron escribir su historia

⁷⁴ Max Weber, “Los tipos puros de dominación”, en *Economía y sociedad*.

en búsqueda de su “lugar”, como hicieron los quichés y los cakchiqueles o los mayas de Yucatán, adoptando activamente las instituciones coloniales para mantener la costumbre antigua. El universo de su historia moderna está marcado por la voracidad de los finqueros nacionales y extranjeros, antes, durante y después de la Independencia y tras la breve revolución de 1944-1954. La historia se repite, los cambios del gobierno y de la Iglesia y de la guerra civil. De nuevo el exilio, la búsqueda de refugio fuera del país. Algunos ya no regresan. Hoy se trata de la reconciliación después de la guerra, pero esta historia está en curso aunque aún no se ofrece un panorama alentador.

El hecho de que el partido indígena *Winaq*, encabezado por Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz en 1992, alcanzara en coalición apenas 3.27 por ciento de los votos en las elecciones de 2011, entre 28 partidos políticos registrados para la contienda electoral, da cuenta de la fragmentación social y política de Guatemala, un país con un padrón de electores de 1’469 313 personas mayores de 18 años, con un persistente rezago educativo; por ejemplo, Santiago Atitlán tiene un registro de 15,174 electores, de los cuales 9,103, que constituyen 60 por ciento, se encuentran en situación de analfabetismo.⁷⁵

Como conclusión, es notable el peso de los actores estructuradores del orden social en Guatemala, poco Estado y mucho mercado, frente a la fragmentación de los otros dos actores, comunidad y asociaciones. Constituyen el entorno de las prácticas pseudocultos que se practica fuera de Atitlán que se tratan en el siguiente capítulo.

Más allá de la incertidumbre del futuro –del que está “detrás de uno”, como se señala en los pueblos mayas, pues lo que vemos enfrente es lo que nos ha pasado, es común esta explicación cuando se pregunta a los tzutujiles dónde está el futuro: “detrás porque aún no lo hemos visto”,⁷⁶ así que del pasado que tienen “enfrente” salió Maximón. Se recrea el tiempo cíclico para regenerar el tiempo en las frecuentes fiestas, ritos de siembra y fertilidad, rito de renovación del tiempo, cuando Maximón aparece como el Árbol del

⁷⁵ Tribunal Supremo Electoral (TSE), órgano que controla los procesos electorales en Guatemala. Todos los datos son tomados del TSE, consulta en línea el 2 de septiembre de 2011. El dato del padrón de electores es del 29/06/2011.

⁷⁶ Es una experiencia personal. En conversaciones con mayas de Chiapas y Guatemala comprendí esta y otras concepciones cuando tomé un curso de gramática comparada de sus lenguas y el español; sin embargo, esta noción tan diferente a la de los “occidentales”, para quienes el futuro es señalado adelante, se está imponiendo entre los jóvenes.

Mundo el Miércoles Santo, sin que por ello tenga qué ver el ritual católico como ya se analizó. Este universo simbólico expresa la necesidad de mantener el orden y la armonía entre la gente y “la costumbre”, es una forma de enfrentar la tragedia de la vida, y el tiempo lineal e irreversible lleva irremediabilmente al misterio de la destrucción. Al respecto Campbell expresa:

Ha sido costumbre describir los festivales de las estaciones de los llamados pueblos primitivos como esfuerzos para dominar a la naturaleza. Esta es una representación equivocada. Hay mucha voluntad de dominio en todos los actos del hombre, y particularmente en aquellas ceremonias que se supone han de traer la lluvia, curar las enfermedades o detener las inundaciones; sin embargo, el motivo dominante en el ceremonial de todas las religiones verdaderas (oponiéndolas a la magia negra) es la sumisión a lo inevitable del destino, y en los festivales de las estaciones este motivo es particularmente evidente.⁷⁷

Maximón, el Gran Abuelo, *Ri Laj Mam*, el original de Atitlán, el guardián del orden sexual, el protector de los viajeros, incansable fumador y bebedor, “apareció” como medio de controlar las contingencias de su comunidad y del exterior, esperando un mundo más coherente y humano.

Si bien puede considerarse un mito reciente, con relación a la mitología de la antigüedad mesoamericana, surgido en una comunidad indígena, el relato manifiesta escasos elementos que se han conservado de la antigua religión mesoamericana⁷⁸, uno es el nagualismo. Los naguales aparecen protagonizando el acto de creación de un “protector”, una figura con apariencia de “abuelo” (viejo), por las características tan simples de su tallado, y considerando la destreza de los atitecos en la talla de madera, pareciera a propósito esta figura rústica que se reduce a una máscara, una fisonomía de viejo en una máscara. Lo demás lo hace el mito: la potencia de Maximón la recibió de los poderosos naguales que se la impregnaron mientras lo tallaban. Tanta potencia debía ser controlada por los propios

⁷⁷ Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras...*, p. 338.

⁷⁸ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, comenta que aun en las culturas arcaicas, un mito puede ser despojado de su significación religiosa y se convierte en leyenda o cuento de niños, p.52.

naguales antiguos que le dejaron “controlado” y dejaron el ritual para mantener la potencia controlada por los oficiantes (*Telinel y ajk'una*).

En los rituales aparecen símbolos cosmogónicos de la antigüedad mesoamericana, Maximón como Árbol del Mundo, como axis mundi y como “centro”, forma parte de la estructura del espacio sagrado en la mentalidad del *hombre religioso*⁷⁹; el “retorno al origen” símbolo expresado en su viaje ritual anual a Chicacao, la “fruta” ritualizada como oráculo y como ofrenda a Maximón instalado como Árbol, también significan la regeneración del Tiempo. En este sentido, los rituales son mucho más ricos en simbolismos cosmogónicos y vitales como la fertilidad, que forman parte del “núcleo duro” de la religión mesoamericana. No así el mito, que se presenta como un relato empobrecido de símbolos, da cuenta del decaimiento de la formación del *hombre religioso*, la élite religiosa maya desaparecida siglos antes y reemplazada por una Iglesia Católica con una evangelización superficial, el hecho es que el culto a Maximón no contiene, en absoluto, ningún elemento reconocible del catolicismo, salvo la dualidad de credo de los cofrades y la cofradía.

El mito en términos de las motivaciones de la gente tzutujil en la época de surgimiento, puede entenderse como la necesidad de establecer un liderazgo, un tipo de control social y como medio para construirse un “lugar social”, ganar respeto como comunidad india, con una deidad que atrae y aterroriza. Expresión mítica de un pueblo que está en la más completa indefensión, por la ausencia de un gobierno que garantice en la vida cotidiana su seguridad y el orden en las comunidades. Puede entenderse también como un culto de resistencia que paulatinamente se degrada, mucho más en por pueblos que lo adoptan.

⁷⁹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, pp. 21- 29, 94.



Fig. 1. Maximón, *Ri Laj Mam*, en posición vertical sobre una silla.
Imagen originaria de Santiago Atitlán.
Fuente: www.mimundo.org.

CAPÍTULO 5. EL SÍNDROME DE MAXIMÓN

En esta sección se expone la vertiente de rituales¹ de las distintas advocaciones de Maximón en los lugares en donde se les practica, y que presentan grandes diferencias con el original de Santiago Atitlán. Se retoma el tema de que los nombres más comúnmente dados a la deidad fuera de este lugar son: San Simón, Hermano Simón o “Señor del Puro”, además del cambio en su apariencia (Figura 4), imprimiéndole las características de atuendo del pueblo de sus creyentes. Es común que la gente use indistintamente Maximón o San Simón para referirse a esta figura. Maximón, se pronuncia *Mashimón*, en lengua tzutujil, de manera que el cambio de fonología de *Mashimón* a *San Simón* es una “acomodación”, como resultado del mestizaje, por razones de clase social o etnicidad. El nombre de “Señor del Puro” es más utilizado en Chiapas, se debe a la apariencia de la figura, a la que ofrendan puros (o cigarros), se le colocan prendidos en el orificio de la boca.

Las poblaciones de Guatemala y Chiapas devotas a San Simón (Cuadro 1), tienen algún conocimiento acerca de Maximón, incluso algunos conocen la imagen originaria, pero la apariencia amestizada de la deidad que prevalece en todos los lugares fuera de Atitlán, representa también la distancia social que ponen ante la imagen originaria tzutujil, aunque en la mayoría de estos lugares, los devotos son personas hablantes de quiché y cakchiqueles, además de una gran cantidad de población mestiza. Aquí se trata de los particularismos étnicos que se expresan como etnocentrismo, y en el caso de la población mestiza o amestizada se expresa como racismo, tanto en Guatemala como en Chiapas.

Aunque la población en donde ocurren estas nuevas manifestaciones del culto, que operan como “prácticas rituales” puede referirlo también como Maximón, lo cual tiene que ver con el entorno social con mayor o menor grado de mestizaje lingüístico-cultural, es decir, gran proporción de la población india es bilingüe (lengua materna y español), este dato no se encuentra en los registros de Guatemala, es decir, que habla alguna y a veces más de una lengua de la familia maya, además del español; sin embargo, al observar la correlación

¹ Se discutirá si se trata o no de culto desde la dimensión religiosa. Durkheim (*Las formas elementales de la vida religiosa*, p. XI) definió como “culto” al sistema de prácticas dentro de una tradición religiosa, las cuales se refieren al objeto de las creencias y que delimitan el mundo sagrado del profano.

entre años de escolarización y lengua materna reportada en las estadísticas, se observa que a medida que aumentan los años de escolarización disminuye sensiblemente la lengua materna reportada en los censos². Parecería entonces que al no reportar que se habla dos lenguas o más (quiché o cakchiquel y español) sino solamente declararse hablantes de español, el hecho del bilingüismo se vuelve invisible, ¿o acaso al aumentar sus años de escolarización en español se olvida la lengua materna?

El hecho de que no aparezca como dato la cantidad de población bilingüe tiene dos explicaciones: la primera relacionada con la forma de hacer la pregunta al entrevistado y la segunda con la discriminación, razón por la cual él no reporta su condición bilingüe. Sin embargo, en los lugares públicos, en los comercios especialmente, se observa a personas de apariencia mestiza comunicarse en alguna lengua india y viceversa.

Las advocaciones de Maximón, los cambios además de las razones lingüísticas (sociolingüísticas) e identitarias ya expuestas, se expresan también en la apariencia de la deidad. Se trata en todos los casos de una figura de madera representando a un hombre ladino, de cuerpo completo, con cara que luce bigote y viste traje negro y sombrero occidental, aunque encima de éste puede tener el atuendo del lugar o una camisa distintiva del grupo étnico (quiché, cakchiquel); en algunos casos la imagen viste de charro mexicano, por ejemplo en Huixtla, Chiapas, o militar el San Simón de Zunil (Figura 4). Por ejemplo esta figura de San Simón vestido con traje de kaibil y lentes, con dinero prendido del traje militar, luce grotesco que se presente como “santo”. Resulta una aberración que una imagen considerada sagrada se le vista con el traje que recuerda la masacre que sufrieron las comunidades durante el conflicto armado. Este es uno de los signos de lo que se plantea como “síndrome de Maximón”.

Aunque la justificación de esta imagen se explica por los largos periodos de gobiernos militares y que algunos soldados, “en época de elecciones presidenciales le regalaron traje militar a cambio de ganar poder político.”³

² Fernando Rubio, *Educación bilingüe en Guatemala. Situación y desafíos*, Ilustración 1, p. 6.

³ Iracema M. Debroy Arriaza, “Magia, religión y ritos. Un acercamiento etnográfico a la cofradía de San Simón del municipio de San Andrés Itzapa, departamento de Chimaltenango”, tesis de licenciatura en Antropología, USAC, p. 52.

Por otra parte, los lugares de las diferentes advocaciones de Maximón están comprendidos dentro de las rutas seguidas por los comerciantes viajeros de Santiago Atitlán hacia las ciudades de Antigua y la capital de Guatemala⁴. En cada lugar donde aparecieron estas prácticas rituales le llamaron San Simón y le imprimieron una apariencia propia, desarrollando toda una imaginería acerca de su origen, nunca relacionada con la de Maximón de Atitlán, de quien, no obstante ser conocido, se ignora el relato de su origen, por lo cual cada lugar le ha dado uno diverso. La referencia más común en las etnografías acerca de algunos de estos lugares es la que alude a un personaje que vivió hace mucho tiempo y ayudó a la gente. Otros lo refieren como una “aparición” o una representación de Judas.⁵

El énfasis en este capítulo será caracterizar estas prácticas rituales fuera de Atitlán y su contenido entre sectores “no iniciados”, así como las características de la población pseudodevota y la representación que tienen de la imagen. La comercialización del ícono, la degradación de los símbolos, la adulteración que sufrió en estos lugares, el discurso pseudopanmayista, la inserción del “santo” en el circuito turístico, la versión degradada del culto original y su presencia en la *red* al tiempo que existe una crisis de los sistemas religiosos que se manifiestan como *vaciamiento* de sus contenidos doctrinales (modelos ejemplares), conforman el *Síndrome de Maximón*.

El hecho notable es que la advocación de Maximón como San Simón, tanto en el aspecto de su apariencia como en el nombre, según se verá, involucra también el desconocimiento del origen de la deidad, del mito y del ritual. Se trata de una imagen degradada, sin ninguna regulación eclesial y se difunde como un artefacto de consumo. Indica un “síndrome” en la sociedad contemporánea, secularizada pero con instituciones religiosas que, a nivel societal funcionan como reguladoras de creencias y prácticas en torno a lo sagrado religioso. Se trata de dos aspectos distintos: un aspecto es, desde la perspectiva hermenéutica simbólica,

⁴ Pilar Sanchiz Ochoa, “Sincretismos de ida y vuelta: el culto a San Simón en Guatemala”, *Revista CIRMA*, año 14, núm. 26, p. 257.

⁵ Iracema M Debroy A., 2003, *op. cit.*; Pilar Sanchiz Ochoa, 1993, *op. cit.*; Ana López Molina, 2007, “Maximón y el Cristo de Esquipulas en La Pedrera, zona 6, Ciudad de Guatemala”, tesis; Mario R. Pellecer B., 1973, “Un encuentro con San Simón en San Andrés Itzapa”, tesis.

la religión como la expresión de una dimensión ontológica del ser humano, y que en virtud de esta, los seres humanos mantienen las preguntas acerca de la trascendencia y el sentido de las contingencias que conforman las experiencias de la vida. El segundo aspecto tiene que ver con la crisis de los sistemas religiosos (Ll. Duch, D.Lyon) en las sociedades occidentales y secularizadas, en donde “no debe confundirse la crisis de los «sistemas religiosos» con la disolución completa del *interrogante religioso* por parte del ser humano [...] es una necesidad estructural”⁶ de la conciencia del *hombre religioso*.

Por crisis de los sistemas religiosos se entiende el actual *vaciamiento* de los contenidos doctrinales que antaño configuraban a las religiones tradicionales, y que, siguiendo a Rafael Díaz-Salazar, además de afectar las dogmáticas, éticas y simbólicas religiosas, afectan “todas las configuraciones culturales, jurídicas, sociales, políticas y sindicales experimentan la pérdida de poder de convocatoria y orientación de las «grandes palabras» que con anterioridad habían plasmado sus ofertas a los miembros de nuestra sociedad”⁷.

Este tipo de signos que se manifiestan de manera paradójica, por todas partes en América Latina, el impresionante incremento de ofertas religiosas, provenientes de la vasta fragmentación de “credos” en que se ha convertido la religión histórica judeocristiana, resulta paradójica que esté acompañada de un entorno de más violencia, sociedades confrontadas, narcotráfico, entre otros males. A la par de las iglesias “reguladas” existen incontables ofertas de técnicas de confort espiritual, desde el yoga vulgarizado, la moda del *new age* e infinidad de ofertas soteriológicas para el hombre moderno. Todo esto configura lo que se plantea aquí como “síndrome de Maximón”. Ilustra este síndrome, los casos que se exponen en este apartado dan cuenta de esta crisis de los sistemas religiosos, y de confusión en la búsqueda espiritual del *hombre religioso*, parte de este síndrome, ha sido señalado por Eliade como místicas inferiores:

Las verdades son olvidadas rápidamente, mientras que las confusiones y los errores se adaptan por todos lados y no cesan de reaparecer bajo formas nuevas, modernizadas, más atractivas, más fascinantes. Es falso decir que no hay nada nuevo bajo el sol. La herejía siempre es nueva [...] Los humanistas afirman que los dioses no mueren. No mueren pero si

⁶ Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana...*, p. 30.

⁷ Rafael Díaz-Salazar, “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente” en Id.*et al.*(eds.), *Formas modernas de religión*, pp. 71-114, citado en Ll. Duch, *op.cit.*, p. 31.

envejecen, se vulgarizan, alcanzan las formas de decrepitud más crueles en la conciencia y la experiencia de los hombres, por supuesto, ya no se cree en Dionisos, pero uno continúa embriagándose, y es una embriaguez cada vez más triste, cada vez más vulgar, más desesperada. Se diría una maldición obligando al hombre moderno a resbalar siempre hacia abajo, a saciar su sed de pérdida de sí en formas de “mística” inferiores...⁸.

5.1. Las prácticas rituales de “curación” y conjuros

Fuera de Santiago Atitlán, las prácticas rituales a San Simón se ubican en cinco municipios de Guatemala, además de la ciudad capital. San Andrés Itzapa es el lugar más visitado durante todo el año; le siguen Zunil, San Andrés Xecul y San Lucas Tolimán -aunque en este poblado habitan tzutujiles, no guarda ninguna relación con el culto de Atitlán, al igual que en Chicacao- y, por último, la ciudad de Guatemala. En el Cuadro 1 se presenta una relación de estos sitios, las advocaciones de Maximón, las características de la población, cantidad y lenguas que se habla. La información de se obtuvo por medio de investigación documental etnográfica⁹, complementada con los datos demográficos actualizados.

Esta práctica ritual también se ha extendido por Chiapas. En el Cuadro 2 aparecen las regiones donde la gente acude a San Simón, de manera particular, mediante “oficiantes” que son curanderos y curanderas.

⁸ Mircea Eliade, “La vitalidad de las herejías”, “De místicas inferiores” en *Fragmentarium*, pp. 176, 191.

⁹ Iracema M. Debroy A., *op. cit.*; Pilar Sanchiz Ochoa, *op.cit.*; Ana López Molina, *op. cit.*; Mario R. Pellecer B. *op. cit.*

Cuadro 1. Lugares de prácticas rituales a San Simón-Maximón en Guatemala

Municipios	Departamento	Advocaciones	Población ¹
San Andrés Itzapa	Chimaltenango	San Simón tiene una capilla particular y una cofradía <i>sui generis</i>	Pobladores hablantes de cakchiquel (27,334)
Zunil	Quetzaltenango	En ocasiones San Simón viste traje militar	hablantes de quiché (10,120)
San Andrés Xecul	Totonicapán	San Simón	hablantes de quiché, “cofradía” tradicional (33,496)
San Lucas Tolimán	Sololá	San Simón y Maximón	hablantes de tzutujil (22,217)
Chicacao Suchitepéquez	Suchitepéquez	Maximón con figura de San Simón	Hablantes de tzutujil y quiché (42,943)
Ciudad de Guatemala “La Pedrera”	Guatemala capital	Maximón con figura de San Simón	Centro de la Espiritualidad Maya, Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala (ASMG) 2'541 581 habitantes

¹. Fuente: Elaboración propia con datos de población Sistema de Información Municipal, 2010.

En cinco municipios de Guatemala se practica rituales a San Simón, lo cual representa un área de influencia de aproximadamente 135 mil personas, de acuerdo con el número de habitantes de cada entidad, así como 2.5 millones que habitan en la capital de Guatemala. No se sugiere que toda esta población recurra a San Simón-Maximón, sino que tiene conocimiento de él por razones de vecindad (Cuadro 1), lo que le otorga gran importancia, siendo de las más conocidas en Guatemala, no obstante el enorme crecimiento de las iglesias protestantes y evangélicas, según el censo de 2004 del Instituto Nacional de Estadística un 40 por ciento de la población.

En la ciudad de Guatemala, San Simón, como advocación de Maximón, también actualiza la imagen original conforme a una apariencia ladina, y tienen lugar las prácticas rituales, todo esto por medio de una organización de sacerdotes nativos denominada Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala (ASMG).

En todos estos lugares la apariencia de Maximón-San Simón es la de un hombre maduro que viste de traje o atuendo indio y sombrero, según la costumbre local; aparece también como militar en Zunil. Todas son figuras de madera, de cuerpo entero con brazos y piernas y sentadas en una silla; a diferencia de la imagen de Atitlán, estas figuras tienen rostros con

rasgos occidentales y bigote. En todos estos lugares, celebran el día de San Simón el 28 de octubre; destaca la gran fiesta en la ciudad de San Andrés Itzapa, en donde tiene un templo particular al cual acude una gran cantidad de gente, por lo cual es publicitada como atractivo turístico. De manera peculiar, congrega una cantidad de curanderos y curanderas y atrae también personas a practicarse “limpias” y sanaciones efectuadas por estos personajes de manera masiva, ambientadas con una aglomeración de comerciantes ambulantes de toda clase de talismanes, fetiches, piedras y parafernalia mágica contemporánea.

En el resto de los lugares se practica rituales semejantes a los de San Andrés Itzapa, con excepción del Centro de la Espiritualidad Maya¹⁰, ubicado en la capital de Guatemala, cuyos “oficiantes”, que se hacen llamar “sacerdotes mayas” o “guías espirituales”, expresan tener el objetivo de recuperar la antigua tradición religiosa maya¹¹.

A este Centro acude una cantidad considerable de “creyentes” en busca de toda clase de curaciones contra diversos males. La gente busca auxilio para toda clase de males que van desde enfermedades comunes, hechizos causados por otros brujos, para alejar la envidia, atraer la buena suerte y otros provocados por la interacción humana hostil, ya que los practicantes creen que son las causas de sus malestares físicos y anímicos, así como la búsqueda de ayuda en momentos de experiencias límite, tanto más cuando el entorno es de constante incertidumbre y temor, que los lleva a la búsqueda de sentido existencial ante la vida que les ofrece escasas oportunidades de realización material, cultural y espiritual. En suma, se trata de la búsqueda de una manera de controlar las contingencias de la vida mediante un tipo de ayuda rápida y sin compromisos espirituales. Más allá de la rogativa de “ayuda” al Maximón, se practica “limpias” y se ofrenda dinero, aguardiente, velas y cigarros, ofertando toda una gama de “servicios curativos” a la población creyente en San Simón-Maximón.

¹⁰ El Centro de la Espiritualidad Maya (ASMG), organización que logró su reconocimiento en la coyuntura del proceso de “Los Acuerdos de Paz” en Guatemala en 1996, en un momento que había un clima de distensión y reconciliación social, buscó congrega a todos los curanderos dispersos por el país para proporcionarles una formación y conocimiento conforme, según afirman, a la antigua tradición maya (en Ana López Molina, “La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala”, en Santiago Bastos y Aura Cumes, coordinadores, *Mayanización y vida cotidiana: La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Vol. II, p. 420.

¹¹ *Ibíd.*, p. 420.

Esta necesidad humana de controlar las contingencias de la vida no solamente se dirige a esta deidad. En este ámbito de prácticas rituales a Maximón fuera de Santiago Atitlán estas no son exclusivas de éste, sino similares a las que se manifiestan con igual motivación de parte de los creyentes hacia San Simón y otras figuras sacralizadas, aunque específicas en relación con La Santa Muerte, Malverde y todo el amplio panteón contemporáneo, que guardan la misma estructura ritual, cambiando solamente el estrato social de los devotos y su geografía, así como la dedicación a actividades no respetables.

Las peticiones de los devotos a San Simón van acompañadas de oraciones y ofrendas entre las que destaca el tabaco y el trago (*guaro*, aguardiente), pero también se ofrenda dinero, prendas de vestir y accesorios. El ritual aparece más centrado en las “limpias” y curaciones que practican sus curanderos nativos, pero también mestizos, tanto en el contexto poco más urbano (San Andrés Itzapa) como en el rural (Zunil, San Andrés Xecul, Chicacao y San Lucas Tolimán) (Cuadro 1).

En todos estos lugares las prácticas rituales aparecen con una muy débil raíz religiosa, como “gestos” de la antigua religión maya como son la ambientación musical, el copioso incienso que se quema, el aguardiente y el tabaco. Para las “limpias” los curanderos utilizan “ramos de hierbas”, velas de colores, aguardiente, puros, entre otros artículos como huevos y gallinas. Todo este ritual tiene escasa relación con la religión católica, aunque con alguna tolerancia de ésta, pues dentro de la jerarquía católica han tratado, en los últimos veinte años, de captar a estos curanderos y a sus creyentes hacia el “movimiento católico de renovación carismática”, a fin de integrarlos dentro de la liturgia católica, de institucionalizar estas prácticas y profundizar la dimensión del carisma del Espíritu Santo de la Madre Iglesia.¹²

En síntesis, en todos estos lugares la práctica ritual consiste en “limpias”, rezos y rogativas a San Simón o Maximón, indistintamente. En las fuentes coloniales no se encontró referencia a la curación por “limpias” (rameo o barridas), sí en cambio las técnicas de recuperar el *tonalli* perdido de un niño, y luego de encontrarlo se le reponía mediante aspersión del líquido que contenía en la cara del infante, o la curación mediante el aliento

¹² Trabajo de campo, conversación con un sacerdote católico promotor de la renovación carismática en Tapachula, Chiapas, 2003.

del sacerdote fuerte y bueno¹³. Por otra parte, las limpias tienen un nombre náhuatl, *ochpantli* o *teuchpantle*, pero están ubicadas dentro el periodo colonial y moderno¹⁴.

En Santiago Atitlán Maximón es, además del guardián del orden sexual, protector del pueblo y de los comerciantes. Él “llama” a los hombres para ser *ajk'unaa* (sacerdotes cargadores de la oración) por medio del sueño. En este lugar el *ajk'un* permanece dentro de la cofradía de Santa Cruz, la que regula sus prácticas, la observancia de los rituales y en alguna medida sanciona su comportamiento, y la deidad es su fuente de la “esencia nagual” que le confiere al la gracia para “curar” y ayudar a la gente.

Fuera de Atitlán los oficiantes, curanderos, *zanjorines*¹⁵ o brujos practican sus rituales a partir de invocar a San Simón-Maximón como “Patrón de Mesa”¹⁶; no hay “iniciación” ni mucho menos regulación, salvo la que pretende establecer la ASMG, o la pseudocofradía o Comité de San Simón en San Andrés Itzapa que se expondrá en este trabajo como caso paradigmático. En todas estas prácticas rituales se acostumbra entre la jerga de estos curanderos “poner su mesa”, es decir, formar su “altar”, en el que colocan una figura de San Simón-Maximón, dependiendo del tamaño de la figura, ornamentándolo con flores, veladoras, cuadros de imágenes religiosas y objetos “mágicos” como piedras, cuarzos, figuras de budas, entre otra parafernalia, y le destinan una habitación para recibir a quienes buscan sus “servicios”. Por lo general, cuando deciden ser curanderos, ya sea por “llamado” de San Simón o en ocasiones por ser “aprendices” de otro curandero, no se puede distinguir con facilidad la veracidad de cómo llegaron a tal situación.¹⁷

¹³ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, Vol. I.; “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. VII.

¹⁴ Biblioteca Digital de Medicina Tradicional Mexicana, UNAM, cuyo acervo de investigaciones corresponde a etnografías modernas, en www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx, fecha de consulta, 13/8/2010.

¹⁵ Localismo de Guatemala.

¹⁶ Iracema Debroy Arriaza, *op. cit.*, p.50.

¹⁷ En las etnografías consultadas se refieren a este hecho Aura Arriola M., 2003, *La religiosidad popular en la frontera sur de México*; Lizett Gómez Villalobos y Gabriela Vázquez, 2011, *Rituales curativos en torno a la Santa Muerte y Maximón*, tesis; además de mi trabajo de campo en Tapachula y Mazatán, Chiapas.

5.1.1. Las prácticas rituales en San Andrés Itzapa como manifestación paradigmática de San Simón-Maximón

San Andrés Itzapa es un pueblo habitado por cakchiqueles y población mestiza. Según la etnografía de Iracema Lebrov¹⁸, en 1972 el templo de San Simón-Maximón ya existía, pues ese año se incendió, y es el dato registrado. Una “cofradía” está a cargo del santuario, pero nunca fue reconocida por la Iglesia católica, razón por la cual se constituyó en un comité integrado por ocho hombres, con los cargos de presidente, vicepresidente, tesorero y cuatro vocales. Algunos lugareños afirmaron a la etnógrafa que “copiaron el nombre de cofradía sólo para controlar los medios económicos y la red social”¹⁹. Además, los cargos en el Comité de San Simón son rotativos entre las mismas personas que están en el templo todo el tiempo y la más importante es el tesorero; las mujeres participan sólo durante la fiesta en la elaboración de comida, además de la limpieza de la iglesia, y algunas en los rituales como curanderas²⁰.

El templo es una casa grande de block, pintada de color rosa pálido, una construcción de dos pisos con un patio en donde son celebrados los rituales de curación, así como las habitaciones. En una de ellas se encuentra instalado San Simón en su altar, en otra hay sólo un cuadro de la Virgen de Guadalupe. En donde están San Simón y su altar hay un ambiente sofocante por la cantidad de humo de copal y las velas; algunas partes de las paredes lucen ennegrecidas. En el patio hay personas quemando copal mientras dicen oraciones. Al interior está San Simón, vestido de traje y con ofrendas de dinero entre las piernas.²¹

El templo está rodeado de comercios en donde se vende toda clase de artículos de San Simón: cuadros, figuras, velas (candelas) de todos colores, ejemplares del libro titulado *Vida y milagros de San Simón*, en el que aparecen anécdotas de las curaciones y oraciones para pedirle ayuda, pero no indica autor ni editorial. También se vende azúcar, huevos, aguardiente en botellas de varios tamaños y agua de colonia de colores.²²

¹⁸ Iracema Lebrov Arriaza, *op. cit.*, p. 18.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 18 y 32.

²⁰ *Ibid.*, p. 21.

²¹ *Ibid.*, p. 23.

²² *Ibid.*, p. 24.

En el interior del templo de San Simón hay una tienda en la que se expende los artículos utilizados para realizar los rituales de curación como los ya mencionados, además de imágenes talladas, cuadritos con fotos de San Simón y el infaltable aguardiente en varios tamaños. Todo esto constituye una fuente de ingreso económico para las familias dedicadas a esta actividad.²³

El horario del templo es de 6 de la mañana a las 6 de la tarde y el domingo día de mayor afluencia de personas que acuden a estas prácticas rituales, cuando hay músicos de marimba durante toda la jornada. En especial, el 28 de octubre, es el día de San Simón, fiesta apoteótica que suena en todo el pueblo²⁴, con multitud de gente y una mayor cantidad de oficiantes curanderos y también aparecen aquellos que “leen” las cartas de la baraja. El ambiente es ruidoso por la cantidad de músicos que cantan un “corrido” dedicado a San Simón. Creyentes y turistas asisten para practicarse “limpias”, “quitarse las malas vibras” y dejar ofrendas a San Simón y a beber con él. Existe en la red una gran cantidad de videos acerca de esta fiesta, así como la de Zunil.²⁵

En la etnografía de Iracema Debroy se describe un domingo común:

Un día amenizado con marimba. Había alrededor de 200 personas, en el patio, en las habitaciones y en el altar de San Simón; hay una larga fila de personas con los materiales para el ritual de curación en las manos. El ambiente es muy sofocante y lleno de humo. San Simón está en su altar vestido de traje oscuro de casimir y sombrero de fieltro, luce una corbata gruesa; hay un trío de músicos cantándole al “santo”, “muchas personas ingiriendo licor y fumando puros enfrente:..”²⁶

Acerca de oficiantes, curanderos y curanderas, algunos son de este lugar pero otros vienen de distintos rumbos: Chimaltenango, Antigua, Quetzaltenango y la capital. La etnógrafa observó que proporcionalmente había 70 por ciento de curanderos de apariencia ladina y 30

²³ *Ibíd.*, p. 68.

²⁴ *Ibíd.*, p. 26.

²⁵ <http://www.youtube.com/watch?v=9oDK20-KJsY>; <http://www.mimundo.org/2010/10/30/2010-oct-multimedia-slideshow-maximonsan-simon-festival-san-andres-itza-guatemala/>

²⁶ *Ibíd.*, p. 28.

por ciento indios; los externos acuden los domingos y los días de fiesta, cobrando una cuota más alta por sus servicios, según ellos debido a que tienen que viajar.²⁷

Los materiales utilizados para los rituales de curación pueden variar según los pida el o la curandera y consisten en algunos de los siguientes:

- Velas (candelas) de colores, según establezca el curandero(a), verdes, rojas, azules, amarillas y negras.
- Atados de copal o incienso.
- Puros.
- Ramos, también llamados “de siete montes”²⁸ (hierbas) y que son utilizados para “ramear” a los creyentes. Se componen de una variedad de hierbas locales como albahaca, ruda, chilca, claveles rojos, apacin, altamisa y mirto.
- Huevos, azúcar, limones, una gallina, ajonjolí.
- Agua de colonia o “florida”.
- Aguardiente de tamaños distintos (octavos, cuartos o más).
- ¼ de galón de gas.
- Cerveza.
- Figuras o cuadros de San Simón.
- Libro *Vida y milagros de San Simón* que contiene las oraciones.

La práctica ritual, según las descripciones etnográficas de la autora, consisten en los pasos siguientes. Previamente el curandero (a) define la lista de materiales, según el tipo de “curación” que se va a realizar:

Este es el caso de un señor que le solicita al curandero alejar la mala suerte, que tenga trabajo y que su esposa regrese con él. El creyente lleva todo su material previamente establecido.

1°. El oficiante (curandero) coloca sobre la parte posterior de una lata metálica en forma cilíndrica, de unos 30 centímetros de alto, en el centro, el copal rodeado de los puros, velas rojas y azules encima formando un montículo, los huevos, uno en cada esquina y al lado, todo en forma circular. Cierra el círculo con azúcar alrededor de todos los materiales.

²⁷ *Ibíd.*, p. 51.

²⁸ En Guatemala y Chiapas la gente acostumbra decir “monte” para referirse a hierbas.

2°. El oficiante manda al creyente con dos velas rojas a la habitación de San Simón para que le exprese su petición y, si quiere y puede, deja un donativo.

3°. El creyente regresa y el oficiante toma dos huevos y “limpia”, es decir, los pasa por la cabeza, la espalda, los brazos y el pecho mientras reza: “¡Oh, Señor San Simón, te pedimos que elimines el mal de este cuerpo! ¡Oh!, Señor, te pedimos trabajo para este hombre!” Dice algunas palabras en cakchiquel y añade: “¡Oh, Señor, te pedimos que regrese Rosa con su esposo!”

4°. Deja los huevos con el material y toma el ramo y lo pasa por el cuerpo del creyente: cabeza, espalda, brazos, torso. Lo deposita sobre el material.

5°. El oficiante toma la botella de aguardiente y bebe un sorbo, otro, y rocía el trago sobre el creyente. Repite la operación de rociado algunas veces, siempre diciendo la misma rogativa. El señor queda empapado de aguardiente, se quita la camisa.

6°. El oficiante riega aguardiente sobre el montículo, bebe un sorbo y le prende fuego. Indica al creyente que debe pasar varias veces sobre el mogote ardiente, haciéndolo en forma de cruz: de norte a sur y de oeste a este.

7°. El oficiante rocía un poco de gas sobre el material y le prende fuego. De nuevo pide al creyente que pase sobre el fuego en forma de cruz, ocho veces, mientras él continúa orando la rogativa.²⁹

8°. El ritual concluye y el creyente paga el servicio al oficiante. Algunas personas pasan a dejarle dinero también a San Simón, “se deja la ofrenda que uno pueda”.³⁰

En general, la estructura de estos rituales es la misma, primero la disposición de los materiales que serán quemados al concluir el ritual, enviar a la persona ante San Simón con velas de un color determinado, “limpia” al creyente con huevos y ramo de hierbas (monte). Después quema todo el material utilizado sobre el montículo de copal, puros, velas, rodeado de azúcar. Todos los oficiantes piden al creyente que pase sobre el fuego haciendo la forma cruz, hasta que se apaga y consume todo el material, en medio de continuos rezos y rogativas, que en ocasiones son ininteligibles.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 31-32.

³⁰ *Ibíd.*, p. 38

En algunos casos los sanadores utilizan una gallina para “limpiar” al creyente, la cual también es sacrificada por éste y arrojada al fuego. En ocasiones riegan también agua de colonia en la hoguera; en otras, dependiendo de la petición, muchas de las cuales no le fueron permitidas conocer a la etnógrafa, el oficiante hace atados de las velas con el cabello de la mujer creyente, en otras quema un muñeco al tiempo que lo rocía con azúcar³¹. Para quitar la “brujería” utilizan copal, tres velas negras, tres manojos de “siete montes”, dos “octavos” de aguardiente, cerveza, gas y nueve huevos. El ritual es el mismo, salvo que el creyente es limpiado con las candelas. En esta ocasión, al concluir, el oficiante llama a la familia del supuesto “embruado” y le muestra el huevo pasado al final sobre su cuerpo y les indica que ahí está el “mal hecho”, que se ha curado.³²

Entre las peticiones más comunes registradas por la etnógrafa están las siguientes: “salud (para él y su familia); prosperidad, riqueza (para su negocio, su cosecha, en su trabajo); amor (para sí mismo, para obtener el amor de alguien o recuperarlo); suerte (en el juego, en el amor); protección contra el mal (protección para él, su familia o negocio, para emprender viajes, para pasar por ciertos lugares, contra brujería); curación (del mal de ojo, de malos hechizos, de brujerías y enfermedades comunes); bendición para su cosecha o negocio, para su persona y su familia, para su casa; contra enemigos y envidias.”³³

Se realizan en este templo ritos participativos, en los cuales congregan a las personas con sus respectivas velas de colores en las manos y les indican la forma correcta de hacer la petición y rezar la oración correspondiente del libro de San Simón (que deben adquirir previamente pagando Q10.00).³⁴ Después de recitar las oraciones al santo, se enciende las velas, se observa un rato frente a la imagen y salen del recinto, dejando una ofrenda de manera voluntaria³⁵. Sin embargo, en el hecho de que estén agrupados para realizar el ritual no existe interacción entre los creyentes ni con el oficiante, quien sólo da instrucciones; por lo tanto, desde esta perspectiva no se considera “participativo”.

³¹ *Ibíd.*, p. 24.

³² *Ibíd.*, p. 40.

³³ *Ibíd.*, p.104.

³⁴ *Ibíd.*, p. 26.

³⁵ *Ibíd.*, p. 38.

En otra ocasión, un día entre semana, había alrededor de 20 o 25 personas ante San Simón. Le pedían: “Simón, te vengo a visitar por el favor que te pedí y te dejo un dinerito...”; “San Simón, aquí te dejo dos puros para agradecerte aquel favor...”³⁶ El sábado es un día de poca afluencia de creyentes, pero había varias personas bebiendo aguardiente, ya que dentro del templo hay una tienda en la que se vende el licor.³⁷

La cuota que cobran los oficiantes es variable y depende del tipo de ritual que van a ejecutar, por lo general los locales piden menos que los externos, entre 10 y 50 quetzales por sesión o más. Algunos rituales llegan a costar 130, además de todo el material completo que se debe comprar³⁸; es demasiado dinero para algunos de los creyentes que son campesinos pobres, aunque predomina población mestiza. También acuden prostitutas para pedir “protección” en su trabajo mediante un ritual que consiste en poner a su alrededor un círculo de azúcar sobre el cual rocían aguardiente y le prenden fuego³⁹.

La etnógrafa recogió opiniones por fuera del templo, con la gente común, en la calle: San Simón es “el santo del pueblo, habla, bebe, come y fuma con uno... se viste como uno”.⁴⁰ Algunas personas le temen, han ido con él, les ha concedido lo que le han pedido, pero después se acercan a la Iglesia católica y dejan de ir al templo porque “es parte de lo malo”. Otro lugareño comentó: “Me di cuenta que estaba mal [cuando dejó de ir con San Simón], pero me fue muy mal durante mucho tiempo..., no podía levantar cabeza... pero poco a poco...”⁴¹

Sociológicamente estas prácticas rituales representan, por la gran cantidad de personas, tanto oficiantes como creyentes, a todo un grupo social que atraviesa transversalmente a la sociedad guatemalteca y que busca soluciones personales a sus crisis vitales. Es una práctica que no crea “comunidad” en sentido religioso y social, al no establecerse vínculo social entre los creyentes. A lo más, en la etnografía de Debroy se muestra la asociación exclusiva de los oficiantes como controladores de un mercado de prácticas mágicas que,

³⁶ *Ibíd.*, p. 24.

³⁷ *Ibíd.*, p. 35.

³⁸ *Ibíd.*, p. 36. 130.00 quetzales equivalen a alrededor de 200 pesos mexicanos.

³⁹ *Ibíd.*, p. 60.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 51.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 52.

bajo el signo de una imagen degradada, los instala como gestores de recursos mágicos ante las necesidades humanas. La dosis de esperanza que ofrecen no contribuye a que las personas que acuden tomen responsabilidad de su situación y de su entorno y, en este sentido, este conjunto de prácticas rituales ejercidas por un conjunto de oficiantes o curanderos es una organización pecuniaria que no desempeña función de cohesión social entre los creyentes. Se trata de una relación proveedor-cliente.

5.2. Las prácticas rituales en localidades de Chiapas

La presencia de Maximón-San Simón como práctica ritual también se extendió al estado de Chiapas, no se ha logrado ubicar en qué periodo de tiempo, pero se pudo observar que en 1982 ya existían estampas de la imagen y figuras en los mercados de San Cristóbal de Las Casas y Comitán. Las señoras que los vendían en sus puestos decían que era un santo traído de Guatemala. Me llamó la atención, en especial, la imagen de señor mestizo, de bigote y vestido de traje negro, sombrero y corbata roja, sentado en una silla, que más que santo parece una fotografía de un hombre de la época porfiriana, de un finquero.

En el Cuadro 2 aparecen los lugares de culto a San Simón-Maximón en Chiapas. En uno de éstos se conserva el nombre de Maximón, pero en todos los casos observados la figura de éste es la de un hombre vestido con traje occidental, de cuerpo entero, con saco y sombrero y la misma apariencia de aquellos “aparecidos” en los lugares de Guatemala descritos. De acuerdo con el tamaño de la localidad y su condición rural, fue más fácil identificar la existencia de curanderos o chamanes que tienen como santo patronal a San Simón, por ejemplo en Mazatán, como figura central del curandero. En los demás lugares por lo general se combina con otras figuras como la Santa Muerte en Huixtla e imágenes católicas.

Cuadro 2. Prácticas rituales con San Simón en Chiapas, México

Localidad	Municipio	Advocaciones	Características
Barra de San Simón	Mazatán	San Simón	Rito personalizado en torno a la figura del “chamán” o curandero. No hay templo, el ritual (servicio) se realiza en la casa de los curanderos o curanderas.
Ciudad de Tapachula	Tapachula	San Simón, Señor del Puro, Maximón	
Ciudad de Comitán	Comitán	San Simón	
Ciudad de San Cristóbal de Las Casas	San Cristóbal de Las Casas	San Simón	
Ciudad de Frontera Comalapa	Frontera Comalapa	Señor del Puro	Imagen de San Simón en la habitación de las prostitutas. Es su protector.
Huixtla	Huixtla	Maximón, San Simón con atuendo de charro	Las prácticas rituales se realizan en la casa de la curandera.

Fuente: Elaboración con base en investigación de campo de mayo a octubre de 2003.

En estos lugares se practica un ritual personalizado, cambia de manera sustancial, en relación con el de Santiago Atitlán que tiene una naturaleza social. Aquí es personal, como una relación más próxima a la de médico-paciente y, por lo general, se realiza en la casa de la o el sanador. La preparación de esta clase de curanderos y curanderas es un tema muy amplio que ha sido estudiado de manera etnográfica⁴². En general todos ellos cursan un proceso de “llamado” para ejercer su “don” de curación o de “ver” el mundo de los muertos y a las personas. El “don” puede ser producto de la herencia familiar puesto que en algunos casos los padres o familiares muy cercanos también lo son; otros reciben el llamado después de fuertes crisis de salud o tienen alguna capacidad física diferente. Es común que reciban el llamado por medio de sueños y que la deidad que sueñan (algún santo católico, San Simón-Maximón, Santa Muerte, San Pascual Bailón, divinidad tuxtleca, entre otros) es adoptada como patrón de la mesa. Entre los curanderos del sureste mexicano y Guatemala ésta es una especie de símbolo dentro del grupo para reconocer al auténtico curandero, pues

⁴² Se puede consultar Douglas Sharon, *El chamán de los cuatro vientos*; Aura M. Arriola, *La religiosidad popular en la frontera sur de México*; Mercedes de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*.

se “recibe” la mesa no de manera física sino como el asentimiento y la aprobación de otro de mayor edad y prestigio. Cada uno obra según su intuición y los consejos de su patrón de mesa. El hecho de que un nuevo curandero reciba la “mesa” de uno experimentado y reconocido por la comunidad establece cierta red de curanderos a los que se reconoce como auténticos, confiables y capaces de curar y quitar los daños o brujería; los que están fuera de la cota y deciden por sí mismos ser curanderos no son reconocidos o se les considera “brujos”, y a ellos acude gente mala para hacer daño a la gente, y el trato con éstos es temido y evitado.

En todo este tipo de prácticas rituales Maximón-San Simón es “patrón de mesa”. Entre los objetos que configuran el altar y la mesa de los curanderos, además de la o las imágenes centrales de sus guías divinas, hay cruces, veladoras, incienso, figuras más pequeñas de otros santos, incluso de Buda y de dioses egipcios e hindús, piedras de toda clase según la región, frascos de perfume, flores, algunos colocan también alguna fotografía de un familiar fallecido y cuadros de santos. Toda esta ornamentación parece sólo sugerir cierta ambientación mágica que adopta el curandero para recibir a los creyentes, según la consideración de la curandera(o) respecto a su criterio de elección de objetos con propiedades mágicas, como sucede en la magia simpática estudiada por Marcel Mauss⁴³, en la cual persiste la idea de que algunos objetos poseen virtudes indefinidas, como la sal, los cristales, el hierro, etcétera, los cuales incorporan fuerzas mágicas para aplicar a un uso específico, tema abordado en el capítulo anterior.

Por lo general muchos de estos curanderos dicen ser católicos, o haberlo sido. Sólo conocí a uno de Mazatán, Chiapas, que me platicó que cuando niño sus padres lo llevaban a la iglesia presbiteriana. Como acudía a los oficios, así aprendió a leer, porque enfermó de poliomielitis y no podía caminar para ir a la escuela. En esta crisis recibió el llamado de San Simón y puso su mesa como curandero.⁴⁴

⁴³ Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, pp 114 y ss.

⁴⁴ Investigación de campo en Tapachula, San Cristóbal, Mazatán y Guatemala.

5.2.1. Descripción y caracterización de la práctica ritual de una curandera de Chiapas

Este caso ilustra las prácticas rituales de una curandera ubicada en Huixtla, Chiapas, que tiene como “patrones de mesa” a Maximón-San Simón y a la Santa Muerte. Cabe mencionar que el grado de conocimiento acerca del tipo de rituales que practica esta mujer fue posible debido a que la etnografía la realizó, como tesis, su hija junto con otra tesista. Esta particularidad permitió una observación de elementos oscuros que no siempre están dispuestos a revelar a los extraños⁴⁵. Por otra parte, representa la relación que comúnmente operan estos personajes con los creyentes, el tipo de personas que acuden a estos lugares, así como las liturgias que practican en los lugares que aparecen en el Cuadro 2.

Los curanderos y las curanderas que de manera particular, en su casa, ejercen el *don* de curación “espiritual”, como ellos lo llaman, afirman que su *guía espiritual* es San Simón o Maximón; algunos de ellos tienen más de un *guía* que puede ser algún santo católico o la Santa Muerte. Generalmente a quienes acuden con estos curanderos les llaman “pacientes”. Algunos de éstos se consideran *médiums*, como magos psicopompos, pues pueden comunicarse con los espíritus de los muertos.

En general es sorprendente la similitud en la estructura y los actos rituales que practican estos curanderos, hombres y mujeres; todos remiten a un mismo origen formal: una enfermedad infantil, un accidente, alguna deformidad física o nacer “muertos” a causa del cordón umbilical enredado en el cuello al momento de nacer, como es el caso de esta curandera⁴⁶. La “iniciación” proviene de sueños y visiones, algunos hasta de facultades de profetizar eventos por ocurrir. Luego viene el “llamado” a ejercer el *don* por el *guía espiritual* o *ser protector*. Si no atienden al llamado, se enferman con frecuencia y de gravedad. Al comenzar a ejercer el *don* y curar a la gente van adquiriendo fama y prestigio difundidos de “boca en boca” hasta llegar a tener una cantidad considerable de “pacientes”, de acuerdo con la difusión de su eficacia.

Entre los males que curan están la enfermedad “buena”, espanto, sombra, latido o aire y la envidia. Un servicio que ofrecen además de curar estos males es la realización de

⁴⁵ Lizett Gómez y Gabriela Vásquez, *Rituales curativos en torno a la Santa Muerte y Maximón: Estudio de caso la médium “Doña Rosi” en Huixtla, Chiapas*, tesis de la licenciatura en antropología social, Unach.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 12.

invocaciones para “amarres” de amor o de poder. En algunos casos, la curandera también lee las cartas (baraja) para predecir el futuro al “paciente”.

Las prácticas consisten en: “limpias” con hierbas aromáticas y flores, las que sacude sobre el cuerpo del “paciente”; se frota un huevo en el cuerpo de la persona, después lo revientan en un vaso con agua y mediante la observación de su aspecto se diagnostica la enfermedad o el mal; prenden velas, queman incienso y aplican lociones que el comercio provee exclusivamente para estos usos; realizan conjuros, rezos, novenarios y velaciones dirigidos a Dios y a su *espíritu guía* Maximón. “La curandera tiene sus propios recursos ‘benignos o malignos’ para penetrar en el espacio corporal del agredido y depositar en él la maldad o retirarla.”⁴⁷

Los ritos de “amarre” para cumplir el deseo de el o la creyente para conseguir el amor de alguien en particular o retener al amado, o “amarres” contra la envidia en el trabajo y los de poder son más elaborados y también costosos.

El propósito del relato que se expone a continuación es documentar la procedencia social de los creyentes en estas prácticas. Este registro es invaluable puesto que ningún curandero llega a proporcionar tan abiertamente esta información y mucho menos autorizar a presenciarla.

Las personas que realizan este tipo de pacto son por lo general políticos, narcos, brujos, también aquella persona que tenga la ambición de obtener cosas grandes como el poder, la fama y mucho dinero [...].

El pacto consiste en realizarlo a la media noche en un lugar sagrado, por ejemplo, la piedra de Huixtla, las cuevas subterráneas de Guatemala, en cerros, montañas y cementerios. El ser le pide que vaya a realizar el pacto con una cabeza de animal con cuernos, corazón, la sangre y las vísceras, ya sea de borrego, cabra o becerro; la curandera se encarga de llevar a la persona al lugar indicado, lo prepara con baños, sahumerios y oraciones de magia negra para tener la facultad de la invisibilidad, ya que en ese momento nadie podrá verlos, se emplean cirios negros, rojos, piedras (cuarzos, amatista), imán; el ser se presenta a la hora ya mencionada, manifestándose en forma de aire y luz, y se introduce en el cuerpo del

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 22 y 35.

discípulo (la persona), ya no de la curandera, para probar el valor y la energía de ese cuerpo. Es en este momento que se presentan los siguientes eventos.⁴⁸

La secuencia de este ritual consiste en:

–Gran apelación al espíritu de Maximón para formar un pacto; la aparición de éste preguntando: “¿Qué quieres? ¿Por qué turbas mi reposo? Respóndeme.”; la petición del interesado: “Te he llamado para pactar contigo y a fin de que me enriquezcas, cuanto antes; si no, te atormentaré con las potentes palabras de la Clavícula.”⁴⁹; la respuesta es negativa, pero Maximón le pone la condición de venderle su alma y su cuerpo dentro de veinte años “a fin de hacer yo de ellos lo que más me plazca”, indicándole que se debe firmar un pacto y sellarlo con gotas de sangre de ambos.

–Segunda aparición del espíritu de Maximón:

[...] Si me dejas en reposo, te daré el tesoro más precioso, a condición de que me consagres una moneda todos los primeros lunes de cada mes y que no me llamarás sino un día de cada semana, a saber: desde las seis de la tarde hasta las doce de la noche. Recoge tu pacto, ya lo he firmado, y si no cumples, serás mío dentro de veinte años.⁵⁰

El creyente responde aceptando el pacto y solicitando la entrega inmediata del tesoro para llevarlo, y finaliza el ritual despidiendo al espíritu. Según la curandera, al realizarse este rito el ser manejará sus energías y su cuerpo; si en ese momento éste tiene miedo puede ser propenso a quedar loco o perdido, porque es una lucha entre el ser y el cuerpo humano. Así queda sellado el pacto y el individuo ya tiene valor y don de dominio.⁵¹

En el recinto de esta curandera hay dos imágenes centrales, una de Maximón con apariencia de San Simón mestizo, de cuerpo entero, vestido con traje de charro mexicano, y a un lado la imagen de la Santa Muerte, que son sus dos *espíritus guías*. Ambas figuras son las más reconocidas y temidas en esta región.

El mito de Maximón corresponde a la imaginería popular de la curandera y de su entorno:

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 58 y 59.

⁴⁹ Se refiere a las potentes palabras de la Gran Clavícula de Salomón, contenida en la Gran Apelación al Espíritu de Maximón para formar un pacto. Es un largo conjuro entre los que se invoca al emperador Lucifer, Belcebú y otros demonios llamados por la fuerza del Dios vivo, Jesucristo y el Espíritu Santo, *ibid.*, p. 59.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁵¹ *Ibid.*, p. 60.

Su origen [de Maximón] es la de un médico que se dedicó toda su vida a curar a la gente pobre sin cobrar por sus servicios. Después de su muerte siguió vivo su espíritu para continuar su labor de curar a los necesitados, por lo cual con frecuencia es invocado como aliado de los curanderos.⁵²

Esta curandera recibe pacientes de los municipios cercanos, como Tapachula –en donde vivía anteriormente y ejercía su *don-*, y Guatemala; ha realizado curaciones fuera de Chiapas en Yucatán, Veracruz, Puebla y la Ciudad de México, y con ayuda de la red hace curaciones virtuales y también telefónicas en Los Ángeles y Nueva York (donde reside una de sus hijas, mediante la cual se dio a conocer en aquellas ciudades). Recibe el pago por sus servicios en dólares según el tipo de trabajo que realice.⁵³

Ella celebra el día de Maximón el 28 de octubre, lo cual manifiesta que en realidad sigue las pautas de los devotos de San Simón en Guatemala. Esta es la oración que tiene la curandera en su recinto:

*¡Oh!, poderoso Simón,
te ofrezco tu puro, tu tortilla,
tu guaro [aguardiente] y tus candelitas
si me sacas de cualquier peligro en el que me encuentre
ya sea que me demanden por deudas que no pueda pagar.
Te pido que el juez quede vencido
y todo quede en el olvido.
Te pido en nombre de aquél a quien vendiste
por treinta monedas.⁵⁴*

Estos últimos renglones de la oración contradicen el relato de la curandera acerca de quién es Maximón, y se trata de la versión más comúnmente difundida entre la población neófita acerca de que él es Judas.

El tipo de conjuros de los “amarres” descritos y la oración a San Simón dan cuenta de la falta de ética social de los creyentes. En Comalapa, Chiapas, por ejemplo, ya se mencionó que San Simón (*Maximoncito*) es el favorito de las prostitutas, quienes le ofrecen cigarros y “trago” para que las proteja y tengan buenos clientes.

⁵² *Ibíd.*, p. 54.

⁵³ *Ibíd.*, pp. 38 y 39.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 14.

En síntesis, se trata de prácticas rituales similares a las de San Andrés Itzapa, solamente varían en que es una sola curandera, sin regulación alguna. El contenido de las prácticas rituales muestra una carencia de principios éticos así como la “oración” a San Simón habla por sí misma. Contraer deudas para luego no pagarlas por la magia del conjuro o el “amarre” de poder, de igual manera que en Itzapa, son rituales mágicos, algunos como los mostrados, aproximándose a la “magia negra”.

La relación entre el curandero y el creyente es de sometimiento, de acuerdo con las entrevistas de las tesis. El sentimiento respecto a la curandera se divide entre el temor y la admiración y en menor medida en confianza y respeto, según una muestra aleatoria de 30 creyentes entrevistados en el recinto. También resulta ilustrativo que la edad de quienes recurren a esta mujer son personas de 18 a 40 años, adultos jóvenes en plena actividad productiva ansiosos de soluciones mágicas y prontas. La mitad de los entrevistados se declaró católica.⁵⁵

Los “pacientes” de esta curandera son representativos de quienes acuden a estas prácticas, particularmente algunos policías de la Policía Federal Preventiva (PFP), estudiantes universitarias, secretarias, amas de casa, comerciantes y personas que se dedican a actividades no respetables como las mencionadas párrafos antes. Se trata de un sector de clase media y con escolaridad de mediana a profesional.⁵⁶

Estas prácticas no tienen relación con el culto a Maximón, *Ri Laj Mam* de Santiago Atitlán. Se insertan en la magia y la hechicería extendidas por estas regiones; son símbolos degradados, cultos improvisados aunque no novedosos, desarticulados aunque consistentes en las técnicas “curativas” empleadas y rodeados de parasitismo comercial (velas, estampas, figuras de San Simón, amuletos, lociones, jabones y piedras, cuarzo, imanes, etcétera).

⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 89-96.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 89. En el Capítulo 1 de esta tesis refiero mi experiencia con un curandero en la Barra de San Simón, Mazatán, Chiapas, trabajo de campo realizado en 2003. No me fue permitido observar las prácticas, pero el discurso es muy similar al de la curandera así como los ritos. Tampoco autorizó interrogar más que furtivamente a los creyentes pero en su altar había ofrendas de alhajas de oro, medallas de la Santa Muerte, cruces, anillos, pulseras, etcétera.

Se observa una relación entre los “males” por los que acuden los creyentes, tanto de San Andrés Itzapa en Guatemala como en estos lugares de Chiapas, aunque en este caso se han mostrado también los rituales aplicados a fines no éticos.

En cuanto a los lugares que consideran “sagrados” -la piedra de Huixtla, las cuevas subterráneas de Guatemala, los cerros, las montañas y los cementerios-, el contexto en que son manejados por la curandera remite a símbolos degradados, transformados en fetiches; en cambio, en Santiago Atitlán los devotos a Maximón y los *ajk'unaa* los consideran sacros debido a toda la concepción antigua que conservan, la cual los define como morada de los ancestros, los “dueños” y, por lo tanto, la propiedad sagrada consiste en la “esencia nagual” que encierran estos lugares, a través de los cuales se accede a la comunicación, el *palb'al*, con los ancestros. En el primer caso es “fetichización”, en el segundo son “lugares sagrados”.

En todos estos casos de curanderismo tanto de Guatemala como de Chiapas el uso y la adulteración de la imagen de Maximón y sus advocaciones, como se ha venido señalando en este capítulo, hablan de la degradación del culto que ha tenido lugar fuera de Santiago Atitlán, en donde la situación de que se haya preservado desde su origen, al interior de la cofradía de Santa Cruz y ligado al sistema de cargos indio, ha mantenido una cierta regulación continua, a pesar de los conflictos internos y externos por los que han atravesado en su historia, de la inserción del rito como espectáculo turístico y su riesgo de degradación por su falta de desarrollo espiritual y problemas de alcoholismo creciente porque como Maximón está expuesto al público todo el tiempo, el *Telinel* y los cofrades permanecen de guardia y son convidados de “trago” por los visitantes que le ofrendan licor y beben. Aun así, permanecen en un universo simbólico sagrado que responde a una necesidad social, la de preservar el orden sexual en la comunidad, como aparece en el relato de origen de Maximón, y continúa jugando un papel de interés entre los atitecos, aunque por razones extrarreligiosas, por ejemplo, el interés de los empresarios y los comerciantes por mantenerlo como un atractivo turístico, incluso de los cofrades que cobran una cuota por ver a Maximón, tomarle fotos o beber un trago con él.

En cambio, en todos estos lugares en donde se utiliza a San Simón-Maximón aparece como un objeto de “magia ínfima”, un signo que legitima los actos rituales a los ojos de los

creyentes; no cohesiona a ninguna comunidad porque se trata de una relación personal, como la del mago, aun cuando los curanderos de Itzapa se mantengan como comité. Es sólo un recurso para hacer más eficiente la obtención de recursos económicos, provenientes de una población fragmentada que vive en la incertidumbre y busca controlar de manera existencial las contingencias de la vida.

Enseguida se expone un caso de cómo se adoptó a Maximón en una comunidad de Perú. El interés por presentar este caso radica en mostrar cómo el “santo” fue eufemizado como Simón Cireneo, e integrado dentro del panteón católico por un chamán del lugar. Este acontecimiento manifiesta que cuando una religión ha logrado instituirse constituye una fortaleza que enriquece el universo sagrado de la gente de esta comunidad que sincretiza sus creencias antiguas de chamanismo con la religión católica.

5.3. Maximón en Perú

La difusión de Maximón llegó a Perú por medio del antropólogo estadounidense Douglas Sharon, quien, como producto de sus investigaciones en una comunidad costeña llamada Chan Chan en Trujillo, había establecido amistad con el curandero (chamán) de nombre Eduardo, a quien le obsequió una máscara de la deidad. Durante su estancia en Santiago Atitlán el investigador pidió a un *ajk'un* que le tallara una máscara como regalo para su amigo. Ésta y otros objetos usados por los *ajk'unaa* de Atitlán (semillas rojas de “colorín” o *tz'atel*) y un mensaje grabado por el *ajk'un* refiriendo a Maximón fueron regalados a Eduardo, quien quiso saber más del santo y Sharon le dio el libro de *Los escándalos de Maximón*, de Mendelson. A partir de esto, el peruano expresó su plan de crear una cofradía. Ésta es la historia narrada por Douglas Sharon de cómo se adoptó a la deidad en esta comunidad de la costa peruana en su libro dedicado al estudio de las prácticas chamánicas de Eduardo⁵⁷, *El chamán de los cuatro vientos*.

La “comunicación” entre Maximón y el chamán Eduardo no se hizo esperar y así el “santo” comenzó a obrar las curaciones de los lugareños por mediación del chamán y la gente acudió a recibir sus dones de salud y consejos directos de la deidad mediante los sueños:

⁵⁷ Douglas Sharon, *El chamán de los cuatro vientos*, p. 76.

“Cuando se corrió la voz entre algunos clientes regulares de Eduardo la gente empezó a presentarse con flores para reemplazar las que se habían marchitado, y una provisión de puros empezó a crecer en el altar.”⁵⁸

Eduardo creó una cofradía en su casa y Maximón ocupó un lugar privilegiado entre los objetos y figuras de poder de la mesa “microcósmica” del chamán. La deidad se manifestaba frecuentemente en los sueños de los pacientes, identificándose como Simón Cireneño (Cireneo), persona que, según los evangelios, ayudó a Cristo a cargar la cruz en el camino al Calvario. Este suceso expresa claramente el isomorfismo de la imagen de Maximón, que el chamán Eduardo eufemizó como Simón Cireneo, sincretizando su significado, sin conflicto, dentro de sus creencias católicas, pues es el contexto religioso de este lugar de Perú, el catolicismo entre la población india y mestiza.



Figura 1. Curandera y creyente frente a San Simón en San Andrés Itzapa, Guatemala, 2010.
Fuente: www.mimundo.org.

⁵⁸ *Ibíd*, p. 82.



Figura 2. Curandero “limpiando” a una creyente en San Andrés Itzapa.
Fuente: www.mimundo.org.



Figura 3. Aspecto del recinto en San Andrés Itzapa, Guatemala,
28/10/2010.
Fuente: www.mimundo.org.



Fig. 4. San Simón de San Andrés Xecul, Totonicapán, Guatemala.
Fuente: www.mimundo.org.

5.4. Maximón y la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala

En la ciudad de Guatemala tienen lugar prácticas rituales en devoción a Maximón, practicadas en el llamado Centro de la Espiritualidad Maya que está ubicado en un sitio conocido como “La Pedrera” y está dirigido por la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala (ASMG) una organización india que tiene como objetivos lograr el respeto a los guías espirituales, el reconocimiento de los lugares sagrados y la participación de los sacerdotes mayas en la administración de estos, y la tolerancia a las prácticas de la espiritualidad, pues ellos han estado presentes en decisiones nacionales importantes, como la redacción de los Acuerdos de Paz.⁵⁹

Los antecedentes de esta asociación se remontan a 1980 cuando dos mujeres realizaban rituales en el cerro, poco a poco fueron atrayendo una afluencia de personas, y llegaron también los curanderos. Se decía que realizaban ritos mayas en el cerro, al que consideraban sagrado porque había además una piedra considerada sagrada para los y las oficiantes de los rituales.⁶⁰

En 1989 el propietario del lugar llegó a un acuerdo con los “guías espirituales” para que se reubicaran. “Cementos Progreso les ofreció un pedazo del terreno, pero debían pagar cinco mil quetzales. Todos los sacerdotes mayas y algunas personas que asistían al lugar con regularidad para buscar su ayuda aportaron el dinero que pudieron hasta que se reunió la cantidad necesaria.”⁶¹ En este periodo comenzaron a organizarse los oficiantes o “sacerdotes mayas”, proponiéndose agrupar a los de Guatemala y recuperar la espiritualidad antigua maya, la de los “ancestros”, y regular sus prácticas dentro de los cánones de éstos.

En 1994 lograron su reconocimiento legal en la coyuntura de la construcción del proceso de paz y de reconciliación social en Guatemala, en un proceso de apertura política dentro del cual se multiplicaron las organizaciones indias con objetivos reivindicativos y lograron, por primera vez en la historia de Guatemala, su reconocimiento en todas las esferas de la vida

⁵⁹ Ana López Molina, *Maximón y el Cristo de Esquipulas en La Pedrera*, zona 6, Ciudad de Guatemala, tesis, p. 42.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 35.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 38.

social.⁶² De esta manera la ASMG fue reconocida con personalidad jurídica dentro del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas de Guatemala.

Don Pablo Coyoy, sacerdote practicante en La Pedrera, integró la Comisión de Espiritualidad junto con don Cirilo Pérez y don Nicolás Lucas de Oxlajuj Ajpop (otra organización de sacerdotes mayas). Esta comisión fue conformada para elaborar parte del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.⁶³ (p. 43)

En 2002 la ASMG estaba integrada por 21 sacerdotes mayas regidos por una junta directiva y que se reúnen regularmente “un sábado de cada mes en el salón ubicado sobre el Templo Tikal. En estas reuniones discuten temas que sean de interés, como la planificación de fiestas importantes, la situación de los lugares sagrados y las circunstancias especiales de sus miembros.”⁶⁴

La ASMG admite como “guías espirituales” a hombres y mujeres, así como ladinos⁶⁵, y los guías espirituales de La Pedrera también son sus miembros,

y tiene cada uno su propio consultorio y altar. Todos vienen del interior del país, de los municipios de Cunén, Uspantán, San Pedro Jocopilas, Santa Cruz, y Chichicastenango del departamento de El Quiché; de Momostenango, y Santa María Chiquimula, en Totonicapán; y de Mazatenango, Suchitepéquez, así como de Quetzaltenango. [...], los oficiantes que trabajan ahora. El sentimiento general respecto a la etnicidad es de cordialidad: si todos son mayas, no debe existir diferencia.⁶⁶

5.4.1. El discurso y las prácticas del Centro de la Espiritualidad Maya

A los “guías espirituales” como ellos se autodenominan, *ajq'ij* en lenguas quiché y cakchiquel, en lo sucesivo se les denominará oficiantes. Ellos consideran servir de

⁶² Ana López Molina, “La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala”, en Bastos y Cumes, coordinadores, *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Vol. II, pp. 420-424.

⁶³ Ana López Molina, *Maximón y el Cristo de Esquipulas en La Pedrera, zona 6, Ciudad de Guatemala*, p. 43.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 44.

⁶⁵ Ana López Molina, “La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala”, en Santiago Bastos y Aura Cumes, *op.cit.*, p. 433.

⁶⁶ Ana López Molina, *Maximón y el Cristo de Esquipulas en La Pedrera, zona 6, Ciudad de Guatemala*, p. 42.

mediadores entre un Ser Superior y el creyente mediante ritos y rogativas a las imágenes, tanto de Maximón como del Cristo de Esquipulas.⁶⁷

Han institucionalizado la formación de los oficiantes que está a cargo de un anciano y consta de tres fases: la primera de iniciación en la espiritualidad durante un año; en la segunda reciben el fuego sagrado; la tercera y última, *chuchqajaw*, es de recibimiento, es decir, que ha completado el sacerdocio⁶⁸.

Entre las características que un sacerdote debe tener al finalizar su instrucción están: tener clara cuál es su misión y cómo cumplirla, observar una conducta ejemplar y apearse a las normas morales y sociales y cuidar el vocabulario -escoger las palabras es de vital importancia en los rituales y para aconsejar su carácter debe ser fuerte pero no rudo, el pensamiento debe ser claro y abierto para realizar las tareas de diagnóstico de enfermedades psicosomáticas y la interpretación de los sueños.⁶⁹

Al finalizar su instrucción, el aprendiz ha recibido lo que necesita para realizar su trabajo. Entre lo que recibe se encuentra la Cruz Maya, cuyos brazos representan los cuatro puntos cardinales y, en su centro, la armonía. Cada brazo tiene un color específico: el rojo, para el este, simboliza la salida del sol; el negro, el oeste, representa la caída del sol; el blanco, el norte, significa la entrada del aire; y el amarillo, el sur, supone la salida del aire. En el centro, generalmente en un círculo dividido en dos, están el azul y el verde: el cielo y la tierra en armonía. Además en la mesa de trabajo de un guía espiritual, y en específico en La Pedrera, se encuentran semillas de *tz'ite'*, el palo de pito. En total son 365 semillas, una por cada día que la Tierra tarda en dar la vuelta al Sol. Además, una figura de Maximón, el Hermano Simón; un crucifijo; piedras de mucho poder y valor, como el cuarzo; textiles indígenas, cuadros, calendarios, hierbas, huevos, licor, azúcar, velas.⁷⁰

Con los anteriores materiales el oficiante entrenado celebra los rituales de curación para ayudar a sanar las enfermedades, descubriendo qué las causa, orientando las decisiones de las personas, bendiciendo el inicio de un negocio o tarea para que sea productiva,

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 40.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 41.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 41.

⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 41 y 42.

“limpiando” a las personas que son presa de envidias o hechizos malévolos y protegiéndolas de sus enemigos.⁷¹

En este tiempo de La Pedrera hay dos figuras de Maximón con apariencia mestiza, ambas de cuerpo completo y vestidas elegantemente.

Una imagen permanece dentro de una urna de vidrio. Ésta es aproximadamente de metro y medio de alto, en postura sentada, rígida, con los brazos extendidos sobre los brazos imaginarios de una silla de madera de pino. Lleva un traje color negro: saco, pantalones, una camisa blanca, corbata y sombrero negro. A sus pies hay veintiuna imágenes pequeñas, regalos que llenan todo el piso de su urna. Debajo de su silla se guardan unos calcetines nuevos, zapatos tenis, paquetes de cigarrillos, botellas de licor y de cerveza. Cerca de la puerta de la urna, justo debajo de un conveniente agujero en el vidrio, está colocado un canasto con un pañuelo rojo, donde caen todas las ofrendas monetarias que los fieles le llevan.⁷²

La otra figura de Maximón se encuentra en la esquina de las paredes del “templo Tikal”, que es una réplica de una pirámide de ese sitio y tiene una apariencia similar al de la urna. Celebran la fiesta de Maximón el 28 de octubre, día de San Simón, y la del Cristo de Esquipulas el 15 de enero.

Para los guías espirituales Maximón “es un profeta, un sacerdote maya como nosotros, bondadoso y caritativo.”⁷³

Las prácticas rituales de curación que realizan los oficiantes (*ajq'ij*) de este Centro tienen una estructura similar a las descritas anteriormente de San Andrés Itzapa y Chiapas. El oficiante atiende de manera individual a los creyentes, aunque en algunas ocasiones también pueden estar presentes los acompañantes, ya que la curación se realiza en un “consultorio”. Cuando las personas acuden por primera vez, un guía espiritual les explica acerca de la espiritualidad maya.⁷⁴

El procedimiento consiste en escuchar las dolencias o problemas que manifiesta el creyente. En ocasiones el oficiante escribe algo, después selecciona los materiales que

⁷¹ *Ibíd.*, p. 42.

⁷² *Ibíd.*, p. 62

⁷³ Ana López Molina, “La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala”, en *op. cit.*, Vol. II, p. 426.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 440.

empleará (semillas de *tz'ité* o colorín, piedras de cuarzo, velas de algunos colores) y envía al creyente a rezar o escribir algo que él le sugiere.

Después de esto, el *ajq'ij* le pide al paciente que realice ciertas tareas: encender velas de determinado color en el templo “Tikal”, escribir algunas cosas, rezar. Terminadas las tareas, el paciente regresa con el sacerdote maya, quien se dirige al altar y enciende una hoguera. Frente a la hoguera, el paciente, de pie o hincado, escucha lo que el *ajq'ij* reza. El uso de hierbas, incienso, huevos, licor, semillas y velas es importante aquí. Depende de cuál sea la necesidad del feligrés, así será la combinación de elementos. Olores, sonidos, texturas, colores, sabores y posturas se combinan para hacer que el rito sea efectivo. Los *ajq'ij* reciben un pago por sus servicios, ese es su trabajo.⁷⁵

Respecto a las personas que acuden a este Centro, son principalmente de la ciudad de Guatemala, población urbana pero de origen maya, quichés, cakchiqueles y población amestizada. De acuerdo con López Molina, los creyentes acuden con el objetivo que se relaciona con la salud, problemas económicos, familiares o legales. Comúnmente visitan tanto a Maximón como al Cristo de Esquipulas porque, según una creyente, doña Clemencia, “las dos ayudan”⁷⁶. Los creyentes tienen una opinión muy diferente a la de los oficiantes: “Maximón es un profeta, un mensajero [...]. Mientras que el Cristo de Esquipulas sigue cargando su tradicional fama de milagroso” conforme a la fe católica.⁷⁷

5.4.2. Caracterización de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala

Como se ha visto, el Centro de la Espiritualidad Maya forma parte de la ASMG y en él se observa, entre otras cosas, aspectos relacionados con las prácticas rituales en torno a Maximón o San Simón, que se han agrupado como la vertiente externa, es decir, las advocaciones del culto fuera de Santiago Atitlán. Sus prácticas rituales, no obstante su discurso referente a lo maya, tienen muchas semejanzas, pero también hay diferencias no menos importantes.

Las semejanzas son, en primer lugar, la imagen de Maximón. No obstante conservar el nombre original, las dos figuras de este centro corresponden a la amestizada del “santo”,

⁷⁵ Ana López Molina, *Maximón y el Cristo de Esquipulas...*, p. 81.

⁷⁶ Entrevistada por la autora, 2002, *op. cit.*, p. 49.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 49.

como se ha descrito en párrafos anteriores. Las prácticas rituales de curación guardan una estructura similar a las de San Andrés Itzapa, incluido el aguardiente, que para estos guías espirituales: “limpia, contrarresta las malas influencias y le da fuerza a la petición [...] para avivar la hoguera, y rociado sobre el paciente, limpia y purifica.”⁷⁸ Se sigue los mismos pasos de los rituales, los materiales empleados y el tipo de males que curan, además de la relación personal con los creyentes; en este sentido, no forman comunidad en sentido religioso y tampoco de cohesión social entre los creyentes, aunque los guías espirituales afirman que quienes acuden al centro “practican la espiritualidad maya”. López Molina afirma que, sin poner en entredicho el discurso de los guías espirituales acerca de que todos los que acuden al centro la practican, observó que las personas que buscan la efectividad del ritual de Maximón o del Cristo de Esquipulas “no parecen haber absorbido en su discurso todo el mensaje que reciben al entrar a la institución”.⁷⁹

En cuanto a las diferencias con el resto de lugares de curanderismo con San Simón, primero, se trata de un Centro con un cierto grado institucionalización, que se expresa en los mecanismos de regulación de sus prácticas, como lo es la preparación de los oficiantes. Durante tres años establecen la observancia de una conducta moral ejemplar. Por ser integrantes de la ASMG, cuentan con un desarrollo organizativo, como son: un cuerpo de dirección y administración, reuniones periódicas, reglamentos. Las instalaciones corresponden a un entorno urbano, pues cuentan con consultorios, centro de reuniones, capillas, lugares sagrados como el “templo Tikal” dentro de sus instalaciones, en donde ubicaron la “piedra sagrada” del cerro en el cual dos mujeres iniciaron los ritos alrededor de 1980.

En segundo lugar, alojan a Maximón y al Cristo de Esquipulas, lo cual manifiesta una naturaleza más sincrética con el catolicismo, que en el resto de los lugares que se han expuesto, lo que resulta paradójico, porque en su discurso pretenden recuperar y reivindicar la espiritualidad maya, sus raíces religiosas ancestrales, pero esta “espiritualidad maya” no es definida explícitamente por los oficiantes de la ASMG, así como qué es la espiritualidad maya. El discurso de los guías espirituales es presentarse como los mediadores entre un Ser

⁷⁸ López Molina, “La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala”, en *op. cit.*, p. 430.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 440.

Superior y los creyentes, mediante sus oraciones (rezos y rogativas) tanto a Maximón como al Cristo de Esquipulas.

En otra ocasión un guía espiritual explicó que los “Seres Supremos son *Uk’ux kaj* (Corazón del Cielo), *Uk’ ux ulew* (Corazón de la Tierra), *Ramal Plo’* y *Ramal Ja’* (el agua y el viento)”⁸⁰, seguramente extraído de la lectura del *Popol Vuh*.

Llama la atención también que, si se trata de reivindicaciones étnicas del conjunto de los pueblos mayas como declara la ASMG, no se haya incorporado al Maximón de los tzutujiles de Atitlán y en su lugar tienen la imagen adulterada, la de apariencia mestiza.

La ASMG representa un carácter reivindicativo de acuerdo con sus objetivos, el cual se consolidó en 1994 como parte del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas de Guatemala, en la coyuntura del fin de la guerra civil y la apertura política y de reconciliación nacional que permitió el reconocimiento de organizaciones indias por primera vez en la historia de Guatemala, logrando un lugar social, en especial en la declaratoria de país multiétnico.

Sin embargo, el discurso de la “espiritualidad maya” y su rescate plantea grandes desafíos. Si bien se reconoce que la historia de las comunidades indias de Guatemala ha sido de violencia y explotación secular, racismo, de exclusión y de no reconocimiento de su diversidad cultural y lingüística en las políticas de Estado sino hasta muy recientemente, la premura, por demás comprensible, por instalarse dentro de la sociedad civil y política, ha conducido a ciertas posiciones apresuradas y de un panmayismo⁸¹ que corre el peligro de homogenizar de nuevo la diversidad lingüística y cultural, probablemente debido a una falta de reflexión fundada en el reconocimiento de lo que denominan “espiritualidad maya” y sus implicaciones en el terreno simbólico religioso. Al respecto de “lo maya”, Otto Schumann⁸² explica que Otto Stoll utilizó el concepto para bautizar una familia lingüística que hasta entonces no tenía nombre ni se sabía cuáles eran las lenguas que participaban de su origen. Por lo tanto, la maya es una lengua particular que se habla en la Península de Yucatán, el norte de Belice y la variante de los itzáes. Así la denominaban sus hablantes y las demás

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 433.

⁸¹ Otto Schumann, *Introducción al maya itzá*, pp. 21, 185-189.

⁸² *Ibíd.*, pp. 21, 185-189.

lenguas son mayas sólo desde el punto de vista del nombre de esta familia. Igual sucede con la escritura maya, también está localizada en puntos específicos pero no en toda la región que comprende a las lenguas pertenecientes a esta familia lingüística que es sólo una clasificación técnica.

Estas prácticas rituales descritas y el discurso de los dirigentes de esta asociación (ASMG), aparecen como magia sacralizada o religión desacralizada, en este sentido, el historiador de las religiones, Mircea Eliade refiere que:

A veces aturde una verdadera algarabía mágico-religiosa, pero degradada hasta la caricatura, y por esta razón difícilmente reconocible. El proceso de desacralización de la existencia humana ha desembocado más de una vez en formas híbridas de magia ínfima y de religiosidad simiesca.⁸³

Al retomar el hilo de la historia del culto a Maximón, tiene una comunidad originaria y un mito heroico protagonizado por los antiguos naguales poderosos, e instituyeron el ritual y la estructura de los oficiantes. La imagen se difunde, el sentido de protección se conserva pero los rituales y las creencias se transforman de acuerdo a los distintos lugares en donde adoptaron a San Simón-Maximón.

Aunque los oficiantes recen y hagan rogativas, “pedir no es orar y se puede confiar sin que esta confianza sea un sentimiento religioso. Pero se transforma en él en cuanto se aplica la categoría de lo numinoso”⁸⁴, el despertar de la conciencia ante lo terrible, lo grandioso, el milagro.

La enorme cantidad de gente que concurre a este Centro, aunque este pretende orientar “espiritualmente” a los creyentes, recurren todavía a las prácticas rituales paganas, las curaciones por medio de “limpias” y rezos a las personas que son presa de envidias o hechizos malévolos y protegerlas de sus enemigos o sanar males comunes, cuando tienen problemas económicos, familiares o legales, como se ha señalado antes. Todo esto remite a considerar que la ASMG no promueve un nuevo culto, o una religión. No se manifiesta de manera explícita, por lo cual se trata únicamente de la expresión de un movimiento reivindicativo de carácter identitario, restringido a los miembros de la Asociación, al

⁸³ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p.150.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 159.

detentarse como portadores de la espiritualidad maya y ser sus guías. Aparecen más bien como líderes políticos.

La Asociación cuenta con tres subsedes: una en la comunidad La Guitarra, en Livingston, Izabal (lo curioso es que no es un pueblo maya, sino garífuna, de origen afrocaribeño); la segunda está en Quetzaltenango y la tercera en El Quiché. Algunas actividades, además de las prácticas rituales de curación, eventualmente han dado un curso de “cosmovisión maya” a 70 niños y niñas⁸⁵, ubicando a la ASMG como un centro de difusión de la cultura maya, aunque no se refleja en sus prácticas rituales o se trata de los “mayas” actuales. Incluso forman parte de la Comisión de los Lugares Sagrados desde 1996.⁸⁶

Algunos escasos elementos de rituales religiosos de los antiguos mayas aparecen en la consagración de estos “sacerdotes mayas”: la entrega de objetos mágicos como las 365 semillas de colorín, una “cruz maya” y la alusión a los colores de los cuatro puntos del cosmos maya son elementos fuera de contexto, sobre todo combinados con los demás materiales entregados al sacerdote maya recién “consagrado” (una figura de Maximón o “el hermano Simón”, un crucifijo, piedras de cuarzo, textiles, cuadros, hierbas, huevos, licor, azúcar, velas), elementos para que instale su “mesa” en los consultorios del Centro, lo cual remite de nuevo a la consideración de que, no obstante tener una estructura organizativa racional y con objetivos claros como tal, queda una gran ambigüedad acerca del contenido de la “espiritualidad maya”, expresando la respuesta a una búsqueda de legitimar las prácticas de los oficiantes.

La ASMG forma parte del conjunto de múltiples organizaciones recientes en Guatemala: educativas, culturales y jurídicas. Se trata de una expresión de este amplio movimiento reivindicativo de las organizaciones indias que han sido estudiadas y caracterizadas como “mayanización” en una extensa obra de tres volúmenes en la cual se presenta a las conformadas en Guatemala en los veinte años recientes, *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Por “mayanización”, los autores refieren,

⁸⁵ Ana López Molina, “La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala”, en Santiago Bastos y Aura Cumes, *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Vol. II, p. 424

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 425.

de manera coloquial, como el proceso de valoración, rescate, uso y desarrollo de los elementos objetivos (idioma, traje, culinaria, arquitectura, organización) y subjetiva (conciencia étnica, espiritualidad, lealtad, orgullo de si) de la cultura maya en las distintas esferas de la sociedad guatemalteca [...] Lo maya es un término genérico para englobar las treinta comunidades lingüísticas emparentadas por pertenecer a la familia maya.⁸⁷

Como conclusión de este apartado, se considera el caso de la ASMG como el de una organización que desde un discurso étnico panmayista, resulta difusa como organización religiosa, a pesar de su discurso sobre la “espiritualidad maya”, se asemeja más a los movimientos tipo “*new age*” contemporáneos.

Aparece también como una entidad política en el contexto de la multiculturalidad y de las reivindicaciones étnicas que están en curso en Guatemala. Responde también a una voluntad de regular las prácticas rituales de los oficiantes (curanderos, guías espirituales, brujos) y legitimarlas en el terreno político a partir de la demanda existente por parte de amplios sectores de la población que acude a estas prácticas buscando la salud, en términos generales, por medios mágicos.

De parte de los creyentes en estas prácticas expresan una búsqueda de espiritualidad en sentido religioso, a pesar que no se comprometan moral ni sacramentalmente.

El sacramento cumple la función de “perfeccionar el mundo” en el sentido cósmico y no sólo social, mientras que la magia se refiere a “aprovechar el mundo”. La conexión entre magia y sacramento es el supuesto común de que las acciones simbólicas tienen un efecto causal sobrenatural sobre las entidades divinas. Este supuesto común se conoce como “teúrgia”.⁸⁸

Jean-Jacques Wunenburger observa que “la invención de nuevos ritos sirve de esta forma para resistir o para oponerse –de manera eficaz o ilusoria– a los bloqueos y a las

⁸⁷ Santiago Bastos y Aura Cumes, coordinadores, *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Vol. III, p. 11.

⁸⁸ Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, p. 131. Teúrgia se refiere a una práctica magicorreliosa que consiste en la invocación de poderes ultraterrenos a fin de comunicarse o unirse a ellos atrayendo beneficios espirituales o para manipularlos por medios mágicos.

decepciones de la desacralización religiosa. Pero estos nuevos bloqueos sagrados son desconcertantes, con frecuencia imprevisibles y, por último, anónimos.”⁸⁹

Lo anterior también remite, en consecuencia, a la búsqueda con los recursos culturales a mano de la población. A pesar del vaciamiento religioso, de la crisis de los “sistemas religiosos”, como apunta Lluís Duch, esto no elimina la interrogante por parte de los seres humanos en esta perspectiva de la antropología cultural o simbólica; a pesar de la crítica clásica de la religión, el ser humano no puede dejar de ser un “posible *homo religiosus*” como una necesidad estructural⁹⁰, en tanto *es* su dimensión ontológica.

5.5. La difusión de Maximón en la red

La incorporación de Maximón, *Ri Laj Mam*, al circuito de internet va a la par de la transformación del culto en espectáculo dentro del itinerario turístico. Esto ya es un hecho, el traje a la medida para una *disneyficación* de Maximón, como analiza Lyon⁹¹. El “santo” en la red, alimentando los “solipsismos autoabsortos” de los cibernavegantes, en su creación del cosmos personalizado con sus audífonos de realidad virtual, tiene un personaje mítico, étnico y por ende “exótico” con quien interactuar virtualmente (*chatear*) puesto que en la página web en cuestión se puede hacer donativos a Maximón, prenderle una vela, ofrecerle un puro o un trago de aguardiente.

En el caso de la curandera exitosa y conocida internacionalmente gracias a una hija migrante en la ciudad de Nueva York, ejerce sus dones curativos y mágicos mediante la red. La magia se ha instalado en la tecnología junto con los lectores de horóscopos y tarot. La solución pronta y fácil, desde la comodidad del hogar y sin ningún compromiso, se añade a los signos de la posmodernidad, cuyas consecuencias aún son poco previsibles.

La deidad también es símbolo de identidad para los migrantes guatemaltecos radicados en Estados Unidos. En las redes sociales aparece su imagen y circulan fotografías de los festejantes guatemaltecos con él en la red, y aparece su imagen en algunos bares neoyorquinos. Curiosamente allá si se llama Maximón.

⁸⁹ Jean Jacques Wunenburger, *Lo sagrado*, p. 132.

⁹⁰ Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, p. 30.

⁹¹ David Lyon, *Jesús en Disneylandia...*, p. 28.

Todos los aspectos tratados en este capítulo constituyen el síndrome de Maximón, constituido a partir de la crisis de los sistemas religiosos, de la desacralización de la existencia humana, el descuido de la dimensión del *hombre religioso*.

No pensamos en las innumerables «pequeñas religiones» que pululan en todas las ciudades modernas, en la Iglesias, en las sectas y en las escuelas pseudoocultistas, noespiritualistas y sedicentes herméticas, pues todos estos fenómenos pertenecen aún a la esfera de la religiosidad, aunque se trate casi siempre de aspectos aberrantes de pseudomorfosis.⁹²

En todas sus advocaciones aparece el mismo tema: la recuperación del estado de salud por parte de los creyentes, que puede ser corporal pero también anímica. En otro sentido, expresa la necesidad del ser humano de controlar las contingencias de la vida. La respuesta a esta búsqueda de salud aparece en manos de magos, oficiantes de los rituales, el uso de imágenes, ya sea de Maximón, del Cristo de Esquipulas o de la Santa Muerte. Son imágenes degradadas como revelación de lo sagrado trascendente, desligadas de la religión y del culto. Las imágenes de Maximón-San Simón presentes en los lugares e invocadas por los magos oficiantes se degradan al convertirse en fetiches, en idolatría, el término más adecuado para entender esta clase de prácticas, tema que surgió en la religión antropológica y la religión filosófica estudiadas al interior de las grandes religiones monoteístas. Existen en esta perspectiva vertientes de crítica de la idolatría, una de las cuales se dirige a la religión popular⁹³ y se convierte en una lucha contra la imaginación, la superstición y la proyección de las masas del mundo de Dios.

La prohibición de la idolatría establece un muro divisorio cuya localización no es fija porque define de manera diferente los linderos de la ciudad de Dios; en la historia, en suma, es un concepto complementario de un “Dios adecuado”⁹⁴ y los dioses extraños. No obstante la flexibilidad que ha mostrado el concepto en diferentes usos, algunos pueden iluminar el análisis acerca de la significación de las prácticas rituales en torno a Maximón y se relacionan precisamente con la lectura sacramental de los mitos, y de las narraciones fundacionales de los monoteísmos religiosos con la idolatría, la relación entre lectura sacramental y el uso mágico de los enunciados del relato sagrado, y esto aplica también

⁹² Mircea Eliade, *op.cit.*, p. 150.

⁹³ Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *op. cit.*, p. 14.

⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 298-299.

para el relato de origen de Maximón de Atilán y los mitemas presentes en las versiones del relato, por la relación entre magia e idolatría. Al respecto, Halbertal y Margalit, consideran con Durkheim, que la magia es esencialmente privada, aunque se realice en forma masiva, como ocurre en San Andrés Itzapa o en el Centro de la Espiritualidad Maya, en Guatemala. La relación es siempre personal al momento del ritual, entre el oficiante (mago) y el creyente; mientras que la religión es colectiva, forma comunidad, la magia no es producto de la comunidad social. “Esto se relaciona con la distinción primaria entre mito y sacramento: hacer magia no crea una comunidad moral como ocurre cuando se observa un sacramento. Un defecto en el orden de las acciones mágicas puede considerarse como una extrema imprudencia, pero no es un pecado, mientras que una falta en el sacramento lo es”⁹⁵, debido a que el sacramento tiene la función de “perfeccionar el mundo”. La magia tiene un objetivo utilitario, el sacramento tiene el propósito moral de crear un adecuado orden social y cósmico. Aquí la pregunta es: ¿cuál de los dos está asociado con el mito? En el caso de las prácticas rituales analizadas en este capítulo, la respuesta es que corresponden a la magia, tienen propósitos utilitarios explícitos en todos los casos presentados; además, no corresponden a ningún mito ejemplar, aparecen solamente símbolos empobrecidos que han perdido su plurivocidad, degradados a signos o a sintemas anecdóticos, según Durand.⁹⁶

En ninguno de los casos analizados existe comunidad moral, ni actos sacramentales, en relación con el problema del “vaciamiento” de los sistemas religiosos en la sociedad actual, que no logran responder del todo como cuerpo de creencias y prácticas simbólicas en la función de acogimiento y reconocimiento de los seres humanos hacia la cotrascendencia. Finalmente no ha habido desencantamiento del mundo. La secularización no generó individuos orientados racionalmente y la crisis de los sistemas religiosos para acoger al hombre de hoy, nutrirlo espiritualmente y acompañarlo en la búsqueda de sentido de su existencia en tanto “ser contingente”, pero también *hombre religioso*.

La motivación generalizada entre los creyentes en estas prácticas en los lugares analizados es la búsqueda de la salud: corporal (enfermedades somáticas), anímica (espanto, envidia,

⁹⁵ *Ibid.*, p. 131, la obra de referencia de Durkheim es *Las formas elementales de la vida religiosa*.

⁹⁶ Gilbert Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis...*, p. 346.

hechizos, mal de ojo, mala suerte), afectiva (conseguir amor o retenerlo) y material (prosperidad económica, trabajo, poder). Respecto a las características socioculturales de los creyentes, se observó que el culto atraviesa transversalmente los estratos sociales, tanto rurales como urbanos, así como generacionales, jóvenes y adultos, también personas que se dedican a actividades no respetables, narcotraficantes, entre otros, y las prostitutas. La relación entre oficiante (mago) y creyente es similar a la de proveedor-cliente.

Su actuación responde más al sentido de la magia en términos de la obra de Mauss. Se hace patente el “vaciamiento” religioso de las iglesias históricas, que en su momento tuvieron una élite preparada que acompañaba, desde la religión, un proceso civilizatorio desde su contenido espiritual o en sentido sociológico, y nutrían el universo simbólico de los pueblos.

CONCLUSIONES

En este trabajo se partió de una síntesis metodológica para abordar el análisis de la figura de Maximón y su culto. En primer lugar, se retomó la perspectiva de la sociología de la religión, la vertiente empírica que privilegia el aspecto de su función en el mantenimiento del orden de la sociedad, el hecho religioso como social, externo y coercitivo para los individuos, en la formación de una comunidad moral. Se analizó la morfología del fenómeno religioso (sistemas de fe y sistemas de culto), y la diferencia entre magia y religión, desde la perspectiva de autores clásicos como Émile Durkheim, Max Weber y Marcel Mauss. Fueron considerados los planteamientos de sociólogos contemporáneos como David Lyon, quien analiza, por un lado, la crisis de los sistemas religiosos, en el sentido de falta de regulación de las religiones históricas, en especial del cristianismo, Rafael Díaz-Salazar, habla del vaciamiento del contenido doctrinario que había venido configurando a la religión tradicional, ambos autores ubican este problema como saldo de la modernidad expresada en los cultos y prácticas contemporáneas pseudorreligiosas, además sin ninguna regulación de la autoridad religiosa en este caso y, por otro, la falta de atención de las ciencias sociales emplazadas en la certeza de la secularización de las sociedades occidentales.

Desde la sociología del conocimiento fueron retomados los aportes de Peter Berger y Thomas Luckmann para la comprensión de la religión como empresa humana de construcción del mundo, teniendo en cuenta que esto ocurre socialmente a partir de las etapas de externalización-objetivación-internalización, lo que significa la ordenación de la experiencia de los seres humanos, expresando el paso del “caos” al “cosmos” como su sentido último. Así, se concibe a la religión como la construcción del universo simbólico, por lo tanto sagrado, legitimadora de las instituciones sociales, “otorgándoles un *status* ontológico válido en última instancia, esto es, *colocándolas* dentro de un marco de referencia cósmico y sagrado”¹, en donde el rito religioso ha sido un instrumento social de “recordatorio” de las fundamentaciones y las legitimaciones en el orden de lo sagrado.

¹ Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, p. 57.

La perspectiva sociológica del conocimiento permitió tender un puente de análisis entre el aspecto empírico del campo religioso y la dimensión del *homo religiosus* de la antropología cultural o simbólica (Campbell, Eliade, Halberthal y Margalit, Durand).

Esto permite equiparar conceptos como por ejemplo la función de legitimación que desempeña la construcción de universos simbólicos como expresión del *hombre religioso*, dentro de la sociología del conocimiento, entendido este como objetivado para justificar y explicar el orden social, y que desde la antropología simbólica se equipara con la función sociológica del mito, que es validar el orden social (J. Campbell).

Por último, para integrar una visión de conjunto del ser humano y su inserción en el mundo social y la vida cotidiana, se hizo un intento por orientar el análisis a partir de aspectos de la *Antropología de la vida cotidiana*, de Lluís Duch, en particular la propuesta de las “estructuras de acogida”, cada una de las cuales aporta a los individuos las *transmisiones* necesarias para humanizar su entorno.

Las estructuras de acogida son: la “codescendencia”, que constituye la familia; la “corresidencia”, que tiene lugar en la ciudad, entendida como el ámbito de la política y la vida pública; y la “cotrascendencia”, la religión, la relación del ser humano con lo invisible. En el ámbito metodológico, cada una de estas realiza una serie de funciones: sociológica (integración, empalabramiento), psicológica (identidad), lingüística (“empalabramiento”, construcción de la realidad), cultural (introducirse en una tradición), antropológica (insertarse en el mundo, internalizar, simbolizar), religiosa (sentido existencial, preguntas fundacionales)². Nos brinda una apertura hacia la comprensión acerca de la vida de los seres humanos como un proceso de humanización que se realiza a lo largo de toda la vida, a la vez que es humanizador del entorno, y gracias al acervo de *mitos y logos*, transmitido a cada individuo, a través de las estructuras de acogida desarrolladas por este autor.

El análisis realizado respecto a la figura de Maximón se refiere a un “aparecimiento” porque fue resultado de una acción de los antiguos naguales tzutujiles, que aparecen en el mito representando el arquetipo del héroe, los heroicos y poderosos naguales que tallaron esta figura de un árbol sagrado impregnándole para siempre de la fuerza, de la potencia de

² Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana... op. cit.*, pp. 13-17.

los naguales; tiene resonancia con símbolos de la de la antigua religión mesoamericana, como Quetzalcóatl, númen de la fertilidad, configurado ya en el Preclásico y su posterior mutación a héroe cultural en el Posclásico.

Se puede ubicar el surgimiento del culto y del mito en Santiago Atitlán, aproximadamente a finales del siglo XIX o principios del XX, según los testimonios de ancianos del lugar, registrados por Mendelson en 1952-53, que decían haber conocido al último profeta nagual, Francisco Sojuel, quien talló la máscara de la deidad. El otro indicio de su existencia proviene de Samuel Lothrop, que en 1914 presencié y documentó un conflicto en Santiago Atitlán. Conflicto originado a causa del culto entre el obispo de Guatemala y los devotos tzutujiles.

La figura de Maximón permite establecer algunos lazos de continuidad de la antigua religión mesoamericana, debido a que en torno a esta figura se celebran rituales de regeneración del tiempo, conforme a los ritos del *uayeb* (*uayeyab*) en la cultura de los antiguos mayas de Yucatán documentada en las fuentes coloniales, en especial en la obra de Cogolludo, en la que describió una figura con características semejantes que era adorada y luego abandonada durante los rituales del *uayeyab* (*uayeb*). La fiesta del paso a un nuevo año marcaba un Nuevo Comienzo, gracias a la regeneración del tiempo histórico. Fray Bartolomé de Las Casas, también documentó rituales similares, de Fin de año, presenciados en los lugares que recorrió. Además de las fuentes coloniales de autoría indígena, como los *Cantares de Dzitbalché* procedentes de la Península de Yucatán.

Las motivaciones y la función del “aparecimiento” de Maximón y su culto surgieron entre los pobladores tzutujiles y pueden ubicarse a partir de las transformaciones político territoriales a partir de 1786 por efecto de las reformas borbónicas y pocos años después, debido a los cambios producidos por la Independencia de Guatemala, ambos procesos alteraron severamente la vida económica, social, política y culturalmente de los pueblos genéricamente llamados mayas. Antes de este periodo los indios, a pesar de vivir en la precariedad, de realizar trabajos en las tierras de la Iglesia y pagar tributos y otras formas de exacción, tenían a cambio la facultad de gobernarse, pues administraban su municipio por medio del estrato de la propia élite que ejercía las funciones administrativas, y que en no pocas ocasiones también cometían abusos –en tanto parte del gobierno colonial–.

En respuesta, también se produjeron motines y rebeliones de indios, entre los siglos XVII hasta 1820 documentados por Severo Martínez Peláez, como se ha señalado. En el terreno religioso, se corrobora la afirmación de López Austin acerca de considerar que la evangelización cristiana, además de que no haber sido homogénea en Mesoamérica, fue superficial, la concepción católica fue internalizada con diversos grados de profundidad, como puede apreciarse en los niveles de sincretismo que se expresan en las diferentes regiones de lo que fue Mesoamérica, lo que para algunos sociólogos de la religión, denominan “religiosidad popular” en una aproximación empírica del fenómeno.

En casos como el de Santiago Atitlán, se observa en la trayectoria de las cofradías, en las cuales, al menos dos de las diez cofradías reconocidas por la jerarquía católica, conservan sus creencias y prácticas antiguas a través de que se preservaron algunos de sus oficiantes (*ajk'unaa* y las *iyom* o parteras, *telinel*, *nabeysil*) que constituyen los lazos de continuidad del “núcleo duro” de la religión mesoamericana, además de símbolos que ha sido posible identificar en los rituales como los analizados en esta tesis. A pesar de y en respuesta a la situación de indefensión, marginados de la política y reducidos a la condición de pobreza y objeto de la violencia de estado y del mercado, en un primer momento el culto a Maximón puede entenderse sociológicamente como resistencia, aunque el culto se pudo haber empobrecido y degradado en sus contenidos simbólicos, al desaparecer las últimas generaciones de su elite religiosa e intelectual, y ligado con la deficiente tarea evangelizadora de la Iglesia Católica, ambos factores pueden dar cuenta de ese “vaciamiento” espiritual y doctrinario de la religión, patente hoy, y reconocido como crisis de los sistemas religiosos por los autores retomados en esta investigación.

Las motivaciones en torno al apareamiento de Maximón y el mito, se reconocen en la situación de los indios a finales del siglo XIX, cuando éstos habían perdido la mayor parte de sus tierras y eran integrados a la lógica del modelo económico agroexportador, obligándolos al trabajo en las plantaciones de café y frutícolas así como en las obras de infraestructura. Por lo tanto, la comunidad de Atitlán quedaba abandonada cuando los hombres salían a buscar trabajo en las fincas o a realizar los labores forzadas en la construcción de caminos; otros, al tener tierra insuficiente o nada, se volcaron hacia la pesca en el lago para vender el producto fuera de Atitlán junto con sus artesanías. Los caminos estaban llenos de peligro por los frecuentes asaltos de que eran objeto, así como la

llegada de población mestiza empobrecida a las comunidades, que se dedicó a la fabricación y venta de aguardiente. Los problemas sociales en este periodo fueron, desde la marginación política, la desestructuración de los lazos comunitarios, el adulterio, los asaltos, las enfermedades como el cólera y las tropicales, además de la pobreza.

En este contexto sociohistórico, el pueblo tzutujil, marginado del espacio público y político por la población mestiza, originó lo que podría llamar una crisis de “corresidencia” (Duch), la cual marcó el comienzo de un proceso muy crítico, pues dejaron de ser reconocidos por la “ciudad” como estructura de acogida, y en el ejercicio de responsabilidad, participación y libertad, por el contrario, condujo al racismo y la injusticia. Los tzutujiles se replegaron al espacio de las cofradías y desde ahí trataron de reconstruir la comunidad configurando el sistema de cargos, que se mantiene en la actualidad. La resistencia y la sobrevivencia como pueblo se mantuvieron mediante estas dos instituciones, a partir de las cuales han intentado resistir al proceso de modernización económica de un capitalismo voraz, intentando nuevas formas de cohesión social y simbólica, como reestructuración de sus espacios de convivencia. Estas circunstancias están estrechamente relacionadas con el “apareamiento” de Maximón y su mito de origen como se observa en sus distintas versiones.

En este mundo campesino del siglo XIX, la tierra continuaba representando un elemento central que explica la persistencia de rituales naturalistas resurgidos desde sus raíces prehispánicas. Los lugares sagrados y los ritos fueron una respuesta para la conformación de nuevos universos simbólicos y para legitimar el orden social mediante una figura que, con las características de Maximón, tuvo las funciones de ser el guardián del orden sexual, proteger a la comunidad y a sus viajeros para no ser asaltados en los caminos, devolver la salud al pueblo por medio de sus oficiantes, los *ajk'unaa*. Estos son “llamados” por la deidad para iniciarse como curanderos. En especial, en los primeros años del culto, representaba el ejercicio de un liderazgo para mantener la cohesión comunitaria.

Hacia el exterior, la difusión del culto y la atracción de peregrinos definieron a los pobladores tzutujiles de Atitlán como protegidos por una deidad poderosa y terrible. El mito en términos de las motivaciones de la gente tzutujil en la época de surgimiento, puede entenderse como la necesidad de establecer un liderazgo, un tipo de control social y como medio para construirse un “lugar social”, ganar respeto como comunidad india, con una

deidad que atrae y aterroriza. Expresión mítica de un pueblo que está en la más completa indefensión, por la ausencia de un gobierno que garantice en la vida cotidiana su seguridad y el orden en las comunidades. Puede entenderse también, en sentido de la historia de las religiones, como un culto de resistencia que paulatinamente se degrada, mucho más en por pueblos que lo adoptan.

Se comprende la permanencia del culto a Maximón en Atitlán mediante el análisis del papel que desempeñó el sistema de cofradías en este lugar, como proceso de negociación pero también de resistencia de los indios frente a la Iglesia católica, además de que los propios indios administraban las cofradías y la supervisión del clero era laxa, permitió que la institución de la cofradía se constituyera en un espacio de cierta autonomía y libertad para recrear y conservar algunas prácticas religiosas antiguas y acomodar, sincretizar creencias y símbolos antiguos con las imágenes cristianas. En tal ámbito, los indios desarrollaron un sentido de pertenencia y de cohesión social, al ser distinguidos como el pueblo donde surgió Maximón, por primera vez.

Los tzutujiles como comunidad ganaron mucho prestigio en el tiempo de su “aparecimiento”, grandes peregrinajes realizaban los pueblos vecinos cada año, en Semana Santa. Pero considero que más que la imagen –pues esta fue adulterada en su apariencia además dejados de lado también los rituales y el mito de origen–, el atractivo que vieron los pueblos que lo adoptaron y adaptaron después, lo que les atrajo fueron las cualidades que la figura encarna: las cualidades de una deidad de potencia desbordante, bisexual, que gusta de los placeres mundanos de beber y fumar, que puede hacer el bien y proteger, pero también es capaz de dañar, de enloquecer y hasta matar a los no iniciados que se crucen en su camino, todo esto despierta sentimientos de atracción pero también de terror entre los pobladores.

Estas cualidades señaladas que están reveladas en la figura de Maximón, siguen siendo desconcertantes, pues no encuadran con las nociones del bien y del mal y de santidad del catolicismo. Algunos aspectos de la concepción sagrada de la propia figura que hicieron los tzutujiles, evoca cierta relación lejana con nociones de la sacralidad propias de la antigua religión mesoamericana, la ambigüedad, la dualidad, la unidad esencial de los contrarios.

En este aspecto faltaría ser trabajado desde el análisis de los símbolos, las imágenes y los mitos, en el lenguaje propio del *hombre religioso*.

En la actualidad Maximón y su culto se observan cada vez más sometidos a la dinámica de espectáculo turístico, cada vez más determinado por razones económicas, más que religiosas.

Del siglo XIX a principios de este siglo, se observan cambios importantes con relación a otra clase de culto, fuera de Santiago Atitlán, Maximón y su rito se transforman sustancialmente, con respecto a la tradición que se había mantenido en el siglo pasado en Atitlán. Además de la adulteración de su imagen y el cambio de nombre, el culto se convierte en un conjunto de prácticas pseudorituales; sin ser organizado, es privado y comercial, por lo tanto no forma comunidad moral, ya que la relación entre el oficiante y el creyente es una personal, semejante a la de proveedor-cliente. Las motivaciones de los creyentes son la búsqueda de la salud personal, física (enfermedades somáticas), anímica (espanto, envidia, hechizos, mal de ojo, mala suerte), afectiva (conseguir amor o retenerlo, venganza, odio) y material (prosperidad económica, trabajo, poder). Respecto a las características socioculturales de los creyentes, se observó que escalan transversalmente los estratos sociales y las fronteras nacionales; en ámbitos tanto rurales como urbanos, así como generacionales, jóvenes y adultos. Dada la degradación social y económica sufrida por estas poblaciones, los propios narcotraficantes y las prostitutas acuden a su protección. La religión en este sentido, se vuelve aberrante, alienante, “opio del pueblo”.

Este fenómeno tan extendido en los lugares analizados da cuenta del “vaciamiento” de los sistemas religiosos en la sociedad actual, que ya no logran responder a las necesidades espirituales humanas. Al final, los efectos de la secularización no fueron la racionalización de las ideas religiosas y las creencias en la magia, sino una religiosidad simia, basada en los sistemas de comunicación de la red del ciberespacio alienante.

BIBLIOGRAFÍA

- Asturias, Miguel Ángel, 1996, *Hombres de maíz*, Buenos Aires, Madrid, París, México, Sao Paulo, Lima, Editorial Crítica, Gerald Martin, coordinador, Col. Archivos, FCE, ALLCAXX.
- _____, 1998, *Leyendas de Guatemala*, México, Losada.
- Arriola, Aura Marina, 2003, *La religiosidad popular en la frontera sur de México*, México, INAH, Plaza y Valdés.
- Ayala Falcón, Maricela, 2010, “Bultos sagrados de los ancestros entre los mayas”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVIII, núm. 106, México, INAH-Conaculta.
- Báez-Jorge, Félix, “Entre los nagueales y los santos (aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México)”, en A. Lupo y A. López Austin (editores), 1998, *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, México, UNAM y Università Degli Studi di Roma “La Sapienza”.
- _____, 2001, *Tezcatlipoca en el espejo de Satán (La noción del Mal en la cosmovisión mesoamericana, y el imaginario de la España medieval: atisbos comparativos)*, Veracruz, IIH-Universidad Veracruzana (<http://cdigital.uv.mx>).
- Batz Solís, Luis Raymundo, 1991, *Las cofradías de San Pedro La Laguna, Sololá*, Guatemala, CENALTEX, Ministerio de Educación.
- Bazarte Martínez, Alicia, 1989, *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México (1526-1869)*, México, UAM.
- Berger, Peter, 1967, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.
- Brown, Linda A., 2005, “Cuando la recolección de artefactos es una conversación con los dioses”, en *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004* (editado por J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp. 611-617, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- Campbell, Joseph, 1997, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE.
- Campbell, Joseph y Bill Moyers, 1996, *El poder del mito*, Buenos Aires, Emecé.
- Cardoza y Aragón, Luis, 2005, *Guatemala. Las líneas de su mano*, México, FCE.
- Carmack, Robert M., 1979, *Historia social de los quichés*, Guatemala, Ed. José de Pineda.

- _____, 1992, *Historia antigua de América Central*, Costa Rica, FLACSO.
- _____ y Francisco Morales Santos, 1983, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Guatemala, Editorial Piedra Santa.
- Carreto, Jacinto, “Proceso de paz y población maya”, *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. LVII, números 1-2, México, 1977, p. 43, citado en Vallejo, *op.cit.*, p. 116.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), *Guatemala: Memoria del silencio*, Programa de Ciencia y Derechos Humanos de la Asociación Americana del Avance de la Ciencia, en <http://shr.aas.org>, consultado el 25 de abril de 2011.
- Cortés y Larraz, Pedro (arzobispo), 1958, *Descripción geográfica-moral de la Diócesis de Goathemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, Libro I.
- Coxtí Cuxil, Demetrio, “Los gobiernos municipales y el respeto a la diversidad étnica y cultural local”, en *Análisis Político*, Vol. II, Año 2, mayo-agosto 2008, Guatemala, Fundación Konrad Adena, en www.kas.de/wf/doc.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, 1995, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.
- Christenson, Allen J., 2001, *Art and society in a Highland Maya Community: the altarpiece of Santiago Atitlán*, Austin, University of Texas, Press.
- Debroy Arriaza, Iracema Maribel, 2003, *Magia, religión y ritos. Un acercamiento etnográfico a la cofradía de San Simón del municipio de San Andrés Itzapa, departamento de Chimaltenango*, tesis de licenciatura en antropología, Escuela de Historia, Guatemala, USAC.
- De León Pasquel, Lourdes, 2005, *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, México, CIESAS, Conaculta, INAH.
- De Vos, Jan, *Los mayas en los tiempos modernos*, artículo electrónico s/f. en <http://mitlan.tripod.com/MAYAS.HTM>, consultado en septiembre de 2011.
- Díaz Salazar, Rafael, “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente”, en *Íd. et al.* (eds.), *Formas modernas de religión*, pp. 72-114, citado por Duch, *op.cit.*

- Duch, Lluís, 2002, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta.
- _____, 2002, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder.
- _____, 2001, *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder.
- Durand, Gilbert, 1982, *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, Madrid, Taurus.
- _____, 1993, *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, Barcelona, Anthropos, UAM-I.
- Durkheim, Émile, 1995, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ed. Coyoacán.
- Early, John D., 1983, "Some ethnographic implications of an ethnohistorical perspective of the civil-religious hierarchy among the highland maya", *Ethnohistory*, Vol. 30, No. 4 (autumn, 1983), pp. 185-202, Duke University Press, disponible en URL: <http://www.jstor.org/stable/482003> Accessed: 12/11/2010.
- Eliade, Mircea, 1996, *Tratado de historia de las religiones*, México, ERA.
- _____, 1994, *Mito y realidad*, Bogotá, Grupo Editor Quinto Centenario/Labor.
- _____, 1998, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Orientalia
- _____, 2009, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza/Emecé.
- _____, 2001, *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós.
- _____, 2001, *Fragmentarium*, México, Nueva Imagen.
- England C., Nora, 1992, *Autonomía de los idiomas mayas: Historia e identidad. Rukutamil, Ramaq'il, Ruitzijob'al: Ri Mayab' Amaq'*, Guatemala, Cholsamaj.
- Flores, Hilda y Roberto Lindig-Cisneros, "Lista revisada de árboles y arbustos de Altamirano y Ramírez", en *Revista Mexicana de Biodiversidad*, México, UNAM-Instituto de Biología, Vol. I, 76, 2005, pp. 11-35.

- Fuentes y Guzmán, Francisco A., 1969-1972, *Recordación florida* (1643-1700), Guatemala, Biblioteca de Guatemala, otra edición 2007, libros Primero y Segundo, Guatemala, Artemis-Edinfer.
- Gage, Thomas, 1969, *Thomas Gage's travels in the New World* [1648], editado por J. Eric Thompson, Norman, University of Oklahoma Press.
- García de León, Antonio, 1976, *Pajapan: un dialecto mexicano del Golfo*, México, Departamento de Lingüística 43, INAH.
- Garibay K., José A., "Paralipómenos de Sahagún", revista *Tlalocan*, II, 2-3, 1946, 1947, México.
- Garza, Mercedes de la, 1990, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM.
- Gómez Villalobos, Lizett y Gabriela Vásquez S., 2011, Rituales curativos en torno a la Santa Muerte y Maximón; estudio de caso de la médium "doña Rosi", en Huixtla, Chiapas, tesis de la licenciatura en antropología social, FCS, Unach, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Gruzinski, Serge, 1995, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE.
- Guiteras Holmes, Calixta, 1996, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.
- Guzmán Morales, Micaela, Saúl Morales Lara y Violeta Vázquez Rojas C., "Lingüística", en *Guía de estudio para el ingreso a las licenciaturas 2007*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, ENAH-INAH.
- Halbental, Moshe y Avishai Margalit, 2003, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*, Barcelona, Gedisa.
- Hill, Robert M. II, "Manteniendo el culto a los santos: aspectos financieros de las instituciones religiosas del altiplano colonial maya", *Mesoamérica* 11, junio de 1986, pp. 61-77, Saratoga Springs, NY.
- _____, "Continuidad de los guachibales en San Pedro Sacatepéquez durante el siglo XIX", *Mesoamérica* 25 (junio de 1993), pp. 63-71, Saratoga Springs, NY.

- _____, 2001, *Los kaqchiqueles de la época colonial. Adaptaciones de los mayas del Altiplano al gobierno español 1600-1700*, Guatemala, Ed. Cholsamaj.
- Horkheimer, Max, 1969, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur.
- Isunza Bizuet, Alma, 2009, “La participación política de las mujeres indígenas. Usos y costumbres”, en *Participación política de la mujer en México*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, pp. 11-106.
- Jung, Carl G., 2009, *Respuesta a Job*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kaufman, Terrence, 1964, *Materiales lingüísticos para el estudio de las relaciones internas y externas de la familia de idiomas mayanos*, México, UNAM.
- Las Casas, fray Bartolomé de, 1967, *Apologética historia sumaria*, Vol. II, edición de Edmundo O’Gorman, IIH-UNAM.
- Landa, fray Diego de, 1959 [1560], *Relación de las cosas de Yucatán*, introducción de Ángel María Garibay, México, Porrúa.
- León-Portilla, Miguel, 1986, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM.
- Libro del Consejo (Popol Vuh)*, 1993, edición, traducción y notas de Georges Raynaud, J. M. González de Mendoza y Miguel Ángel Asturias; prólogo de Francisco Monterde, introducción de Maricela Ayala Falcón, México, UNAM-Coordinación de Humanidades.
- Linnekin, Jocelyn S., “Defining tradition: variations on the hawaiian identity”, en *American Ethnologist*, Vol.10, (2) 1983.
- López Austin, Alfredo, 2002, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- _____, 1996, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 volúmenes, México, IIA-UNAM.
- _____, 1995, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.
- _____, 1967, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. VII, México, UNAM.
- _____, Leonardo López Luján, 1996, *El pasado indígena*, México, FCE, El Colegio de México, Serie Hacia una Nueva Historia de México.
- López de Cogolludo, Diego, 1688, *Historia de Yucatán*, Madrid, en <http://callisto.ggsrv.com/imgsrv/Fetch?banner=451442d21&digest>.

- López Molina, Ana, 2007, "La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala", en Santiago Bastos y Aura Cumes (coordinadores), *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, vols. II y III, Guatemala, FLACSO, CIRMA, Cholsamaj.
- _____, 2003, Maximón y el Cristo de Esquipulas en La Pedrera, zona 6, Ciudad de Guatemala, tesis de licenciatura en antropología, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC).
- Los Códices Mayas*, 1985, Introducción y bibliografía de Thomas A. Lee Jr., Tuxtla Gutiérrez, Unach.
- Lothrop, Samuel K., 1929, "Further notes on indian ceremonies in Guatemala", *Inter alia*, vol. VI, Heye Foundation, New York.
- Lowe, Gareth W., Thomas A. Lee Jr. y Eduardo Martínez Espinoza, 2000, *Izapa: una introducción a las ruinas y los monumentos*, Tuxtla Gutiérrez, Fundación Arqueológica Nuevo Mundo, A. C., documento No. 31, Coneculta.
- Luckmann, Thomas, 1973, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme.
- Lyon, David, 2002, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Madrid, Cátedra.
- Martín Saint Leon, Étienne, 1922, *Historie des corporations de métiers*, París, Libraire Félix Alcan.
- Martínez, Peláez Severo, 1976, *Motines de indios (la violencia colonial en Centroamérica y Chiapas)*, México, Hermes, Cuaderno de la Casa Presno 3.
- Mauss, Marcel, 1979, *Sociología y antropología*, Madrid, Taurus.
- Memorial de Sololá. *Anales de los Cakchiqueles, Título de los señores de Totonicapán*, 1980, traducción directa y edición de Adrián Recinos, México, FCE.
- Mendelson, Michael E., 1965, *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Ministerio de Educación.
- Merino, Mauricio, 2007, *Para entender el régimen municipal en los Estados Unidos Mexicanos*, México, Nostra Ediciones.

- Montejo, Esteban R., 1994, *Yunal stoxolila kotz'ib'on koti. Manual de redacción q'anjobal*, Guatemala, Ed. Cholsamaj.
- Morales, Mario Roberto, 1998, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón: Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, Guatemala, FLACSO.
- Nájera Coronado, Martha Ilia, 2007, *Los Cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM-IIF-CEM.
- Navarrete, Carlos, 1979, "La etapa posolmeca en Chiapas y Guatemala", en *Historia de México*, Tomo 2, México, Salvat Mexicana de Ediciones, coordinador general de la obra: Miguel León Portilla, pp.297-308.
- _____, 1978, "Los mayas de las tierras altas de Guatemala durante el Posclásico", en *Historia de México*, Tomo 3, México, Salvat Mexicana de Ediciones, coordinador general de la obra: Miguel León Portilla, pp. 691-706.
- O' Brien-Rothe, Linda, 2011, *The poetics of the ancestor of the tz'utujil maya of Guatemala* (ensayo), Guatemala, Universidad de San Carlos, Centro de Estudios Folklóricos.
- Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib' (OKMA), Asociación de Académicos Estudiantes de las Lenguas Mayas, 2001, *Maya'Chii'* (Los idiomas mayas de Guatemala), Guatemala, Cholsamaj.
- Orellana, Sandra Lee, 1984, *The tzutujil mayas, continuity and change, 1250-1630*, University of Oklahoma Press, Norman.
- _____, 2011, *Los tzutujiles*, revista digital GTCIT, en <http://www.gtcit.com>.
- Otto, Rudolf, 1998, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza.
- Paul, Lois y Benjamín Paul, 1975, *The maya midwife as sacred professional: a guatemalan case study*, *American Ethnologist*, American Anthropological Association, 2:707-726.
- Páez Betancourt, Alonso y fray Pedro de Arboleda, "Relación de Santiago Atitlán, 1585", en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, 1964, 37, pp. 87-106, Guatemala.

- Pellecer Badillo, Mario Ricardo, 1973, *Un encuentro con San Simón en San Andrés Itzapa*, Guatemala, tesis de licenciatura en psicología, Facultad de Humanidades, Guatemala, USAC.
- Pérez Mendoza, Francisco y Miguel Hernández Mendoza, 2001, *Diccionario tzutujil*, Guatemala, Cholsamaj, Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín.
- Pérez Ruiz, Abelardo, 2008, *Me llaman Maximón, Satanás con corbata y sombrero*, editado por Arthemis Edinter. Hay referencias a esta obra en el blog de la Diócesis de Sololá-Chimaltenango y en <http://inteligenciacaolica.wordpress.com/2009/09/22/maximon-es-satan-por-diego-joachin/>, consultada el 4 de octubre de 2011.
- Petrich, Perla, editora, 1999, *Historias de la noche del lago Atitlán*, Col. Xocomil, Núm. 11, Guatemala, Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán (CAEL), San Pedro La Laguna, Sololá.
- _____, 1998, *Historia, historias del lago Atitlán. Ensayo de antropología histórica*, Guatemala, Col. Xokomil No. 13, Cael/Muni-k'at.
- _____, 2006, “Los santos en la tradición oral de Atitlán”, en Mario H. Ruz, editor, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-CEM-UNAM.
- Poirier, J., 1991, “De la tradition á la posmodernité: la machine á civiliser”, en Id. (ed.), *Histoire des moeurs III. Themes et systèmes culturels*, Paris, Gallimard, esp. pp. 1565-1587, citado por Duch, *op.cit.*, pp. 13, 22 ss.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, 2010, traducción del texto original y notas de Adrián Recinos [1947], México, FCE.
- Relación Tzutujil, 1962, “Relación de caciques y principales del pueblo de Atitlán (1571)”, en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, 26:435-438, Guatemala.
- Rendón Huerta, Teresita, Tonatiuh Guillén L. y Cuauhtémoc Paz Cuevas, coordinadores, 2007, *Retos de modernización del municipio mexicano*, México, IGLOM, Cívitas, Universidad de Guadalajara.
- Rubio, Fernando, 2004, *Educación bilingüe en Guatemala. Situación y desafíos*, preparado para el Banco Mundial, Guatemala.
- Ruz, Mario Humberto, 2006, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, CEM, UNAM.
- Sánchez Ochoa, Pilar, 1993, “Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala”, en *Mesoamérica*, CIRMA [14], No. 26, Antigua.

- Schumann Gálvez, Otto, 2000, *Introducción al maya itzá*, México, IIA-UNAM.
- Sharon, Douglas, 1980, *El chamán de los cuatro vientos*, México, Ed. Siglo XXI.
- Smith, Dennis A., 2007, Una tipología de iglesias evangélicas en Guatemala, en <http://www.cedepca.org/index2.php?option>, consultado el 27/11/2010.
- Solares, Blanca, coordinadora, 2001, *Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica*, Barcelona, Rubi Anthropos, CRIM-UNAM.
- _____, 2007, *Madre Terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo*, Barcelona, Anthropos, CRIM, IIF, PUEG, CIICH-UNAM.
- _____, 2008, “Un acercamiento a la *antropología simbólica* de Lluís Duch” en Duch, Lluís, M, Lavaniegos, M. Capdevilla y Blanca Solares, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Cuernavaca, Colección Cuadernos de hermenéutica, CRIM-UNAM.
- Suárez, Luis y Demetrio Ramos Pérez, 1990, *Historia general de España y América*, Vol. 9, Madrid, Rialp.
- Thompson, J. Eric, 2008, *Historia y religión de los mayas*, México, Ed. Siglo XXI.
- Van Akkeren, Ruud, 2005, “Conociendo a los pipiles de la costa del Pacífico de Guatemala: un estudio etnohistórico de documentos indígenas y del Archivo General de Centroamérica”, en *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004* (editado por J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp. 1000-1010, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, en <http://www.asociaciontikal.com/simposio.php?id=14>.
- Vallejo Reyna, Alberto, 2001, *Por los caminos de los antiguos nawales. Ri Laj Mam y el nawalismo maya tzutujil en Santiago Atitlán, Guatemala*, Guatemala, Fundación CEDIM-NORAD.
- Wallace, Tim y Daniela Diamente, 2002, *Ecoturismo en el lado sureste del Lago Atitlán*, Guatemala, Universidad del Valle de Guatemala, Consejo Nacional de Áreas Protegidas.
- Woodward, Ralph Lee Jr., 2002, *Rafael Carrera y la creación de la República de Guatemala, 1821-1871*, Guatemala, CIRMA-Plumsock Mesoamerican Studies.
- Wunenburger, Jean-Jacques , 2006, *Lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos.

Ximénez, fray Francisco de, 1977, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala. O. P.* (paleografía y anotaciones de Carmelo Sáenz de Santa María), Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, Libro I.

Páginas electrónicas consultadas:

Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, Inc, en

<http://www.famsi.org/reports/03/01/99ruud.pdf>> 10/11/2010.

Instituto Nacional de Estadística de Guatemala (INE), www.ine.gob.gt/index.

Sistema de Información Municipal de Guatemala, en www.inforpressca.com.

Tribunal Supremo Electoral de Guatemala, <http://www.tse.org.gt/>.

APÉNDICE 1

Historia antigua de los tzutujiles, su origen migrante

La historia antigua del pueblo tzutujil está entrelazada con la de los pueblos cakchiquel y quiché, pues tienen un pasado común como migrantes que llegaron al altiplano de Guatemala en el mismo periodo de tiempo en que fundaron sus respectivos reinos. Los Señoríos Quiché, cakchiquel y tzutujil.

La historia compartida de estos tres señoríos ha quedado registrada en los textos coloniales escritos en lengua indígena, el *Popol Vuh* o Libro del Consejo;¹ el *Memorial de Sololá* o *Anales de los Cakchiqueles*,² también hay una amplia bibliografía moderna basada en fuentes coloniales, códices y arqueología. Aquí se han considerado los trabajos de Robert Carmack, Eric Thompson y Carlos Navarrete por ser obras especializadas en la historia y cultura maya.

El *Popol Vuh* libro sagrado de los quichés, y los *Anales de los cakchiqueles*, tienen en común su referencia a su calidad de pueblos migrantes que salieron de un lugar que aun no se ha sido determinado por los especialistas. Según el relato del *Popol Vuh*, las principales tribus que poblaron el territorio de Guatemala partieron de Tula, “acaudillados por cuatro capitanes mitológicos: Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, al mando de las tres ramas de la familia quiché, así como de los cakchiqueles y de otras tribus sobre las cuales los quichés impusieron su dominio”,³ en la propia fuente aparece el siguiente pasaje:

Así fueron llamadas las tres [familias] quichés y no se separaron porque era uno el nombre de su dios Tohil [Señor del trueno y de la lluvia, advocación de Tláloc] de los Quichés, Tohil de los Tamub y de los Ilocab; uno solo era el nombre del dios, y por eso no se dividieron las tres [familias] quichés

(...)

¹ Manuscrito anónimo que llegó a las manos de fray Francisco de Ximénez, párroco de Chichicastenango a principios del siglo XVIII y quien hizo una transcripción del manuscrito en lengua quiché y lo tradujo al español.

² Libro escrito en lengua cakchiquel, se conoce a través de una transcripción que realizó un escribano indígena a mediados del siglo XVII.

³ Carlos Navarrete, “Los mayas de las tierras altas de Guatemala durante el Posclásico” en *Historia de México*, Tomo 3, p. 694.

Y entonces llegaron todos los pueblos, los de Rabinal, los Cakchiqueles, los de Tziquinahá [tzutujiles] y las gentes que ahora llaman yaquis⁴. Y allí fue donde se alteró el lenguaje de las tribus; diferentes volviéronse sus lenguas. Ya no podían entenderse claramente entre sí después de haber llegado a Tulán. Allí también se separaron, algunas hubo que se fueron para el Oriente, pero muchas se vinieron para acá...

Cuando llegaron a Tollán-Zuiva, Vucub-Pec, Vucub-Ziván, dicen las antiguas tradiciones que habían andado mucho para llegar a Tulán.⁵

La historia y el mito se entretajan y para los historiadores resultan confusas las rutas y el periodo que duró la migración y los lugares que fundaron. Actualmente hay acuerdo entre los historiadores acerca de que no se trata de la Tula histórica del estado de Hidalgo, sino de la Tula arquetípica hecha a imagen y semejanza del cosmos. Carmack admite que el nombre de Tula (Tollán) pudo haber sido utilizado por varios pueblos para designar una capital importante, o una leyenda que pudo haber identificado un asentamiento en una localidad desértica con la Tula en Chichén Itzá, la guerra eventualmente los sacó de nuevo, y los migrantes fueron expulsados del área y llegaron a las tierras del altiplano guatemalteco.⁶

El contexto de esta hipótesis, fue desarrollada por el propio Carmack⁷ sobre el periodo de influencia mexicana en el área maya de aproximadamente en el periodo de 800-1500, en los primeros siglos de este periodo había un florecimiento de centros ceremoniales en las tierras bajas de Guatemala, en el altiplano existieron centros mayas más diversificados pero menos espectaculares: Kaminaljuyú (cerca de la capital de Guatemala), Zaculeu (Huehuetenango) y Zacualpa (Quiché), Carmack los caracteriza como una cultura híbrida, con fuertes influencias del centro de México, especialmente de Teotihuacan, y de los mayas de las tierras bajas. Tras el súbito y aun inexplicable colapso de la civilización maya, alrededor de 900 dC., las tierras bajas fueron abandonadas en esta época, también lo fue Kaminaljuyú en el altiplano. Una de las hipótesis más aceptables es que la influencia del

⁴ En la nota 6 de la tercera parte del Popol Vuh, Recinos explica que el autor [del Popol Vuh] llama a los yaquis los sacerdotes y sacrificadores, y estos mismos nombres les da en varios lugares a los jefes quichés Balam-Quitze y compañeros, *Popol Vuh*, traducción y notas de Adrián Recinos, p.175.

⁵ *Popol Vuh*, edición y notas de Adrián Recinos, pp. 111-112.

⁶ Sandra L.Orellana, *The Tzutujil Maya. Continuity and Change*, p. 35.

⁷ Robert Carmack, *Historia Social de los quichés*, pp.22-23.

militarismo de los grupos provenientes de México, alteró el delicado equilibrio existente y ocasionó la desorganización general en el área maya.

El periodo de influencia mexicana, de los grupos de composición pluriétnica, denominados toltecas provenientes de Tula (Hidalgo) dejaron sentir su presencia en el altiplano occidental de Guatemala, de varias maneras, por la conquista, las expediciones comerciales y a través de continuas migraciones de hablantes de nahua que era una lengua que se hablaba en el centro de México. El declive y posterior abandono de Tula Grande fue entre 1150 y 1350 aun se desconocen las causas del abandono pero hay huellas de destrucción y algunos edificios fueron quemados, por otra parte, se han encontrado cerámicas provenientes del Soconusco, de Guatemala y Veracruz⁸, lo cual refuerza que Tula fue un centro con fuertes raíces pluriétnicas, en especial la fase Tollan (950-1150) época de apogeo.⁹

Con estos antecedentes se ilustra la dinámica de oleadas migratorias que iniciaron desde el Periodo Clásico y se intensificaron durante el Posclásico paralelo a la formación de reinos de menor rango que el que alcanzó Teotihuacán en el Clásico, pero a cambio se multiplicaron reinos de menor influencia por todo Mesoamérica. En su devenir, en busca de legitimidad sagrada y política para fundar un nuevo reino, los grupos quichés, tzutujiles y cakchiqueles, como se encuentra escrito en el *Memorial de Sololá*, después de su estancia en la Tollan mítica, entregaron los tributos:

[...] y recibieron los consejos de la Piedra de Obsidiana: ‘Id a donde veréis vuestras montañas y vuestros valles ¡Oh hijos míos! Allí se os alegrarán los rostros. Estos son los regalos que os daré, vuestras riquezas y vuestro señorío’. Así les dijeron a las trece parcialidades de las siete tribus, a las trece divisiones de guerreros. Luego les dieron los ídolos engañosos de madera y de piedra. Iban bajando hacia Tulán y Xibalbay cuando les fueron entregados los ídolos de madera y de piedra, según cuentan nuestros primeros padres y antecesores, Gagavitz y Zactecauh.¹⁰

Se muestra el carácter sagrado del acto de recibir los símbolos que legitimarían su camino y de su pertenencia a los antepasados que se mencionan por igual en el *Popol Vuh*, lo cual manifiesta también que estos grupos compartían los mismos dioses y símbolos sagrados

⁸ Alfredo López Austin y L. López Luján, *El pasado indígena*, pp. 182 y 183.

⁹ *Ibid.*, p. 182

¹⁰ *Memorial de Sololá*, p. 53

durante la migración de su salida probable de Chichén Itzá migraron hacia las costas del Golfo de México.

Carmack ha caracterizado a estos grupos como bandas de guerreros mayas mexicanizados que emigraron a los altos de Guatemala desde la región de Tabasco y Veracruz. Los quichés migraron al Este, alrededor de 1225-50 y los tzutujiles pudieron haber igual por estos años, este pasaje del *Memorial de Sololá* hace referencia de los tzutujiles dentro del grupo de las tribus que llegaron y salieron de Tollan:

Los zutujiles fueron la primera de las siete tribus que llegó a Tulán. Y cuando acabaron de llegar las siete tribus llegamos nosotros los guerreros. Así decían. Y mandándonos llegar nos dijeron nuestras madres y nuestros padres: ‘Íd, hijas mías, hijos míos. Os daré vuestras riquezas, vuestro señorío; os daré vuestro poder y vuestra majestad, vuestro dosel y vuestro trono.¹¹

Eventualmente los grupos mexicanos conquistaron pueblos mayas de los altos que hablaban lenguas quicheanas. Muchos de ellos se casaron con mujeres guatemaltecas y fueron absorbidos gradualmente por los pueblos que ellos conquistaron, hasta el punto de perder su propia lengua, que fue probablemente el chontal.¹²

La llegada de los grupos que establecerían los tres reinos más importantes del altiplano fue alrededor de 1375, al tiempo que los quichés se expandieron territorialmente y los tzutujiles quedaron subordinados a la hegemonía quiché,¹³ sin embargo Carmack calcula que fue durante la octava sucesión de gobernantes, cuando Gukumatz y Cotuha II fundaron la capital de K’umarkaj (Utatlán). A mediados de este siglo XV, los cakchiqueles gobernados por Huntoh y Vecubatz, de la séptima sucesión fundaron su capital Iximché y los tzutujiles en Tzikinahá o Chuitinamit a las orillas del lago Atitlán¹⁴

En el *Memorial de Sololá* aparece el mito de fundación del reino tzutujil y de la división del lago entre los tzutujiles y los cakchiqueles, después de que el jefe cakchiquel se transformó en la Serpiente Emplumada y reconoció a los tzutujiles también como

¹¹ *Memorial de Sololá*, p. 53.

¹² Robert Carmack, *The Quiché Mayas of Utatlán: The evolution of a Highland of Guatemala kingdom*, citado por Orellana, *op.cit.*, 36.

¹³ Sandra L. Orellana, *Los tzutujiles*, p. 4.

¹⁴ Carlos Navarrete, “Los mayas de las tierras altas de Guatemala durante el Posclásico” en *Historia de México*, Tomo 3, p. 695.

habitantes del lago.¹⁵ Según el relato se selló la alianza entre los dos pueblos con la entrega del Señor Atziquinahay, jefe de los tzutujiles, de mujeres jóvenes como esposas para los nobles cakchiqueles y continuaron su camino “donde brilló su aurora” (Venus) para establecerse en Iximché. La construcción de los tres reinos no estuvo exenta de continuos conflictos entre los tres grupos y de continuos viajes de nuevo a Tollán en busca de nuevos símbolos de poder, los cakchiqueles visitaron a un soberano llamado Nacxit [*Topiltzin Acxit Quetzalcóatl*], en Valil, cuya corte se hallaba en Chichén Itzá o Mayapán.¹⁶

De acuerdo con Orellana, los tzutujiles en 1400 era un reino pero sometidos a los quichés mediante alianzas matrimoniales y el pago de tributo. De 1475 a 1523 fue un periodo de reinos independientes (Tzutujil, Quiché y Cakchiquel) con una paz relativa sostenida mediante alianzas matrimoniales y tributos. A finales del siglo XV los tzutujiles se aliaron con los pipiles y los mames para combatir a los quichés y las luchas entre los tres reinos duraron de 1485 hasta 1501 pero ocurrieron nuevos enfrentamientos en 1521.¹⁷

A la llegada de los españoles encontraron una confusa contienda de estados políticos y guerras en lucha por el control de recursos e integridad territorial, al margen, fuera del control político de los estados menores, estaba el gran estado quiché cuyo centro era K'umarcaaj o Umatlán, cerca del actual Santa Cruz El Quiché.

La organización social de los tres reinos en el altiplano de Guatemala

El estado cakchiquel era equivalente al poder del estado quiché, su centro Iximché (planta de maíz) fue escogido por los españoles para fundar la capital de Guatemala. De ahí el nombre de Guatemala, era llamado así por los mexicas: Cuauhtemala.

Los tzutujiles, reino independiente era un centro fortaleza, llamado Chiya' donde vivía el linaje gobernante, los *Ajtz'inajai* o “El de la Casa del Pájaro”, había otra Casa grande, *Tinamit* (Chuitinamit) de los guerreros y otros linajes que en conjunto eran dieciséis. Por los restos arqueológicos se sabe que las Casas grandes se ubicaban en la cima de las colinas, *Tinamit* era tanto la casa del gobernante como la capital militar, administrativa y

¹⁵ *Memorial de Sololá*, p. 80.

¹⁶ *Ibíd.*, nota de Recinos, p. 67.

¹⁷ Sandra L. Orellana, *Los Tzutujiles*, pp. 5-6.

ritual. Los *amak*, eran los caseríos de campesinos, eran más pequeños y menos importantes y probablemente vivían allí los miembros de los diferentes linajes¹⁸.

Había otros centros en el Sureste, hoy Guatemala y Chiapas, México, el pipil de Izcuintepec (Escuintla), Pipil pokomán en Acasagatlán, Mam-Huehuetenango que ocupaban el antiguo sitio de Zaculeu y los mexicas en el Soconusco.

Atitlán (*Chiya'*), era una ciudad fortaleza con una organización social-territorial diferenciada según los linajes y los caseríos dispersos en el campo. Eran sociedades fuertemente estratificadas y densamente pobladas en comparación con otras regiones mayores como Yucatán, Carmack calcula que en el conjunto del altiplano de Guatemala, había posiblemente un millón de personas habitando la región, lo que arroja una densidad entre 50 y 100 habitantes por kilómetro cuadrado, el grueso de la población era campesina que habitaba dispersa en el campo formando pequeños caseríos, en tanto que los miembros de la clase gobernante estaban concentrados en pequeños pueblos y ciudades. Las ciudades mayores eran Utatlán o K'umarkaaj (actualmente Santa Cruz el Quiché), Atitlán e Iximché, eran ciudades en el sentido que nucleaban la vida política, comercial y religiosa de toda la región.¹⁹

También había esclavos, aunque escasos, vivían en las casas de los nobles. A menudo era una situación temporal debida a deudas u otras fatalidades. Tanto los campesinos como los nobles participaban de una intensa vida social, los mercados estaban en las afueras de las ciudades fortificadas, el arreglo de toda clase de disputas entre los linajes, en los caseríos, en la familia de un linaje; la guerra, los matrimonios, la educación de los jóvenes; la celebración de rituales dedicados a los ancestros, fueren en los caseríos o a los dioses de la naturaleza, en los templos se trataba y se resolvía en las Casas Grandes.²⁰

Dentro del mundo religioso y la cosmovisión, el calendario era fundamental, tenían como en todo Mesoamérica, la creencia en el tiempo deificado, los días, los meses y los años tenían sus respectivos dioses que interactuaban con las divinidades del medio espacial sostenido por los cuatro pilares o postes sagrados, tanto para los campesinos como para los

¹⁸ *Ibíd.*, p. 7.

¹⁹ Robert Carmack, *Historia social de los quichés*, pp. 23-25.

²⁰ *Ibíd.* 28.

nobles, todas las actividades importantes tenían que ser adecuadas a los poderes de los dioses que regían esos días. Había días propicios para el matrimonio, para hacer la guerra, sacrificar prisioneros, realizar ciertas danzas y ritos, días para vender en el mercado, superar la esterilidad, salvarse de los brujos enemigos entre otros actos.

APÉNDICE 2

Deidades principales del panteón tzutujil

Entre los dioses más importantes destaca el “patronato de poderosos dioses toltecas”,²¹ como *Tojil*, el dios de la lluvia, se considera una advocación de Tláloc, pero por las referencias encontradas en el *Popol Vuh*, y en el *Memorial de Sololá*, se trataba también de un dios del trueno, tempestad, cielo, estrella de la mañana, guerra y sacrificio humano, Otros dioses locales son: *Awilix* la diosa de la luna; *Jakawitz* el dios de la montaña; *Nic’aj tak’aj* la diosa de la llanura; *Tzotzil* el dios murciélago; *Akajal* el dios de las abejas. Existía una estrecha relación estrecha entre estos dioses y los señores. La conducción religiosa estaba en manos de los señores. En las crónicas de los sacerdotes se llaman *ajcajb* «sacrificadores» y *ajq’uixh* “autosacrificadores” y todos son señores, el mantenimiento y resguardo de los ídolos en lugares secretos siempre fue hecho por los hijos de los señores.

Cuando los tzutujiles se establecieron como reino independiente adoptaron sus propios dioses, el dios de los tzutujiles fue *Sakibuk*²², sobre el cual hay diversas traducciones: “Humo blanco”, Carmack lo tradujo como «Vapor»,²³ la escultura (ídolo) de *Sakibuk* fue hallado en el sitio de Chiya’, colocado en el altar principal de Chiya’, estaba hecho de piedra y medía alrededor de 75 centímetros de altura²⁴ y el baño de *Sakibuk*, estaba al pie de la colina del lago, en Chuitinamit²⁵. *Cakix Can* era otro dios de importancia encontrado en las excavaciones de 1933, en Chiya’ se hacían sacrificios en homenaje a *Sakibuk*, se abría el pecho de la víctima y se le sacaba el corazón.²⁶

Los tzutujiles prehispánicos adoraban a diversos espíritus y creían en fuerzas ocultas impersonales, como el destino; también practicaban la magia, la brujería y el arte adivinatorio. Sin embargo, los dioses más importantes eran las deidades patronas de los

²¹ Robert Carmack, *op.cit.*, p. 67 Aquí se destaca que los dioses toltecas eran advocaciones de los dioses fundacionales del Clásico que fueron tomando los diferentes pueblos y considerando además que los toltecas no fueron un grupo étnico sino el nombre de diferentes grupos de étnicas distintas que tenían en común el haber sido habitantes de los grandes centros urbanos de Mesoamérica y por lo tanto eran un grupo cultural pluriétnico.

²² Encontrado en las primeras excavaciones arqueológicas a fondo por Samuel Lothrop en 1933.

²³ Sandra L. Orellana, S., *The Tzutujil Mayas. Continuity and Change, 1250-1630*, p. 37.

²⁴ *Ibid.*, p.98-99.

²⁵ *Título de Xpantzay 3*, en Orellana, *op.cit.* p. 98.

²⁶ Sandra L. Orellana, *Los tzutujiles*, p. 14.

más altos linajes. Estos dioses se representaban en esculturas (ídolos), y eran el objeto central del culto en los templos y cuevas del Altiplano.

“Los señores que no eran propiamente sacerdotes servían de tiempo en tiempo en los templos” descripción que se encuentra también en el *Popol Vuh*, aquí indica que los señores eran intermediarios entre los vasallos y esos dioses a los que pedían salud y vida por todos.²⁷

Los campesinos vasallos tenían también una rica mitología y rituales. “Existía un ciclo de mitos en que se relatan las aventuras de cierta familia de dioses (*Ixbalanqué y Junajpú*), y parece que se refería especialmente a los vasallos. Esto se puede apreciar por la preocupación que existe en los mitos respecto de la milpa, el parentesco, la enfermedad y la muerte, y la tierra fructífera en general”.²⁸ En la etnografía moderna aun se reconocen algunas deidades, una deidad principal de la gente común es la tierra (*Juyup tak'aj*) y Dios Mundo que les manda cosechas, enfermedad, muerte y toda clase de suerte.²⁹

También se tenía cierta tendencia de deificar a los nobles fundadores de los linajes en el *Popol Vuh* se observa una continua transformación de hombres en dioses, o de gobernantes con poder transformista, como el jefe de los cakchiqueles que se transformó en Serpiente Emplumada para sacralizar el lago Atitlán (*Memorial de Sololá*). En todo caso, había la creencia en la sacralidad de los gobernantes y por ello eran enterrados los mejores gobernantes en el mismo lugar donde solían sentarse, para recordarlos y servir de ejemplo su sentido de justicia que tuvieron.³⁰ El poder era una atribución sagrada entre estos pueblos y su preservación y desarrollo estaba basado en la formación de la clase gobernante en todas las artes que eran del dominio exclusivo de los nobles: el sagrado juego de pelota, los oficios religiosos, el uso de la flauta (*subak*) y el tambor (*cham cham*) estaba reservado a los señores.³¹

En síntesis, se establece la condición migrante del origen de los tzutujiles, al igual que los quichés y cakchiqueles, aun cuando no ha sido posible establecer el tiempo y lugar preciso

²⁷ Robert Carmack., *Historia social de los quichés*, p.68.

²⁸ *Ibíd.* p. 68.

²⁹ Ruth Bunzel, 1952; Schultze-Jena 1933; Carmack s/f citados por Robert Carmack en *Ibíd.*, p. 68.

³⁰ *Ibíd.*, p. 69.

³¹ *Ibíd.*, p.67.

de su salida, pero se les ubica en el Posclásico Tardío, la hipótesis más fuerte parece ser la de la salida de Chichén Itzá y su migración por las tierras del Golfo de México, Tabasco y Veracruz hasta llegar a su destino, el altiplano de Guatemala; al establecerse los tres reinos a finales del siglo XIV, estuvieron marcados por continuas guerras por el control del territorio y dominio de los pueblos más débiles, los periodos de paz se mantenían mediante alianzas matrimoniales y el pago de tributo.

En el *Titulo de Totonicapán*, se refieren sus continuos viajes al Oriente en búsqueda de símbolos sagrados: los bancos o asientos reales, la estera, doceles, huesos, garras de león y jaguar, plumas, cristales negros y amarillos, el rey Nacxit les entregó un regalo llamado *Girón-Gagal [Pizón-Gagal]*, un envoltorio que era en sí un símbolo de poder con todo su contenido, la piedra cuidadosamente guardada.³² Los bultos sagrados aparecen constantemente en las tres obras coloniales escritas en lengua indígena y es parte de los elementos de la religión antigua que aún permanece como práctica viva en Santiago Atitlán, en los bultos sagrados Maximón, de San Martín, de las *Iyom* (parteras) y del profeta *Nabeysil* Francisco Sojuel.

La existencia de una sociedad compleja y estratificada en esta región basada en el linaje de las familias; existieron también diversidad de oficios y artes que los tzutujiles, así como los quichés y cakchiqueles dominaban: pintura, escultura, arte plumario, música y danza, puede afirmarse que formaron parte de la tradición cultural proveniente del Altiplano mexicano, habían salido de centros urbanos y tuvieron la capacidad de formar otros nuevos traían consigo el acervo de conocimientos técnicos así como el núcleo duro de la religión antigua y fueron capaces de adaptar a través de su religión para encontrar sentido a través de la recreación de su universo simbólico, además de una ideología militarista-defensiva frente a los otros dos reinos, Quiché y Cakchiquel, que aparecían como una constante amenaza.

³² *Titulo de Totonicapán* anexo en *Memorial de Sololá*, p. 216

GLOSARIO

Términos en lenguas mayances de Guatemala

Aj'bal o ajelbal. Vocablo tzutujil refiere al «compañero espiritual» asociado a la suerte-destino o «carga» de acuerdo con el animal que rige el día de su nacimiento, estaba determinado de acuerdo al calendario maya de 260 días *tzolkin*.

Ajk'unaa. En lengua tzutujil, plural de *ajk'un* «cargador de la oración», entre los hablantes de tzutujil es el sacerdote tradicional.

Ajk'ij. Vocablo tzutujil, significa «cargador del tiempo» o «adivino», sacerdote versado en el conocimiento de los calendarios mayas, por medio de los que hacía profecías, actualmente inexistentes debido a la pérdida del conocimiento calendárico maya.

Ajq'ijab. En lengua quiché y cakchiquel, término con el que denotan a los sacerdotes «mayas» o «guías espirituales» como se autodenominan dentro de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala (ASMAG) y en el Centro de espiritualidad maya, dicha asociación fue formalmente reconocida en 1994.

Atitlán. Voz náhuatl que significa «entre las aguas», *atli*, entre el agua y *tlan*, lugar. Asturias refiere el significado de «Abuela del agua», *Atit*, abuela y *Lan*, agua [*Leyendas de Guatemala*].

Ajtz'inajai. Vocablo tzutujil, nombre del linaje gobernante de Chiya' (Atitlán), «El de la Casa del Pájaro».

Amak. Nombre tzutujil de los caseríos de campesinos, pequeños y menos importantes, probablemente vivían ahí los miembros de diferentes linajes. [Carmack]

B'ienem Atcha, B'ienem Ala', Ajb'eyom. En lengua quiché, hombre que viaja, comerciante, hombre rico.

Cacaxte. Nombre tzutujil de los canastos de tule.

Chaces. Vocablo maya yucatecano para referirse a los hombres ancianos que ayudaban a los sacerdotes [Landa].

Chay o chaye. Vocablo tzutujil, navaja de obsidiana, utilizada por los *ajk'unaa*.

Chilames. Vocablo maya yucatecano para referirse a médicos y hechiceros [Landa].

Chiya' o Chía'. Vocablo tzutujil del nombre propio de su Señorío fortificado. Los hablantes de náhuatl lo denominaban Atitlán.

Cush. Nombre tzutujil de una bebida destilada de caña elaborada de manera tradicional.

Isom. Vocablo tzutujil, es el espíritu malo de un brujo, espíritus de animales malos y fuertes: caballos, vacas, cerdos o toros, o animales indestructibles como el *tacuacín* (tlacuache) o cierta clase de paloma que nunca puede ser atrapada.

Iyom. Vocablo tzutujil para nombrar a las parteras.

Jalonel. Nombre tzutujil del escribano o tesorero de la cofradía.

Junc'at. Nombre tzutujil del volcán Atitlán, significa «Uno red carga».

Klavikoj. Ave bicéfala que según los relatos tzutujiles de los años cincuenta, vivía junto con una serpiente en el lugar donde está actualmente la iglesia de Atitlán, es el ave protectora del templo-ermita de Maximón que está ubicada a un costado de la iglesia de Atitlán.

Maximón. Divinidad originaria de Santiago Atitlán, Guatemala; en lengua Tzutujil significa «El amarrado», «El Abuelo Amarrado», de los vocablos: *mama'*, abuelo; *ximooj-xiim*, amarrar, amarrado con pita (fibra acuática que se procesa artesanalmente para fabricar lazos o cuerdas).

Nabeysil. Vocablo tzutujil, *najb'eeey*, significa primero, el primogénito, es el sacerdote de la lluvia, encargado de la figura de San Martín y del bulto sagrado. Antiguamente debía permanecer célibe toda su vida.

Nuwual [nagual]. Vocablo tzutujil que ellos explican como una cosa que separa a un hombre de los demás hombres, es el espíritu puro de Dios y también una oración que un hombre tiene dentro de sí. Los *naguales* repiten la magia de los primeros antecesores que tuvieron éxito, de acuerdo con las reglas antiguas [Mendelson]. Es el representante de Dios, profeta de Dios, con su memoria, su juicio que le dio el Dios, su categoría, su historia... [Vallejo]. Es también una esencia y un poder que tienen algunos sacerdotes, sobre todo los antiguos, la esencia nagual impregna todos los objetos usados por las imágenes de los santos y de Maximón por esto nunca deben ser destruidos.

Oxiqahal. Nombre tzutujil del volcán Tolimán, en el idioma viejo significa «tres hijos».

Palb'al. Vocablo tzutujil que refiere a los lugares sagrados, es una escalera que sube o baja del mundo, una ventana, una puerta para pasar a un lugar *nagual*, una cueva, un árbol, una roca o el altar de la cofradía, sólo los sacerdotes naguales tienen el poder de conocer los caminos que conducen a este. Las oraciones, el incienso, el tabaco y el alcohol sirven para abrir la puerta a estos caminos.

Pom. Nombre tzutujil del incienso de copal.

Remeshush Kaj o Remesush munde. Vocablo tzutujil, significa ombligo del mundo.

Ri Laj Mam. Vocablo tzutujil con el que se refieren a la deidad *Maximón*, se traduce como «El Gran Abuelo».

Rosh. Nombre tzutujil del tercer cofrade de Santa Cruz, que se encarga de llevar las piedras para el lavado de la ropa de Maximón el lunes Santo por la noche.

Sakibuk. Antigua deidad del panteón tzutujil venerada al establecer su Señorío en Atitlán; significa *humo blanco* o *vapor*. La escultura de piedra de Sakibuk fue encontrada en *Chiya'* y medía alrededor de 75 centímetros de altura.

Sho (Xo). Nombre tzutujil de la esposa del alcalde de cofradía.

Telinel. Vocablo tzutujil, *teejeeneel* significa cargador de imágenes, muertos o «cargas»; es el hombre consagrado o *ajk'un* que arma y viste a Maximón y lo carga durante las celebraciones rituales, es el encargado personal de la divinidad dentro de la cofradía de Santa Cruz en Atitlán.

Te-ta. Saludo tzutujil que solamente se dirige a las autoridades, a los Mayores o Principales y a los ancianos.

Tinamit. Vocablo tzutujil de la Casa grande de los guerreros y de otros linajes. Se ubicaban en las cimas de las colinas, es una traza de ciudad fortificada que era Atitlán.

Tixeles. Nombre tzutujil de las esposas de los cofrades.

Tohil (Tojil). Dios tutelar de los tzutujiles, cakchiqueles y quichés durante su etapa común de migrantes en búsqueda de territorio para fundar sus respectivos reinos. Es el Señor del trueno y de la lluvia [*Popol Vuh*].

Tun tun. Tambor grande de doble cara que tocan durante las celebraciones de Maximón.

Tz'atel. Vocablo tzutujil, significa árbol colorín o árbol de pito, [*Erytrina corallodendrón*]; produce unas semillas rojas semejantes al frijol llamadas colorines. En el *Popol Vuh* aparece el empleo de las semillas por los Abuelos formadores *Ixmucané e Ixpiyacoc* para la adivinación. **Tz'ité**, en lengua quiché.

Tz'utuj. Vocablo tzutujil, «planta de maíz en punto floreciente», *amac-tzutuhile*, «los del lugar florido».

Xkap. Nombre tzutujil del tocado que utilizan las mujeres mayores, esposas de los cofrades y las parteras en las ceremonias, es una cinta delgada de unos cinco centímetros y muy larga que enredan sobre la cabeza a manera de plato, es tejida con hilos de múltiples colores, el tocado representa el arcoíris que produce el aliento de una gran serpiente que protege al mundo de los daños; es la serpiente arcoíris del cielo, a la vez simboliza el cordón umbilical que ata a las mujeres al cielo. *Yashper*, la patrona de las parteras fue la primera en usarla.

Yashper. Vocablo tzutujil, nombre del envoltorio sagrado de las parteras que consiste en un pedazo de terciopelo al que se le han cosido pequeños rostros de ángeles de madera y

cuatro camisas pequeñas que se guardan en la caja del *Yashper* en la cofradía de San Martín [Mendelson].

Yol Jap. Vocablo tzutujil que significa «dador de lluvia» o «dueño de la lluvia» nombre que dan a San Martín.

Zibak. (sasafrás) Vocabulario quiché, «el corazón de la hierba con que se hacen las esteras»; en el *Popol Vuh*, se lee: *Los Abuelos Formadores, los Constructores, formaron la carne del hombre y fue labrada la mujer, el sasafrás [fue la] carne de la mujer* [versión de G. Raynaud]. El material con que se elaboran los petates como los que se utilizan para envolver a Maximón.

Glosario y localismos en español de Guatemala:

Alcalde [de cofradía]. Encabeza la cofradía y forma parte de los Mayores o Principales del Sistema de Cargos.

Alguaciles. Policías comunitarios en las comunidades indígenas de Guatemala, es el rango inicial dentro del sistema de cofradías, por regla general funcionan como tales, solamente durante las fiestas y celebraciones religiosas. En la cofradía de Santa Cruz, son los responsables de realizar el viaje a Chicacao para traer la fruta ofrendada a Maximón.

Antigua. Ciudad colonial, llamada Santiago de los Caballeros, fue la capital de Guatemala hasta 1773 cuando los terremotos de Santa Marta y la erupción de un volcán de agua la destruyeron.

Bolo. Borracho, ebrio.

Cabecera. [del pueblo] es el varón de mayor edad y prestigio que encabeza el «Sistema de Cargos» en Santiago Atitlán, es el custodio del cofre real que contiene los documentos importantes sobre la fundación del pueblo y los libros de cofradía; preside todas las celebraciones religiosas católicas y de Maximón junto con el alcalde municipal.

Characoteles. Clase de hechiceros malignos que dañan a la gente

Chimanes. Brujos o curanderos.

Guaro. Trago, toda clase de bebida alcohólica.

Juncia. Hoja de pino oyamel, de olor agradable y muy utilizado para cubrir el piso en donde se reunirá la gente para una celebración.

Ladino o mestizo. Conglomerado no indígena de Guatemala, uno de los cuatro pueblos que componen Guatemala, según su Ley de idiomas nacionales

Mayores. También conocidos como *Mayordomos* o *Principales*, en Santiago Atitlán son personas mayores, varones indígenas exclusivamente, que después de haber desempeñado varios cargos en las cofradías y en la iglesia católica, conforman el «Sistema de Cargos» de

la comunidad. Son nombrados por los propios miembros del Sistema bajo los criterios de edad y buen desempeño demostrado durante los años de servicio comunitario.

Monte. Localismo, se refiere a las hierbas de toda clase, “Ramo de siete montes” es un manojo de siete clases de hierbas utilizadas por los curanderos para “ramear” (sacudir el ramo en el cuerpo del creyente o paciente).

Oficiales de iglesia. (Oficial o *pilguan*, cantores, sacristanes y fiscal). En el periodo colonial los sacerdotes organizaban a los fieles indígenas para cuidar la iglesia y para atender todas las necesidades de los curas. Atendían a los fieles en ausencia del sacerdote.

Pacaya. Flor del árbol del corozo, una especie de palmera, la pacaya es una vaina que despide un olor penetrante, dentro de ella guarda la flor propiamente, es un ramillete de hebras gruesas de color blanco amarillento, es comestible y muy apreciada actualmente en la cocina gourmet de Guatemala y del sureste de México.

Palo. Manera de referirse a un árbol.

Pataxté. Variedad de cacao silvestre.

Turiferos. Encargados de quemar el incienso

Viandantes. Viajeros.

Xela. Nombre local de Quetzaltenango.

Zanjorines. Localismo, Toda clase de curanderos o brujos.

Cronología historiográfica de Guatemala

<p>800-1500:</p> <p>900:</p> <p>1225-1250</p> <p>1375:</p> <p>1400:</p> <p>1475-1523</p> <p>1485-1501</p> <p>1521:</p>	<p><u>Historia antigua</u></p> <p>–Periodo de influencia del centro de México y de los centros de las tierras bajas mayas en el altiplano de Guatemala (Kaminaljuyú, Zaculeu y Zacualpa) [Carmack].</p> <p>–Súbito colapso de la civilización maya de las tierras bajas y de Kaminaljuyú.</p> <p>–Emigración de bandas de guerreros mayas mexicanizados desde la región de Tabasco y Veracruz que probablemente habían salido de Chichén Itzá, es una hipótesis sobre el origen de los grupos quichés, cakchiqueles y tzutujiles, entre otros, que llegaron a las tierras altas de Guatemala [Carmack].</p> <p>–Probable llegada de los tres grupos que formaron los reinos más importantes en el altiplano guatemalteco (quichés, cakchiqueles y tzutujiles) [Navarrete].</p> <p>–El reino tzutujil estaba sometido a los quichés mediante el pago de tributos y alianzas matrimoniales [Orellana].</p> <p>–Periodo de tres reinos independientes, tzutujil, cakchiquel y quiché, con una paz relativa sostenida mediante el pago de tributos y alianzas matrimoniales. Ciudades fortificadas. El reino tzutujil mantenía el control de la boca costa y el dominio de las tierras bajas hacia la costa, eran prósperos comerciantes y productores de cacao por esto, realizaban continuos y prolongados viajes para el comerciar los productos tropicales hacia el altiplano [Orellana, Carmack].</p> <p>–Periodo de guerras, los tzutujiles en alianza con los pipiles y los mames combatieron contra los quichés.</p> <p>–Nuevos enfrentamientos entre quichés y tzutujiles, los tzutujiles mantuvieron siempre un control sobre su territorio que se extendía hasta la costa occidental de las tierras bajas ricas en cacao y otros productos tropicales, el control del paso por la boca costa era mantenido desde las colinas fortificadas [Orellana]</p>
<p><u>Siglo XVI</u></p> <p>1524:</p> <p>1527-1541:</p>	<p><u>Colonización española</u></p> <p>Llegada de los españoles procedentes de la capital de la Nueva España acompañados de grupos tlaxcaltecas.</p> <p>–El capitán Pedro de Alvarado fundó la primera Villa española en Tecpán-Guatemala, a cinco kilómetros de <i>Iximché</i> otrora capital del reino cakchiquel. Periodo de resistencia y guerrillas de los cakchiqueles.</p> <p>–Traslado de la sede del poder español, de Tecpán al Valle de Almolonga o Ciudad Vieja, llamada «Santiago de los Caballeros de Guatemala», hasta septiembre de 1541 cuando fue destruida por un alud de lodo y piedra arrojados por un volcán de agua (<i>Hunaphú</i>, en lengua quiché).</p>

1533:	–Fundación de la primera cofradía en la capital de Guatemala, en el periodo se crearon cuatro más.
1534:	–Establecimiento de la Diócesis de Guatemala. Francisco Marroquín como primer Obispo.
1542:	–La capital de Guatemala «Santiago de los Caballeros», fue reubicada en el valle de Pamchoy, hoy «Antigua».
<u>S. XVII</u>	Periodo de dramático descenso de la población indígena debido a las recurrentes epidemias durante todo este siglo ¹ .
1607- 08:	– Epidemia de “tabardillo” o tifus que afectó fundamentalmente a población indígena.
1620-40:	– Máximo decrecimiento de la población indígena en todo Guatemala, había 350 mil indígenas, a partir de ahí hubo un periodo de lenta recuperación de la población en el año 1700.
1647-1694:	– Proceso de inmigración de población africana, poco numerosa pero constante, canalizada a las fincas comerciales, a los centros urbanos españoles y a las minas; excepcionalmente en zonas rurales como La Gomera de Guatemala; algunos pocos escapan a zonas despobladas donde se vuelven cimarrones.
1689:	– Cinco brotes epidémicos: “tabardillo” o Tifus; «peste»; peste bubónica; tifus o neumonía, viruela, además de mortandad en las tierras bajas tropicales a causa del paludismo y la fiebre amarilla (tuberculosis).
1689:	–Registro eclesiástico de la existencia de trece cofradías en Santiago Atitlán, cuando contaba con una población de 2995 habitantes.
1700:	– La población indígena era de 420 mil personas, en 80 años creció solamente 20 por ciento

	¹ Luis Suárez y Demetrio Ramos, <i>Historia General de España y América</i> , Vol. 9, pp. 157-158.
<u>S. XVIII</u>	
1773:	La capital fue nuevamente destruida por un volcán de fuego que provocó los “terremotos de Santa Marta”, la capital fue reubicada a su sitio actual en el antiguo Valle de la Virgen y su nombre cambió a Nueva Guatemala de la Asunción. Gran desarrollo arquitectónico de la capital y principales ciudades. A partir de la segunda mitad del siglo, gran auge del monopolio comercial español hacia el mercado europeo de productos como cacao y colorantes naturales (añil y grana)
1786	Reordenamiento territorial de las provincias de la Capitanía de Guatemala en intendencias y partidos, en las cabeceras fueron nombrados oficiales no indígenas

	que desplazaron a los indígenas que gobernaban en sus ayuntamientos. (Jan De Vos)
--	---

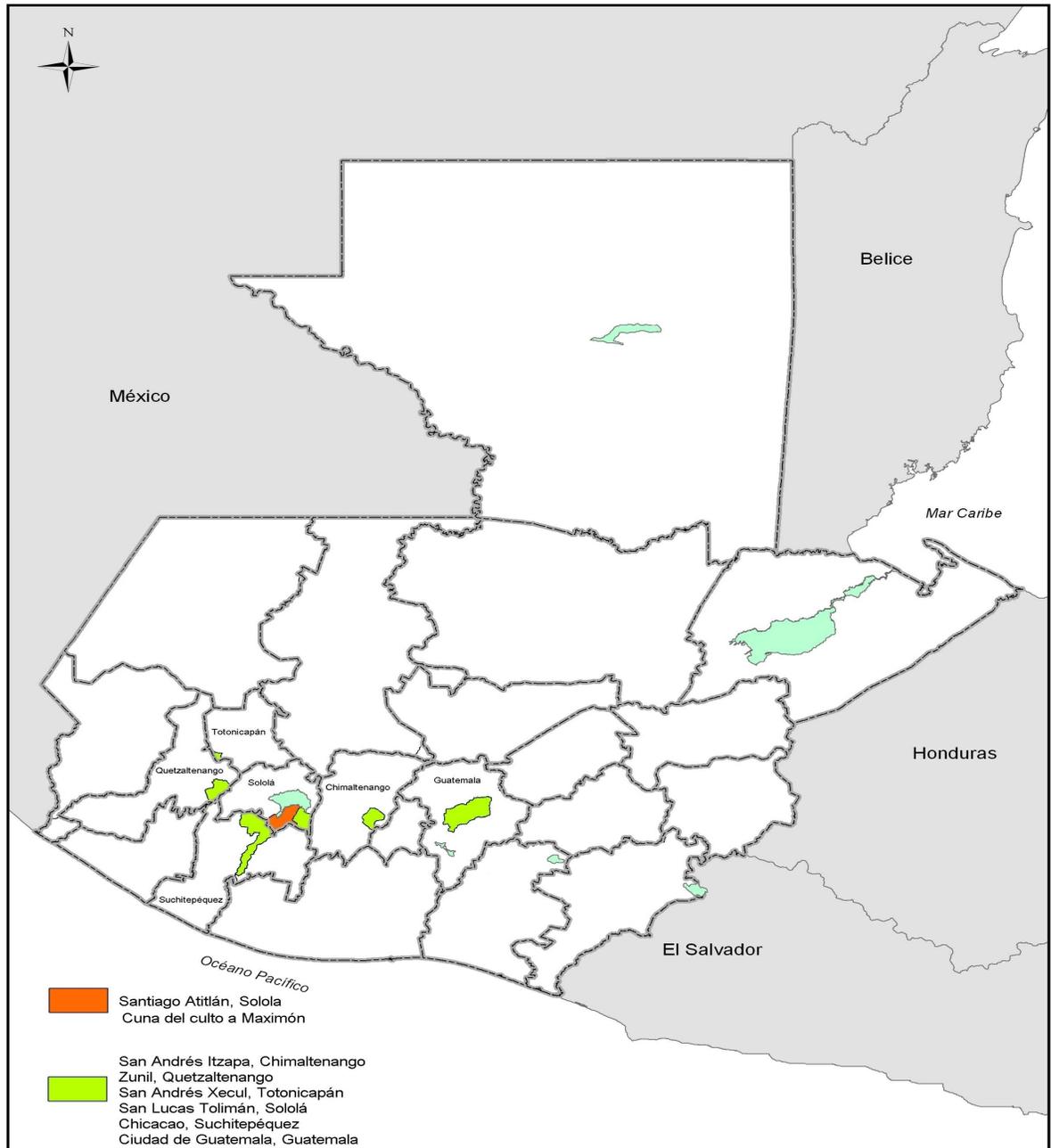
<u>S. XIX</u>	<p>Implantación del modelo agro primario exportador, sistema de fincas y liberación de tierras indígenas</p> <p>1821: –Independencia de Guatemala; breve y dificultoso ensayo de la Federación Centroamericana que incluía cinco países: Guatemala, El Salvador, Honduras, Costa Rica y Nicaragua. Guatemala abandona la Federación (1838).</p> <p>1838- 1865: –Inicio de largos periodos de gobiernos dictatoriales: Rafael Carrera, presidente vitalicio. Durante su gobierno, se inician las plantaciones de café con la llegada de finqueros alemanes e ingleses, –Desarrollo de la minería.</p> <p>1873-1875: –Reforma liberal: Separación Estado–Iglesia, confiscación de los bienes del clero, desarrollo de infraestructura de vías de comunicación y telégrafo; apertura a la inversión extranjera.</p> <p>1871: –Inició el declive de la demanda europea de añil y grana producido por los campesinos de Guatemala debido a la introducción de colorantes industriales.</p> <p>1899: –Crisis de precio del café.</p> <p>1873- 1877: –Durante el periodo de gobierno liberal de Justo Rufino Barrios, se abrió un periodo de privatización y capitalización de la tierra, se abolió el derecho real para dar lugar a la titulación privada de ejidos y a la enajenación de terrenos baldíos, proceso que facilitó la implantación de las fincas cafetaleras. Despojo de tierras comunales de los indígenas.</p>
<u>Siglo XX</u>	<p>En este siglo continuó la tradición de gobiernos dictatoriales y militares; 10 años de reforma agraria y lucha social; recrudescimiento de la violencia política constante desde 1963, represión a la población civil, emergencia de las guerrillas y guerra civil, estrategia militar de «tierra arrasada» y aldeas estratégicas (1980–1996) culmina con la firma de los Acuerdos de Paz.</p> <p>1898-1931: –Gobierno de Estrada Cabrera, tras su caída, hubo gran inestabilidad política entre las elites gobernantes.</p> <p>1901: – Se estableció la <i>United Fruit Company</i>, extendiendo sus plantaciones de frutos tropicales en 40 por ciento de las tierras de cultivo del país.</p> <p>1914: –En Santiago Atitlán, el Obispo de Guatemala intentó quemar la figura de Maximón, la población devota lo expulsó del lugar.</p> <p>1931-1944: –El gobierno de Jorge Ubico fue interrumpido por una huelga general. Presencia del Partido Comunista Guatemalteco, insurrección campesina en 1932. – Gobiernos revolucionarios, El presidente Juan José Arévalo, nacionalizó algunas</p>

1944–1954:	fincas cafetaleras de propiedad alemana y las convirtió en cooperativas e introdujo un sistema de seguridad social y campañas de alfabetización (1945–1951). El sucesor Jacobo Arbenz (1951–1954) continuó con la reforma agraria y expropió tierras no cultivadas de la UFC. Clima de libertad política y oferta de varios partidos políticos. En Santiago Atitlán, sectores de la población comenzaron a participar en política.
1945:	– La Diócesis de Sololá, introdujo la formación de catequistas en la iglesia de Santiago Atitlán, comienza a combatirse el culto a Maximón equiparándolo con Judas Iscariote.
1950:	– Tres sacerdotes católicos sustraen dos máscaras de Maximón de la cofradía en Santiago Atitlán.
1951:	– La iglesia católica prohíbe el culto a Maximón en Atitlán, clima de división entre católicos tradicionalistas y los catequistas.
1952:	– Se levanta la prohibición por gestiones de los devotos de Maximón, encabezados por los protestantes. Estancia de Mendelson en Santiago Atitlán.
1954:	– Golpe de estado militar de Castillo Armas con apoyo de Estados Unidos y retroceso a las reformas, polarización política y social pues ya existen importantes organizaciones políticas (Partido Comunista y Partido Guatemalteco del Trabajo, sindicales y campesinas (Comité de Unificación Campesina) y organizaciones de derecha: Acción Católica, Democracia Cristiana...
1960:	– Crece la violencia política y asesinatos de dirigentes políticos y sociales (1963-1982). Se forma el Comité de Unificación Campesina con apoyo de la Democracia cristiana y de los partidos políticos de izquierda. Pleno periodo de «guerra fría» y de gobiernos anticomunistas en Guatemala bajo la doctrina de seguridad nacional.
1972:	– Comienza la presencia de guerrillas y su contraparte la militarización del Estado.
1976:	– Un fuerte terremoto sacude la capital de Guatemala, se reportaron 27 mil muertos, el ejército atendió la emergencia. Se agravaron las condiciones de vida de la población.
1980–1982:	– Emergencia de grupos guerrilleros y generalización de la represión militar, inicia una desigual guerra civil.
1982–1986:	– El combate a las guerrillas se intensificó de manera cruenta, miles de refugiados cruzaron la frontera de México para salvar la vida. El gobierno guatemalteco bajo la metáfora de “quitarle el agua al pez” como factor de seguridad, planteado por el presidente Ríos Montt, notable miembro de la iglesia Adventista de “El Verbo”, quien además promovió a las iglesias evangélicas. Aplicó la estrategia militar de tierra arrasada, y reubicación de la población en “aldeas estratégicas” con la obligación de integrarse a las “patrullas civiles” para combatir la guerrilla.
1986- 1990:	– En el marco de la nueva Constitución de 1985, se efectuaron elecciones para elegir al gobierno nacional y se inició un proceso de transición política llena de conflictos y con varios intentos de golpes de estado (1987, 1988 y 1989), continuó

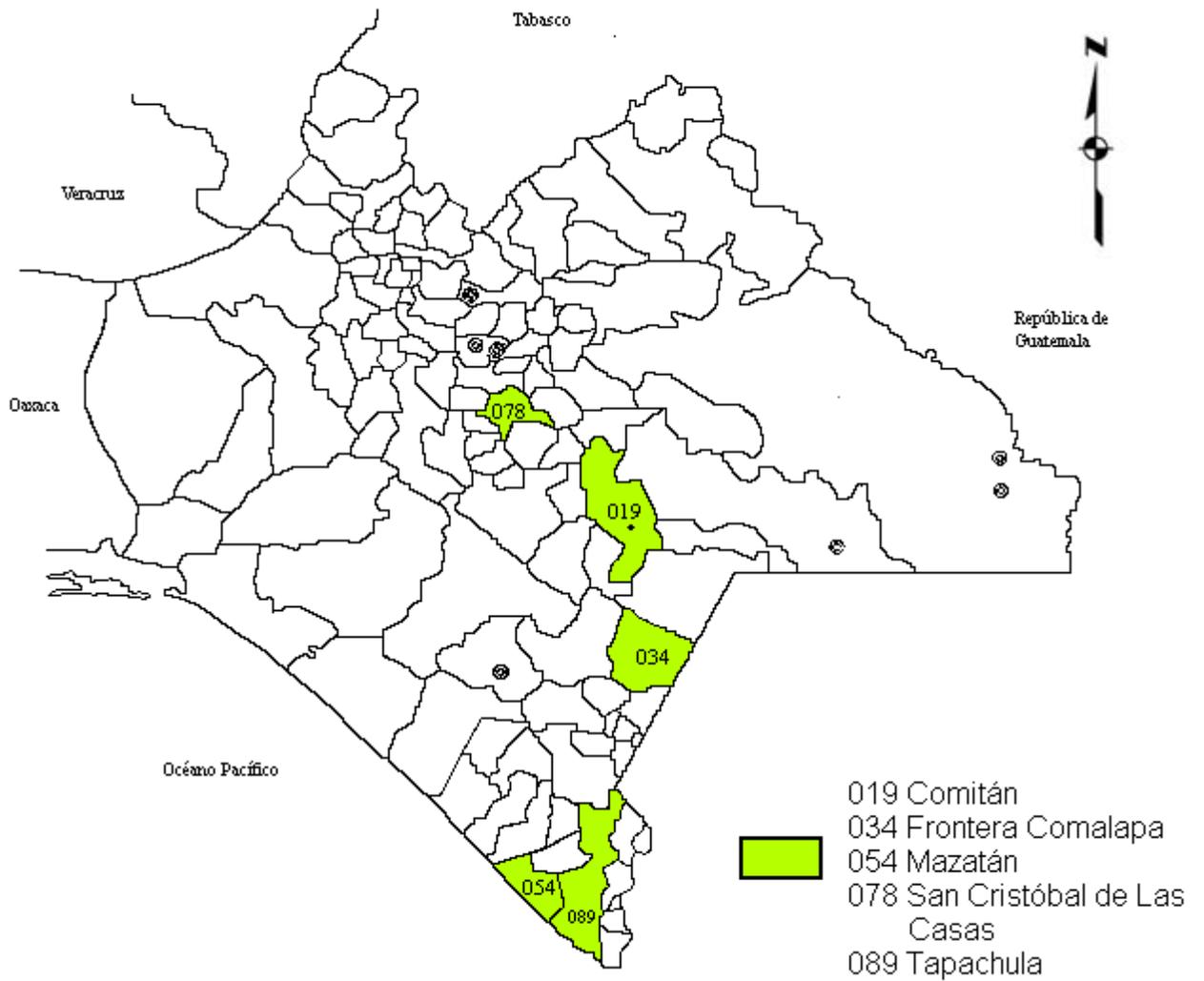
	<p>la ofensiva militar contra la ya reducida base social de las guerrillas. A la par el movimiento social se revitalizó por la vía política.</p>
1990:	<p>–En Santiago Atitlán, después de casi diez años de ocupación militar, el 2 de diciembre de 1990, el ejército masacró a la población atiteca que reclamaba la liberación de un joven tzutujil retenido en el destacamento militar. En respuesta el Presidente Vinicio Cerezo, ordenó el retiro inmediato del ejército del lugar.</p>
1994	<p>El gobierno suscribe el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas con las organizaciones étnicas de Guatemala.</p>
1991–1996	<p>– Durante tres periodos presidenciales se fue conformando el proceso de paz en Guatemala, en este periodo se fueron estableciendo gradualmente los consensos para lograr una paz digna y verdadera para poner fin al conflicto armado que había durado 36 años. Participaron en este proceso el gobierno de Guatemala, la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca y las instancias de la ONU.</p> <p>El gobierno guatemalteco se suscribió al Convenio 163 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en materia de derechos, territorio y cultura indígena. Se estableció también el Acuerdo sobre el reasentamiento de las poblaciones desarraigadas y las poblaciones en resistencia.</p> <p>Los Acuerdos de Paz, se firmaron el 26 de diciembre de 1996. Entre la Presidencia de la República de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, ante el Secretario General de la ONU.</p>

Fuente: Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), *Guatemala: Memoria del silencio*, Programa de Ciencia y Derechos Humanos de la Asociación Americana del Avance de la Ciencia en <http://shr.aas.org> , consultado el 25 de abril de 2011.

A N E X O S



Mapa 1. Regiones de culto a San Simón–Maximón en Guatemala

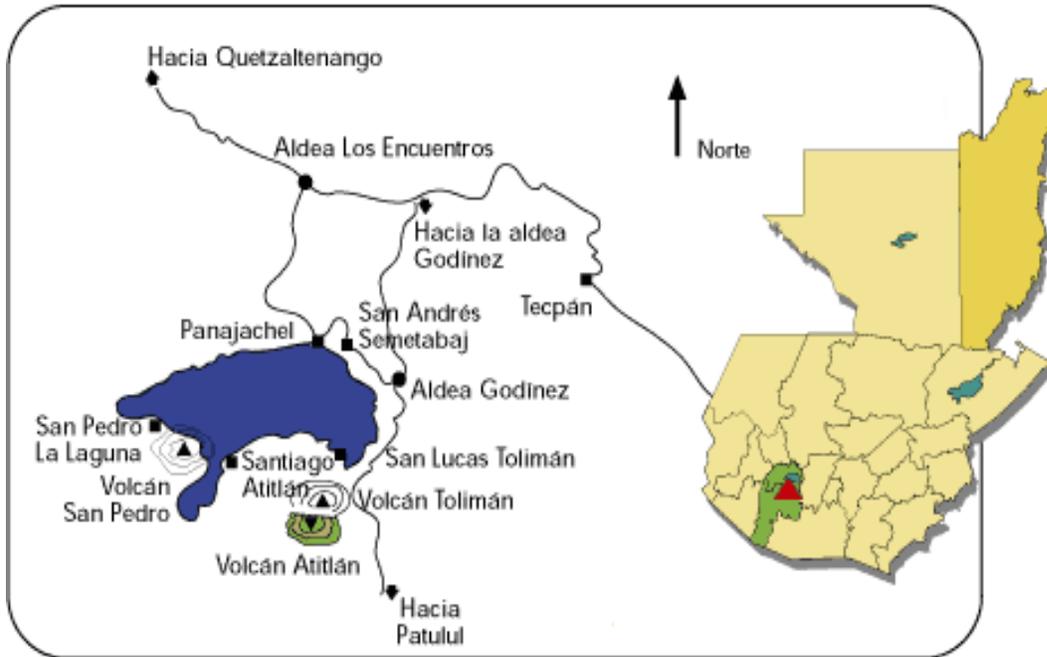


Mapa 2. Regiones de culto a San Simón- Maximón en Chiapas, México



Mapa 3. Área de los hablantes de la familia lingüística maya de la Antigüedad.
 Fuente: Los Códices Mayas, UNACH

Mapa 4. Poblados del Municipio de Santiago Atitlán, Guatemala. Cuna del Culto a Maximón



Fuente: Hernández Yol, USAC.