



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

**Facultad de Filosofía y Letras  
Programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos**

**La Función de los símbolos en el ejercicio  
del poder en los Altos de Guatemala en el Posclásico Tardío**

**TESIS  
que para obtener el grado de :**

**Maestro en Estudios Mesoamericanos**

**PRESENTA:**

**José Enrique Delgado López**

**Directora:**

**Dra. Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva**



**Mexico, D.F. 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 Paola  
Gracias por estar viva.*

## Agradecimientos

Quiero empezar por agradecer a la antes llamada Dirección de Estudios de Posgrado ahora Coordinación de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México, por la beca que me fue otorgada, pues en definitiva sin ese apoyo económico, el desarrollo del trabajo se hubiese dificultado enormemente. También al Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) de Guatemala, por su amable atención y colaboración durante mis consultas en su biblioteca y archivo.

Por supuesto me siento enormemente agradecido con la Dra. Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva por su orientación y apoyo en el desarrollo del trabajo, tanto como docente, asesora y coordinadora del Posgrado.

Claro esta, reconozco la valiosa ayuda, atención y tiempo prestado de la Dra. Carmen León Cáceres, la Dra. Carmen Valverde, el Mtro. Alfonso Arellano y el Dr. Guillermo Bernal, mismos quienes con sus observaciones, comentarios y sugerencias hicieron de esta tesis un mejor trabajo.

De igual manera hago extensivo este agradecimiento a los diferentes comités de la Coordinación del Posgrado de Estudios Mesoamericanos. Desde la Dra. Ana Luisa Izquierdo, la Dra. Silvia Limón, el Dr. José Alejo y ahora la Dra. Carmen Valverde. Incluyo aquí como mención importante a Andrea Rodríguez Figueroa y a Elvia Castorena Díaz.

En el plano familiar vaya mi gratitud con mis padres, José y Lucha; hermanas Claudia, Patricia y Sandra; mis cuñados David y Toño; y a todos los sobrinos Ale, David, Daniel y Luna.

En el ámbito laboral me siento enormemente agradecido con el Biólogo y Profesor José Francisco Hernández Baños por el cobijo brindado a lo largo de estos últimos años. También hago

partícipe de esto a la Universidad Latina como institución, a los compañeros de trabajo pero sobre todo a los alumnos, que me han tratado muy bien y me han motivado como su profesor de Historia.

A todos los amigos que de alguna u otra manera participaron o me incentivaron para alcanzar este logro, y que por lo mismo, son parte del mismo. Fundamentalmente son Nadia, Rodrigo, Jacob, Lizeth, Julio y Keren.

Por último, pero no por ello menos importante, reitero mi agradecimiento a Paola por seguir conmigo, viva, apoyándome siempre en todos los aspectos y por aceptarme tal y como soy..

Índice	
PRIMERA PARTE.....	6
Introducción.....	6
Metodología.....	11
Marco conceptual .....	12
Generalidades .....	12
Zuyuanismo .....	20
Análisis de Fuentes.....	23
FUENTES INDÍGENAS.....	24
FUENTES ESPAÑOLAS.....	33
Investigaciones históricas y antropológicas.....	36
Cuentos .....	38
OBRAS COMPLEMENTARIAS .....	38
Diccionarios.....	39
Los mayas de los Altos de Guatemala.....	40
en el Posclásico Tardío (1200-1524 d.C.) .....	40
<i>Sistema sociopolítico de los mayas alteños</i> .....	45
Ubicación temporal.....	46
Ubicación Espacial .....	48
Sistema de Linajes Segmentarios .....	51
SEGUNDA PARTE .....	55
Símbolos de Poder.....	55
Los Envoltorios Sagrados.....	59
Los dioses patronos en los Altos de Guatemala .....	67
Las deidades patronales de los mayas alteños .....	68
Los símbolos de poder. Una posible interpretación. ....	74
Símbolos de parafernalia .....	75
Los Elementos Mágicos.....	76
Cuentas y Piedras.....	76
Un uso diferente. Los ídolos.....	79
Pielas, patas y cabezas de animal .....	84
Algunas telas.....	85
Garras de felinos y patas de venado .....	89

Escudos, arcos y flechas .....	93
Báculos, varas y bastones .....	94
Piedra de hongo y flores .....	99
Elementos Sacrificiales.....	100
Elementos rituales sonoros .....	104
Elementos rituales humeantes .....	107
Elementos rituales “limpiadores” .....	108
Elementos Representativos de Autoridad.....	108
Elementos escenificatorios del poder .....	109
Parafernalia. Ornamentación personal.....	113
Naguales. Los señores mágicos .....	115
Los Títulos.....	121
Títulos. Los libros pintados .....	122
Títulos “Territoriales” .....	124
Títulos Nobiliarios.....	126
Conclusiones.....	129
Consideraciones últimas .....	138
Bibliografía.....	139

## PRIMERA PARTE

### Introducción

En enero de 1982, en el pueblo de San Andrés Sajcabajá en tierras altas de Guatemala, un grupo de cinco indígenas de la aldea de Lilillá se presentó a declarar delante del alcalde municipal para reclamar el título del pueblo. Uno de ellos lo tuvo en su poder alrededor de más o menos diez y ocho años en depósito en su casa de Lilillá cuando se lo robaron, después de que un grupo de miembros integrantes de la Comunidad Indígena lo embriagó con aguardiente.<sup>1</sup>

Casi al terminar el siglo XX, en Guatemala, en las tierras altas, un número reducido de indígenas se pelean por un documento que más bien pertenece a una tradición mucho más antigua que se remonta incluso milenios atrás. ¿Por qué tanta importancia por un “simple papel”? ¿por qué no acudir a las instituciones oficiales para que resuelven estas controversias jurídicas?

También en pleno siglo XX se observan bailes, fiestas, vestimentas, costumbres –como lo demuestran monografías y estudios particulares de Schultze Jena, Michael Mendelson, Alberto Vallejo Reyna, John Fox, etc. - que se obvian antiquísimas y que son manifestaciones que se traducen como acciones inherentes a la estructura cultural indígena de construcción milenaria.

Parte de estas manifestaciones riquísimas, guardan una cantidad de elementos de poder que, naturalmente, legitimaban y sustentaban el ejercicio de mando y obediencia. Dichos elementos se hacen presentes a través de objetos, mitos, rituales o alegorías al ejercicio del uso del poder y del control de las fuerzas de la naturaleza.

Pero, ¿Cuáles eran tales objetos, mitos, rituales y alegorías asociados al poder? ¿Por qué tales elementos se vinculan con el poder? ¿Cómo funcionaban dichos elementos de poder entre las comunidades indígenas para el ejercicio de la relación de mando y obediencia?

---

<sup>1</sup> Alain Breton (Coord.), Arnauld Marie-Charlotte, Lartigue François e Yvon Le Bot, *Representaciones del Espacio político en las Tierras Altas de Guatemala. Estudio pluridisciplinario en las cuencas del Quiché oriental y de Baja Verapaz*, Guatemala, Centro de Estudios Guatemaltecos 2/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1993, 180 p., p. 12.

Este trabajo de investigación como tal busca no sólo ser un catálogo de los elementos de poder indígenas guatemaltecos conocidos gracias a los estudios antropológicos, históricos o arqueológicos sino que pretende explicar, en la medida de lo posible, por qué tales elementos fungían, funcionaban y servían para el proceso de legitimación del poder.

La idea de la investigación surgió a partir de la tesis de licenciatura, *La articulación del poder entre los quichés en los Altos de Guatemala en los siglos XV y el primer cuarto del XVI*, que se enfocó en las relaciones políticas de ese grupo en esa región, cuyo centro de poder político y administrativo fue Gumarcaaj. La presente investigación se relaciona con la previa en las cuestiones de quiénes detentan el poder y la forma en que lo retienen. Me enfoco nuevamente en lo político, pero esta vez en la forma de legitimar el poder a través de ciertos elementos conocidos como *símbolos de poder* cuya referencia se hace en partes específicas de los textos: en la mítica y en la histórica.

Si bien se tienen bastantes menciones sobre los símbolos de poder que los grupos hegemónicos ostentaban ante los gobernados, por el momento solamente se encuentran dos principales estudios especializados sobre los mismos. El primero de ellos, se acerca indirectamente al trato de los elementos, como símbolos que fundamentaban el poderío de las clases gobernantes entre los mayas del clásico y del posclásico. Se trata de *El bulto ritual de Mundo Perdido, Tikal* de Maricela Ayala Falcón, el cual se examinará más adelante. El segundo de ellos es el llamado *Símbolos de Poder en Mesoamérica*, en que se reúnen una serie de estudios especializados de diferentes zonas de la súper área cultural, abordado desde los campos de la arqueología, antropología, historia y lingüística. Fuera de éstos, no existen mayores estudios o tratados sobre el tema que se pretende investigar.

Por símbolos de poder entiendo aquí a aquellos elementos que van a ser revestidos de carácter tanto sagrado como histórico, mítico, mágico y político. Dichos símbolos no representan por sí mismos un poder sino que, como lo dije antes, van a estar dotados de un simbolismo por el grupo que los detenta.

Algunos símbolos quedaron fuera porque me centré en aquellos mencionados en la parte mítica de las fuentes, ya que me baso en la idea de que los textos del altiplano guatemalteco se dividen para su mejor estudio en una parte mítica y en una histórica, esto hecho desde la actualidad, es decir sin que así lo tuvieran como propósito los indígenas, aunque hay que reconocer que no siempre es fácil discernir entre una y otra. De tal forma, es factible considerar que los grupos indígenas al tratar sobre su migración, advierten de un traslado de un momento mítico a una era histórica con lo cual coadyuvan a sustentar el ejercicio del poder. En Mesoamérica esto era importante porque en su sistema de creencias cosmológicas, adquiriría valor cualquier aspecto si venía del pasado.

Así, en las fuentes históricas en las que me basé aluden a una serie de objetos que los mismos textos quichés llaman *símbolos de poder*, no obstante han sido nombrados y traducidos del mismo modo como *insignias de autoridad*, *investidura del reino*, *insignias del reino*, *insignias de grandeza*, *objetos de poder* o *señal de*: superioridad, poder, grandeza o del señorío, mismos que se allegaron las autoridades quicheanas para argumentar a su favor el estar en el mando. Tal argumentación se aprovecha dentro de un contexto de creencias aceptadas en que ciertos aspectos eran portadores de principios donde unos eran dotados para mandar por tener determinados objetos y otros eran quienes debían obedecer al admitir que el sistema cultural de su pueblo así funcionaba por una reiterada creencia, o en otras palabras, que, para que sean aceptados esos elementos del poder, debe haber ideología donde unos se dicen y asumen como autoridades y otros obedecen. De tal forma, se estructura una idea de mandato divino, en que la prueba de existencia de los mismos son los elementos, esto es, textos, esculturas, documentos, rituales, teatro, sonido, entre otros.

Un ejemplo de lo anterior, es que los descendientes directos de los señoríos de los mayas alteños al retornar al Oriente, se encontraban con un ser supremo, Gucumatz (Quetzalcóatl) quien les ofrecía en un lugar que esta fuera del tiempo y del espacio, la Tollan mítica, un número importante de objetos que les aseguran su lugar para gobernar.

De entre esos objetos, los quicheanos apuntan a varios elementos, a saber, los instrumentos musicales, herramientas, armas, prendas de ropa, joyas, partes de animal (huesos, pieles, patas) entre otras como bultos de tela o de piel, vestimentas ricamente decoradas, tocados y conchas.

No es casual mi atención en la etapa del posclásico tardío, tampoco lo es el hecho de estudiar a los grupos de los Altos de Guatemala. Me sentí cautivado por tales pueblos por la cantidad importante de textos que generaron los grupos de la zona a la llegada y conquista de los españoles. Me atrapó su especial interés en demostrar su capacidad político-administrativa y su reiterado discurso en que ellos ya practicaban una repetida conducta, resultado de una larga historia, de mando y obediencia.

Sin embargo, la interpretación la hago desde un punto de vista en particular, la del marco histórico-político, bajo la hipótesis de que tales objetos se presentaban por unos cuantos a la mayoría como elementos que les reafirmaban en el poder.

Igualmente, quiero aclarar por qué una vez más tocar el tema de los emblemas del poder y creo que encontraría algunas respuestas como que el tema siempre es inagotable, es decir que queda abierto para futuros aportes y por ello pudiera enriquecerlo a la luz de la publicación de otros estudios sobre el tema. Considero, además, que el tema de la historia política es siempre vigente por la continua lucha por el poder al interior de cualquier grupo humano. Agregaría incluso que como *zoon politikon*, al ser humano se le puede explicar y entender a través de sus relaciones de mando y obediencia, de ahí que el estudio de los emblemas de poder entre los mayas alteños sea una oportunidad más de intentarlo.

Cuando aludo a mayas quicheanos o mayas alteños, me refiero a quichés –entre ellos los rabinales-, cakchiqueles y tzutuhiles de modo particular, si bien, ocasionalmente aparecen nombrados otros pueblos de la región, como los mames, kekchíes y pokomchíes, quienes dejaron textos que hablaban de sí mismos sobre aspectos específicos como creación del hombre, migración, asentamiento, divinidades, construcción de sus capitales, guerras, entre otros.

De acuerdo con todo lo antes expuesto, las hipótesis del presente trabajo son:

- a) Los grupos de los Altos de Guatemala recurrieron a unos símbolos de poder para sustentarse en el ejercicio de mando y obediencia.
- b) Los símbolos de poder en los Altos de Guatemala afianzaron a las clases dirigentes en el poder en sus sociedades, al conseguir un sentido de pertenencia con lo que se facilitaba su mando y autoridad.

Y, con base en lo anterior, los objetivos a alcanzar del presente trabajo, son:

- I) Conocer los diferentes símbolos de poder a los que se recurrieron en los Altos de Guatemala en el posclásico tardío (1200-1524 d.C.)
- II) Estudiar los posibles significados implícitos en los símbolos de poder utilizados en los Altos de Guatemala en el posclásico tardío (1200-1524 d.C.).
- III) Analizar la importancia que tuvieron los símbolos de poder en las sociedades de los Altos de Guatemala en el posclásico tardío (1200-1524 d.C.).

La tesis se divide en dos partes. En la primera parte, hay un marco conceptual donde de manera general hago una aproximación definatoria de lo que es símbolo, símbolos de poder, poder, magia, y clan cónico; y de forma concreta, en el marco de estudios de Mesoamérica menciono el zuyuanismo que es aplicable a los pueblos alteños de Guatemala. Se hace un breve análisis de textos históricos, los producidos por los indígenas que sirvieron como base del trabajo; la ubicación espacial y temporal de los pueblos quicheanos; y una referencia somera del sistema político de los mismos. En la segunda parte, se anotan los elementos del poder enumerados en las fuentes históricas; los dioses patronos que representaban el mando y respaldaban el poder político; una acercamiento a la interpretación de los símbolos de poder separados en mágicos, partes de animales, elementos sacrificiales, los que servían para escenificar, los de parafernalia, los Títulos y cierro con las conclusiones y la bibliografía.

Hubo algunas dificultades a las que tuve que hacer frente para la realización de esta tesis. Por ejemplo, el desconocimiento de las lenguas quicheanas fue una limitante, ya que no se alcanzó una mayor profundidad de los textos. Además, las diferentes versiones de un mismo texto, sus traducciones e incluso sus diversas interpretaciones obstaculizaron la labor.

Para el uso de la ortografía, utilizo la que he encontrado de manera recurrente en textos de Robert Carmack y el *Vocabulario de la lengua quiché* de Domingo de Baseta, donde, por ejemplo, se usa la *j* en lugar de la *h*, como en el caso de Aj pop, en lugar de Ah pop; o el uso de Gucumatz por Kucumatz, en donde la *k* ha sido sustituida por la *g*.

### **Metodología**

Como en la mayoría de los trabajos de este tipo de estudio, la crítica documental ofrece los elementos que, ya sea como antecedentes históricos o como la sistematización de la información que existe al respecto, aporta los datos necesarios para la comprensión del contenido temático. Desde luego, esta crítica, incluye el cotejo e indagación de las fuentes de primera y segunda mano conocidas.

El estudio de los posibles significados y mensajes que podría tener un símbolo en su contexto histórico, potencialmente nos guiaría a conocer la importancia que el mismo tenía para la sociedad que lo creó.

Por último, y en la medida de lo posible, un estudio lingüístico somero se suma a la exploración del tema para un acercamiento en el significado del lenguaje del poder de las clases dirigentes.

## Marco conceptual

### Generalidades

#### I.- Simbología

##### Símbolo

Tiene su origen en el griego *σύμβολον* (symbolon) que quiere decir cada una de las dos mitades o partes correspondientes de un objeto que sirven como prueba de identidad o contraseña. De aquí que se nombre al símbolo a toda contraseña o seña de identidad.<sup>2</sup>

El Diccionario de Filosofía de Nicola Abbagnano lo define como “1) Lo mismo que signo...2) Una especie particular de signo.”<sup>3</sup> Consecuentemente, por signo precisa: “Cualquier objeto o acontecimiento, usado como evocación de otro objeto o hecho.”<sup>4</sup>

Paul Ricoeur habla de tres dimensiones del símbolo que a su vez son sus funciones, a saber: lo cósmico, lo onírico y lo poético.<sup>5</sup> También menciona: “Es cierto que los símbolos son signos: son aproximaciones que comunican un sentido; ese sentido se declara con una intención de significar vehiculada por la palabra; aunque los símbolos sean elementos del universo (el cielo, el agua, la luna) o cosas (el árbol, la piedra erigida), es en el universo del discurso donde estas realidades adquieren una dimensión simbólica (palabra de consagración, de invocación, palabra mítica)...”<sup>6</sup>

Existen varias corrientes teóricas que tratan sobre el *símbolo*, que no es de mi interés desarrollar, pero aquí mencionaré básicamente el estudio del mito como símbolo, que a su vez es un producto histórico social, de acuerdo con lo que propone Alfredo López Austin.

---

<sup>2</sup> En Liddell y Scott, *Greek-English Lexicon*, 9a ed., Clarendon Press, Oxford, Londres, 1968 *apud* Garza Camino, Mercedes de la, *El Universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de investigaciones Filológicas, de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p. 14.

<sup>3</sup> Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, 2ª ed. en español de 1974, trad. de Alfredo N. Galletti, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 1206 p., p. 1072.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 1064..

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*, trad. Cristina De Peretti, Julio Díaz Galán, Carolina Meloni, Madrid, Editorial Trotta, 2004, 496, p. 176.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 179.

## Magia

Es importante definir y explicar este concepto, ya que los nahuales y ajawob quicheanos, entran en esta categoría de magia y hacedores de magia.

La *magia* se define como el arte o ciencia oculta con que se pretenden producir, genios o demonios, efectos o fenómenos extraordinarios, contrarios a las leyes naturales valiéndose de ciertos actos o palabras o con la intervención de espíritus. Pike especifica que la magia es el “Arte, o supuesto arte, que trata de conseguir resultados sobrenaturales utilizando sustancias materiales, ritos e invocaciones y, por regla general, solicitando la ayuda de seres sobrenaturales buenos o malos”.<sup>7</sup>

La magia es muy antigua, pues el hombre creyente consideraba que vivía dentro de un círculo que lo protegía bajo la concepción de que todos los elementos que le rodeaban, influían en él, ya fuera de forma benéfica o maléfica. Una de las características de ese hombre arcaico, es que vivía en un constante temor y por tal motivo, debía de introducirse en un círculo mágico que le permitiera defenderse de lo maléfico y por ende, mitigar su miedo. Por eso mismo, surgió la idea en el hombre arcaico, de rodearse de una serie de elementos con los que pudiera defenderse de lo maléfico y de manera paralela, nacía la idea de crear un sistema que propiciara lo benéfico.

Si el hombre buscaba aliarse con las fuerzas sobrenaturales, lo haría con pactos secretos. Tales pactos los haría a través de un agente el mago.

Ahora bien, la magia representa los esfuerzos hechos por el hombre durante un cierto estado de ánimo, que puede ser permanente o transitorio, para realizar un sueño en donde no existen fronteras entre lo real y lo irreal. Así, la práctica mágica presupone la existencia y el anhelo de que el sueño se realice. Por ejemplo, que llueva o lo contrario; o de dañar a un enemigo, etc.

En la magia se trata de probar el poder del hombre mediante mitos y conjuros, además de que es un legado de generación en generación. Los herederos se convierten en especialistas.

---

<sup>7</sup> Pike, E. Royston, *Diccionario de Religiones*, adaptación de Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, 426 p., p. 261.

Ya que se ha hablado de la magia, ahora se hace menester tratar sobre el que la realiza, es decir, *el mago*. Este es un personaje peculiar que debe reunir ciertos elementos esenciales, entre los que están: ser diferente a los demás (por su personalidad, porque sabe o conoce de algo mucho más que los demás), ser audaz, hábil, inteligente y tener las facultades de líder o conoce las propiedades medicinales de las plantas con las que hace elixires, de ahí que también puede ser curandero.

La cualidad esencial de todos los tipos de magos, es saber provocar el estado de ánimo que resulta indispensable para la magia. Todos los métodos que se utilizan para generar ese encantamiento, pueden ser desde las prácticas o ritos mágicos.

El mago necesita tener una gran confianza en sí mismo y debe estar convencido de que logrará el objetivo perseguido. Al mismo tiempo, es indispensable para un mago el rodearse de misterio o de un ambiente secreto para generar su poder.

El mago es dueño de todos los recursos que puedan provocar ese estado de ánimo especial de él mismo y de los demás. Sus palabras, sus profecías, su respeto lo hacen parecer como el portavoz de un mundo remoto e inaccesible.

Las prácticas mágicas se han dividido en dos: la evocación que tiene que ver con lo mágico religioso y la adivinación. Como el conocimiento de lo oculto se origina por la insuficiencia de los sentidos, entonces nace la convicción de que sólo por el conocimiento se puede saber cómo mejorar la vida.

El hombre siempre ha confiado en la adivinación, sobre todo si se trata de conocer el futuro. De aquí que surjan los presagios que son signos premonitorios por los cuales cree el hombre que puede preverse a través de su correcta interpretación favorable o desfavorable de un acto o acontecimiento que está por producirse. Por ello es necesario un intérprete de los presagios (mago o sacerdote).

La creencia en la adivinación ha existido ininterrumpidamente a través de los siglos. Han existido toda clase de tipos de adivinación como interpretar el vuelo de las aves, entre otras cosas.

Bajo esta misma cosmovisión y conceptualización, existen los factores mágicos, llamados amuleto o talismán. Existe una diferencia entre ambos; el primero tiene una influencia mágica pasiva. Sirve para defender al portador de las influencias malignas. El segundo, ejerce una influencia mágica activa, que puede generar fortunas o cosas positivas. El amuleto debe llevarse sobre el cuerpo, pues su influencia se tiene al hacer contacto con la piel. Mientras que el talismán, no necesita tener contacto directo para lograr su influencia.

Estos factores mágicos influyen en la mente del hombre, obrando sobre el inconsciente y por lo tanto pueden ejercer su poder aun sobre personas cuyas facultades psíquicas están bien desarrolladas y no obstante no rechazan aquellos, pues la mente es la que va a hacer la mayor parte del trabajo.

Un elemento que coadyuva a generar un ambiente mágico, es la indumentaria y la coreografía. Si se examina la indumentaria, revela inmediatamente el tipo de magia que se lleva a cabo (el tocado, el cinturón, etc.).

Es factible que la indumentaria provoque por sí misma la trascendencia temporal y espacial y al mismo tiempo que se considere esté plagada de espíritus.

Las máscaras, son una parte esencial de la indumentaria y suelen representar a los antepasados.

Por su parte, un tambor tiene múltiples funciones mágicas y es indispensable para la celebración. Debe estar elaborado con el árbol del mundo (*axis mundi*). Al tocar el tambor, se proyecta mágicamente el centro del mundo por el cual se puede ver al supramundo o al inframundo.

A veces el tambor se utiliza para retirar o expulsar a los malos espíritus. Por supuesto, con el sonido mismo se puede alcanzar el éxtasis.<sup>8</sup>

## **II.- El Poder**

Dos conceptos son imprescindibles para el entendimiento del tema central de este trabajo: *poder* y *símbolos de poder*.

---

<sup>8</sup> El desarrollo de la información está basado en Pike, E. Royston, *Diccionario de Religiones*, op. cit., Brandón, S. G. F. (Director), *Diccionario de Religiones Comparadas*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1970, t. II y de las notas de la Clase de Rosa María del Carmen Martínez Ascobere, *Teoría de las Religiones I*, año 2005.

Por poder se entiende la capacidad de influir efectivamente sobre las personas y sobre las cosas; implica la posibilidad de obligar a cumplir las órdenes a los demás dentro de un sistema de relaciones entre los individuos y los grupos.<sup>9</sup> Cabe mencionar que el poder no es algo abstracto, sino que es ejercido como lo dice Michel Foucault.<sup>10</sup>

Aclaro que de los diferentes tipos de poder que existen, como el económico, el religioso, el físico, entre otros, el que me interesa y al que me referiré siempre que utilice la palabra poder en esta investigación es el poder político, pues además tengo la firme creencia de que no hay comunidad o sociedad sin éste, no hay poder sin jerarquía y sin relaciones desiguales entre los individuos y los grupos sociales.<sup>11</sup>

El poder siempre está al servicio de una estructura social, la cual no se mantiene por la intervención de la costumbre, la ley o por una especie de conformidad automática de los individuos a las normas. Acude a una gama de medios que se extiende desde la persuasión hasta la coerción. Según Claessen, "...podríamos establecer un continuum de presión o poder cuyos polos fueran la coerción física por un lado, y la <<fuerza compulsiva de una ideología>>, por el otro."<sup>12</sup> Y en relación con lo anterior, el autor se pregunta: ¿Qué es lo que hace posible el orden social? Como respuesta tiene:

Uno puede basarse en la idea de que el orden social es posible por el hecho de que los miembros del grupo aceptan el orden voluntariamente. Ellos están de acuerdo. Esto corresponde al llamado **consensus model**. El énfasis recae, en todo caso, en los sentimientos de solidaridad, de cohesión y colaboración. Pero, también, puede basarse en el **conflict model**: algunos miembros de una sociedad son forzados a

---

<sup>9</sup> Vid., Georges Balandier, *Antropología Política*, trad. Melitón Bustamante, Barcelona, Ediciones Península, 1969, 230 p. (Nueva Colección Ibérica), pp. 43 - 44.

<sup>10</sup> Si bien Foucault estudia el ejercicio del poder en varias obras, creo que en el siguiente texto lo hace con una enorme profundidad: Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*, 27ª ed., trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo Veintiuno Editores, 1998, 314 p., (Nueva Criminología).

<sup>11</sup> Georges Balandier, *Antropología Política*, op. cit., p. 91.

<sup>12</sup> Henri J.M. Claessen, *Antropología política: Estudio de las comunidades políticas, una investigación panorámica*, trad. De Guillermo F. Margadant, estud. preel. y notas de Rolando Tamayo y Salmorán, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Jurídicas/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1979, 190 p., p. XXXI.

obedecer. Características de esta concepción, son los términos de tensión, lucha, coerción y hostilidad.<sup>13</sup>

Se deduce hasta aquí entonces, que el poder se ejerce en dos coordenadas: por consenso (*consensus model*) o sea el apoyo generalizado voluntariamente y por la coerción (*conflict model*) o sea mediante varias acciones forzadas. Se entiende, al mismo tiempo, que los grupos dominados no aceptarán la coerción si no se tiene una idea previa de que el dominante es legítimo. Dicho de otro modo, en cualquier régimen de mando y obediencia, para evitar que sea deficiente, al mismo tiempo habrá de evadirse el uso exclusivo de la fuerza o la coerción, entonces la población sometida aceptará la autoridad.<sup>14</sup>

El poder no recurre solamente a la coerción, ya que todos los mecanismos que contribuyen a mantener o a reestructurar la cooperación interna en una comunidad son así mismo sujetos a imputación y a consideración. Dice Claessen: "...la idea de que el hombre no obedece, sin más, o por rutina a la autoridad o a las reglas, pareciera que necesita, cuando menos <<de la fuerza compulsiva de una ideología>>".<sup>15</sup>

Los mecanismos o instrumentos a los que recurre el poder van desde lo general con la religión en que se incluiría el mito, lo sagrado, la magia, hasta lo que quizá sea más específico; el ritual, la historia (entendida aquí como genealogía del poder), las reglas y leyendas.

### **III.- Símbolos de Poder**

En el contexto de una ideología que legitima el poder están los *símbolos de poder*. Así, cabe recordar que la Antropología Política, entre otras cosas, trata de descubrir y estudiar también los símbolos, signos o elementos alegóricos que fundamentan y aseguran las relaciones de mando y obediencia.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. XXIII.

<sup>15</sup> Claessen, *op. cit.*, p. XXX.

Balandier explica que los símbolos reafirman una diferencia entre los grupos y los individuos representativos al interior de una comunidad frente al exterior.<sup>16</sup> En consecuencia, desde el punto de vista estructural, es decir con el propósito de determinar las relaciones y los símbolos de poder establecidos entre los individuos, se entiende que los grupos se componen en sociedades segmentarias que ostentan unos símbolos comunes a todos sus miembros que prescriben unas prácticas distintivas y se oponen en cualquier manera a otros en tanto que unidades diferenciadas.<sup>17</sup> Por consiguiente, entre las funciones de los símbolos está la de asignar un sentido de pertenencia dentro de un grupo y paralelamente diferenciarlo frente a otro, y para ello, debe consentirse la relación de mando-obediencia por ser miembro de una comunidad.

Con base en lo anterior, en lo personal, por *símbolos de poder* entiendo a aquellos elementos representativos o conceptuales que son producidos en un lugar específico y un contexto cultural determinado, mismos que inciden en su significado. Es decir que para su interpretación, se tiene que observar cuidadosamente el momento histórico y el punto geográfico en el que se crearon. Un símbolo por lo tanto, guarda, contiene o preserva una idea, pensamiento o concepto de cualquier índole, como podría ser lo religioso, lo moral, lo ético o lo político.

En este sentido, si se adjunta a la palabra símbolo el complemento determinativo de *poder*, significa, desde mi punto de vista, que los *símbolos de poder*, son aquellos elementos que representan una ideología con carácter político cuyo fin en sí mismo es legitimar el ejercicio en la relación de mando y obediencia.

#### **IV.- Clan Cónico.**

Un aspecto recurrente en el ejercicio de poder entre los mayas alteños y que está vinculado con los símbolos de poder es la mención de un “Hermano Mayor”, o “padres-caudillos-fundadores”, lo cual se explica dentro del concepto de *clan cónico*, que se define como un sistema que funciona bajo

---

<sup>16</sup> *Vid.*, Balandier, *op. cit.*, p. 45.

<sup>17</sup> *Ibidem.*, p. 45.

la creencia de que el padre fundador de un linaje, también conocido precisamente como hermano mayor, era el portador de la *sangre primordial* que al mismo tiempo la había recibido de un dios patrono. Paralelamente, dicho dios patrono era parte de una deidad mayor que en un tiempo había fungido como una unidad pero que por cuestiones cosmogónicas luego se fragmentó. En este sistema, el primogénito o hermano varón más grande de la familia, como suele ser en la mayoría de los casos, al tener sus hijos, repite el modelo lo cual se multiplica a través del tiempo en una sucesión. Claessen lo explica de la siguiente manera:

“La característica predominante de este clan cónico es que los segmentos y los individuos son arreglados jerárquicamente con base a su antigüedad genealógica. Es decir, por orden de nacimiento. Dentro de cada linaje, los individuos son colocados de acuerdo a su distancia que guardan con respecto a los fundadores del linaje, y los diversos linajes, a su vez, son colocados de acuerdo con la posición que tiene cada fundador de linaje en la genealogía del clan. La consecuencia de esta concepción es que cada individuo tiene su propio rango”.<sup>18</sup>

Ahora bien, el Clan Cónico es la base del Sistema Segmentario de Linajes que se define de la siguiente manera: “...están fundados en los hombres que, situados dentro de un mismo marco genealógico, se sujetan unilinealmente a un mismo tronco.”<sup>19</sup> Balandier agregaría que de acuerdo con el número de generaciones afectadas, o sea la profundidad genealógica, varía su extensión de la misma manera que el número de elementos o segmentos que la componen<sup>20</sup>. Es decir, conforme aumenta con el tiempo el número de descendientes, la comunidad sufre una fragmentación. Estos fragmentos de población son precisamente los segmentos de la sociedad que constituyen una unidad con el argumento de tener un origen común. En el marco de estas sociedades segmentarias, el parentesco facilita a lo político un modelo y un lenguaje. En otras palabras, las relaciones de mando

---

<sup>18</sup> Henri J. M. Claessen, *Antropología política: Estudio de las comunidades políticas, una investigación panorámica*, trad. De Guillermo F. Margadant, estud. preel. y notas de Rolando Tamayo y Salmorán, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Jurídicas/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1979, 190 p., p. 197.

<sup>19</sup> Georges Balandier, *Antropología Política*, trad. Melitón Bustamante, Barcelona, Ediciones Península, 1969, 230 p. (Nueva Colección Ibérica), p. 63.

<sup>20</sup> *Vid., Ibidem.*, p. 63 *cfr.* Robert M. Carmack, *Historia social...*, *op. cit.*, p. 72.

y obediencia se basan en términos de parentesco y las manipulaciones del mismo son uno de los medios de estrategia política. Esto es, para mantener el tejido sociopolítico de una comunidad, las familias de más autoridad en la zona casaban a sus hijos o hijas -a veces obligadamente-, según el caso lo ameritara, con los(as) hijos(as) de otras familias. Con esto se establecían vínculos sanguíneos con valor de índole político.

Con esta estructura de tejido social de carácter político, se aseguraban las fidelidades y lealtades en las relaciones de mando y obediencia, en que aquel que demostrara ser sucesor en línea directa del fundador del linaje, era quien detentaba el mayor poder, es decir, conseguía concentrar hacia sí y alrededor de sí un alcance mejor en las relaciones de mando y obediencia.

De acuerdo con Balandier,

Los linajes están fundados en los hombres que, situados dentro de un mismo marco genealógico, se sujetan unilinealmente a un mismo tronco. Según sea el número de generaciones afectadas (la profundidad genealógica) varía su extensión de la misma manera que el número de los elementos (o “segmentos”) que la componen. Desde el punto de vista estructural, los grupos lineales toman entonces el nombre de segmentarios. Enfocados de un modo funcional, aparecen como unos <<grupos en cuerpos>>...<sup>21</sup>

### **Zuyuanismo**

Cabe agregar algunas notas acerca de este concepto, ya que más adelante se observará que los mayas alteños<sup>22</sup> pertenecen a los zuyuanos, nombre con que definen Alfredo López Austin y Leonardo López Luján<sup>23</sup> a unos grupos que reúnen ciertas características comunes en un espacio y tiempo específico. Dicho sea de paso, los estudiosos proponen, para abordar a los grupos zuyuanos,

---

<sup>21</sup> Georges Balandier, *Antropología Política, op. cit.*, p. 62.

<sup>22</sup> El término *mayas alteños* es tomado de Munro S. Edmonson en “Historia de las tierras altas mayas, según los documentos indígenas” en *Desarrollo cultural de los mayas*, Vogt, Evon Z. y R. L., Alberto (Compiladores), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, pp. 273-297.

<sup>23</sup> *Vid.*, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyúa*, México, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, 1999, 168 p., (Fideicomiso Historia de las Américas / Serie Ensayos)

un estudio dividido en dos etapas metodológicas: “Primero, la comprensión global del objeto, que incluye la formulación de uno o varios modelos explicativos...En Segundo término, las investigaciones circunscritas a tiempos, espacios y culturas específicos. Estos trabajos deberán profundizar en las particularidades de su encuadre, pero sin perder el contexto mesoamericano.”<sup>24</sup>

Durante el Epiclásico y Posclásico mesoamericano, se observa en los pueblos mesoamericanos una serie de rasgos, que son tratados por López Austin y López Luján. Dichos rasgos son: actuaciones paralelas de personajes en escenarios diferentes, en los cuales se dio una lucha por el poder que confrontó dos concepciones políticas opuestas, donde los actores fueron, por un lado, pueblos que buscaron mantener el fundamento étnico del poder y por otro lado, pueblos innovadores permeados con ideologías distantes que hicieron lo posible por implantar un sistema de dominación más amplio que insertó diversas unidades étnicas.<sup>25</sup> ¿Quiénes son los segundos, es decir, esos pueblos innovadores influidos con ideologías lejanas?, se preguntan López Austin y López Luján, pues no deben ser llamados mexicanos ya que sería desorientador y anacrónico; ni toltecas, putunes o mexicas, puesto que resultarían inconvenientes. Tampoco sería correcto, aseveran, nombrarlos por un grupo étnico o lingüístico debido a que se componían de una heterogeneidad:

Dado que existe como común denominador la referencia de que ellos mismos hacían a un supuesto lugar de origen<sup>26</sup> y que uno de los múltiples nombres de dichos lugares es Zuyuá, creemos acertado llamarlos zuyuanos.<sup>27</sup>

Desde luego, estos grupos zuyuanos desde el punto de vista de los investigadores, reúnen un conjunto de rasgos distintivos que, como se verá a lo largo de la investigación, comparten los quicheanos. Primero, al entender lo zuyuano como una forma de organización sociopolítica,

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>26</sup> “Aquí escribiré unas cuantas historias de nuestros primeros padres y antecesores, los que engendraron a los hombres de la época antigua, antes que estos montes y valles se poblaron, cuando no había más que liebres y pájaros, según contaban, cuando nuestros padres y abuelos fueron a poblar los montes y valles ¡oh hijos míos! en Tulán” *Memorial de Sololá (Memorial de Tecpan-Atitlán). Anales de los cakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapán*, trad. introd. y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, 304 p. (Biblioteca Americana, Serie de Literatura Indígena), p. 47.

<sup>27</sup> López Austin,..., *Mito y realidad...*, *op. cit.*, p. 40.

historiador y arqueólogo proponen como rasgo primordial el control, por parte de un Órgano Hegemónico Complejo, de las poblaciones de varias etnias que convivieron en una región dada por medio de un sistema que asignaba a cada una de las entidades políticas subordinadas un lugar y una función económico-política. Segundo, en este sistema mediático, existía la tendencia a la conservación del orden político interno (étnico tradicional) de cada una de las unidades y respetaba en ellas los sustentos ideológicos del poder, sin embargo se superponía un aparato multiétnico como cabeza de la organización global. Tercero, desde el punto de vista indígena, cada grupo humano tenía un dios patrono (Tohil, Awilix y Jakawitz para los quichés, Huntoh, de los rabinaleros; Sakibuk, de los tz'utujiles, Tok'aj o Tzotzihá Chimalcán de los cakchiqueles), una profesión recibida por su dios y una lengua.<sup>28</sup>

De lo anterior se explica y observa que la organización política totalizadora, el respeto al orden interno tradicional y un dios patrono grupal fueron entonces las características del zuyuanismo cuyo contexto histórico se dio principalmente en el Posclásico mesoamericano frente al vacío que ningún otro lugar de las áreas del México antiguo pudo llenar con la caída de Teotihuacan.

Cabe mencionar que Alfredo López Austin en repetidas ocasiones en sus clases ha aclarado que no se trata del descubrimiento de un nuevo grupo étnico ni de cambiar el nombre a culturas ya conocidas sino que más bien se refiere a un concepto en el que se engloban las características enlistadas previamente.

Para entender más esta idea de un núcleo duro y de procesos de larga y corta duración, ver el cuadro *Características de los componentes del Núcleo duro de una Tradición Cultural*.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 41.

<b>CARACTERÍSTICAS DE LOS COMPONENTES DEL NÚCLEO DURO DE UNA TRADICIÓN CULTURAL</b>	SON LOS ELEMENTOS MÁS RESISTENTES AL CAMBIO (AUNQUE NO INMUNES A ÉL)
	CONSTITUYEN UN COMPLEJO SISTÉMICO
	ACTÚAN COMO ESTRUCTURANTES DEL ACERVO TRADICIONAL, OTORGANDO SENTIDO A LOS COMPONENTES PERIFÉRICOS DEL PENSAMIENTO SOCIAL
	PERMITEN ASIMILAR LOS NUEVOS ELEMENTOS CULTURALES QUE ADQUIERE UNA TRADICION
	PERMITEN EL ENFRENTAMIENTO A SITUACIONES Y PROBLEMAS NUEVOS EN UN CONTEXTO CULTURAL
	NO FORMAN UNA UNIDAD DISCRETA

Cuadro aporta-  
do por Alfredo  
López Austin  
en el Seminario  
*La construcción  
de una visión  
del mundo*  
(2007).

### Análisis de Fuentes

Para el análisis de fuentes del presente trabajo, es necesario mencionar dos textos fundamentales. Se trata de una tesis y un artículo. El primero se refiere al que Robert Marquess Carmack presentó en mayo de 1965 para obtener el grado de Doctor en Filología en la Universidad de California en Los Ángeles. Se titula *The documentary sources, ecology, and culture history of the prehispanic quiche maya of Guatemala*,<sup>29</sup> en cuyo primer capítulo, “Documentary Sources”, hace un detallado análisis de las fuentes *indias* y españolas, ortografía, confiabilidad, entre otras cosas que hasta su momento se había dedicado él mismo a rastrear.

Mientras que el segundo, el artículo, tiene el título de “Historia de las Tierras Altas mayas, según los documentos indígenas”, publicado en *Desarrollo cultural de los mayas*<sup>30</sup>, en 1971 por Munro S. Edmonson. Éste se concreta al análisis de las fuentes indígenas de los mayas de los Altos de

<sup>29</sup> Robert Marquess Carmack, *The documentary sources, ecology, and culture history of the prehispanic quiche maya of Guatemala*, California, Universidad de los Ángeles California, 1965, 462 p., mps.

<sup>30</sup> Munro S. Edmonson, , “Historia de las tierras altas mayas, ...”, *op. cit.*, pp. 273-297.

Guatemala; además hace una definición de *fuentes indígenas* y elabora una cuidadosa clasificación de las mismas.

Si por fuentes se entienden aquellos documentos escritos en los que los hombres manifiestan directa o indirectamente sobre su acontecer en su contexto vivido y que trasciende hasta nuestros días para ayudarnos a entender su forma de vida en términos generales, entonces las fuentes indígenas son aquellas que han sido escritas por indígenas en lengua indígena<sup>31</sup>.

Con el propósito de ordenar las fuentes, se ha hecho un empalme de las clasificaciones elaboradas por Carmack y Edmonson que ha dado como resultado lo que a continuación se presenta.

## **FUENTES INDÍGENAS**

### **Textos quichés**

Las fuentes indígenas de los Altos de Guatemala pueden ser divididas en textos quichés y en aquellas que no estaban directamente relacionadas con este pueblo, pues además de que los contenidos varían, sus enfoques en ocasiones son opuestos.

Ahora bien, de los textos quichés hay que anotar al *Popol Vuh* y a los *Títulos*, con su obligada especificación, tanto del nombre que tienen como de su particular naturaleza.

El *Popol Vuh*.

Es sabido por todos que el *Popol Vuh* constituyó la historia en línea directa de descendencia del ramaje Cawek de los nimá quichés, y aunque seguramente es una versión oficial de su acaecer, nos permite adentrarnos, en cuanto fuente directa, a la cosmovisión de uno de los pueblos del altiplano guatemalteco, el de los nimá quichés.<sup>32</sup> Al hacer la lectura del texto, aparecen, en un lenguaje

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 273.

<sup>32</sup> Ante las numerosas ediciones que existen en la actualidad del *Popol Vuh*, en este trabajo se usarán dos: la edición de Adrián Recinos, *Popol Vuh. Las Antiguas historias del Quiché*, trad. y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, 186 p., porque parece ser una versión confiable tanto en la traducción como en sus notas, aunque por supuesto al día de hoy existen nuevas aclaraciones, aportaciones y actualizaciones, mismas que serán tomadas en cuenta. La otra edición usada es la de Raynaud, González de Mendoza y Miguel Ángel Asturias, *El libro del consejo. (Popol Vuh)*, 5ª ed., trad. y notas Georges Raynaud, J. M. González de Mendoza y Miguel Ángel Asturias, Pról. Francisco Monterde, introd. y nota bibliográfica Maricela Ayala Falcón, México, Coordinación de

indígena colonial, diversos elementos que tienen que ver con un mismo aspecto, el uso del poder. Personajes, báculos, envoltorios, dioses, indumentaria, rituales y demás, se confunden entre mito y realidad, entre magia y verdad, para mostrar quién tiene el mando en la zona. Con ello, el *Popol Vuh* es el texto en cuyas letras pervive una mentalidad indígena quiché.

### **Títulos**

Un “Título” es un documento jurídico en el que se otorga un derecho o se establece una obligación”.

El calificativo de *Título* se aplica precisamente porque su contenido establece a quién pertenecían las tierras –y por ello también se les conoce como reclamos de tierras- y éstos eran otorgados por las autoridades. Al mismo tiempo, en su contenido se anotaban los nombramientos de las autoridades en la jerarquía política indígena.

Al calificativo de Título, se suma a modo de complemento circunstancial el nombre del lugar en el que fue hallado el documento o el apellido de la familia que lo guardaba y por lo tanto ostentaba el Título. Por ejemplo, el *Título de Totonicapán*, fue encontrado por Carmack en el departamento de Totonicapán de Guatemala, de ahí su nombre; o, el mismo investigador, junto al mismo documento halló otros seis, uno de ellos de suma importancia que sirvió de complemento del primero. Como lo guardaba la familia de apellido Yax, el estudioso lo nombró *Título de Yax*, además de que su contenido comprende básicamente información concerniente a la propia familia Yax y la historia de su linaje.<sup>33</sup>

---

Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, 196 p. (Biblioteca del Estudiante Universitario, No. 1), principalmente porque es una traducción prácticamente literal y que para efectos de la tesis es muy útil.

No se anota aquí la historia del descubrimiento del manuscrito puesto que existen ya en las versiones antes anotadas o en cualquier otra edición, detallados apuntes al respecto y no tendría caso aquí repetirlo. [N del a.].

<sup>33</sup> Para mayor detalle sobre el descubrimiento, traducción y análisis de los mismos, se deben revisar las notas, introducción y estudios preeliminares hechos por Robert M. Carmack y James L. Mondloch en *El Título de Totonicapán*, texto, trad. y comentarios, edición facs., transcripción y trad. por Robert M. Carmack y James L. Mondloch, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, 283 p. [N del a.].

### *Título de Totonicapán*

En un principio Carmack colocaba dicho documento en segunda importancia después del *Popol Vuh*, pero para 1983 ya lo ubicaba casi a la par en valor historiográfico y literario, debido sobre todo a las aportaciones lingüísticas-etimológicas, etnológicas e históricas del mismo.

Aunque la primera parte del texto es casi una copia de la *Theologia Indorum* escrita por el padre dominico Domingo de Vico, tiene una lista de los símbolos y referencia de los dioses patronos de los indígenas.

Existen dos versiones de tal documento. Uno de ellos aparece en la edición de Adrián Recinos que se presentó junto con los *Anales de los Cakchiqueles*.<sup>34</sup> Éste es la traducción realizada por el padre Dionisio José Chonay en 1834 como resultado de una petición de los indígenas en apoyo a sus reclamos de tierras. La obra prescinde de los primeros capítulos de clara influencia cristiana, quizá porque para su momento se podían quitar las historias bíblicas que serían obvias para las propias autoridades coloniales al darle lectura. La otra versión es la de Carmack y Mondloch,<sup>35</sup> la cual será usada para esta tesis bajo el criterio de que es una traducción más cuidadosa, objetiva, con análisis etimológico y etnológico más preciso y con las notas explicativas mejor elaboradas.<sup>36</sup>

### *Título de Yax*

Como ya se mencionó en un ejemplo anterior, el *Título de Yax*<sup>37</sup> es un complemento del *Título de Totonicapán*. El contenido y estructura literaria son muy parecidos, pero de ninguna manera iguales. Además, el *Título de Yax* hace un mayor énfasis sobre su principal antepasado, el de su ramaje Yax, el señor Nimá Yax Topon Xinc'ar N-be Silla Itscol al cual colocan al mismo nivel de

---

<sup>34</sup> *Memorial de Sololá, Anales de los kakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapán*, trad. introd. y notas de Adrián Recinos; y trad. Dionisio José Chonay, introd. y notas de Adrián Recinos, Guatemala, Pietra Santa Editorial, 2003, 212 p.

<sup>35</sup> Robert M. Carmack y James L. Mondloch en *El Título de Totonicapán*, op. cit.

<sup>36</sup> Para un mejor acercamiento a este Título en particular, véase “El Título de Totonicapán: consideraciones y comentarios” de Simonetta Morselli Barbieri en *Estudios Mesoamericanos*, Gerardo Bustos Trejo (editor), No. 6, enero-diciembre de 2004, pp. 70-85. [N del a.].

<sup>37</sup> *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*, edición facs., transcripción, trad. y notas de Robert M. Carmack y James L. Mondloch, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 224 p.

trascendencia mítico-histórico que los padres-caudillos-fundadores<sup>38</sup> de los nimá quichés (Iqui Balam, Balam Ak'ab, Majukutaj), junto con un gobernante muy mencionado en la historia prehispánica quiché, el señor Quik'ab.

#### *Título Tamub*

Adrián Recinos en *Crónicas Indígenas de Guatemala*<sup>39</sup> explica que el coleccionista e investigador estadounidense Dr. William Gates denominó a este documento como “Historia Quiché de D. Juan Torres”. Por su parte, Carmack<sup>40</sup> lo llama *Documento Tamub*. Es cierto que el contenido es breve y por lo mismo aparecen menos detalles que otros, sin embargo, sí menciona elementos tales como los símbolos de poder y lo referente a la línea de sucesión de los señores del ramaje tamub. En este sentido, se hace más presente, como historia personal la del propio escriba o cronista del manuscrito, el señor Juan Torres que tuvo el título de Ahpop Atzih Vinak Ekoamak.

Aparentemente, dicho documento lo tuvo en sus manos el que fuera juez de Guatemala, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, texto que usó para hacer su *Recordación Florida* del que se tratará más adelante.

#### *Título de Pedro Velazco*

Este documento presenta información semejante a los contenidos en el *Popol Vuh*, *Título de Totonicapán* y *Título de Yax*, por lo cual Carmack considera que quienes lo escribieron se basaron de alguna u otra manera en tales manuscritos. Por supuesto, el *Título de Pedro Velazco*, atiende la genealogía del personaje que lo escribe, Pedro Velazco y da testimonio de los territorios que pertenecían a los tamub. Cabe mencionar en este sentido que el escrito destaca los asuntos tamubes locales de Totonicapán.

---

<sup>38</sup> Carmack llama *padres-caudillos-fundadores* a los primeros personajes que inician su camino hacia las tierras de los Altos de Guatemala y que como su nombre lo indica, fueron los fundadores de cada pueblo quicheano.

<sup>39</sup> Adrián Recinos (compilador), *Crónicas Indígenas de Guatemala*, 2ª ed., pról. de Francis Polo Sifontes, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1984, 188 p. (Publicación Especial No. 29). Aquí se pueden ver un estudio detallado de éste y otros títulos que más adelante se anotan [N. del a.].

<sup>40</sup> Robert Marquess Carmack, *The documentary sources...*, *op. cit.*

### *Título Coyoi*

El Título al que Carmack designó como “*Quiché text of the titulo Coyoi*”, es una narración acerca de la llegada de los pueblos quicheanos a las tierras Altas de Guatemala; reclamos de tierras y, por ende, menciona los límites y extensión de éstas; una relación de la sucesión de cargos y referencia de luchas entre indígenas mayas alteños contra Pedro de Alvarado y sus soldados. Sí menciona algunos elementos de símbolos de poder.

### *Título Real de Don Francisco Izquin Nehaib*

Tal escrito fue recogido por el Abate Brasseur de Bourbourg en Guatemala a mediados del siglo XIX.<sup>41</sup> Aunque es una relación breve en contenido, abarca símbolos de poder, títulos a modo de nombramientos políticos y nombres de líneas de sucesión.

### *Título de Ilocab*

El *Título de Ilocab*, que es el único que en forma sucinta se ocupa de la tradición del sublinaje ilocab de los nimá quichés, presenta pormenores semejantes a los contenidos en el *Popol Vuh* y el *Título de Totonicapán*. De este texto fueron útiles ciertos detalles. La parte más valiosa del manuscrito lo constituyen las notas de comentario de Carmack que se exhiben al final de la traducción y que aclaran, entre otras cosas, el significado y uso de los términos a cerca de las palabras *dios*, *fuego* y otros.

### *Otros Títulos y Documentos quichés*

El resto de los documentos de producción quiché son de menor importancia, pues a pesar de que arrojan ciertos datos valiosos en relación con los elementos o símbolos de poder, en sustancia apuntan hacia las líneas de sucesión o las herencias de los cargos políticos o versan más en su contenido en lo concerniente a los reclamos de tierras, límites territoriales o extensión de éstas.

En una corta descripción alrededor de tales documentos, se obtiene lo siguiente:

---

<sup>41</sup> Para mayores especificaciones, *vid.* Adrián Recinos (compilador), *Crónicas Indígenas de Guatemala*, *op. cit.*

- *Fragmento de un Título de Yax*:<sup>42</sup> muestra extensión territorial con sus respectivas delimitaciones, sus testigos y la llegada de los guerreros quichés a la zona de los Altos de Guatemala;
- *Título de Cristóbal Ramírez*:<sup>43</sup> narra algunos aspectos históricos sobre la salida de los caudillos tamubes del este, su peregrinaje en las tierras altas mayas, su extensión territorial y una lista de príncipes que reinaban en Totonicapán a principios del siglo XVI;
- *Título de Paxtocá*:<sup>44</sup> enumera a unos príncipes de San Cristóbal Totonicapán y los límites territoriales de San Sebastián Paxtocá;
- *Título de Caciques*:<sup>45</sup> describe a cerca de algunos “mexicanos” colaboradores de los españoles y listas de privilegios que éstos lograron;
- *Título de la Casa Ixquin-Nehaib, Señora del Territorio de Otzoya (Nihaib I)*:<sup>46</sup> es una narración de reclamos de tierras, de la conquista de los mames y por ende de la expansión territorial quiché;
- *Título de los Indios de Santa Clara la Laguna*:<sup>47</sup> prácticamente es un reclamo de tierras alrededor del Lago de Atitlán y una narración histórica de una expedición militar del gobernante Quicab;
- *Título de Sacapulas*:<sup>48</sup> de acuerdo con Robert Carmack, es un manuscrito hallado en el Archivo Nacional de Guatemala con el nombre de *Título de los Caniles* que probablemente fue escrito en Sacapulas antes de 1558. Es sobre todo un reclamo de tierras hecho por la rama canil de los quichés residentes en Sacapulas;

---

<sup>42</sup> *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, op. cit.*, p. 16 y 129-138.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 18 y 193-202.

<sup>44</sup> Robert Marquess Carmack, *The documentary sources...*, *op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>45</sup> *El Título de Yax...*, *op. cit.*, pp. 19 y 211-220.

<sup>46</sup> Adrián Recinos (compilador), *Crónicas Indígenas de Guatemala, op. cit.*, pp. 27-29 y 71-98.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 31-33 y 173-184.

<sup>48</sup> Robert Marquess Carmack, *The documentary sources...*, *op. cit.*, pp. 37-38.

- *Memorial de la Conquista y Título de Totonicapán*:<sup>49</sup> se ocupa de reclamos por los litigios entre los pueblos quichés de San Cristóbal Totonicapán y San Miguel –también en Totonicapán- por Paxtocá, un territorio. Al mismo tiempo se describen algunos nombramientos de jerarquía política;
- *Título del Ajpop Huitzitzil Tzunun. Probanza de Méritos de los de León y Cardona*:<sup>50</sup> como su nombre lo indica, es una narración que pretende probar la legitimidad de dichos personajes sobre una de las tierras en su uso. Entre otras cosas, se da una larga lista de personajes con sus respectivos cargos políticos y relata algunos sucesos históricos importantes para uso del contenido de esta tesis;
- *Papel del Origen de los Señores* o también se puede hallar con la designación de *Descripción de Zapotitlán y Suchitepec* (1579) que se envió a Felipe II para tener información alrededor de las tierras de la Audiencia de Guatemala. Es más que nada una legitimación de los gobernantes de Zapotitlán para demostrar su unión con la línea dinástica de Utatlán.

### **Textos cakchiqueles**

#### *Anales de los cakchiqueles*

También conocido como *Memorial de Sololá* o *Anales de los Xahil*. No cabe duda de que a la par del *Popol Vuh*, constituye uno de los escritos de gran importancia para el estudio de los mayas alteños. Menciona símbolos de poder, refiere ciertos aspectos mitológicos y dioses patronos, anota algunos cargos políticos y de sucesión de poder. En la última parte del escrito se concreta a hacer una cronología detallada de los sucesos naturales –como terremotos-, bélicos o de nombramientos políticos de su propia historia.

---

<sup>49</sup> *Documentos quichés*, trad. y notas de Robert M. Carmack, Guatemala, CIRMA, s/f., pp. 96-101.

<sup>50</sup> Francis Gall, *Título del Ajpop Huitzitzil Tzunun. Probanza de Méritos de los de León y Cardona*, Guatemala, Centro Editorial “José de Pineda Ibarra”/Ministerio de Educación Pública, 1963, 83 p.

Al igual que el *Popol Vuh*, existen varias ediciones. Son dos para el *Memorial de Sololá*. Una, aparece como *Anales de los Xahil*<sup>51</sup> que es importante pues es también una traducción prácticamente literal de Raynaud, M. A. Asturias y González de Mendoza. Además de sus notas son muy ilustrativas acerca de los cakchiqueles. La otra edición, es la de Adrián Recinos<sup>52</sup> de la cual se toman notas aunque cabe destacar que la traducción, realizada por el padre Dionisio José Chonay, no es muy confiable, bajo el criterio de que aunque este personaje vivía directamente con los quichés y conocía también la lengua cakchiquel, reinterpretaba algunos términos según su entendimiento como sacerdote católico y al mismo tiempo era un tanto subjetivo.

El texto, de igual manera, es muy valioso porque trata la historia escrita de sí mismos, es decir la de los cakchiqueles que fue un pueblo de gran protagonismo en el escenario de los acontecimientos vividos en los años inmediatamente anteriores a la conquista de los mayas alteños aproximadamente hacia 1524. Dicho pueblo fue primero aliado y posteriormente el gran enemigo de los quichés.

#### *Testamento de los Xpantzay*<sup>53</sup>

Para efectos de la realización de esta tesis, después de los *Anales de los cakchiqueles*, este Testamento constituye información de primera importancia pues menciona los símbolos de poder usados específicamente por los xpantzay, un ramaje de los cakchiqueles. De igual modo, el documento se refiere a ellos como una sucesión en línea directa de los gobernantes de los xpantzay.

#### *Guerras comunes de quichés y cakchiqueles*<sup>54</sup>

Como su nombre lo indica, el documento narra las ocasiones en que los *zotziles* y *tukuchés* – entiéndase cakchiqueles- ya fuera por conveniencia o a modo forzado se aliaban con los quichés para pelear en contra de sus enemigos o para expandir el territorio. Además de la mención de los

---

<sup>51</sup> *Anales de los Xahil*, 2ª ed., trad. y notas de Georges Raynaud, Miguel Ángel Asturias y J. M. González de Mendoza, pról. de Francisco Monterde, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades, 1993, 174 p., (Biblioteca del Estudiante Universitario 61).

<sup>52</sup> *Memorial de Sololá, Anales de los kakchiqueles...*, op. cit. De esta misma versión existe, además de la edición en el Fondo de Cultura Económica, la de la editorial Piedra Santa, que es exactamente la misma. [N del a.].

<sup>53</sup> Adrián Recinos (compilador), *Crónicas Indígenas de Guatemala*, op. cit., pp. 19-22 y 153-172.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 133-152.

cargos políticos que se obtenían y de narraciones históricas factibles de compararse, lo rescatable del manuscrito son las varias alusiones a los actos de índole mágico-religioso que se realizaban para el ejercicio de poder. No falta, afortunadamente, la recurrencia respecto a los dioses patronos.

#### *Historia de los Xpantzay de Tecpan Guatemala*<sup>55</sup>

Con el subtítulo de *Título original 1524*, este documento comienza con la historia de la llegada – una historia muy cristianizada, probablemente tomada de la *Teologia Indorum*- de los primeros padres de dicho pueblo. Continúa con la crónica de sus migraciones para seguir con las notas en relación con los límites territoriales de los cakchiqueles. Lo poco rescatable en función los elementos o símbolos de poder, es lo referente a los cargos políticos y los sublinajes de los cakchiqueles.

#### *Documento Chahoma*<sup>56</sup>

Por último, está el *Documento Chahoma*, escrito en 1555 en San Martín Xilotepeque por la rama chahoma de los cakchiqueles. Es valioso en cuanto a reclamos de tierra, límites territoriales y narración sobre su temprana residencia en la región Xoyabah y las posteriores migraciones, sin embargo son pocos los datos referentes a los símbolos de poder.

#### **Textos tzutuhiles**

Existen solamente dos textos para la historia y tradición tzutuhil en la que se trata mayormente de ellos y aparentemente escrita por propios tzutuhiles. El primero, titulado por Carmack como Documento Zutuhil,<sup>57</sup> fue escrito por Juan López en el siglo XVI en lengua tzutuhil. Este es de poco valor para la tesis ya que aporta datos escasos en relación con los elementos y símbolos de poder. Es más bien una narración informativa sobre la geografía política de Xuchitepeque.

El documento más importante con respecto a los tzutuhiles es un manuscrito colonial, escrito por jefes y gobernantes de Santiago de Atitlán. Se trata de la *Relación de los caciques del pueblo de*

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 121-132.

<sup>56</sup> Robert Marquess Carmack, *The documentary sources...*, *op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>57</sup> *Vid.*, Robert Marquess Carmack, *The documentary sources...*, *op. cit.*, p. 49.

*Atitlán*, que aparentemente son los mismos que la *relación de Santiago Atitlán*.<sup>58</sup> Tal escrito es útil en alusión de unos datos sobre el dios patrono de los propios tzutuhiles.

### **Textos indígenas de literatura dramática**

Son llamados *Drama* o *bailes-drama* por Edmonson los manuscritos del *Rabinal Achí* y del *Zaqi Q'axol*. El primero se trata de una historia oral contenida en un escrito por Brasseur de Bouboug a mediados del siglos XIX. Es la historia de un personaje de dignidad de la línea cawek que es hecho cautivo por el linaje principal de los rabinal. Se escribió totalmente en lengua quiché. Para efectos de esta investigación, cuenta con elementos de cierta preponderancia en alusión con los símbolos de poder de los dignatarios de los mayas alteños. Mientras que el *Zaqi Q'axol*, un baile alusivo a la conquista de Guatemala, termina en una supuesta conversión de los indígenas donde todos hablan español. Consecuentemente, este escrito queda fuera de la consulta para los objetivos a alcanzar en esta tesis.

Para la lectura del *Rabinal Achí* se usarán las ediciones de *Teatro Indígena Prehispánico*<sup>59</sup> y el *Rabinal-Achí. El varón de Rabinal*.<sup>60</sup> En ambos casos las notas y prólogos son muy valiosos para el entendimiento del drama, las raíces etimológicas y el desarrollo de la trama.

### **FUENTES ESPAÑOLAS**

Sin respetar un orden cronológico y sí un poco más un valor de importancia en mención de los textos de los españoles (cronistas, frailes, oficiales o conquistadores) que escribieron en relación con la historia, costumbres, tradiciones o aspectos culturales en general de los pueblos del altiplano guatemalteco, están:

---

<sup>58</sup> René Acuña (editor), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, 360 p. (Etnohistoria. Serie Antropológica, No. 45), pp. 65-152.

<sup>59</sup> *Teatro indígena prehispánico (Rabinal Achí)*, 3ª ed., pról. de Francisco Monterde, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades, 1995, 116 p., (Biblioteca del Estudiante Universitario 71).

<sup>60</sup> *Rabinal-Achí. El Varón de Rabinal. Ballet-Drama de los indios quichés de Guatemala*, trad. y pról. De Luis Cardoza y Aragón, 10ª ed., México, Editorial Porrúa, 90 p. (Col. "Sepan cuantos...No. 219).

Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán con su *Recordación florida. Discurso Historial y Demostración Natural, Material, Militar y Política del Reyno de Guatemala*<sup>61</sup> escrita en 1690. Este guatemalteco criollo fue juez en Santiago de los Caballeros (hoy Antigua Guatemala). Su obra tiene la ventaja de haber recogido tradiciones recientes después de la conquista de Guatemala y tener documentos muy valiosos del archivo de la Capital que en la actualidad ya no existen. Describe completa y detalladamente la extensión, aspecto físico, clima poblaciones, riquezas naturales del Reino de Guatemala, cuya información obtuvo de los habitantes de Totonicapán. Se le critica a su texto una gran imparcialidad, carencia de método y enaltecimiento desmedido de los pueblos indígenas conquistados.<sup>62</sup>

Dicho texto es de fundamental importancia ya que describe con detenimiento acerca de las autoridades y cargos entre los quichés, tzutuhiles y cakchiqueles de acuerdo con sus sitiales y símbolos de poder. Además, menciona los nombramientos de los cargos políticos, las sucesiones en el poder de los mayas alteños y más específicamente lo concerniente a los dioses y sus respectivos rituales.

Para este texto, Fuentes y Guzmán, se basó en los siguientes documentos:

- Sr. quiché, de Francisco García Calel Tzumpan de Istahuacan.
- Sr. quiché, Don Francisco García Calel Tzumpan, Xaiula.
- Sr. quiché, de Juan Torres Macario.
- Sr. quiché, de Juan Francisco Gómez, Ajzip.
- Título quiché de Ahpopqueham, de Xecul.
- Sr. de Don Juan de Torres Calel Cacoh Atzihuinac.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación florida. Discurso Historial y Demostración Natural, Material, Militar y Política del Reyno de Guatemala*, pról., de J. Antonio Villacorta C., Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, s/f, t. I, (Biblioteca "Goathemala", vol. VI).

<sup>62</sup> Vid, Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de, *Recordación Florida. Primera parte. Libros primero y segundo*, 3ª edición, Guatemala, Editorial Artemis-Edinter, 2007, 108 p. (Colección Ayer y Hoy).

<sup>63</sup> Para mayores especificaciones de cada uno de los documentos que uso Fuentes y Guzmán, vid. Robert Marquess Carmack, *The documentary sources...*, *op. cit.*, pp. 62-65. [N. del a.].

Para el caso de Fray Bartolomé de las Casas y su *Apologética Historia Sumaria*,<sup>64</sup> sucede que, no obstante no menciona directamente los nombres de quichés o cakchiqueles, se tiene certeza de que al referirse a *indios* de Guatemala sí aludía a aquellos junto con grupos indígenas de Alta Verapaz y Quetzaltenango. Sumado a esto, hay que tomar en cuenta que él escuchó de manera directa a “historiadores indígenas” –así lo anota el fraile en su *Apologética Historia*- que, o habían vivido la conquista de sus tierras, o bien eran descendientes directos de aquellos que habían vivido tales acontecimientos, por lo cual sus historias orales eran frescos testimonios de su pasado inmediato. El valor historiográfico de esta obra es pues que sus testimonios corroboran lo dicho por otras fuentes acerca del pasado de los mayas alteños. De forma particular, para la tesis interesan su descripciones sobre: *idolatrías*, instituciones indias y políticas, entre otras cosas.

De primera importancia lo es también la *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de fray Francisco Ximénez*<sup>65</sup>. Es una narración histórica muy detallada de los quichés y sus pueblos vecinos, pues conoció de forma directa la lengua y costumbres de dicho pueblo. Incluso, usó documentos nativos para su estudio del pueblo quiché.

También es un texto de primordial valor para la tesis, puesto que trata de: instituciones originales, eventos históricos, descripción del templo del dios patrono Tohil en Umatlán, el drama del varón Cawek, y siete capítulos los utiliza para las instituciones religiosas y gubernamentales de los indios.

Por último, existen dos textos a mencionar: la *Relación de Diego García de Palacio a Felipe II*<sup>66</sup> y la *Relación hecha por Pedro de Alvarado a Hernán Cortés*.<sup>67</sup> El primero, como su nombre lo

---

<sup>64</sup> Casas, Bartolomé de las, *Apologética Historia Sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo de las tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 3ª ed., edición, estudio preeliminar, apéndice, e índice de materias de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, t. II (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 1).

<sup>65</sup> Ximénez, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de los predicadores*, 2ª ed., Guatemala, Departamento Editorial y de Producción de Material Didáctica “José de Pineda Ibarra”/Ministerio de Educación, 1965, t. I (Biblioteca de Cultura Popular “15 de septiembre”; vol. 81).

<sup>66</sup> García de Palacio, Diego, *Carta Relacion de Diego Garcia de Palacio a Felipe II sobre la provincia de Guatemala, 8 de marzo de 1576 : relacion y forma que el licenciado Palacio oidor de la real audencia de Guatemala hizo para los*

indica, es una descripción de diferentes regiones de la provincia de Guatemala. Aún más, ofrece información alrededor de los indios pipiles, es decir los hablantes de la rama nahua. Mientras que el segundo, es un reporte sobre las vicisitudes y acciones que llevó a cabo Pedro de Alvarado en las tierras Altas de Guatemala, principalmente en Utlán y cómo logró someter a los indígenas.

Como se puede ver, muy pocos datos pueden ofrecer éstos textos de acuerdo con el marco referencial bibliográfico fijado para la tesis.

### **Investigaciones históricas y antropológicas**

#### **Robert M. Carmack**

Sin duda alguna, la obra del antropólogo Carmack es la más importante para el estudio de los mayas alteños, en particular de los nimá quichés. Se pueden mencionar varios títulos de su obra, pero para ello bastará con revisar la bibliografía al final del *corpus* de esta tesis. El título que sí ha de especificarse es el libro *Evolución del Reino Quiché*,<sup>68</sup> en el cual el autor hace un detallado análisis y estudio de los mayas quichés desde el comienzo de sus migraciones hasta llegar a la época de los años sesenta del siglo XX.

#### **John Fox**

De este estudioso, se recurre más a su *Quiche Conquest: Centralism and Regionalism in Highland Guatemalan State Development*,<sup>69</sup> pero para los propósitos de la tesis sirve más el texto del cual fue coautor; *La formación del Reino Quiché*<sup>70</sup> y un escrito con el que colaboró en *Primer*

---

*que hubieren de visitar, contar tasar y repartir en las provincias de este distrito, 8 de marzo de 1576*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

<sup>67</sup> Pedro de Alvarado, *Relación hecha por Pedro de Alvarado a Hernán Cortés, en que se refiere a las guerras y batallas para pacificar las provincias del antiguo reino de Goatemala*, México, Porrúa, 1954, 120 p.

<sup>68</sup> Carmack, Robert. M., *Evolución del Reino Quiché*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1979, 404 p., (Biblioteca Centroamericana de las Ciencias Sociales).

<sup>69</sup> John Fox, *Quiche Conquest: Centralism and Regionalism in Highland Guatemalan State Development*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1978.

<sup>70</sup> Robert Carmack, John Fox y Rosalío Stewart, *La formación del Reino Quiché*, Guatemala, Ministerio de Educación, 1975, 122 p., (Publicación Especial No. 7).

*Seminario de Mesas Redondas de Palenque, Modelos de entidades políticas mayas.*<sup>71</sup> El primero anota datos etnológicos que ayudarán a entender a los quichés prehispánicos. En cuanto al segundo, permite acercarse de mejor manera al conocimiento del proceso de transformaciones de los dioses patronos a santos patronos de la comunidad quiché.

### **Mary H. Preuss**

Un título de gran valor para la realización de la tesis lo constituye *Los dioses del Popol Vuh*<sup>72</sup> en el cual la autora hace un análisis profundo de los dioses del libro indígena quiché, concretamente de Xmukané, K'ukumatz, Tohil y de Jurakán. Su perspectiva es histórica pero también tiene un gran peso su análisis lingüístico alrededor de los nombres de los dioses mencionados.

### **María Josefa Iglesias Ponce de León y Andrés Ciudad Ruiz**

En el texto “Las tierras altas de la zona maya en el Posclásico”,<sup>73</sup> los autores elaboraron un estudio monográfico donde anotan ubicación espacial y temporal, principales capitales y migraciones de quichés, cakchiqueles, rabinales, tzutuhiles, kekchíes, pokomchíes, mames y pipiles. El estudio es útil, no tanto para los objetivos a alcanzar en la tesis, sino para ubicar en su contexto ambiental y cultural a los pueblos de los Altos de Guatemala.

### **Alberto Vallejo Reyna**

Un estudio de gran utilidad para mi investigación resultó ser *Por los Caminos de los Antiguos Nawales. Ri Laj Mam y el Nawalismo Maya Tz'utuhil en Santiago Atitlán*. Se trata de una investigación más en el campo de lo antropológico pero que recoge aspectos de tradiciones más antiguas en el ámbito de lo histórico.

---

<sup>71</sup> Garret W. Cook, y John W. Fox, “Viajes sagrados y gobiernos segmentarios en la cultura maya” en *Primer Seminario de Mesas Redondas de Palenque, Modelos de entidades políticas mayas*, Silvia Trejo edit., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, 208 p., pp. 89-112.

<sup>72</sup> Mary H. Preuss, *Los dioses del Popol Vuh*, Madrid, Pliegos, 1988, 152 p.

<sup>73</sup> María Josefa Iglesias Ponce de León y Andrés Ciudad Ruiz, “Las tierras altas de la zona maya en el Posclásico” en López Luján, Leonardo y Manzanilla, Linda (Coord.), *Historia Antigua de México. Volumen III: El horizonte Posclásico*, 2ª edic., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Coordinación de Humanidades-Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 57-92.

Por tratarse de la zona del lago de Atitlán, de su comunidad tzutuhil, aporta información muy valiosa en relación precisamente con los naguales, los rituales relacionados con esto y otros aspectos, además del relato y análisis que hace de *Ri Laj Mam*, los envoltorios sagrados del lugar e incluso la mención de los bastones de mando.

## **Cuentos**

Los cuentos, originados en la tradición oral, han sido considerados para la presente tesis, ya que enriquecerán el contenido y fortalecerán el aspecto interpretativo de la misma. Dos de ellos son: *The Rainmaker. A Tzutujil Maya Story from Guatemala*,<sup>74</sup> el cual narra, como su nombre lo dice, cómo los señores hacedores de la lluvia producían la misma desde las cuatro esquinas del mundo y que vivían en una gran caverna, lo cual, cómo se verá después, es útil para este trabajo; *El Negro del volcán y El origen del Lago de Atitlán en maya-tzutuhil*<sup>75</sup> que menciona el uso de bastones y las facultades que este elemento tiene; y *Leyendas mayas*,<sup>76</sup> cuya narración ayuda al entendimiento del uso de ciertos elementos que utilizaban los mayas, como sería el caso de las pieles de venado.

## **OBRAS COMPLEMENTARIAS**

Para concluir esta parte del análisis de fuentes de carácter histórico y literario, cabe mencionar que existen otros escritos en libros, documentos o artículos que complementarán la información. Verbigracia, aunque la presente tesis se enfoca en los mayas de los Altos de Guatemala, algunas alusiones se pueden hacer sobre los mayas de la Península de Yucatán durante el periodo del posclásico tardío, con el propósito de comparar algunos aspectos en relación con los rituales a los

---

<sup>74</sup> *The Rainmaker. A Tzutujil Maya Story from Guatemala*, de Michael Richards (retold) y Angelika Bauer (artworks), Guatemala, LITOPRINT, 1997, 22 p.

<sup>75</sup> “El Negro del volcán y El origen del Lago de Atitlán en maya-tzutuhil” de Sandra Orellana (Edit.) en *Tlalocan*, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Filológicas, 1977, v. VII, pp. 189-196.

<sup>76</sup> *Leyendas mayas*, México, Consejo Nacional de Fomento Educativo/Secretaría de Educación Pública/Gobierno del Estado de Yucatán, 1995, 56 p. (Serie: literatura infantil).

dioses patronos o el uso de algunos símbolos de poder. Para ello, en esta tesis se usará sobre todo la *Relación de las cosas de Yucatán* de fray Diego de Landa.<sup>77</sup>

Y, finalmente, el uso de ciertos número de *Arqueología Mexicana* que aportan datos recientes, fotografías y artículos especializados en particular del tema en cuestión, como: Bárbara Arroyo, “El Posclásico Tardío en los Altos de Guatemala”<sup>78</sup>; “Poder y Política en el México prehispánico”<sup>79</sup>; “Rostros mayas. Linaje y poder”<sup>80</sup>, entre otras.

## Diccionarios

Fue necesario utilizar ciertos diccionarios especializados para el estudio de términos y palabras que están contenidos en los textos y que al aclararse darán mayor luz, no sólo sobre el significado semántico sino también de su sentido histórico, político y esotérico.

Los que han sido usados son:

- Bartolomé de Anleo, *Arte de lengua 4iché*.<sup>81</sup>
- Domingo de Baseta, *Vocabulario de la lengua quiché*.<sup>82</sup>
- Allen J. Christenson, *K'ich'e-English Dictionary and Guide to pronuntation of the k'ich'e-maya alphabet*.<sup>83</sup>
- Terrence Kaufman, *A preliminary mayan etimological dictionary*.<sup>84</sup>

---

<sup>77</sup> Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 22ª ed. de Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1982, 252 p. (Biblioteca Porrúa de Historia). Para un estudio detallado de las fuentes escritas de la península de Yucatán vid. “Fuentes escritas para la historia de los mayas peninsulares” de Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, mayo-junio de 1999, vol. VII, Núm. 37, pp. 60-65. [N. del a.].

<sup>78</sup> Bárbara Arroyo, “El Posclásico Tardío en los Altos de Guatemala” en *Arqueología Mexicana*, julio-agosto de 2001, vol. IX, Núm. 50, pp. 38-43.

<sup>79</sup> “Poder y Política en el México prehispánico” en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, julio-agosto de 1998, vol. VI, Núm. 32.

<sup>80</sup> “Rostros mayas. Linaje y poder” en *Arqueología Mexicana*, edición especial, México, Editorial Raíces, Núm. 16.

<sup>81</sup> Bartolomé de Anleo, *Arte de lengua 4iché*, edición paleográfica, anotada y crítica de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, 2002, 156 p. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 16).

<sup>82</sup> Domingo de Bastea, *Vocabulario de la lengua quiché*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, 2005, 156 p. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 18).

<sup>83</sup> Allen J. Christenson, *K'ich'e-English Dictionary and Guide to pronuntation of the k'ich'e-maya alphabet*, Brigham Young University, s/f.

<sup>84</sup> Terrence Kaufman, *A preliminary mayan etimological dictionary*, s/d, 2003, en archivo de computadora.

## **Los mayas de los Altos de Guatemala en el Posclásico Tardío (1200-1524 d.C.).**

Es bien sabido que una de las características de la historia en general de Mesoamérica es la de sus migraciones continuas acaecidas a lo largo de su historia. Por supuesto los Altos de Guatemala no fueron la excepción.

En las fuentes indígenas mismas, los pueblos mayas alteños escribieron acerca de su recorrido a través de diversos puntos geográficos de Guatemala. Sirvan de ejemplo las siguientes notas:

“Diferentes eran los nombres de cada uno cuando se multiplicaron allá en el Oriente, y muchos eran los nombres de la gente: *Tepeu, Olomán, Cohah, Quenech, Ahau*, que así se llamaban estos hombres allá en el Oriente, donde se multiplicaron.”<sup>85</sup>

Y más adelante el libro sagrado de los quichés agrega:

Vinieron también los Tamub y los Ilocab, y trece ramas de los pueblos, los trece de *Tecpan*, y los Rabinales, los Cakchiqueles, los *de Tziquinahá*, y los *Zacahá* y los Lamaq, *Cumatz*, *Tuhalhá*, *Uchabahá*, *los de Chumilahá*, *los de Quibahá*, *los de Batenabá*, *Aacul-Vinac*, *Balamihá*, los *Canhaheles* y *Balam-Colob*.

Éstas son solamente las tribus principales, las ramas del pueblo, que nosotros mencionamos; sólo de las principales hablaremos. Muchas otras salieron de cada grupo del pueblo, pero no escribiremos sus nombres. Ellas también se multiplicaron allá en el Oriente.

Mientras que los *Anales de los Cakchiqueles* al respecto mencionan en el momento de dirigirse hacia el oriente, no al venir de él, cuando iban a pagar sus tributos:

Entonces los Tzutuhil fueron los primeros de las siete tribus; entonces llegaron a Lugar de la Abundancia, acabaron de llegar las siete tribus; nosotros llegamos, pues, entonces, nosotros los guerreros, se cuenta...Así fue dicho a los hombres Qeche cuando llegaron a Lugar de la Abundancia las trece divisiones de guerreros. Y llegaron primero los hombres Qeche, y en el (mes) Plantación del Maíz los hombres Qeche pagaron sus tributos. Entonces llegaron sus compañeros, los unos después de los otros, con sus (Grandes)

---

<sup>85</sup> *Popol Vuh. Las Antiguas historias del Quiché*, trad. y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, 186 p., p. 108.

Mansiones, sus clanes, sus confederaciones; las unas después de las otras, las divisiones de guerreros fueron a Lugar de la Abundancia hasta que todos hubieron acabado de llegar.<sup>86</sup>

En estas notas se alude a los pueblos que o bien fueron al oriente o bien venían de donde sale el sol. Según una de las narraciones, los primeros en llegar a los Altos de Guatemala fueron los quichés, seguidos por los rabinales, cakchiqueles y tzutuhiles: “Y entonces llegaron todos los pueblos, los de Rabinal, los Cakchiqueles, los de Tziqinahá y las gentes que ahora se llaman Yaquis”.<sup>87</sup> No obstante el orden de la llegada de los grupos a las tierras Altas de Guatemala, esto no refleja necesariamente la jerarquía del poder de los mismos.

Concretamente, los pueblos de los Altos de Guatemala son: nimá quichés, cakchiqueles, tzutujiles, rabinales, kekchies, pokomchies, mames y pipiles.

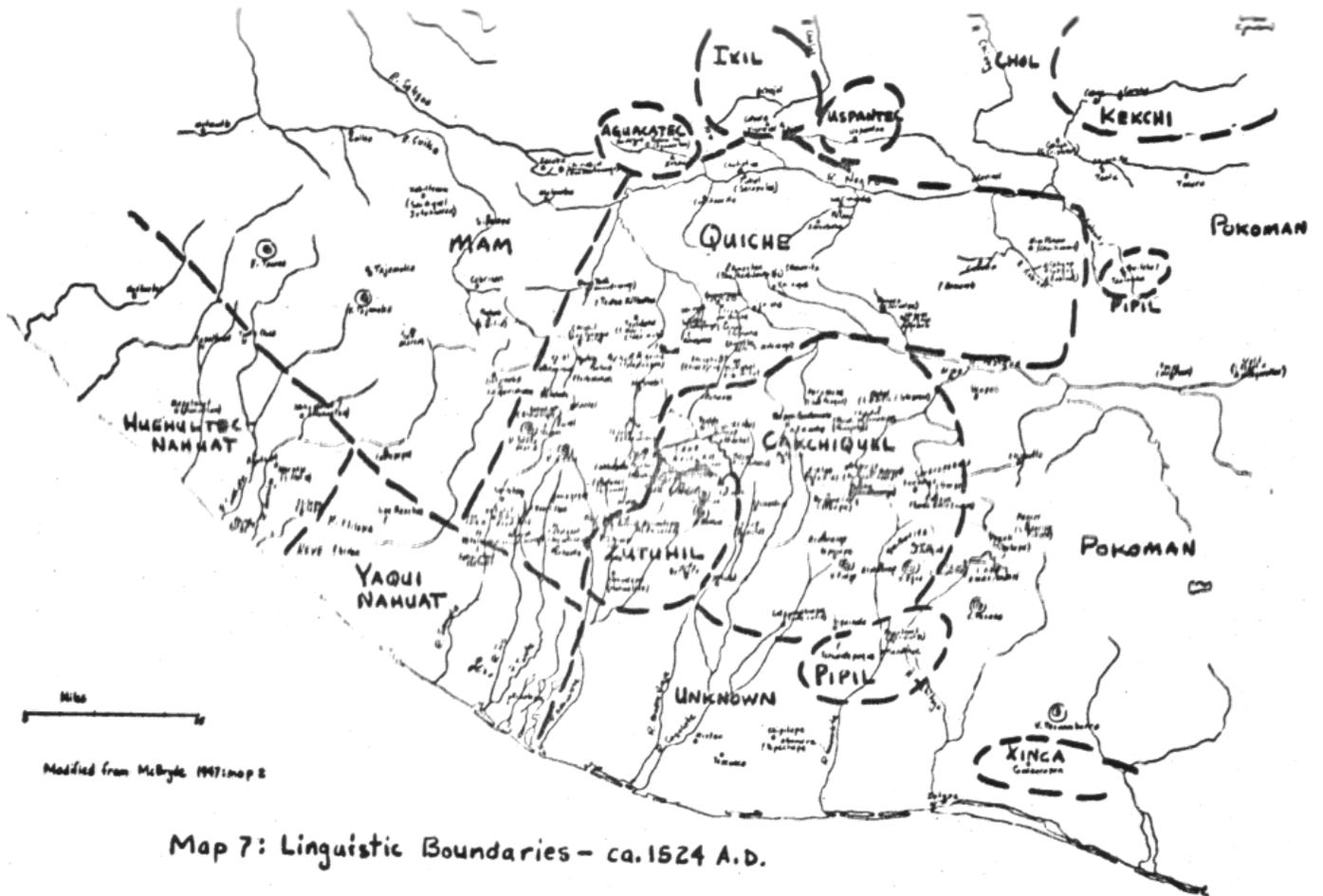
Con el fin de ubicar mejor a estos pueblos mayas, es menester observarlos en su rama lingüística. Si se parte de la lengua protomaya que se divide a su vez en huasteca, yucateca, cholano mayor, tzeltal mayor, kanjobalanas, mames y quicheanas. Los mayas alteños pertenecen a ésta última rama. (Ver Mapa de Guatemala y fig. 1).

---

<sup>86</sup> *Anales de los Xahil*, 2ª ed., trad. y notas de Georges Raynaud, Miguel Ángel Asturias y J. M. González de Mendoza, pról. de Francisco Monterde, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades, 1993, 174 p., (Biblioteca del Estudiante Universitario 61). Nótese la contradicción en la cita en que se dice que los tzutuhiles fueron los primeros en llegar y luego se dice que los quichés. Tal vez esto se explique porque en realidad llegaron, cronológicamente hablando, primero los tzutuhiles, pero llegaron como primeros en importancia a Tulán los quichés. [N del a.].

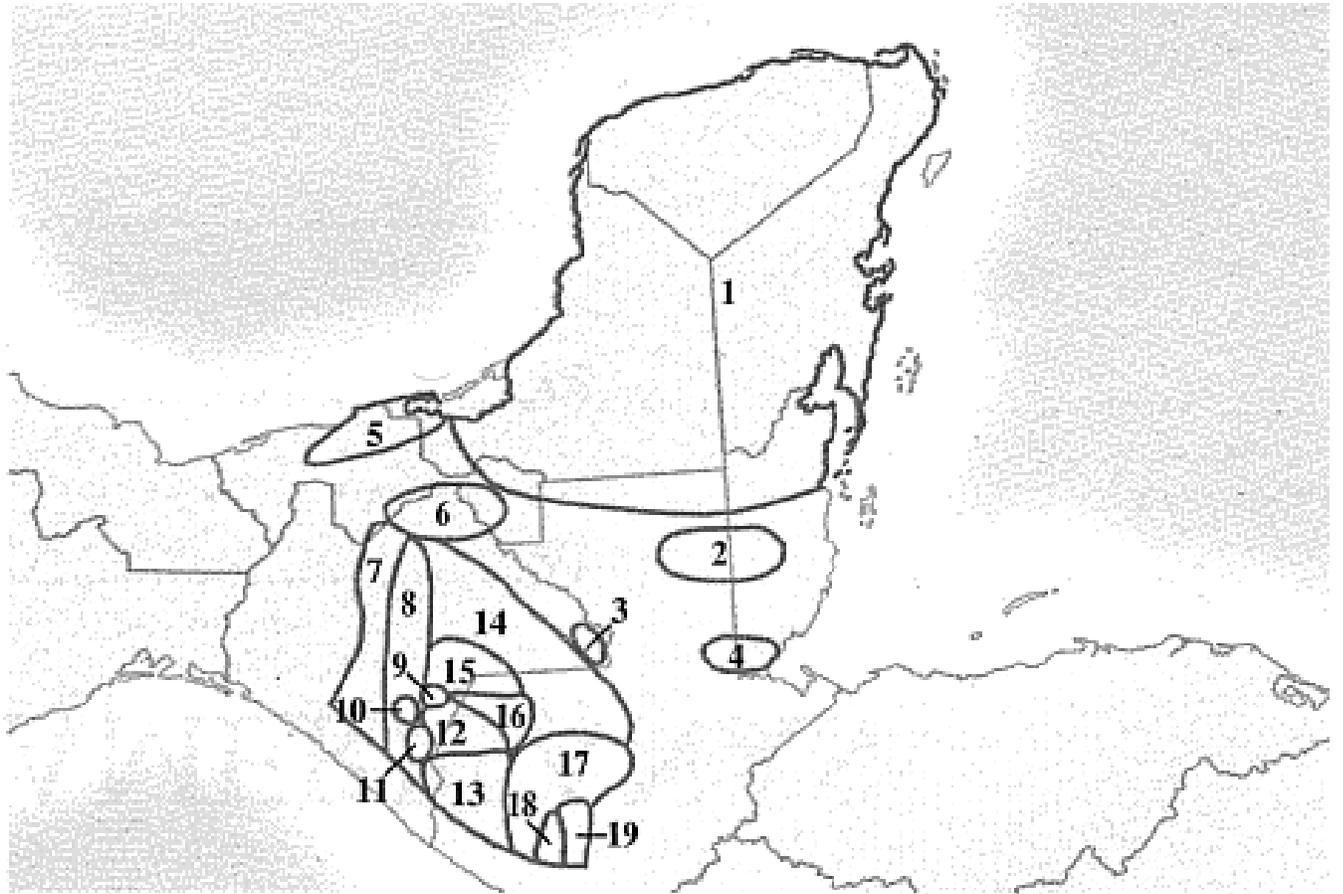
<sup>87</sup> *Popol Vuh.*, *op. cit.*, p. 111. No es preponderante para esta tesis conocer con detalle la ruta de peregrinación de los mayas alteños. Al respecto, *vid.* Robert. M. Carmack, *Evolución del Reino Quiché*, *op. cit.*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1979, 404 p., (Biblioteca Centroamericana de las Ciencias Sociales). [N del a.].





Map 7: Linguistic Boundaries - ca. 1524 A.D.

Fig. 1. Fronteras Lingüísticas según Carmack hacia 1524. Tomado de Robert Carmack, *The documentary sources ecology and cultural history of the prehispanic quiche maya of Guatemala.*



### LENGUAS MAYAS

1. Maya yucateco. 2. Maya itzá. 3. Maya lacandón. 4. Maya mopán.  
 5. Chontal. 6. Chol. 7. Tzotzil. 8. Tzeltal. 9. Coxoh. 10. Chicomucelteco.  
 11. Motocintleco. 12. Jacalteco. 13. Mam. 14. Ixil. 15. Chuj. 16. Kanjobal.  
 17. Quiché. 18. Zutuhil. 19. Cakchiquel.

Fig. 2. Fronteras lingüísticas. Reinos Mayas. Tomado de *Arqueología Mexicana. Especial*, México, Editorial Raíces, julio de 2000.

Las lenguas quicheanas por su parte, se pueden dividir en dos grupos; en una están el kekchí, el uspanteco, el pokomam y el pokomchí. El otro grupo lo componen el quiché, cakchiquel, tzutuhil, sacapulteco y sipacapa (Ver fig. 2). De éstas últimas, como se puede advertir, sólo se estudian para esta tesis a los hablantes de las tres primeras lenguas, a saber quiché, cakchiquel y tzutuhil.

Para entender las alusiones de las fuentes indígenas a algunos pueblos mayas alteños, hay que explicar brevemente su composición en linajes (mayores y principales), *casas grandes*, etc.

### *Sistema sociopolítico de los mayas alteños*

Los mayas alteños pudieron haber tenido el *Sistema Segmentario de Linajes* basado en el llamado *Clan Cónico* en donde, en pocas palabras se creía que tenían un origen común y existía en el gobernante una línea directa de descendencia del dios patrono o del fundador del linaje. Con el paso del tiempo una familia iba en aumento hasta crecer tanto que sufrían una fragmentación. Cada segmento de cada familia era un linaje que de alguna u otra manera tenían vínculos, obviamente sanguíneos, que los relacionaban con quien detentaba el poder.(Ver *Marco Teórico-Conceptual*).

Dicha argumentación que se justificaba en aras a una legitimación en cierto momento y lugar determinado, también se hizo presente en la mayoría de los pueblos de los Altos de Guatemala. Así pues, Carmack explica, particularmente entre los quichés, lo siguiente. Existían los *linajes mayores* y los *linajes principales*. Los linajes mayores eran las unidades primarias, esto es, el segmento que componía a cada grupo maya en los Altos de Guatemala. En consecuencia, los grupos mayas eran los quichés, los cakchiqueles, los rabinales, los tzutuhiles, etc. Cada grupo tenía sus segmentos que aquí han de llamarse linajes mayores (cawek, ajaw quiché, nijaib y sakic para los quichés). A su vez, cada linaje mayor constaba de los linajes principales o *casas grandes*, que era la forma en que se distribuía y delegaba el poder, pues cada uno de esos linajes principales tenía una tarea determinada que realizar en la zona (recaudar impuestos, escuchar al pueblo, defender al linaje, comerciar, etc.).<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Al respecto *vid.* Carmack, *Evolución...*, *op. cit.*, pp. 134-141.

Por lo tanto, este Sistema Segmentario de Linajes ayuda a entender y a su vez explicar el tejido sociopolítico de por lo menos dos de los pueblos mayas alteños, concretamente los quichés y los cakchiqueles. En menor medida las fuentes aportan información acerca del resto de los grupos establecidos en el altiplano guatemalteco.

### **Ubicación temporal**

Alrededor del siglo XII d. C., en las tierras Altas de Guatemala se hicieron más presentes una serie de grupos que compartían la cosmovisión mesoamericana. Desde hacía siglos, como paso obligado en algunas ocasiones o como asentamientos temporales, el corredor meridional del área maya del sur de Guatemala tenía un gran movimiento de pueblos. Sin embargo, la ubicación temporal de grupos de lengua quicheana, llámense quichés, cakchiqueles, tzutuhiles, sacapultecos, kekchíes, entre otros, ya tenían asentamientos en el altiplano guatemalteco.

Como resultado, sobre todo del consenso de los estudiosos sobre el particular, se puede concluir la siguiente cronología de estos grupos mayas, sin olvidar que tales datos son susceptibles de cambio de acuerdo con la nueva información que arrojen las investigaciones.

John Fox habla de tres fases cronológicas para la historia prehispánica Posclásica de los Altos de Guatemala: Pre-Acrópolis (entre 800/1000 y 1100 d.C.), Acrópolis (1000-1250 d.C.) y Protohistórico (1250-1524 d.C.). Las características brevemente descritas de cada fase, son las siguientes: en la *Primera Fase*, Pre-Acrópolis, se observaron continuas oleadas de grupos, según Fox putunes, que se establecieron en el fondo de los valles en donde levantaron edificios alargados, templos de planta circular y juegos de pelota con canchas cerradas en forma de “H”; en la *Segunda Fase*, Acrópolis, se construyeron templos piramidales con escalinatas en sus cuatro lados, similares al Castillo de Chichén Itzá. Aquí es importante señalar que los asentamientos principales se trasladaron a lugares protegidos en las cimas de las montañas para defensa militar. También en este lapso, las tradiciones exógenas entraron a los Altos de Guatemala y antecedieron la llegada de los

quicheanos. La *Tercera Fase*, Protohistórica, se caracteriza por la intensificación de los patrones de la fase anterior, los cuales fueron difundidos ya por grupos quicheanos. Aparecieron en este periodo, con carácter general, las Casas Largas o *nim ha*, que, como se observará más adelante, eran los edificios en que residían las autoridades de la familia gobernante. Esta fase se interrumpió y terminó con la Conquista española.<sup>89</sup>

Existió una influencia gradual en aumento de lo zuyuano (Ver *Zuyuanismo*) por cada fase. En la primera, la presencia de los zuyuanos no influyó mucho en las poblaciones pues al contrario, se asimilaban poco a poco a las tradiciones de las tierras altas. Para la segunda fase, los elementos zuyuanos se hicieron más notorios y al mismo tiempo las relaciones entre los diferentes pueblos dejaron de ser pacíficas. En la tercera fase se consolidaron los procesos anteriores. Es entonces que los pueblos aparecen en sus propias relaciones como originarios de un portentoso lugar mítico del que habían salido para conquistar una tierra prometida.

Ahora bien, para el mejor estudio del proceso por el cual se desarrollaron los mayas alteños, la Tercera Fase, la llamada *Protohistórica*, se divide a su vez en dos etapas: la primera nombrada *formativa* fechada entre 1200-1250 a 1350-1400 d.C. y la segunda nombrada *florecente* cuyas fechas van de 1350-1400 a 1524 d.C.

La Primera etapa o *formativa*, comenzó con la entrada de los padres-caudillos-fundadores en los Altos de Guatemala, donde los diferentes grupos quicheanos formaron una primera alianza o confederación con el propósito de unirse contra los grupos locales o pueblos autóctonos originales que ya habitaban desde varias centurias la región. Ya durante la segunda etapa o *florecente*, una vez establecidos los diversos pueblos quicheanos a lo largo del altiplano guatemalteco, se separan, es decir, se rompe la confederación y cada uno por separado expande su influencia y territorio por la región. Durante esta etapa destaca el florecimiento de los nimá quichés se hace notorio, mientras que

---

<sup>89</sup> Vid., López Austin..., *El Pasado...*, op. cit., pp. 257-258.

cakchiqueles, tzutuhiles y rabinales logran a la larga “independizarse” del yugo nimá quiché y comienzan los cimientos de su propia desarrollo político.

### **Ubicación Espacial**

#### **Geografía Física (Límites y Fronteras)**

Carmack llamó meseta o cuenca quiché a una área ecológica definida por tres zonas principales: la plana, la de colinas y la montañosa. La primera se trata de largas franjas de tierras con suelos fértiles y volcánicos en donde era factible la óptima producción agrícola. En la segunda, se dispone de una topografía quebrada de riscos y valles erosionados cuya agricultura es menos productiva. La montañosa, a su vez, se presenta con quebradas y picos arrugados, faldas montañosas y barrancos profundos. Esta parte estaba cubierta primordialmente de bosques densos de pinos junto con otro tipo de árboles. Por supuesto, en este último, la agricultura no se daba. Como agregado informativo del ambiente, hay que mencionar que en ese espacio territorial el tipo de fauna se componía de coyotes, venados, jaguares montañoses, entre otros. Fueron en estas circunstancias ecológicas donde se asentó la cultura maya quicheana con un desarrollo político, social, económico y religioso. Por su parte, fue Adrián Recinos quien delimitó las fronteras, en este caso, del Estado quiché bajo el gobierno de Quik'ab, quien estuvo en el poder entre 1425 y 1475 d.C.: el territorio abarcaba parcialmente lo que hoy es el centro y el occidente de Guatemala, así como la costa del Pacífico hasta el Soconusco.

Los territorios son montañosos y por lo tanto defendibles. La rugosidad del relieve en el área fue el motivo principal para que estos grupos zuyuanos se asentaran. Estos territorios fueron seleccionados más por su posición estratégica para la defensa y el ataque que por su fertilidad agrícola, y la mayor parte de los alimentos eran provistos por los pueblos nativos circunvecinos que continuamente caían bajo el control de los quicheanos.

Los linajes ilocab y tamub ocupaban las faldas de la montaña de Telec'uch separados por el cañón de un río.<sup>90</sup> Sus centros políticos o capitales eran, respectivamente, Uguin C'at y Amak Tam. El linaje nimá quiché ocupaba el valle montañoso al oriente de los ilocab y tamub. Su centro político, Jakawitz, de 1200 y 1350 d.C., estaba ubicado en una alta colina al borde occidental del valle,<sup>91</sup> hasta que en el año 1400 d.C. se ubican en Uvatlán o Kumaarkaj, en lo que hoy día es Santa Cruz del Quiché.

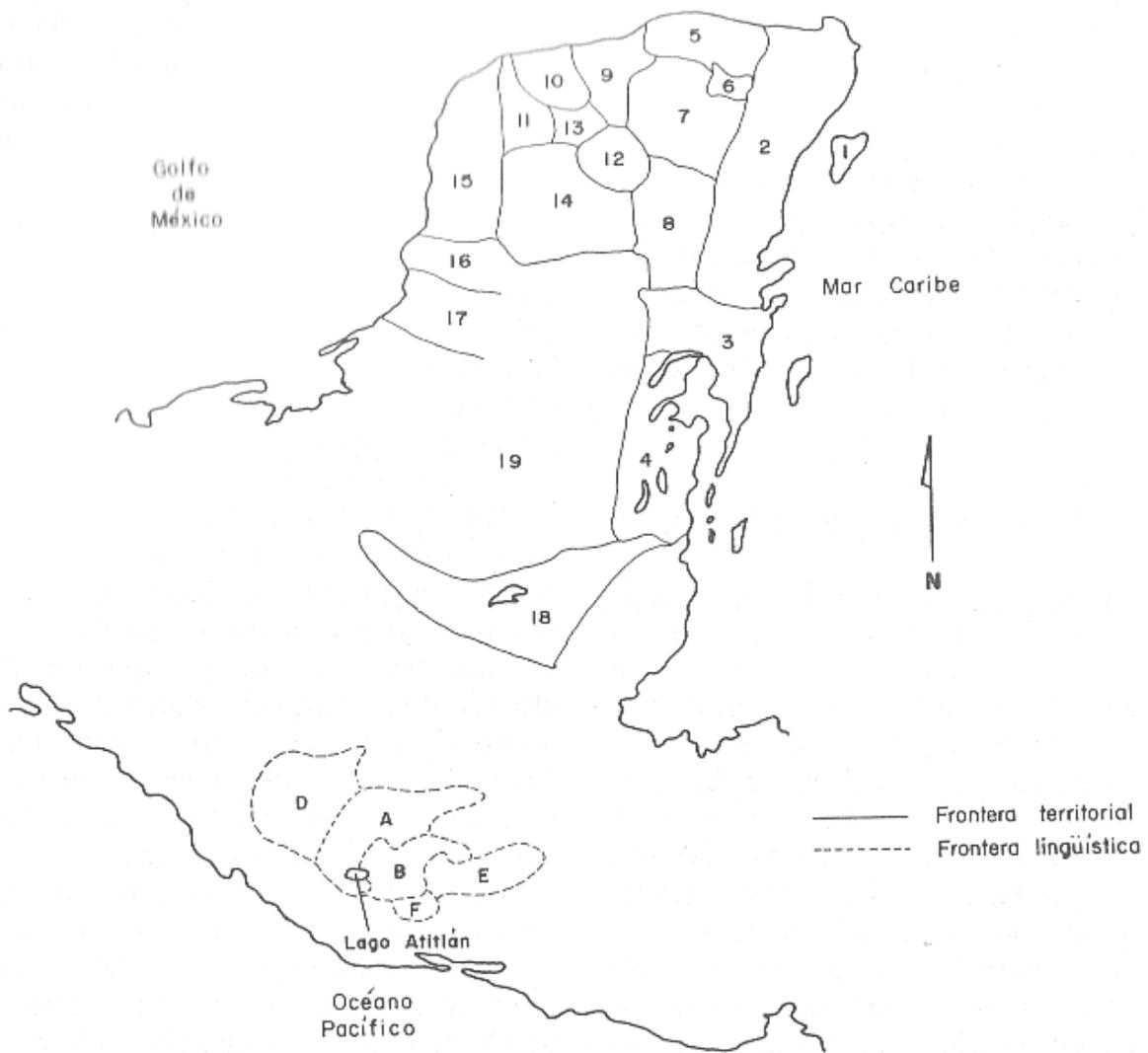
Los linajes cakchiquel y rabinal se posesionaron de las orillas sur y este del área quiché central. Los cakchiqueles ocupaban el territorio montañoso arriba de Chichicastenango y su centro político era Bitol Amak', al romperse la alianza se trasladan a Chiavar Tzutipakah cerca de Chichicastenango hasta que en 1470 fundan Iximché, capital política desde donde inician su propia influencia y expansión territorial. El territorio rabinal estaba situado montaña arriba de Joyabaj y su capital era Tzamaneb. Una vez que estos, los rabinal eb, se vieron enfrentados con Q'uik'ab, poderoso gobernante durante el apogeo del reino quiché, terminaron por establecer la provincia de Tuculutlán.

Por su parte, los tzutuhiles, se asentaron a las orillas del Lago de Atitlán, lo que les permitió la obtención de alimentos producto de la zona. Su capital fue Chiaa que junto con Xikomuk y Chukumuk, formaron una estratégica fortaleza bien defendida.

---

<sup>90</sup> Vid., Carmack, Robert. M., *Evolución...*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>91</sup> *Ibidem.*, pp. 90-91.



Fronteras territoriales de los señoríos del norte de Yucatán en el momento de la conquista española.

- |                |                |                      |
|----------------|----------------|----------------------|
| 1. Cozumel     | 7. Cupul       | 14. Tutul Xiu o Maní |
| 2. Ecab        | 8. Cochuah     | 15. Ah Canul         |
| 3. Uaymil      | 9. Ah kin Chel | 16. Canpech          |
| 4. Chetumal    | 10. Ceh Pech   | 17. Champotón        |
| 5. Chikincheel | 11. Chakán     | 18. Tayasal          |
| 6. Tazes       | 12. Sotuta     | 19. Cehaché (?)      |
|                | 13. Hocabá     |                      |

Fronteras lingüísticas actuales de los principales grupos de las tierras altas.

- |               |
|---------------|
| A. Quiché     |
| B. Cakchiquel |
| C. Zutuhil    |
| D. Mam        |
| E. Pokomam    |
| F. Pipil      |

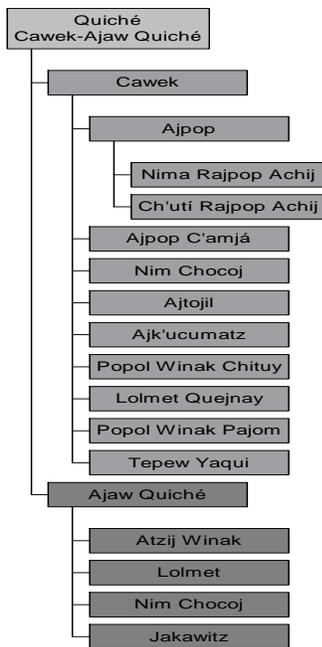
**Fig. 3.** Fronteras de los señoríos mayas del postclásico. Tomado de Manzanilla, Linda y López Luján, Leonardo (coord.), *Atlas histórico de Mesoamérica*.

## Sistema de Linajes Segmentarios

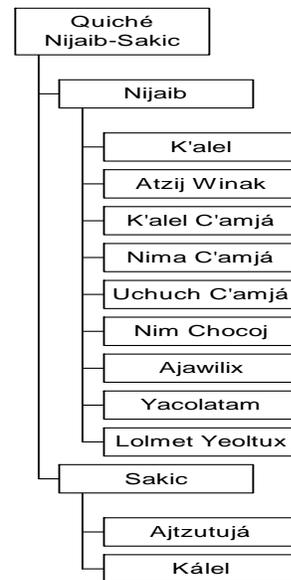
Ya se explicó en el Marco Teórico conceptual el Sistema Segmentario de Linajes, donde, la sociedad se fragmenta en segmentos donde cada uno de éstos guarda una distancia con el origen a un pasado común, el cual es descendiente directo del dios fundador de un linaje y, entre más directo y menor distancia guarde el segmento de ese fundador, más legitimidad y poder tiene en el sistema político de linajes segmentarios. Así, a continuación se muestra la composición de los linajes segmentarios de quichés, cakchiqueles y tzutuhiles, a la llegada de los españoles, con el propósito de tener una idea más clara sobre cómo se repartía el poder hacía dentro de los grupos quicheanos y cómo y a quiénes se entregaban los títulos en la jerarquía político-administrativa.

### Los quichés

Los quichés se componían de tres linajes: los nimá quichés, los tamub y los ilocab. Los nimá quichés tenían 4 linajes mayores: los cawek, los ajaw quiché, los nijaib y los sakic (ver figs. 4 y 5). Mientras que los tamub poseían 4 linajes mayores: los c'opicho, los c'ochojlán, los majquinaló y

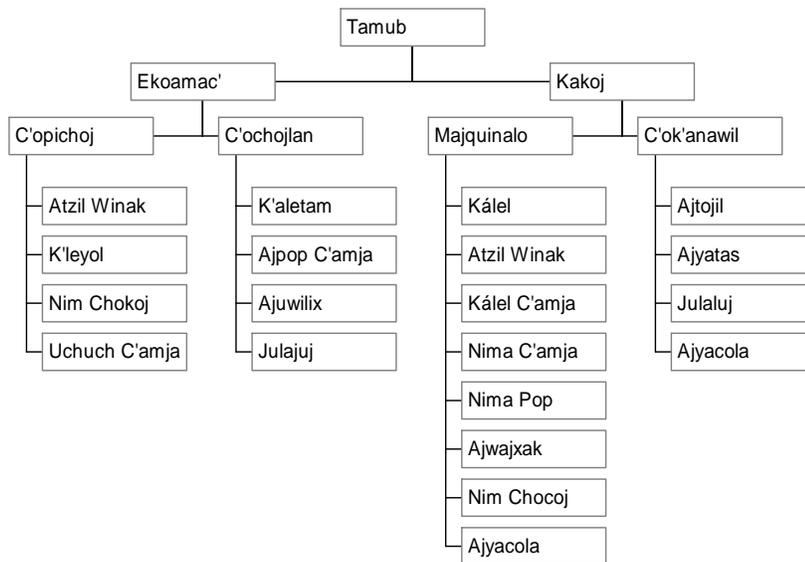


**Figs. 4 y 5.** Esquemas de los linajes quiché (*izquierda: cawek-ajaw-quiché*) y quiché (*derecha: nijaib-sakic*). Fueron elaborados con base en los realizados por Robert Carmack en *Evolución del Reino Quiché*.

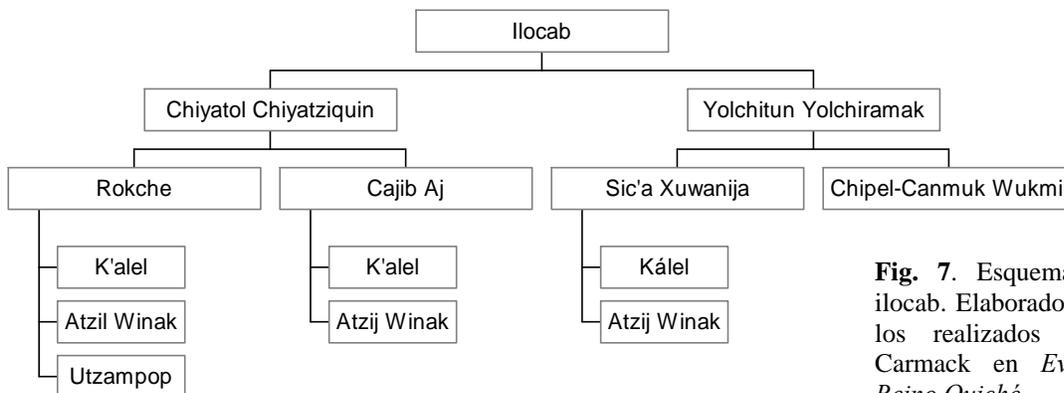


los c'ok'anawil. Por su parte, el linaje ilocab comprendía también cuatro linajes mayores: los rokché, los cajib aj, los sic'á-xuwanijá y los wukmil.(ver figs. 6 y 7).<sup>92</sup>

El linaje mayor cawek del grupo nimá quiché (donde estaba el Aj pop), era la casa grande que contaba con la mayor autoridad, no solamente de los quichés sino de toda la zona de los Altos de Guatemala. Esto sucedió durante aproximadamente dos siglos y medio hasta que los cakchiqueles, y luego por inercia los demás grupos sujetos o sometidos, consiguieron ganarse su libertad en alzamientos o rebeliones armadas.



**Fig. 6.** Esquema del linaje tamub. Elaborado con base en los realizados por Robert Carmack en *Evolución del Reino Quiché*.



**Fig. 7.** Esquema del linaje ilocab. Elaborado con base en los realizados por Robert Carmack en *Evolución del Reino Quiché*.

<sup>92</sup> Vid. Carmack, *Evolución...*, op. cit., p. 134-141.

## Los cakchiqueles

Josefa Iglesias Ponce y Andrés Ciudad Ruiz mencionan que los cakchiqueles estaban compuestos por diez casas grandes que se agruparon en cuatro grupos mayores y éstos a su vez en dos mitades.<sup>93</sup> Pero en los *Anales de los Cakchiqueles* se mencionan sólo ocho de la siguiente manera:

“Así contaban antiguamente los padres y abuelos que se llamaban Gagavitz y Zactecauh, los que llegaron a Tulán, los dos varones que nos engendraron a nosotros los *Xahilá*”.

“Hé aquí los nombres de las casas y parcialidades de los *Gekaquch*, *Baqaholá* y *Zibakihay*:

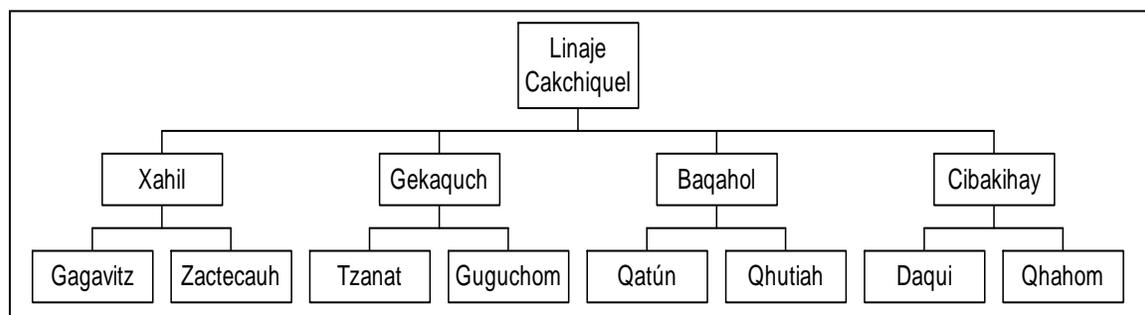
“*Katún* y *Chutiah*, así llamados, engendraron a los de Baqaholá.

“*Tzanat* y *Guguchom*, así llamados, engendraron a los Gekaquchi.

“*Daqui Ahauh* y *Chahom Ahauh* engendraron a los Zibakihay.

“Así, pues, éramos cuatro familias las que llegamos a Tulán, nosotros la gente *cakchiquel* ¡oh hijos nuestros!, dijeron”<sup>94</sup>

De la lectura misma se advierte la mención de tan sólo ocho casas grandes que componían a los cakchiqueles (ver fig. 6).



**Fig. 8.** Esquema del linaje cakchiquel. Elaborado con base en los realizados por Robert Carmack en *Evolución del Reino Quiché*.

<sup>93</sup> “Las tierras altas de la zona maya en el Posclásico” de María Josefa Iglesias Ponce de León y Andrés Ciudad Ruiz, pp. 57-92 en López Luján, Leonardo y Manzanilla, Linda (Coord.), *Historia Antigua de México. Volumen III: El horizonte Posclásico*, 2ª edic., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Coordinación de Humanidades-Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Miguel Ángel Porrúa, 2001, p. 114.

Brevemente, las *moietie* eran las mitades en que se dividían los opuestos complementarios. Por ejemplo, una mitad de un linaje se juntaba con otra mitad para formar una alianza, o un dios como *moietie* se unía con otra deidad que le era opuesta para formar una nueva deidad. Incluso esto se reflejó en la arquitectura. Al respecto *vid.* “El Posclásico Tardío en los Altos de Guatemala” de Bárbara Arroyo en *Arqueología Mexicana*, julio-agosto de 2001, vol. IX, Núm. 50, pp. 38-43.

<sup>94</sup> *Memorial de Sololá (Memorial de Tecpan-Atitlán). Anales de los cakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapán*, trad. introd. y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, 304 p. (Biblioteca Americana, Serie de Literatura Indígena), pp. 47-48.

## Los tzutujiles

En relación con la estructura segmentaria de los tzutujiles, se cuenta con la información basada en los estudios de Sandra L. Orellana quien indica: “Había dieciséis señores importantes entre los tzutuhiles a mediados del siglo XVI incluyendo a los ajtz’iquinajay. Estaban los señores de las cabezas de linaje...Éstos, comparados con los veinticuatro linajes principales de los quichés en K’umarcaaj, los veinte de los tamub en Pismachi y los dieciocho de los ilocab en Mukwitz Pilocab.”<sup>95</sup> De acuerdo con esto, habían entonces 16 casas grandes de los tzutujiles. La misma investigadora afirma que los Ajtz’iquinajay era el señorío con mayor alto rango y que gobernaba sobre los otros quince, aunque éstos últimos podían poseer sus propias tierras. Los dos señores de los tzutuhiles eran el Ajtz’ikinahay (“portador del nido de pájaro) y Kavinay, el señor adjunto.

## Los rabinales

De los rabinales no existen estudios acuciosos sino más bien referencias de ellos a través de los estudios hechos sobre los otros grupos como los quichés o cakchiqueles. El *Rabinal-Achi*<sup>96</sup> sólo menciona por momentos a algunas autoridades de los rabinales pero de ninguna manera detalla o alude a la estructura segmentaria de su grupo, pues nunca llegaron a constituir un Estado segmentario<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Sandra L. Orellana, *The Tzutujil Mayas. Continuity and Change, 1250-1630*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1984, 288 p, p. 80. La traducción es mía.

<sup>96</sup> *Rabinal-Achi. El Varón de Rabinal. Ballet-Drama de los indios quichés de Guatemala*, trad. y pról. De Luis Cardoza y Aragón, 10ª ed., México, Editorial Porrúa, 90 p. (Col. “Sepan cuantos...No. 219).

<sup>97</sup> *Vid.* “Las tierras altas de la zona maya...”, *op. cit.*, p. 115.

## SEGUNDA PARTE

### **Símbolos de Poder**

El título de este apartado no sólo responde a una posible interpretación de los elementos que se mencionan en las diferentes fuentes documentales de los Altos de Guatemala en la época colonial. Se llaman así porque al menos los traductores mismos en diferentes versiones de los documentos indígenas mencionan propiamente varios elementos como símbolos de poder, insignias de autoridad, investidura del reino, insignias del reino, insignias de la grandeza, objetos de poder, señales de poder, etc.

La historia registrada en los documentos cuenta que después de que los padres fundadores habían muerto, los descendientes de éstos, es decir los hijos o nietos, decidieron volver al oeste en lo que se le conoce como el *Retorno al Oriente*.

El *Retorno al Oriente* se refiere al momento en que los descendientes de los señoríos quicheanos regresaron a la Tula mítica, lugar en que, como veremos a continuación, recibieron los símbolos de poder y a la par se realizaba el acto legitimante del poder consistente en horadar el septum de la nariz, acción política mesoamericana característica del Epiclásico y Posclásico y del complejo Tula-Quetzalcóatl del Mito de Zuyuá.

A nuestro entender actual, la información referente al tema señala que los padres-caudillos-fundadores, u hombres fundadores del linaje de un mismo marco genealógico, llegaron de Oriente, mismo que, si se lee de manera literal, geográficamente correspondería a lo que hoy es Honduras. No obstante, si se advierte un simbolismo y no se mira literalmente, fundamentalmente parece aludir a un lugar mítico que, incluso simplemente por ser mencionado, dotaba de prestigio político y religioso. Otras regiones de Mesoamérica no diferenciaban entre Oriente y Zuyuá, pero para el caso de los pueblos quicheanos, sí lo hacían.

Fue en ese momento del *Retorno al Oriente* cuando se conocieron los elementos de poder, aunque, cabe decir que los padres-caudillos-fundadores ya traían algunos de los elementos de poder, mismos que se mencionarán posteriormente.

Así pues, según la narración de la tradición literaria quicheana, cuenta lo siguiente:

- Vamos al Oriente, allá de donde vinieron nuestros padres. Así dijeron cuando se pusieron en camino los tres hijos. *Qocaib* llamábase el uno y era el hijo de Balam-Quitze, de los de Cavec. El llamado *Qoacutec* era el hijo de Balam-Acab, de los de Nihuib; y el otro que se llamaba *Qoahau* era hijo de Mahucutah, de los Ahau-Quiché.<sup>98</sup>

De tal manera, los descendientes directos de los padres-caudillos-fundadores de los quichés se dirigieron hacia el oriente, de donde vinieron sus padres. La narración continúa así:

Cuando llegaron ante el señor *Nacxit*, que este era el nombre del gran Señor, el único **juez supremo** de todos los reinos, aquél les dio las insignias del reino y todos sus distintivos. Entonces vinieron las insignias de los Ahpop y los Ahpop-Camhá, y entonces vino la insignia de la grandeza y del señor del Ahpop y el Ahpop-Camhá, y *Nacxit* acabó de darles las insignias de la realeza, cuyos nombres son: el dosel, el trono, las flautas de hueso, el cham-cham, cuentas amarillas, garras de león, garras de tigre, cabezas y patas de venado, palios, conchas de caracol, tabaco, calabacillas, plumas de papagayo, estandartes de garza real, *tamtam* y caxcón. Todo esto trajeron los que vinieron, cuando fueron a recibir al otro lado del mar las pinturas de Tulán, las pinturas, como le llamaban a aquello en que ponían sus historias.<sup>99</sup>

Como se puede advertir, aquí se observan claramente cuáles eran los elementos que eran reconocidos como insignias de autoridad. A las anteriores hay que agregar lo siguiente: “Fueron traídos por C’ocaib, también, las piedras negras y amarillas, la guirnalda metálica y el chinchín metálico de los principales de Ajts’alam, Rajpop Ajts’alam, Utsam Chinamital”.<sup>100</sup>

Los documentos indígenas mencionan prácticamente los mismos elementos pues difieren muy poco cuando se anotan. Para obviar, ahorrar espacio y tiempo en la lectura, se presenta el siguiente

---

<sup>98</sup> *Popol Vuh.*, op. cit., p. 142. Iqui-Balam no tuvo descendencia. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>100</sup> *El Título de Totonicapán*, op. cit., p. 181-182.

*Cuadro de Símbolos de Poder*, donde se anotan los símbolos de poder registrados en los diferentes textos.

En el caso de los documentos indígenas cakchiqueles se hace más notoria la diferencia en la alusión a los símbolos de poder. Para empezar, el *Memorial de Sololá* indica que fue a su llegada a Tulán y no hasta el *Retorno al Oriente* cuando recibieron las insignias de señorío. Además, de la lectura se desprende que los cakchiqueles tuvieron que pagar para obtener los símbolos de poder y los títulos de mando. La narración cakchiquel dice así:

Y cuando acabaron de llegar las siete tribus llegamos nosotros los guerreros [los cakchiqueles]. Así decían. Y mandándonos llegar nos dijeron nuestras madres y nuestros padres: “Id, hijas mías, hijos míos. Os daré nuestras riquezas, nuestro señorío; os daré vuestro poder y nuestra majestad, vuestro dosel y vuestro trono.”<sup>101</sup>

Y más adelante se expresa: Yo os daré vuestro señorío, a vosotros los trece jefes, a todos por igual: vuestros arcos, vuestros escudos, vuestro señorío, vuestra majestad, vuestra grandeza, vuestro dosel y vuestro trono. Éstos son vuestros primeros tesoros.”<sup>102</sup> Posteriormente se argumenta lo siguiente: “<<Cuando llegamos a las puertas de Tulán fuimos a recibir un palo rojo que era nuestro báculo, y por esto se nos dio el nombre de Cakchiqueles ¡oh hijos nuestros!>>, dijeron Gagavitz y Zactecauh.

<b>INSIGNIA</b>	<b>FUENTE DE DONDE SE EXTRAJO</b>
Dosel o Palio Real.	P.V., T.T., T.Y., T.X.
Trono	P.V., T.T., T.Y., T.X.
Sitial o sillas	T.X., T.R.F., H.Q.J.T.
Banco	T.X.
Flautas [de Hueso]	P.V., T.T.
Cham-cham o Tambor	P.V., T.T., T.Y., H.Q.J.T.
Cuentas o piedras amarillas	P.V., T.T., T.Y.
Chalchihuites o piedras verdes	T.T., A.C.
Piedras Negras	T.T., T.Y.
Esmeraldas	H.Q.J.T.
Garras de León	P.V.

<sup>101</sup> *Memorial de Sololá...*, op. cit., p. 53.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 54.

Piel de León	H.Q.J.T.
Garras de Tigre	P.V.
Patas de Jaguar	T. Y.
Patas de Venado	P.V., T.T., T.Y.
Cabezas de Venado	P.V., T.T., T.Y.
Piel de Venado	P.V., H.Q.J.T.
Cabezas de Jaguar	T.Y.
Conchas o Caracol	P.V., T.T., T.Y.
Tabaco o Red de Tabaco	P.V., T.T., T.Y., T.P.V.
Calabacillas, Calabaza, Vasija	P.V., T.Y., H.Q.J.T.
Plumas de Papagayo	P.V., T.Y.
Estandartes de Pluma de Garza Real	P.V., T.T., T.Y.
Huesos de falange de Águila	T.T.
Huesos de falange de Jaguar	T.T., T.Y.
Huesos de León	T.Y., T.R.F., H.Q.J.T., T.P.V.
Huesos de Jaguar	T.P.V.
Huesos de Tigre	T.R.F., H.Q.J.T.
Piel de Tigre	H.Q.J.T.
Cola de buitre	T.T.
Cola de León	T.Y.
Brazalete	T.T. y T.Y.
Trenzas	T.T.
Corona	T.R.F.
Piedra de Hongo	T.T.
Paño	T.Y.
Vaso	T.Y.
Piedra de Obsidiana	A.C., H.Q.J.T.
Madera y Piedra	A.C.
Palo, báculo, bastón rojo, Iboy Ch'arab o bordón	T.T, A.C., T.R.F., T.P.V.
Escudos	A.C., H.Q.J.T.
Arcos	A.C.
Flechas	H.Q.J.T.
Flores	P.V., A.C., H.Q.J.T.
Cascabeles	H.Q.J.T.
Libros Pintados	P.V., T.T., T.Y.
P.V.: Popol Vuh / T.T.: Título de Totonicapán/ T.X.: Testamento de los Xpantzay H.Q.J.T.: Historia Quiché de Don Juan Torres	T.Y.: Título de Yax / A.C.: Anales de los Cakchiqueles T.R.F.: Título Real de Don Francisco Ixquinh- Nehaib T.P.V.: Título de Pedro Velázco

**Cuadro de Símbolos de Poder**

## Los Envoltorios Sagrados

Los pueblos mayas alteños que más se refieren a los envoltorios sagrados como símbolos de poder son los quichés, los cakchiqueles y los tzutujiles, aunque por supuesto, otros pueblos mayas circunvecinos también los mencionan en documentos que han escrito en relación con títulos de propiedad o de límites territoriales.

Cuando se refieren a símbolos de poder, apuntan a los bastones, indumentaria y, lo que se desarrolla como tema en este apartado, los *bultos rituales* o *sagrados*. Y aunque aparecen en varios contextos temporales o geográficos en Mesoamérica, en esta parte sólo se tratan aquellos que están dentro del área maya en el Posclásico tardío con el propósito de obtener una relación entre los propios bultos y saber ¿Cuál era su contenido, su uso, su función?

El *Envoltorio Sagrado* o *Pisom C'ac'al* en lengua quiché, por lo menos hasta mediados del siglo XX, continuaba con una fuerte tradición entre los quichés y otros grupos indígenas contemporáneos de Guatemala, según lo cuenta el propio Robert M. Carmack.<sup>103</sup>

En términos generales, se sabe sobre dichos *envoltorios* principalmente entre los mexicas, los mixtecos y, por supuesto, alrededor de los mayas, tanto los de las tierras bajas del clásico, hasta los mayas alteños del posclásico tardío.

Desde luego, el trabajo más completo sobre el tema, es el realizado por Maricela Ayala Falcón en *El bulto ritual de Mundo Perdido*<sup>104</sup>. En éste, hace una revisión histórica, historiográfica, arqueológica, lingüística, iconográfica y epigráfica sobre los envoltorios sagrados, principalmente entre los mayas y en particular sobre el caso de un bulto ritual que apareció en un trabajo de exploración arqueológica en Tikal.

---

<sup>103</sup> *El Título de Totonicapán, op. cit.*, p. 233. Vid. nota 193.

<sup>104</sup> Maricela Ayala Falcón, *El bulto ritual de Mundo Perdido, Tikal*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, 158 p. (Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 27).

Al parecer eran diferentes los tipos de envoltorios que existían en Mesoamérica o por lo menos eran distintos los contenidos. Paralelamente, se cree que su contenido dependía del contexto – histórico, cultural, ritual o temporal- en el que se encontraba.

Los *tlaquimiloli*, envoltorios en lengua náhuatl, tenían reliquias que, como dice Alfredo López Austin<sup>105</sup> el dios patrono entregaba a su pueblo y que al mismo tiempo servían como medio de enlace entre los hombres y los dioses. La manera en que eran obtenidos variaba. Los mexicas lo consiguieron durante su peregrinación, otros, como es el caso de los mayas alteños y cuyo don se especificará más adelante, fue entregado en el lugar de partida, del oriente, en la Tula mítica. Unos más venían del cielo<sup>106</sup>.

Etimológicamente, Pisom C'ac'al parece tiene las raíces de *pis* que en quiché es “amortajar, envolver”, por lo cual *pisom* sería “envuelto”. A su vez, la palabra *c'ac'al* en quiché es “mirar acechando”, pero, como según dice Carmack posiblemente debe ser *k'ak'al*, “poderoso, majestuoso”.<sup>107</sup> Francisco Ximénez lo glosa como *pitz* que traduce ya sea como “envoltorio como de ropa” o “hacer envoltorio”<sup>108</sup>. Mientras que para *C'ac'al (3a3al)*, existe *grandeza* o *majestad*.<sup>109</sup> Por ende, Pisom C'ac'al en su traducción literal sería el *envoltorio de grandeza*.

Ahora bien, entre los mayas los envoltorios sagrados aparecen desde el clásico en las tierras bajas. Esto se demuestra en el estudio citado de la Dra. Ayala. Arqueológicamente habían sido hallados no sólo en Tikal sino también en Piedras Negras, Uaxactún, Copán o Quiriguá. Sin embargo las aportaciones que más interesan a éste trabajo son las que se refieren a lo iconográfico y quizá lo epigráfico.

---

<sup>105</sup> Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, 210 p. (Serie Cultural Náhuatl).

<sup>106</sup> *Apud*, *Códice Vaticano Latino*, lám. xiv en Alfredo López Austin, *Hombre-Dios...*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>107</sup> *El Título de Totonicapán*, *op. cit.*, p. 233. *Vid.* nota 193.

<sup>108</sup> Francisco Ximénez, *Primera parte del Tesoro de las Lenguas Cakchikel, Quiché y Zutuhil, en que las dichas Lenguas se traducen a la nuestra, española, de acuerdo con los manuscritos redactados en la Antigua Guatemala a principios del siglo XVIII, y conservados en Córdoba (España) y Berkeley (California)*, edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1985, 660 p. (Publicación especial No. 30), p. 457.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 139.

Tal y como lo hace notar Maricela Ayala, durante ésta época, el horizonte temporal del clásico, eran únicamente las mujeres las que cargaban los bultos, lo cual se explica con la hipótesis de que la línea de descendencia se daba tanto del lado masculino como por el femenino, de ahí que un personaje femenino lo cargara. (Ver. fig. 8).

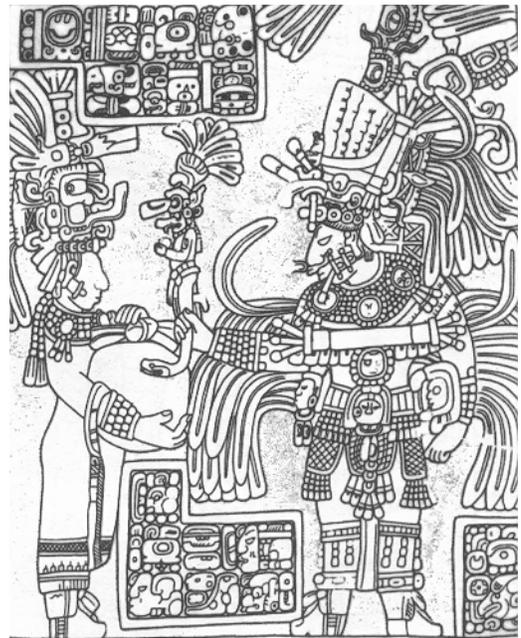
En cuanto a la epigrafía, el famoso glifo “dolor de muelas” no necesariamente se lee, actualmente como *sucesión*. Cierta información lo traduce como *joy*, que es algo así como piedra o *hok*, nudo, “bulto amarrado”.<sup>110</sup>,

Lo importante para el caso es demostrar que los bultos rituales o sagrados ya aparecían desde el Preclásico en Mesoamérica y que mantuvieron una permanencia

considerable a lo largo de la historia ya que en las fuentes coloniales de los mayas alteños y también las de la península de Yucatán tratan sobre tales elementos. En todos los contextos, guardan relación con lo sagrado y en este sentido con lo político, por eso, se pueden definir como símbolos de poder.

### Las menciones en las fuentes escritas

En los documentos indígenas quicheanos aparecen las siguientes notas donde se puede apreciar lo referente a los envoltorios sagrados: “En esta forma vinieron de donde sale el sol, y cuando fueron traídos, sus jefes eran Balam Q’uitsé, Balam Ak’ab, Majucotaj e Iquí Balam. Vinieron cuando el señor Nacxit les dió el Pisom C’ac’al.”<sup>111</sup> Entre los cakchiqueles asimismo existía la tradición de los envoltorios, verbigracia:



**Fig. 9.** Dintel 53 de Yaxilán. La mujer carga el bulto y el hombre, entre otras cosas, el Cetro Maniquí. Tomado de Maricela Ayala Falcón, *El bulto ritual de Mundo Perdido. Tikal*.

<sup>110</sup> Comunicación personal con Guillermo Bernal y Alfonso Arellano Hernández. El primero da la traducción de piedra y el segundo la de “bulto amarrado”.

<sup>111</sup> *El Título de Totonicapán, op. cit.*, p. 175.

“Y hallándonos ya en ese lugar, sacamos y **desenvolvimos** nuestros presentes...<<En verdad la guerra está cercana: ataviáos, cubríos de vuestras galas, revestíos de plumas, **desenvolvamos** nuestros presentes. Aquí tenemos las prendas que nos dieron nuestras madres y nuestros padres. Hé aquí nuestras plumas. Yo soy el que sabe.>> Así les dijimos. Y en seguida **desenvolvimos** nuestros presentes, los presentes que teníamos, las plumas, el yeso..., las flechas, los escudos y las cotas de algodón.”<sup>112</sup>

En uno de los lugares de su peregrinación, el *Popol Vuh* narra: “En seguida desarrollieron el incienso que habían traído desde el Oriente y que pensaban quemar, y entonces desataron los tres presentes que pensaban ofrecer.”<sup>113</sup>

Las fuentes se contradicen unas a otras en un aspecto, en si fue o no desenvuelto. Las citas que siguen así lo evidencian: “El Pisom C’ac’al que vino de donde sale el sol **fue desatado** allí en Jak’awits.”<sup>114</sup> Esto en cierta contradicción con “Estas palabras pronunciaron cuando se despidieron. Luego dejó Balam-Quitze la señal de su existencia: - Éste es un recuerdo que dejo para vosotros. Éste será vuestro poder. Yo me despido lleno de tristeza, agregó. Entonces dejo la señal de su ser, el *Pizom-Gagal*, así llamado, cuyo contenido era invisible, porque estaba envuelto y **no podía desenvolverse**; no se veía la costura porque no se vio cuando lo envolvieron.”<sup>115</sup>

De las citas anteriores se puede observar entonces que el Pisom C’ac’al podía ser desenvuelto o no, pero también de la lectura se advierte del aspecto de poder y de *ser*. Lo cual ya permite ligar al envoltorio sagrado como símbolo de poder. Esto se refuerza con lo contenido en el *Título de Totonicapán* que cuenta lo siguiente: “Después de la aurora aconsejaron a sus hijos: <<Hijos nuestros que ya se han completado y multiplicado, reciban este Pisom C’ac’al. Guárdenlo por el momento en una forma ordenada. Todavía no hemos encontrado nuestras montañas donde **surgirán el poder y la gloria**. Allí se abrirá esta **señal del señorío** que vino de donde sale el sol.”<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> *Memorial de Sololá...*, op. cit., p. 60. El subrayado es mío [N. del a.].

<sup>113</sup> *Popol Vuh...*, op. cit., p. 121.

<sup>114</sup> *El Título de Totonicapán*, op. cit., p. 177. El subrayado es mío [N del a.].

<sup>115</sup> *Popol Vuh...*, op. cit., p. 140. El subrayado es mío [N del a.].

<sup>116</sup> *El Título de Totonicapán*, op. cit., p. 186. El subrayado es mío [N del a.].

En este sentido, aparentemente el carácter político está ligado con el ontológico, pues se dice que el envoltorio era tanto señal de señorío como representación de los padres pues, como se lee a continuación: “Se acordaban de sus padres; grande para ellos era la gloria del Envoltorio. Jamás lo desataban, sino que estaba siempre enrollado y con ellos. Envoltorio de Grandeza le llamaron cuando ensalzaron y pusieron nombre a la custodia que les dejaron sus padres como **señal de su existencia.**”<sup>117</sup>

Se puede inferir que el contenido de los bultos quicheanos eran de modo paralelo iguales que lo contenido en los bultos mexicas o mixtecos, lo cual se hace evidente con la siguiente cita:

Los objetos preciosos [de los chalchihuites o envoltorios] se conservaban siempre en los lugares más importantes, y eran desde objetos naturales o manufacturados simples – saetas de Hutzilopochtli, plumas, yesca, pedernal, flechas y arco de Camaxtle-hasta parte del mismo dios: el hueso del muslo de Tezcatlipoca y las barbas del Sol. Algunos de ellos eran verdaderos instrumentos de comunicación, como el espejo de Tezcatlipoca, en el que el dios se aparecía y hablaba a sus sacerdotes. Pueblos no nahuas, los mixtecos, tuvieron especialísima predilección por las reliquias hechas de piedra verde, entre las que destaca la encontrada y destruida por fray Benito Hernández en Achiutla, la denominada “corazón del pueblo”.<sup>118</sup>

Así pues, por las menciones de las reliquias contenidas en los envoltorios tanto mexicas como mixtecos, se hace fácil la asociación con los elementos enlistados por los quichés en el *Popol Vuh* y el *Título de Totonicapán* (flautas, piedras preciosas, patas de animales, plumas, huesos, etc.). Aunque cabe mencionar que en el *Título de Totonicapán* también se refiere a un *bulto de fuego*<sup>119</sup>, que según aclara Carmack era usado para el temascal pero dicho bulto de contenido ígneo aparece entre otras señales de señorío. Esto me parece importante porque según el diccionario de Kaufman,<sup>120</sup> en la mayoría de las lenguas mayas la palabra *q'aaq'*, se traduce como *fuego*, pero en quiché la palabra se puede traducir ya sea como *fuego* o *rayo*, mientras que para la lengua

---

<sup>117</sup> *Popol Vuh...*, *op. cit.*, p. 141. El subrayado es mío [N del a.].

<sup>118</sup> Alfredo López Austin, *Hombre-Dios...*, *op. cit.*, pp. 58-59.

<sup>119</sup> *Vid.*, *El Título de Totonicapán*, *op. cit.*, p. 190.

<sup>120</sup> Terrence Kaufman, *A preliminary mayan etimological dictionary*, s/d, 2003, en archivo de computadora.

cakchiquel, que también es lengua de rama quicheana, sucede lo mismo pues la palabra significa también *rayo*. Evidentemente guarda una relación trascendental desde el punto de vista político, ya que el rayo entre los pueblos mayas simbolizaba el poder, la fuerza que podía cargar u obtener un gobernante. Esto quiere decir que además de los contenidos determinados por contexto, como lo hace Maricela Ayala, es posible saber que en los envoltorios al mismo tiempo se podían guardar ciertos dioses.

En esta misma línea hipotética, los tzutujiles, quienes en la cofradía de San Juan tienen unas cajas llamadas San Martín, tienen un envoltorio sagrado de *Yol Jap*, consideran que su bulto ritual, en el contexto de la fiesta de Maximón, no podían desatar el envoltorio porque: “Se cree que sólo al mediodía y a la medianoche puede abrirse el envoltorio, sin peligro: de otro modo saldrían de él todos los vientos y <causarían un desastre en el mundo>”<sup>121</sup> Y en un contexto festivo y por ello ritual, en la fiesta de San Martín, donde de igual manera se celebra a Maximón, Mendelson comenta: “Durante un baile de San Martín, algunos cofrades que generalmente no se dejan influir por estas cosas [léase creencias populares], me dijeron que podía escucharse el trueno y esperarse que lloviera”<sup>122</sup> Como se puede advertir, estos rituales que en pueblos alrededor del Lago de Atitlán se llevaban a cabo en relación con el bulto ritual, tenían que ver de igual forma con el viento, la lluvia y el trueno.

De manera similar, tales bultos tenían guardados las representaciones de las deidades o fuerzas de la naturaleza como sería el caso que comenta Schultze Jena:

En un rancho ví a estos ídolos [piedras pequeñas talladas que representan a los dioses] de los lares sobre una mesa adornada con flores junto a un pañuelo doblado que contenía las semillas de los oráculos. Pero en la mayoría de las veces estos objetos los esconden a los ojos del vulgo. Estos deben permanecer **guardados entre una tela**, especialmente cuando el adivino se encuentra de viaje o cuando una enfermedad le

---

<sup>121</sup> E. Michael Mendelson, *Los Escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del Mundo en Santiago Atitlán*, trad. de Julio Vielman, Guatemala, Tipografía Nacional de Guatemala, 1965, 210 p. (seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación No. 19), p. 175.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 178.

impide ejercer su oficio de sacerdote indígena. Por tal motivo el adivino le enseña a la mujer de un adivino neófito, la manera como les debe ofrecer diariamente a los ídolos el copal, las candelas y las flores cuando su marido se encuentra ausente del hogar y también le indica cómo debe protegerlos de los extraños curiosos, **a fin de que los idolillos retengan su poder**, evitando con eso que sobrevengan enfermedades y penas.<sup>123</sup>

En este mismo aspecto, Tojil, la deidad patronal principal de los quichés, parece ser que estaba envuelta, de ahí que sugiriera líneas arriba que cuando se habla de envoltorio de fuego, pudiera ser envoltorio de rayo, o que era peligroso abrir los envoltorios por los fenómenos atmosféricos que podían desatar. Es por eso que en una parte del *Popol Vuh* se diga: “<<Así, pues, el venado [la piel] será nuestro símbolo que manifestaréis ante las tribus. Cuando se os pregunte ¿dónde está Tohil?, presentaréis [la piel] de venado ante sus ojos”.<sup>124</sup> Igualmente, en los envoltorios sagrados venía la piedra negra, o sea la obsidiana o *chay* en quiché cuya traducción literal es “piedra de rayo”<sup>125</sup> lo cual alimenta la idea de contener un rayo en el envoltorio. Aunque según el *Título de Totonicapán*, en ocasiones el envoltorio y el dios o dioses patronos se presentaban juntos, es decir, los dioses entonces no necesariamente estaban siempre envueltos, por ejemplo: “Tenían con ellos a Tojil, Awilix y Jakawitz, **junto** con el Pisom C’ac’al, la señal del señorío que vino de donde sale el sol.”<sup>126</sup> De manera similar, entre los tzutuhiles suelen envolver a Ri Laj Mam, su santo patrono, de la siguiente manera:

“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 para ser revelado con facilidad, pero

---

<sup>123</sup> Leonhard Shultze Jena, *La vida y creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, trad. y pról. de Antonio Goubaud Carrera y Herber D. Sapper, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1954 (?), 134 p. (Biblioteca de Cultura Popular, Vol. 49), p. 58. El subrayado es mío [N del a.].

<sup>124</sup> *Popol Vuh...*, *op. cit.*, p. 126. entre los mixtecos también tenían un envoltorio con piel de venado donde guardaban las mazorcas de maíz más grandes y con ello festejaban la abundancia en las cosechas cada año. *Vid.* Fray Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América*, México, Gobierno del Estado de Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Biblioteca Francisco Burgoa, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997, p. 33.

<sup>125</sup> *Vid.*, *Popol Vuh...*, *ibidem*, p. 56, nota pie de pág. núm. 14, p. 171.

<sup>126</sup> *El Título de Totonicapán*, *op. cit.*, p. 189. El subrayado es mío [N del a.].

indudablemente es una escultura de madera de *tz'atel* envuelta en un amarre de cuerdas de pita a manera de petate conocido en tz'utuhil como <<*maxim*>>, de ahí la derivación ladina en *Maximón* que significaría entonces como <<el amarrado con cuerdas de pita>>.”<sup>127</sup>

Para reforzar la idea de que los dioses eran envueltos en bultos, se tiene lo que Fray Diego de Landa argumenta:

Van con mucho temor [los indígenas], según decían, criando dioses. Acabados ya y puestos en perfección los ídolos, hacía el dueño de ellos un presente, el mejor que podía, de aves y caza y de su moneda para pagar con él el trabajo de quienes habían hecho los (ídolos), y los sacaban de la casilla poniéndolos en otra enramada para ello hecha en el patio, en el cual los bendecía el sacerdote con mucha solemnidad y abundancia de devotas oraciones, habiéndose quitado primero él y los oficiales el tizne, porque decían que ayunaban en tanto que hacían los (ídolos). Estando untado y echado el demonio como solían, y quemando el incienso bendito, **ponían en una petaquilla envuelto en un paño y lo entregaban al dueño, y él, con osaz devoción, lo recibía.** Luego predicaba el buen sacerdote la existencia del oficio de hacer dioses nuevos y del peligro que corrían quienes los hacían si acaso no guardaba sus abstinencias y ayunos.<sup>128</sup>

Lo anterior como ejemplo entre los mayas peninsulares, sin embargo, entre los mayas alteños existía la misma costumbre, según lo muestra fray Francisco Ximénez de la siguiente manera: “Componían sus ídolos para estas fiestas con mucho oro y piedras y **encubríanles infinitas mantas ricamente labradas...**”<sup>129</sup>

Hasta aquí se puede observar que los bultos se podían desenvolver bajo los siguientes casos: a) cuando el contenido era de incienso y se requería quemar el mismo para elevar su humo y olor hacia los dioses; b) cuando eran los días de las deidades o santos, ya en la época después de la conquista española de los pueblos mayas, bajo la condición de que sea a mediodía o a medianoche y hecho por especialistas en los actos rituales; y c) cuando se necesitaba sacar los objetos necesarios para realizar

---

<sup>127</sup> Vallejo Reyna, Alberto, *Por los Caminos de los Antiguos Nawales. Ri Laj Mam y el Nawalismo Maya Tz'utuhil en Santiago Atitlán, Guatemala*, Guatemala, Fundación CEDIM/Iximulew-Guatemala, 2001, 200 p., p. 24.

<sup>128</sup> Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 22ª ed. de Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1982, 252 p. (Biblioteca Porrúa de Historia), p. 72

<sup>129</sup> Ximénez, Fray Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, 2ª ed., Guatemala, Departamento Editorial y de Producción de Material Didáctica “José de Pineda Ibarra”/Ministerio de Educación, 1965, t. I (Biblioteca de Cultura Popular “15 de septiembre”; vol. 81), p. 72.

los rituales correspondientes de ascensión al poder o de guerra, como pasaba entre los quichés y cakchiqueles prehispánicos. Fuera de éstas condiciones se volvía peligroso el abrir los envoltorios.

Debido al peligro que las fuerzas sacras del bulto pueden desatar, entre los tzutuhiles sucede que:

los...poderes son invocados por un sacerdote maya muy particular conocido como Nabeyzil, quien es encargado de realizar los ritos de San Martín y es el único personaje autorizado para abrir su caja y sacar el envoltorio sagrado. Lo saca de su caja cuatro veces al año, en las fiestas de San Juan, 24 de junio; de San Martín, 11 de noviembre; Navidad, 25 de diciembre y el miércoles y jueves de Semana Santa. Es este un **momento sumamente sagrado, se cierran todas las puertas y las ventanas de la cofradía**, se quema incienso y se toca repetitivamente el *tun*. En medio del humo y la obscuridad de este proceso el *Nabeyzil* baila con el envoltorio sagrado haciendo reverencias a las cuatro esquinas del mundo y lo coloca sobre la mesa de la cofradía para que todos lo vean.<sup>130</sup>

### **Los dioses patronos en los Altos de Guatemala**

Durante mi investigación para la tesis “La articulación de poder en los Altos de Guatemala en el Posclásico Tardío”, me percaté a través de las fuentes escritas, de que los diferentes grupos que llegaron al altiplano guatemalteco alrededor del siglo XII y hasta el siglo XIV, mencionan que cada uno de estos cargaba un dios, al cual también se le conoce como *dios patrono*.

De casi todos los pueblos quicheanos se sabe de sus dioses patronos gracias a los documentos que ellos mismos produjeron. Así, por el *Popol Vuh* se conocen las deidades grupales de los nimá quichés, los tamub, los ilocab, los tzutujiles y de los rabinales, incluso de los cakchiqueles, información que se puede cotejar con *El Memorial de Sololá* o *Anales de los cakchiqueles*, en el cual desde luego se hace alusión a su propia deidad patronal.

Claro está que existen otros documentos en los que se alude a los dioses de grupo, pero en los antes referidos, se hace una alusión más directa y se les dedican más líneas escritas. Ejemplo de la existencia de otro tipo de documentos, es la obra de Fuentes y Guzmán quien escribe en su *Recordación Florida*, “...que eran numerosas y distintas las deidades que atribuían á estas horribles,

---

<sup>130</sup> Vallejo Reyna, Alberto, *Por los Caminos de los Antiguos Nawales...*, *op. cit.*, p. 88.

y asquerosas; porque tenían Dios para el agua...otros dioses para el viento, otros para el maíz y demás frutos, Dios para la generación...Dios para las enfermedades, y para cada cosa una deidad particular, y finalmente unos Dioses limitados en fuerzas y en poder...”<sup>131</sup>

Ahora bien, el entendimiento de las funciones que tenía cada uno de los dioses que cargaban los grupos quienes llegaron a asentarse en los altos de Guatemala, nos podría ayudar a adentrar y a enriquecer el conocimiento de estos pueblos mayas del posclásico tardío, determinar el lugar o la jerarquía que les correspondía en su comunidad y al mismo tiempo acercarse a saber más sobre las influencias que tuvieron otras culturas del Altiplano Central o de algún otro pueblo de Mesoamérica en lo que actualmente es el área maya en Centroamérica.

### **Las deidades patronales de los mayas alteños**

El *Popol Vuh*, se puede dividir en tres partes: la parte cosmogónica, cosmológica e histórica<sup>132</sup>. En esta última parte, se narra la llegada de los padres, caudillos y fundadores de los grupos quichés. A la llegada a las tierras del altiplano guatemalteco, se menciona que Balam Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, al esperar el amanecer platicaron acerca de la ausencia de “maderos y piedras” que custodiar, por eso, fueron a buscar los “símbolos” y al mismo tiempo lo que pondrían a arder ante éstos. De tal forma que, “Y habiendo llegado a sus oídos la noticia de una ciudad, se dirigieron hacia allá.”<sup>133</sup> Dicha ciudad era *Tulán-Zuiva*.

Así pues, se dirigen a tal espacio sagrado. Al estar ahí, reciben cada uno de los padres, fundadores, caudillos, su don, su dios. Pero también lo reciben en un orden determinado: “Y el primero que salió fue *Tohil*, que así se llamaba este dios, y lo sacó a costas en su arca Balam-Quitze. En seguida sacaron al dios que se llamaba *Avilix*, a quien llevó Balam-Acab. Al dios que se llamaba *Hacavitz* lo llevaba Mahucutah; y al dios llamado *Nicahtacah* lo condujo Iqui-Balam.”<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación florida...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>132</sup> Cfr., Preuss, Mary H., *Los dioses del Popol Vuh*, Madrid, Pliegos, 1988, 152 p.

<sup>133</sup> *Popol Vuh...*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 111.

Cabe destacar que el dios Tojil lo recibieron los Tamub e Ilocab que son los aliados de la misma lengua y que ocuparon el mismo territorio que los nimá quichés.

Por su parte, en *Los Anales de los cakchiqueles*, específicamente en las páginas donde se narra el contexto de la llegada de los grupos a las tierras de las que con el paso del tiempo se hicieron dueños, se menciona: “Más tarde, cuando llegamos nosotros los jefes, se nos mandó de esta manera por nuestras madres y nuestros padres: <<Id, hija mía, hijo mío, tu familia, tu parcialidad se ha marchado. Ya no debes quedarte atrás, tú el hijo más pequeño. En verdad, grande será tu suerte. Búscalos, pues>> **le dijeron el ídolo de madera y de piedra llamado Belehé Toh y el otro ídolo de piedra llamado Hun Tihax. <<Rendid culto a cada uno>>, se nos dijo.** Así contaban.”<sup>135</sup>

Se sabe bien que la religión fue uno de los factores cohesivos más importantes como un patrón cultural y más aún con un tipo de divinidad a la que los españoles llamaron dios abogado<sup>136</sup>, pues “Durán dice que todas las ciudades, villas y lugares tenían un dios particular, a quien <<como abogado del pueblo con mayores ceremonias y sacrificios honraban>>...<sup>137</sup>, así, cada grupo humano en Mesoamérica tenía un dios patrono con el cual compartía su sustancia divina. Además, los mesoamericanos admitían una compleja jerarquía de dioses patronos análoga a la jerarquía de los grupos sociales.<sup>138</sup> Al mismo tiempo que símbolo de identificación, la deidad patronal se asociaba con fuerzas de la naturaleza por lo cual tenía características totémicas. Tohil, dios principal de los linajes nimá quichés, tamub, ilocab y rabinah, se identificaba con el trueno y las tormentas de rayos. Esto se puede determinar de la traducción de su nombre.

De acuerdo con Mary H Preuss, Tohil viene de la raíz *toh* que significa llover y el sufijo *il*, se entiende como un indicador estativo,<sup>139</sup> lo que se traduciría como “el que produce la lluvia”.<sup>140</sup> En

---

<sup>135</sup> *Memorial de Sololá...*, *op. cit.*, p. 56. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>136</sup> *Vid.*, López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios...*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>137</sup> *Apud, Ibidem*, p. 47.

<sup>138</sup> *Vid.*, López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyúá*, *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>139</sup> Los *verbos estativos* describen un evento que es un estado que no deja de darse, un estado continuo, que no expresan cambios.

Ejemplo:

todas las traducciones o alusiones a dicha deidad, se le asocia con la lluvia e incluso con el trueno.<sup>141</sup>

En esta inercia, la traducción literal que hacen Raynaud, González de Mendoza y Asturias, Tojil es traducido como *Pluvioso*.<sup>142</sup>

Lo interesante alrededor de esta deidad patronal, es que parece ser la misma para diversos grupos, no sólo para los Tamub e Ilocab. El dios patrono de los Rabinaleb, se llamaba *Huntoh*, que se ha traducido como “uno tormenta” (*hun*, uno; *toh*, tormenta, aguacero, trueno o *Suprema Lluvia*<sup>143</sup>). *Belehé Toh* (Nueve Tormenta o Nueve Trueno), uno de los dioses mencionados arriba, y quien dicta el culto entre los cakchiqueles, tiene también la alusión de *toh*, tormenta o trueno, de lo cual se desprende que a la llegada de todos estos grupos migrantes -o tal vez un grupo homogéneo que luego se disgregó en varios- a los Altos de Guatemala, tenían en un principio la misma deidad a la que adoraban.

A este respecto, fray Francisco Ximénez asevera: “El principal ídolo que veneraban en aqueste Reino fue el ídolo Tohil, a quien daban culto y adoración ofreciéndole sacrificios, y **aunque había otros de las demás provincias sujetas al Quiché**, éste era el más principal; y para su culto y veneración tenían sus días festivos y sacrificios que ofrecían sus sacerdotes...”<sup>144</sup>

Si bien es cierto, el *Popol Vuh* aclara que por tener lengua diferente los quichés y los cakchiqueles, también tenían diferente deidad, pues se menciona en el Libro de Consejo que en realidad era *Tzotzihá Chimalcán*<sup>145</sup>, en otra parte se asegura que se llamaba *Chamalacán* y que tenía

---

estar frío: evento continuo.

se enfrió: evento con cambio (estaba caliente y se enfrió)

El indicador estativo es un recurso para referirse al estado.

En purépecha se puede ver más claro ya que hay un morfema que es el estativizador

se endulzó            "testi"

está dulce            "te-ri sa-ti" o "te-ri-ni xa-ras-ti"

ri= indicador estativo.

<sup>140</sup> Cfr., Preuss, Mary H., *Los dioses...*, p. 73.

<sup>141</sup> Vid., *Popol Vuh*, op. cit., p. 176; Carmack, Robert. M., *Evolución del Reino Quiché*, op. cit., p. 89; Fray Francisco Ximénez, *Primera...*, op. cit., p. 541.

<sup>142</sup> Vid., *El Libro del Consejo*, op. cit., p. 112.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>144</sup> Fray Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia...*, op. cit., p. 67. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>145</sup> Cfr., *Popol Vuh*, op. cit., p.124.

figura de murciélago.<sup>146</sup> A su vez, Carmack menciona que el dios patrono de los cakchiqueles era Tok'aj, una serpiente simbolizante de las partes bajas de la tierra.<sup>147</sup>

En cuanto a las posibles traducciones del nombre de la deidad patronal cakchiquel, se tiene que: *tztotz* es murciélago, de ahí que se diga que tuviera forma de murciélago. *Chamalacán* o *Chimalacán* pudiera tener relación con la raíz *chamal*, que Ximénez traduce como “haber silencio”, lo cual pudiera entenderse como “Murciélago silencioso”.<sup>148</sup> Mientras que en su traducción literal, el *Libro del Consejo* lo traduce así: “...diferente [era] el nombre de su dios cuando salieron del lugar de la Abundancia-Barranco. **Serpiente que se vuelve Invisible de la Mansión de los Murciélagos**, [era el] nombre del dios...”<sup>149</sup> Y *Hun Tihax*, es el día “cuchillo de pedernal”, quizá en alusión a la piedra que se adoraba o más probablemente a una relación con el sacrificio.

Por otra parte, cabe recordar que el grupo nimá quiché se integraba por cuatro sublinajes: los cawekib, los ajaw quiché, los nijaib y los sakic. En el orden en que están anotados, es la importancia de mayor a menor que tenían en su linaje. Por eso, los cawekib eran los que cargaban al Dios Tojil que era el principal del resto de los dioses y al que se sujetaban los pueblos conquistados en las guerras al paso del tiempo. Los ajaw quiché llevaban a *Jakawitz*, los nijaib tenían a *Awilix*, mientras que los sakic –un grupo que se sumó tardíamente a los nimá quichés–, poseía a *Nicahtakaj*. Todo esto de acuerdo con lo que se menciona en el *Popol Vuh*<sup>150</sup> y *El Título de Totonicapán*.<sup>151</sup> *Jakawitz* es traducido por Carmack como *cerro abierto*<sup>152</sup> y por Adrián Recinos como *cerro de fuego* y por lo tanto como *volcán*<sup>153</sup>. A su vez, *Awilix* aparentemente se traduce como: *awil*, de *cabuil*, ídolo; e *ix* de *ic* o *ik*, luna; algo así como ídolo o “dios luna”. Por su parte, *Nicahtakaj*, viene de las raíces *nicah*,

---

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>147</sup> Cfr., Carmack, Robert. M., *Evolución...*, op. cit., p. 89.

<sup>148</sup> Cfr., Ximénez, Fray Francisco, *Primera...*, op. cit., p. 179.

<sup>149</sup> *El Libro del Consejo*, op. cit., p. 130. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>150</sup> *Vid.*, *Popol Vuh*, op. cit., p. 111.

<sup>151</sup> *Vid.*, *El Título de Totonicapán*, op. cit., p. 177.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>153</sup> *Vid.*, *Memorial de Sololá*, op. cit., p. 47. También se le puede encontrar como *Gagavitz*, *Kakawitz* o *Cacabit*. De la misma manera, así se le llamaba a uno de los padres, fundadores, caudillos de los cakchiqueles y así se llamaba el primer lugar al que llegaron los nimá quichés, según las fuentes quichés.

“en medio” y *tacah*, “el llano”, que sería literalmente como “en medio del llano”<sup>154</sup>. Para los tz’utujiles, era Sakibuk el dios patrono. Este era asociado con el vapor, que es su traducción literal.

En relación con esta deidad tzutuhil, la *Relación de Santiago Atitlán* sostiene:

Y [dijeron] que, en el tiempo de su infidelidad, los caciques y señores deste pueblo, y sus indios, tuvieron un ídolo principal, [a]demás de otros muchos que tenían, y éste se llamaba en su lengua materna *Zaqui Buk* [Literalmente, “sahumerio blanco”], que en la lengua castellana quiere decir “mozo blanco” y, en la lengua mexicana, *Iztac Tlamacaz*. Y que este ídolo era de piedra del altor y tamaño de tres cuartas de vara de medir. Y a este dicho ídolo sacrificaban hombres que mataban y les abrían los pechos con una navaja grande a manera de cuchilla, y les sacaban y se la ofrecía a este ídolo la dicha sangre humana. Y le embijaban con ello el rostro y della quemaban, con resina a manera de incienso, en braseros que para ello tenían.<sup>155</sup>

Todo lo anterior, es decir, las traducciones y raíces etimológicas de los nombres de las deidades de los diversos grupos ha sido importante anotarlos para entender la importancia tanto de los dioses como la de los grupos que los sustentaban.

Además de la obviedad de que los dioses fungían entre otras cosas como cohesionadores al interior de los pueblos mesoamericanos, en este caso de los habitantes del altiplano guatemalteco, también es claro que las deidades patronales vinculaban los respectivos linajes con las grandes fuerzas del mundo-cielo/tierra, luz/oscuridad, masculino/femenino, agua/vapor o nubes.<sup>156</sup> En este sentido, dichos dioses de los grupos aliados representaban cierta unidad simbólica, como opuestos complementarios, lo que servía también como justificación y pretexto legitimador de las uniones o alianzas que se establecieran en la zona. Verbigracia, los cuatro dioses de la alianza nimá quiché manifestaban una dualidad de cielo y tierra, pues Tojil (lluvia) y Awilix (luna) se contraponían como opuestos complementarios a Jakawitz (monte o cerro) y Nicahtakaj (llanura).

---

<sup>154</sup> Para la traducción y raíces etimológicas de éstos dos últimos dioses, *Vid.*, Ximénez, Fray Francisco, *Primera...*, *op. cit.*, pp. 137, 305 y 415 y 517 respectivamente.

<sup>155</sup> “Relaciones geográficas de Santiago Atitlán”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, René Acuña, (editor), México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, 360 p. (Etnohistoria. Serie Antropológica, No. 45), p. 87.

<sup>156</sup> *Vid.*, Carmack, *Evolución...*, *op. cit.*, p. 89.

Consecuentemente, y como punto central al que se pretende llegar en este apartado, es que la posición de un linaje dado en relación entre los mismos, dependía de la fuerza simbolizada por su deidad, fuese terrenal o celestial, masculina o femenina, etcétera. Prueba de ello lo es el modelo de adoración a los dioses de los nimá quichés presentado por Garret Cook, y John Fox<sup>157</sup>, en relación con la plaza central de la capital hegemónica de aquellos, Utatlán, que integraba los cuatro sublinajes como microcosmos del mundo con un punto central como punto cero. En dicho punto estaba el Templo de Gukumatz por donde convergían los cuatro puntos cardinales y tenía cuatro escalinatas radiales, era el primer círculo concéntrico. En el segundo círculo concéntrico estaban los templos de los dioses patronos por cada linaje: el de Tohil, dios del linaje Cawek se ubicaba en el oeste pero miraba al este; el templo de Awilix, deidad del segmento Nihaib, permanecía en el este y observaba hacia el oeste; el dios patrono Jakawitz del linaje segmentario Ajaw quiché permanecía en el sur y veía hacia el sur; por último, un pequeño templo similar a un caracol, cuya vigilancia llevaba a cabo el linaje *Sakic*, se desplazaba en el norte, lo cual demuestra el mínimo poderío de dicho grupo<sup>158</sup>.

Es por eso que del *Popol Vuh* se desprende que la aceptación de un mismo dios patronal, derivaba en una alianza no sólo como consecuencia, sino como argumento a favor para lograrla y que, como era el caso de los nimá quiché, tamub e ilocab compartían el dios Tohil, y así gobernaban o por lo menos lograron gobernar en conjunto por alrededor de 250 años sobre el resto de los grupos de los Altos de Guatemala. Cabe aclarar, sin embargo, que no se trata de un monoteísmo, pues cada linaje y sublinaje de la región tenía su propia deidad. Lo que sí es seguro es que por lo menos Tohil era primero entre los demás dioses.

---

<sup>157</sup> Cook, Garret W. y Fox, John W. “Viajes sagrados y gobiernos segmentarios en la cultura maya” en *Primer Seminario de Mesas Redondas de Palenque, Modelos de entidades políticas mayas*, Silvia Trejo edit., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, 208 p., pp. 89-112.

<sup>158</sup> *Vid.*, Cook, Garret W. y Fox, John W. “Viajes sagrados...”, *op. cit.*, p. 106.

### **Los símbolos de poder. Una posible interpretación.**

En relación con los símbolos de poder entre los grupos quicheanos, se pueden dividir en tres aspectos:

- a) Los de **parafernalia**. Éstos eran los que se entregaron a los descendientes de los fundadores de las comunidades de los Altos de Guatemala.
- b) Los **dioses patrones** (cawiles). Éstos eran los que traían cargando a su llegada los caudillos fundadores, mismos que posteriormente se petrificaron y fueron colocados en sus lugares asignados. Tales dioses serían protagonistas de eventos importantes a lo largo de la historia de los pueblos quicheanos.
- c) Los **Títulos**. Aunque fueran de límites territoriales, todos tienen como elemento común, en mayor o menor grado, la historia como genealogía de los pueblos. Y no sólo se usaron en el siglo XVI o durante la época colonial. En pleno siglo XX, en ciertas comunidades se utilizaban para múltiples funciones, entre ellas la de legitimidad y de reivindicación étnica.

Ahora bien, a su vez, de cada uno de los conjuntos, se hace necesario particularizar y mencionar sus elementos. Pues para los de Parafernalia, título que hace énfasis en sus funciones, tienen las siguientes particularidades: I) los elementos *mágicos*; II) los elementos para uso de *sacrificio* o los elementos para la práctica de otros *actos rituales*; III) los elementos *representativos de autoridad*.

Por supuesto, cada uno de éstos, que son nombrados por separado, tienen en conjunto una finalidad que habrá de especificarse, pues entre una de sus metas está la de reafirmar el poder.

A su vez, los dioses patronos, que aunque son mencionados aparte, cuando son parte realmente de un mismo conjunto, son aquellos que dotaron, además de la sangre primordial del pueblo, entendido en sentido del clan cónico, también ofrecieron los oficios, las herramientas, las armas, la seguridad y confianza e incluso el fuego que hacía ver a los pueblos quicheanos como grupos más avanzados frente a aquellos que intentaron robarles el elemento ígneo. Mary H. Preuss habla incluso

sobre la línea moral y social que dictaban dichos dioses con sus conductas y actitudes. La clasificación de dioses en patronos locales y entidades divinas mayores –dígase Quetzalcóatl en el complejo *Tula-Quetzalcóatl*-, servirá para entender la posición o el lugar que se les determinaba a los pueblos en las esferas del poder regional y la forma que mediante estos sistemas les permitió entablar sus relaciones de mando y obediencia.

Por último, el entendimiento de la trascendencia y por lo tanto de la permanencia de los títulos de los pueblos, ayudará a conocer más la manera en que los pueblos mayas o por lo menos los que habitaron y habitan los Altos de Guatemala desde hace más de ocho siglos, mantienen las costumbres de autoridad y mando.

### **Símbolos de parafernalia**

De acuerdo con el *Popol Vuh*, el *Título de Totonicapán* y el *Título de Yax* y otros, se pueden anotar los siguientes elementos y clasificarse en:

- I) Elementos *mágicos*: los elementos que pueden agruparse aquí son: cuentas o piedras amarillas, negras o verdes; tabaco o red de tabaco; garras de tigre, de león, de jaguar; patas y cabezas de venado; cola de buitre y de león; piedras de hongos y de obsidiana.
- II) Elementos *sacrificiales* o de *uso ritual*: huesos de falange de águila y de jaguar; huesos de león; flautas de hueso; cham cham (tambor), conchas o caracol, calabacillas o calabaza, vaso, etc.
- III) Ornamentales (parafernalia de autoridad): Dosel o Palio real; trono, plumas de papagayo, estandartes de pluma de garza real, brazaletes, trenzas, paño, palo, báculo o bastón rojo, escudos, etc.

## Los Elementos Mágicos

Para el mejor entendimiento y posible significado de cada uno de éstos elementos enumerados, se expondrán según el contexto en el que se encuentran escritos y con base en ello se dará su posible explicación y valor cultural.

### Cuentas y Piedras

Sobre las cuentas, se mencionan los colores amarillo y negro, lo cual ya es un referente importante para la interpretación. El *Popol Vuh*, el *Titulo de Totonicapán*, el *Título de Yax* y la *Historia Quiché de Don Juan Torres*, son las que mencionan tales elementos: las piedras o cuentas negras y amarillas. Pero también el *Titulo de Totonicapán* y los *Anales de los Cakchiqueles* mencionan chalchihuites de color verde. ¿qué podría ser o a qué aludirían tales cuentas o piedras? Una posible respuesta es que las cuentas amarillas eran alegorías de semillas, específicamente el frijol y principalmente el maíz. Sobre éste último cabe destacar que aunque existen variedades de colores y tamaños de éste grano en el mundo actual y también en el antiguo, quizá es más conocido por su matiz amarillo.

En el *Popol Vuh* se habla de un lugar llamado Paxil de donde se extrajo la mazorca del maíz. Si bien es cierto que se ha tratado de ubicar geográficamente el lugar donde se pudo haber originado su encuentro, lo importante es señalar que se trata de una semilla de carácter sagrado, pues de los hombres que se hicieron, según cuenta el libro sagrado quiché, para adorar a los dioses, sólo el que se formó de maíz consiguió el cometido.

De acuerdo con las aseveraciones de Carlos Navarrete, los colores del maíz pueden describirse como sigue:

Los colores básicos del grano son blanco y amarillo; aunque hay algunos colores complementarios <<prieto>>, dorado, azulado, rojo, <<pinto>>, <<siete color>> y una mención indefinida de <<cinco especies>>...las rojas significan sol, sangre y vida; las oscuras o <<prietas>> el ocaso, el final de una etapa porque siempre hay otra; ; las blancas

colocadas al norte, representan el pensamiento, la armonía entre los hombres y su alimento; **la amarilla es naturaleza y cosmos, la sustancia que da cuerpo a las personas**; aquí pueden combinarse mazorcas azules y verdes o sólo de un color, en significación cielo-tierra.<sup>159</sup>

Tales asociaciones de colores con un significado en particular hacen suponer que las piedrecillas amarillas traídas del oriente representan el maíz cuyo mismo color, el amarillo, es el principio de vida que el Aj Pop tiene a modo de fuerza mágica de creación, de principio de vida y por ello de poder.

De la misma manera, como lo dice Carlos Navarrete, es posible una combinación de granos de maíz con color azul o verdes que para el caso tienen el mismo valor simbólico. Lo cual haría comprender que los chalchihuites de color verde tienen el mismo significado. Sin embargo, las piedrecillas de otros colores, seguramente aludían a objetos que servían como instrumentos de adivinación.

Barbara Tedlock en *El Tiempo y los Mayas del Altiplano* explica el complejo sistema del cómputo del tiempo entre los mayas alteños, principalmente entre las personas de Momostenango y de San Cristóbal Totonicapán. Para el conteo del tiempo y de los días, los sacerdotes mayas quichés usan la semilla del palo de pito al que en lengua quiché llaman *tz'ite* (Eritrina corallodendron) -entre los tzutuhiles se usaba la misma semilla del palo de pito con propósitos mágicos en cuya lengua tal semilla se llama *tz'atel*-. Empero, como lo explica Leonhard Schultze Jena en *La vida y creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, “El indio usa la palabra *pilóy* para una variedad de frijol, *phaseolus*, pero la expresión <<riximbál k°íj = con lo que se cuentan los días>>, se refiere al maíz; lo que yo ví emplear en la consulta del oráculo fueron las semillas rojas de las vainas del palo de

---

<sup>159</sup> Carlos Navarrete Cáceres, *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002, 84 p. (Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua 3), p. 35. Para un estudio más detenido sobre el origen del maíz, sobre la posible ubicación geográfica de Paxil y los colores y formas del grano ver este título. El subrayado es mío [N. del a].

pito...”<sup>160</sup> Lo cual explica que si bien ambos doctores, Barbara Tedlock y Schultze Jena, vieron las semillas como uso para la adivinación y el cómputo del tiempo, quiere decir que tiene una mayor importancia su utilización y no el manejo de otros objetos o semillas. Es probable que el color rojo, como lo indica Carlos Navarrete, se asocie con el sol y la salida de este astro se vincule con el día, entonces el uso de un grano de color rojo es alegoría de los días y por ende, dicha semilla sirve tanto para la adivinación como para el cómputo del tiempo. Un tanto para corroborar esta idea, fray Francisco Ximénez arguye:

...cuanto al tiempo y hora de hacer el sacrificio no lo determinaban [los “sacerdotes”] y aquello que solía [en el augurio] hacían y no más ni menos. Para echar estas suertes hacían esto; llamaban a su astrólogo, adivino o hechicero [a este le llamaban *Ahquih malol tzité malol izim*, esto es: **el que adivina por el sol** o por granos de maíz o tzité] y comunicábanle la fiesta o necesidad y el sacrificio y pedían que echase suerte, e hiciese sus diligencias para saber qué día fuese mejor y más dichoso para ofrecer sus sacrificios con su devoción.<sup>161</sup>

No obstante lo argumentado antes, los sacerdotes y adivinadores quichés del siglo XX, usaban además del *tz’ite* o *pilóy*, una serie de cristales. Schultze Jena dice: el adivino “Extiende...un paño frente así y abre otro paño rojo que contiene los enseres de la adivinación: cristales de roca, amatistas, pedazos de cuarzo amorfo o vidrios tallados y astillas de obsidiana. Ha hallado todos estos objetos por casualidad, y como no se encuentran fácilmente, están envueltos en un velo de misterio. Saca del lienzo primero, todas estas cosas que se llaman *chok*, las coloca en hilera y no las vuelve a tocar durante la consulta.”<sup>162</sup> Tal argumento, ayuda a entender la mención de los textos coloniales sobre objetos como chalchihuites de color verde u oscuros que al ser cuarzos y obsidiana pueden ser de tonos que van desde lo amarillento hasta lo verde oscuro. Y que por su naturaleza de tipo sagrada y por su uso ritual, eran guardados en lienzos, paños o envoltorios.

---

<sup>160</sup> Schultze Jena, Leonhard, *La vida y creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, trad. y pról. de Antonio Goubaud Carrera y Herber D. Sapper, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1954 (?), 134 p. (Biblioteca de Cultura Popular, Vol. 49), pp. 85-86.

<sup>161</sup> Fray Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia...*, *op. cit.*, pp. 70-71.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 85.

Todo esto determina que las cuentas amarillas eran alegoría del maíz como principio vital y como referentes de los días para el cómputo y la adivinación. Mientras que las piedras negras se referían a las rocas de cristal que con diferentes colores eran usadas de igual manera para el cómputo de los días. Así, los padres-caudillos-fundadores cuando cargaban tales piedras mandaban el mensaje ante su pueblo espectador de que llevaban consigo los elementos con todo lo que implicaba su uso y que sólo ellos podían y sabían utilizar.

### **Un uso diferente. Los ídolos**

Distintos escritos coloniales indígenas hacen alusión al culto o uso de piedras. En el *Popol Vuh*, 3ª parte, capítulo IV, se lee lo siguiente: “Nuestras primeras madres y padres no tenían todavía maderos ni **piedras** que custodiar, pero sus corazones estaban cansados de esperar el sol”.<sup>163</sup> En la misma nota aclaratoria que hace Adrián Recinos al respecto, dice que cuando se habla de maderos y piedras, se alude a ídolos.<sup>164</sup> En el *Título de Totonicapán*, en la narración donde se describe la estancia del señorío quiché en Chiismachí, se explica esto: “Todavía (el señorío) estaba en su infancia. Las primeras personas fueron engañadas a adorar a la madera y las **piedras** en los troncos amarrados de madera.”<sup>165</sup> A su vez, en los *Anales de los Cakchiqueles* se pueden leer las siguientes líneas: “Entonces fué creada la Piedra de Obsidiana por el hermoso *Xibalbay*, por el precioso *Xibalbay*. Entonces fué hecho el hombre por el Creador y el Formador, y rindió culto a la Piedra de Obsidiana.”<sup>166</sup> En otra parte se dice: “<<Id, hijos míos, hijas mías, éstas serán vuestras obligaciones, los trabajos que os encomendamos.>> Así les habló la Piedra de Obsidiana.”<sup>167</sup> Y más adelante, sobre el mismo aspecto se anota: “Así les dijeron a las trece parcialidades de las siete tribus, a las trece divisiones de guerreros. Luego les dieron los ídolos engañadores de madera y **piedra**. Iban bajando hacia Tula y *Xibalbay* cuando les fueron entregados los ídolos de madera y piedra, según

<sup>163</sup> *Popol Vuh...*, op. cit., p. 110. El subrayado es mío [N del a.].

<sup>164</sup> *Vid., Ibidem*, nota 5 de la tercera parte, p. 175. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>165</sup> *El Título de Totonicapán*, op. cit., p. 191. El subrayado es mío [N. del a.].

<sup>166</sup> *Memorial de Sololá...*, op. cit., p. 50.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 52.

contaban nuestros primeros padres y antecesores, Gagavitz y Zactecauh. Éstos fueron sus regalos y éstas también sus palabras”.<sup>168</sup>

En promedio se hace referencia a las piedras como elementos sujetos de un culto. Entre los quichés se observa que hay un antes y un después de la entrega de las piedras, las cuales siempre son entregadas junto con los “maderos”. Esto quiere decir que las piedras y maderos fueron entregados a los fundadores de los mayas alteños después de haber hecho su partida migratoria. Además, el objetivo de que se les entregaran tales elementos fue para que ya pudieran adorar a “alguien”, es decir, para que pudieran tener *ídolos*. Es por ello que las fuentes, donde ya es obvia la influencia cristiana y la cultura occidental, hacen énfasis en nombrar maderos y piedras a los objetos donde los cristianos sólo ven cosas inanimadas, inertes y principalmente sin divinidad. De tal modo, en el *Título de Ilocab*, se escribe: “Ellos eran burlones y pleitistas. Rezaban a los árboles y a las piedras. eran adúlteros y ladrones. Todos fueron destruidos.”

Sin embargo, como lo dice el Alfredo López Austin, los pueblos mesoamericanos consideraban que las entidades divinas, como sustancia ligera, sí estaban dentro de los ídolos de piedra pues, “Las imágenes eran algo tan parecido a los dioses, que éstos entraban en las mismas”<sup>169</sup> o “Los dioses se introducen en sus imágenes porque lo semejante va hacia lo semejante. Se reconocen en ellas, y las porciones de fuerzas divinas se vierten en sus recipientes visibles. Así, los dioses llenan las formaciones naturales, y el hombre descubre la presencia de los dioses en las rocas que se les parecen.”<sup>170</sup> Y a propósito de lo mismo asevera: “Entre la imagen y el dios distante hay la comunicación que se mantiene entre las partes de una misma fuerza dividida.”<sup>171</sup>

Y si bien es cierto que las fuentes afirman que los indígenas, en este caso los mayas alteños, entran al verdadero culto de un solo Dios al momento de la evangelización, de todos modos el

---

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 53. El subrayado es mío. [N. del a.].

<sup>169</sup> Apuntes de la clase de Alfredo López Austin, “La construcción de una visión del mundo I”, 19 de octubre del 2006.

<sup>170</sup> Alfredo López Austin, *Los Mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 4ª ed., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, 514 p., p. 178.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 179.

indígena vio en su pasado inmediato y remoto a las fuerzas divinas guardadas en objetos materiales, a los cuales los españoles llamaron *ídolos*. Con ello se comprenden argumentos como el que aparece enseguida:

Gran ser [tienen] sólo el palo, la piedra, el sol, la luna y la estrella, según vuestro entender. Gran ser, así mismo [tienen] el cielo, la tierra, montaña, llano, [según vuestro entender]. Grande para vosotros [es], además, el lago, mar, sendero, camino, piedra preciosa, plata. **De vuestras madres o padres sacasteis reliquias e idolillos, e idolatrasteis**, ya el centro de vuestras casas, ya la puerta, ya frente a la basura en el patio. Pero, estimable y apreciable para vosotros [es] solamente vuestro señor, según lo entendisteis, solamente el Formador, el Creador, según lo entendisteis.

Grande, según vosotros, [es] el *Xibalbá*, grandes *Hunahpu*, *Xbalamqueh*, *Tacul Hurakam*, *3eteb Pubaix*, *Hun Hunahpu*, *Vukub Hunahpu*, *Hun Came*, *Vukub Came*, *Qui4 R'e*, *Qui4 R'ix4ak*, *Mam*, *Y3 Choa*, *Voc Hunahpu*.

A éstos idolatrabais antiguamente, en éstos creáis en los tiempos de vuestra grandeza y señorío, a éstos manifestabais todos los deseos de vuestro corazón; de éstos venían vuestra comida y bebida, según vosotros, y a éstos ofrendabais vuestra existencia y concepción. Ahora mismo, estáis pensando que de ellos proceden vuestras hijas e hijos y, según vosotros, ellos son los dueños de vuestro día, de vuestra luz, de vuestra muerte y desaparición.<sup>172</sup>

Todo esto indica por tanto un culto a representaciones de los dioses tallados en piedras o madera, celebrado por los mayas alteños desde la época prehispánica hasta la época moderna como se verá a continuación.

Cuando Leonhard Schultze Jena, visitó alrededor de la década de 1920 a los quichés de la zona del Departamento de Chichicastenango, observó que los indígenas mantenían un culto a ídolos que variaban de medida. Unos tenían una altura de un metro, pero también se encontró con idolillos de tamaños que variaban de los 4 a los 20 cm.<sup>173</sup> Los que interesan aquí, bajo el criterio de que podían o pueden ser cargados, son los que miden menos de 20 cm. Eran labrados en piedra suave, “El anverso de estos idolillos es semiplano y están labrados solamente de dicho lado, de modo que en la

---

<sup>172</sup> René Acuña en *Tlalocan*, “La *Theologia Indorum* de Fray Domingo de Vico” México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, v. X, pp. 290-291.

<sup>173</sup> *Cfr.*, Schultze Jena, Leonhard, *La vida y creencias...*, *op. cit.*, p. 56.

extremidad superior sólo tienen modelada la cara y la cabeza y una pequeña frente, que a veces les falta por completo.”<sup>174</sup> Por su parte, en el altar de la cofradía de Sojuel, comunidad tzutuhil, se compone de una serie de piedras. Todas tienen ropas, mascaradas y sombreros, “...además de un nombre que ha sido difícil de registrar por nosotros en virtud de la reserva que al respecto guardan los cofrades.”<sup>175</sup> Según Alberto Vallejo, entre los tzutuhiles es evidente que cada piedra estaba tallada con la forma de alguna deidad, aunque actualmente es difícil notar mayores rasgos. Su tamaño en promedio era de 50 cm de alto por 40 cm de ancho, “...y algunas personas me han contado que varias de las piedras son reposiciones, donaciones o trabajo de sacerdotes mayas más recientes a Sojuel...”<sup>176</sup>

Interesantes son los nombres que en lengua maya reciben tales ídolos, porque revelan la importancia y quizá la función que realizaban en el contexto indígena prehispánico y que todo indica que trasciende aquella época hasta la etapa moderna. Por una parte está la palabra *cawil* que se puede encontrar como *cabuil*, *cabawil*, *c’abawil*, *cabuilab*, *uc’abawil*. Al respecto se refieren diferentes explicaciones, la de Carmack dice: “Uc’abawil. <<El ídolo>>. Es una referencia a las estatuas o ídolos que usaban los quichés para representar a sus dioses. La palabra <<camawil>> que los indígenas quichés emplean hoy día para los idolitos que se hallan en sus milpas parece venir de *c’abawil*.”<sup>177</sup> Mientras que John Fox explica que “Los quichés utilizaban imágenes de madera y piedra que se llamaban *cabuilab*, <<dioses>>, o *wachibalib*, <<imágenes>>, para representar a los seres sobrenaturales patronales de los linajes o de comunidades dominadas por los linajes élités.”<sup>178</sup>

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>175</sup> Vallejo Reyna, Alberto, *Por los Caminos de los Antiguos Nawales...*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>177</sup> *El Título de Totonicapán*, *op. cit.*, nota 112, p. 220.

<sup>178</sup> “Viajes sagrados y gobiernos segmentarios en la cultura maya” *op. cit.*, p. 90.

Allen J. Christenson, en su Diccionario de inglés-quiché,<sup>179</sup> especifica que *k'abawil* quiere decir “pequeños ídolos de piedra”. Por su parte, Schultze Jena menciona que los indígenas quichés los llaman *raláj alxik*.

Ahora bien, el uso de los idolillos en la época moderna, orienta sobre su posible uso en el pasado prehispánico. Dice el Dr. Schultze Jena:

Estos pequeños ídolos de los lares acompañan al adivino en sus visitas a los enfermos y a los lugares en la montaña donde hace sus ofrendas. Con ellos el adivino mantiene relaciones íntimas, aunque le merecen toda honra, porque el ídolo grande del Turukáj ejerce sobre el adivino un sentimiento de temor respetuoso y por tal motivo utiliza a los idolillos como intermediarios en sus oraciones.<sup>180</sup>

Cabe recordar que todos los elementos con carácter sagrado, tienen un gran peligro al ser percibido por cualquiera de los sentidos del hombre, principalmente el tacto y la vista. Si no se es experto en el uso de tales objetos, el profano se arriesga a sufrir consecuencias irreversibles, como enfermedades graves o incluso la muerte. Roger Caillois explica esto de la siguiente manera:

La fuerza oculta en el hombre o en el objeto consagrado está siempre pronta a propagarse fuera, o derramarse como un líquido o a descargarse como electricidad. Por eso no es menos necesarios proteger lo sagrado de todo roce profano. Éste, en efecto, altera su ser, lo despoja de sus cualidades específicas, lo vacía de golpe de la virtud poderosa y fugaz, que contenía. Por eso se procura alejar de un lugar consagrado todo lo que pertenece al mundo profano. Sólo el sacerdote penetra en el supremo tabernáculo.<sup>181</sup>

Con esto se entiende que, las piedras contienen el poder mágico, la energía divina o en términos del Alfredo López Austin, la *sustancia ligera*, con la cual se puede curar. Y aunque al profano mira de lejos el envoltorio en que se guardan tales elementos curativos, no tiene acceso a los mismos, ya que el experto es el sacerdote como figura de mago o de chaman, de ahí su facultad de conseguir resultados sobrenaturales con el uso de sustancias materiales.

---

<sup>179</sup> Christenson, Allen J., *K'ich'e-English Dictionary and Guide to pronuntation of the k'ich'e-maya alphabet*, Brigham Young University, s/a.

<sup>180</sup> Vid. cita 123 de este trabajo correspondiente a Leonhard Schultze Jena, *La vida y creencias...*, op. cit., p. 58.

<sup>181</sup> Roger Caillois, *El Hombre y lo sagrado*, trad. de Juan José Domenchina, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 190 p., p. 13-14.

De acuerdo con la información etnológica, lingüística e histórica de las fuentes, se deduce que: estos ídolos pétreos tienen las siguientes características:

- Por su tamaño, podían ser cargados dentro de un envoltorio en el que se transportaba para realizar en el punto de partida, en el recorrido o el lugar de destino, actos de magia.
- Como objetos sagrados, como hierofanías, contenían la sustancia ligera que a su vez era parte de un todo sagrado que tenía la energía divina. También se les distingue por ser puente entre el ser humano y el ser supremo, como el absoluto divino.
- La imagen se parece tanto al verdadero dios, al grado de que sí ocupa el ídolo.
- Por su carácter de sagrado, se mantenía oculto y prohibido a los profanos, por lo cual sólo podía ser usado por el experto, es decir el sacerdote.

Así pues, el Aj Pop al cargar este elemento pétreo, manifestaba al público vidente, que llevaba consigo una imagen que contenía en sí misma una porción de la divinidad mayor y que con ella podía realizar actos esotéricos y mágicos, como curar enfermedades, de ahí que por eso también tuviera autoridad política.

### **Pieles, patas y cabezas de animal**

En la mayoría de las representaciones que sobreviven en esculturas o pinturas de personajes de la época prehispánica en cualquier parte de Mesoamérica, se hace notable el uso de partes de animales como parte del atuendo. Así, pieles, garras, cabezas como máscaras o yelmos, aparecen a la vista. Por supuesto tales atavíos no servían sólo como adornos, sino que tenían un gran significado en su contexto histórico.

López Austin al respecto afirma: los dioses “Son seres dinámicos, y cada uno de sus momentos puede ser representado con atavíos y emblemas que se mudan en sus diferentes imágenes. Sus atavíos y emblemas forman parte de un código...[éstos] se comparten entre los dioses porque los

dioses ocupan las mismas posiciones a realizan acciones similares en algún punto particular de su existencia.”<sup>182</sup>

Desde luego, al igual que otros elementos mencionados en el mismo rubro, las pieles, patas o garras, cabezas y colas de felinos (como el jaguar) o de venado, fueron mencionados en documentos coloniales de los Altos de Guatemala y considerados como símbolos de autoridad, como lo demuestra la siguiente referencia: “Los abuelos dieron el dosel y el trono al Galel y al Ahpop, las garras del león, las garras del tigre, insignias ambas del poder real.”<sup>183</sup>

Pero, ¿por qué éstas partes de animal se entregan también como elementos de poder? ¿qué es lo que les dota de un carácter político, en qué radica? Para responder, hay que ir por partes.

### **Algunas telas**

Es significativo, para el caso de los quichés el uso de pieles y telas o paños que por sí mismas tienen un gran valor mágico. El *Popol Vuh* y el *Título de Totonicapán* mencionan en sus líneas acerca de unas telas que los dioses Tohil, Awilix y Hacavitz entregaron a unas mujeres, enviadas por parte de los enemigos para engañar a los dioses cuando se bañaban. Tales telas serían la prueba de que los dioses se habían entregado a las mujeres y, supuestamente el acto generaría vergüenza y con ello se lograría someter a las deidades por parte de los enemigos. Las mujeres dialogan con los dioses, quienes no caen en la trampa, pero ellas se llevan y entregan las telas a sus señores. Se trataba de tres telas pintadas: una, con un tigre; la segunda con un águila; y la tercera con abejorros y avispas. Al momento en que los señores, los enemigos, reciben las telas, se cubren el cuerpo con las mismas. No hay acción alguna con las dos primeras telas, pero la tercera, donde estaban pintados los abejorros y las avispas, cobran vida y atacan al sujeto que se vistió con ella. Los piquetes de estos insectos lo matan y al mismo tiempo todas las tribus enemigas se rinden ante los señores quichés.

---

<sup>182</sup> Alfredo López Austin, *Los Mitos del Tlacuache...*, op. cit., p. 164.

<sup>183</sup> Adrián Recinos, (compilador), *Crónicas Indígenas de Guatemala*, op. cit., p. 63.

Los textos se refieren de continuo en las fuentes a telas o en menor medida a paños, sobre todo para envolver y contener el poder y lo sagrado o con un poder en sí mismo. Es decir que, en un contexto ritual, de magia y de poder, las telas o paños servían para contener las fuerzas sagradas y que no se perdieran las energías divinas y con ello evitar que se fugaran las potencias que sólo el hechicero sabía manejar. Es por eso que se pueden leer cosas como la alusión de Juan Pérez Jolote a que sobre un paño se ponían los bastones de mando, sin olvidar que los envoltorios sagrados eran de tela, como ya se vio en *Envoltorios Sagrados*.

El *Rabinal Achí* dice: “Esclavo.- ¡Muy bien, mi señor, mi dueño! Voy a dar a este valiente, a este héroe, el objeto de sus deseos. He aquí, valeroso guerrero, **esta tela** recamada de oro que tú deseas, que tú pides; te la doy, pero no seas presuntuoso y no la dañes.”<sup>184</sup> Y más adelante dice: “¡Salve, rey Hobtoh! Perdóneme, a la faz del cielo, a la faz de la tierra. Aquí está la prenda que me has prestado, a que me has acordado; vengo a devolvértela y dejarla ante los muros del palacio, ponla en su envoltorio y su arca...”<sup>185</sup> De tal forma que, las pieles y las telas o paños también son objeto de mención de las mismas fuentes, principalmente porque de igual manera suelen ser receptáculos de hierofanías.<sup>186</sup>

Las representaciones artísticas a lo largo del tiempo y del espacio en el existir de Mesoamérica fueron abundantes en personajes ataviados o envueltos con pieles de felinos y venados, entre otras. Y fueron los gobernantes quienes las usaban. Baste con echar una mirada a las representaciones de los mayas del clásico para darse una idea de la riqueza de tales usos y vestimentas.

La siguiente cita puede ayudar a entender el porqué del uso de las pieles:

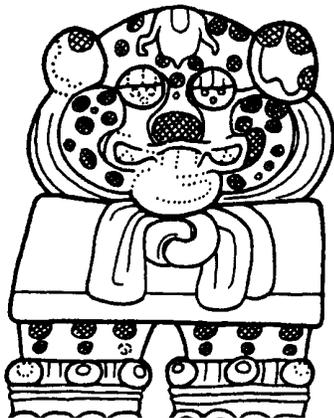
---

<sup>184</sup> Anita Padial Guerchoux y Manuel Vázquez-Bigi, *Quiché Vinak. Tragedia. Nueva versión española y estudio histórico-literario del llamado “Rabinal Achí”*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 302 p., p. 275.

<sup>185</sup> *Ibidem*, pp. 275-276.

<sup>186</sup> *Vid.*, Roger Caillois, *El Hombre y lo sagrado*, *op. cit.*, p. 13-14.

Los animales para los mayas fueron, y son, símbolos asociados a las fuerzas naturales, a los niveles cósmicos, al tiempo, a las energías vitales y a la muerte; son epifanías de los dioses y al mismo tiempo sus compañeras, y a la vez parte del alimento que los hombres les ofrecen; son ancestros de los hombres, emociones de una parte del espíritu humano e intermediarios, en fin, entre el mundo de los hombres y el de los dioses.”<sup>187</sup>



**Fig. 10.** Trono en forma de Jaguar. Detalle de la Estela 20 de Tikal, 751 d.C., Clásico Tardío. Tomado de Arellano Hernández, Alfonso *et al.*, *Los Mayas del Periodo Clásico*.

Existe la creencia de que el hombre al traer una parte de un animal (pata, cabeza, huesos o piel), adquiriera poderes del mismo. Y, de manera inversa, que una parte del alma o energía vital del hombre recaiga en el cuerpo del animal.

Entre los mayas alteños, el uso de partes de animales parecía indicar, además de alto estatus, una característica más de adquisición de poder, como lo ejemplifica la siguiente cita textual: “...entraron [unos personajes quichés de alta jerarquía] a **adornarse, a traer la**

**piel de león, la piel de tigre**, entraron a robar los hijos y los cachorros del león, a los cachorros del tigre.”<sup>188</sup>

Relacionado directamente con las pieles que usaban como atavío los gobernantes o autoridades mayas, están los asientos de tales gobernantes protegidos con pieles, principalmente de felinos (Ver fig. 9.), lo cual también recuerda el término compuesto *Aj pop*, que se traduce como *El de la estera* que significa, el del poder.

Los tronos son representados en las artes plásticas mayas como: a) sillars recubiertas con piel de jaguar; b) el pedestal mismo adopta la forma de felino; c) combinación de felino con estera.

Pero ¿por qué usaban tales formas? Hay dos posibles respuestas. Por una parte, está la de Kowalski, Silverstein y Follansbbe cuya consideración es que el trono de jaguar se convirtió en símbolo de poder del soberano por un vínculo con los mitos cosmogónicos mayas que a su vez

<sup>187</sup> Mercedes de la Garza Camino, *El Universo sagrado...*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>188</sup> En “Historia Quiché de Don Juan Torres”, Adrián Recinos (compilador), *Crónicas Indígenas de Guatemala*, *op. cit.*, p. 63. El subrayado es mío [N del a.].

sustentan la hipótesis en la que Freidle, Schele y Parker, interpretan la Estela C de Quiriguá, “...donde afirman que el trono de jaguar representa una de las tres <<pedras trono>> ocupadas por las deidades en el tiempo de la creación.”<sup>189</sup> Por otro lado está la argumentación de Carmen Valverde, quien considera que en los “tronos de jaguar” convergen creencias tanto de fertilidad y ctónicas y por ende, tales “tronos de jaguar” representarían “...a la misma tierra, y en la medida en que el gobernante aparece sobre el sitial, estaría demostrando su dominio en la tierra, diferenciándose así de los hombres comunes.”<sup>190</sup>

Ambas respuestas, no son tan disímiles una de la otra. En la primera consideración, la propuesta es que el “trono de jaguar”, más que la representación de asiento de un gobernante, era un “asiento” de la creación. Bajo este mismo concepto, el felino, en términos generales, aparece como parte de la creación o como generador de linaje. Ya sea como parte de la creación o como principio de linaje, el jaguar era visto como partícipe del origen. En este sentido, la hipótesis es que el poder de las autoridades recaía en su facultad de moverse en cualquier tiempo y espacio geográfico, esto último en asociación con el jaguar como alegoría de la tierra, que es dominada en su totalidad.

Ahora bien, si bien es cierto que la *Historia Quiché de Don Juan de Torres* menciona tanto la piel de león como la piel de tigre, también lo hace sobre la piel de venado, la cita dice así: “Luego llegamos a Chi Pixab [un punto en el recorrido de migración de los mayas alteños]...Allí existía más tarde la piel de venado, según contaban.”<sup>191</sup>

En efecto, la piel de venado o *r’ismal queh*, parece haber sido un símbolo o insignia de divinidad entre los mayas alteños.<sup>192</sup> Idea que parece reforzarse con la expresada en el *Popol Vuh*, cuando los dioses patronos quichés especifican a sus vencedores lo siguiente: “Así, pues, el venado [la piel] será

---

<sup>189</sup> María del Carmen Valverde Valdés, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, 316 p., p. 232.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>191</sup> “Historia Quiché de Don Juan Torres”, Adrián Recinos, *op. cit.*, p. 37.

<sup>192</sup> *Cfr.*, Adrián Recinos, *Crónicas Indígenas, op. cit.*, Nota 10, p. 36. “La piel de venado, *r’ismal queh*, parece haber sido un símbolo o insignia de la divinidad entre los antiguos indios. Los sacerdotes quichés, según el **Popol Vuh** (Lib. III, Cap. X) debían enseñarla al pueblo como representante del dios Tohil.”

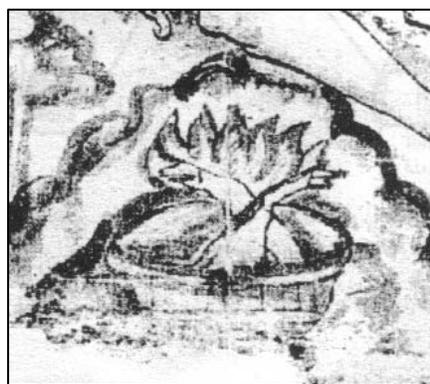
nuestro símbolo que manifestaréis ante las tribus. Cuando se os pregunte ¿dónde está Tohil?, presentaréis [la piel] ante sus ojos.”<sup>193</sup> Lo cual se confirma aún más con “-De allá vino, de Tulán, cuando nos trajisteis, les dijeron, cuando os dieron la piel llamada <<Pazilizib>>, untada de sangre: que se derrame su sangre y que ésta sea la ofrenda de Tohil, Avilix y Hacavitz.”<sup>194</sup> En consecuencia, existe la posibilidad de que la piel de venado fuera la manifestación de Tohil. El portar la piel, el mostrarla, era signo de poderío o de mando, como sucedió ante las tribus enemigas sometidas y al mismo pueblo, también sujeto al poder. En abono de esta idea, dice Adrián Recinos, *Crónicas Indígenas, op. cit.*, Nota 10, p. 36. “La piel de venado, **r’ismal queh**, parece haber sido un símbolo o insignia de la divinidad entre los antiguos indios. Los sacerdotes quichés, según el **Popol Vuh** (Lib. III, Cap. X) debían enseñarla al pueblo como representante del dios Tohil.”

Por ello, la piel de felino en atavío o en asiento de piel, y la piel de venado como alusión del dios Tohil, eran símbolos de poder.

### Garras de felinos y patas de venado

Otros elementos mencionados en las fuentes directas como símbolos de poder son las garras de: león, tigre o de jaguar; o patas de venado.

El simbolismo de poder con estas partes de los felinos se hace evidente en la *Historia Quiché de Don Juan Torres*: “Los abuelos dieron el dosel y el trono al Galel y al Ahpop, las garras de león, las garras del tigre, insignias ambas del poder



**Fig. 11.** Arriba Árbol genealógico de la familia XIU. Abajo detalle de las patas o pesuñas del venado. Tomado de *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*.

<sup>193</sup> *Popol Vuh, op. cit.*, p. 126.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 128.

real. Cuando entraron los Señores, dijeron los Señores: <<Se les tendrá por grandes y se les acatará como grandes por los hijos y vasallos>>. El Gael y el Ahpop tuvieron [grandes] honores y majestad.”<sup>195</sup>

Para entender el carácter mágico, simbólico y sagrado de estos elementos, sobre todo de las patas de venado, hay que traer a la memoria que el mito y los instrumentos para realizar los rituales remiten al origen de las cosas, al momento de la creación que, al ser conocido por los gobernantes, les dotaba de su poder político e incluso curativo. En este sentido, Mircea Eliade argumenta:

El tiempo mítico de los orígenes es un tiempo <<fuerte>>, porque ha sido transfigurado por la presencia activa, creadora, de los seres sobrenaturales. Al recitar los mitos se reintegra este tiempo fabulosos y, por consiguiente, se hace uno de alguna manera <<contemporáneo>> de los acontecimientos evocados, se comparte la presencia de los dioses o de los héroes. En una fórmula sumaria, se podría decir que, al <<vivir>> los mitos, se sale del tiempo profano, cronológico, y se desemboca en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo <<sagrado>>, a la vez primordial e indefinidamente recuperable.<sup>196</sup>

En los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*,<sup>197</sup> aparece un dibujo (ver fig. 10.) donde se observa el árbol genealógico de la familia de los Xiu. Al pie del árbol se ve un recipiente aparentemente de cestería con patas o pesuñas de venado lo cual significa origen o inicio de linaje.<sup>198</sup> Consecuentemente, existe la posibilidad de que al cargar con las patas de venado entre los otros símbolos de poder, representaría para los mayas alteños, y más específicamente para los nimá quichés, que se les reconociera como los iniciadores del linaje y por lo tanto como legítimos en el poder por ser descendientes directos de los dioses. Sólo baste recordar el sentido de clan cónico de los grupos quicheanos.

Todo parece indicar que al “disfrazarse” los gobernantes con patas, cabeza y pieles, ya fuera de aves (águila o buitres) o felinos (leones, tigres o jaguares), adquirirían, como ya se dijo antes, ciertos

---

<sup>195</sup> “Historia Quiché de Don Juan Torres”, Adrián Recinos, *op. cit.*, p. 63.

<sup>196</sup> Mircea Eliade, *Aspectos del Mito*, Barcelona, trad. de Luis Gil Fernández, Piados Orientalia, 2000, 174 p., p. 26.

<sup>197</sup> Quezada, Sergio y Okoshi, Tsubasa (introd., transcrip., y notas) *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas y Plaza Y Valdés Editores, 2001, 182 p. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 15).

<sup>198</sup> Notas de la clase *Literatura Maya II* del Mtro. Guillermo Bernal, 4 de mayo de 2007.

aspectos de los animales mismos. Además, en este mismo sentido, se adquirirían poderes animales terrestres (felinos) o aéreos (de aves).

El estudio realizado por Carmen Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*,<sup>199</sup> detalla la relación jaguar-hombres [mayas], su uso en el arte, su simbolismo y su interpretación simbólica. Es importante resaltar y retomar algunos aspectos que ayudan a aclarar el uso de partes de felino entre los mayas alteños.

La historiadora sostiene la hipótesis de que los padres-caudillos-fundadores de los quichés se asumían como felinos, específicamente como jaguares: “En el contexto cultural maya, en el *Popol Vuh*, los primeros hombres, de quienes descienden los quichés, son...jaguares, y los gobernantes que les sucedieron conservan rasgos del animal, e incluso se transforman en él.”<sup>200</sup> El sustento de esta idea radica en que los padres-caudillos-fundadores, obtenían prisioneros para sacrificio de la misma manera en que los jaguares obtenían sus presas: “...en el Posclásico, en el *Popol Vuh*, los primeros en realizar alguna acción bélica para obtener prisioneros para los dioses, fueron los cuatro hombres creados Balam Akab [Jaguar de la Noche o la Oscuridad], Balam Quitzé [Jaguar del Bosque], Mahucutah [El Viajero, uno que no permanece] e Iqui Balam [Eke Balam; Jaguar Negro]. Éstos eran hombres-jaguar no sólo por sus nombres...sino también por el comportamiento que guardan con respecto a sus <<presas>>.”<sup>201</sup> La cita en el *Popol Vuh* que utiliza para ejemplificar esto es la siguiente:

He aquí cómo comenzó el robo de los hombres de las tribus...por Balam-Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui Balam. Luego vino la matanza de las tribus. Cogían a uno solo cuando iban caminando, o a dos cuando iban caminando, y no se sabía cuándo los cogía, y en seguida los iban a sacrificar ante Tohil y Avilix. Después regaban la sangre en el camino y ponían la cabeza por separado en el camino. Y decían las tribus: “El tigre se los

---

<sup>199</sup> María del Carmen Valverde Valdés, *Balam., op. cit.*

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 186-187.

comió”. Y lo decían así porque **eran como pisadas de tigre las huellas** que dejaban, aunque ellos no se mostraban.<sup>202</sup>

Carmen Valverde explica que según lo escrito, la forma en que los padres-caudillos-fundadores aprisionan reúne las características muy similares con las que los jaguares cazan, como atrapar uno a uno, cuando los jaguares justamente acechan a una sola presa y no a un grupo. Al mismo tiempo, el ataque del felino sobre la presa es hacia la nuca o de un zarpazo hacia la cabeza de la víctima para desprender el resto del cuerpo. Además, el cazador arrastra, por lo regular su alimento por un largo trecho con lo cual deja un camino marcado de sangre, lo cual hace alusión a “...regaban la sangre en el camino y ponían la cabeza por separado en el camino.”<sup>203</sup>

Todas estas similitudes en los actos descritos de los padres-caudillos-fundadores comparados con las acciones de los jaguares, determina en parte que garras, pieles y cabezas, eran las energías y potencias que guardadas en los objetos, eran adquiridas y usadas por los gobernantes.

En efecto, al usar las garras como atavíos, representaba que los gobernantes tendrían la facultad casi mágica de moverse en la oscuridad sin ser acechados, lo cual facilitaría una ventaja en la guerra o para cautivar enemigos para hacerlos prisioneros. O bien, en caso de defensa y huida, escapar con sigilo, lo cual desde luego era una ventaja más, por eso el *Popol Vuh* explica: las tribus enemigas “...comenzaron a seguir las huellas de los sacerdotes y sacrificadores, pero éstas no eran claras. Sólo eran pisadas de fieras, pisadas de tigres lo que veían...”<sup>204</sup> Sumado a todo esto, está la fuerza del zarpazo de una garra felina gracias a “...sus poderosas fauces y sus vigorosas garras le da esta posibilidad.”<sup>205</sup> Virtud que por supuesto adquiere y representa, o que representa adquirir, el gobernante con el uso de las partes del animal en el atavío, por el cual se convierte en un símbolo de poder.

---

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 128. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>203</sup> *Popol Vuh, op. cit.*, p. 128.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>205</sup> María del Carmen Valverde Valdés, *Balam., op. cit.*, 187.

Bajo esta misma idea se explica el uso de las cabezas de los animales como parte de los atavíos, ya que los jaguares en particular al desprender la cabeza del cuerpo, lo colocan por separado en el camino. Según Carmen Valverde, esto explicaría las cabezas trofeo que cargan los gobernantes mayas del clásico representados en artes plásticas.

En este mismo sistema de creencias y representaciones, el atavío de cabeza, pieles y patas de jaguares como disfraz, servían igualmente en el uso de dramatizaciones y danzas en que al ser actuados recordaban al espectador cuál era el fin de su uso.

Al respecto, Schultze Jena, sobre *El baile de venado* argumenta: “El baile principia con un acompañamiento de música de chirimías y marimba.”<sup>206</sup> Y posteriormente añade:

**Vestido con una piel y una máscara de animal**, el tigre hacia el papel principal en las pantomimas con sus chistes agresivos: gritaba, amenazaba y de vez en cuando agarraba a uno de los espectadores que se habían acercado demasiado al baile. Acompañaba a sus movimientos con exclamaciones aisladas. Mi informante indio me contó que lo mismo acontecía en el baile de venado de los quichés en el cual dicen: ...”¡ea! ¡allí están los venados!”

Las frases que anteceden al baile, dichas por [un] viejo, muestran el pensamiento religioso en que se funda el pensamiento religioso en que se funda este baile: ...¡Yo soy el viejo del baile de los venados, -oh amanecer del sol! ¡Yo hago mi deber: él (el dios mundo) recibe mi mano izquierda, mi mano derecha, para la trampa de los venados, que los atrapadores puedan cogerlos! No se los dejo a éste, al tigre, que les devora...”<sup>207</sup>

### **Escudos, arcos y flechas**

Mención particular me parece que deben tener los escudos, arcos y flechas porque si bien parecen ser armas propiamente, también pueden representar algo distinto.

Si se recuerda que los símbolos son multívocos, en este sentido, arcos, flechas y escudos pueden significar el uso de los mismos para matar al adversario o para cazar a las presas.

---

<sup>206</sup> Leonhard Schultze Jena, *La vida y creencias...*, op. cit., p. 119.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 119.

La *Historia Quiché de Don Juan Torres* aluden a flechas: “Aquellos hombres prodigiosos tenían las flechas, el fuego y la obsidiana, tenían el león y el tigre.”<sup>208</sup> Pero también los cakchiqueles relatan de manera indirecta sobre la misma: “Yo os daré vuestro señorío, a vosotros los trece jefes [dice el personaje que da los símbolos en la Tula Mítica], a todos por igual: **vuestros arcos**, vuestros escudos, vuestro señorío, vuestra majestad, vuestra grandeza...”<sup>209</sup> se hace evidente, entonces, que flechas, lanzas y escudos se ligaban a poder y autoridad política. Y ya que se hace referencia a un escudo, hay que comentar que muchos de éstos eran de pieles de animales y, como ya se vio antes, además de lo práctico y útil que resultan los cueros de tales animales por su dureza y por ello su defensa en ataques, también es probable que se considerara que las energía mágicas guardadas en las pieles, protegieran tanto de ataques físicos como de hechicerías. *Ergo*, el escudo es igualmente símbolo de poder: “Su grandeza era limitada [de los quichés en migración], no habían pensado en engrandecerse ni en aumentar. Cuando trataron de hacerlo, empuñaron el escudo allí en Ismachí y sólo para dar muestras de su imperio, en señal de su poder y señal de su grandeza.”<sup>210</sup>

### **Báculos, varas y bastones**

Atención especial merecen tales instrumentos por su importancia y su asociación con los dioses, especialmente con el dios patrono Tojil.

En relación con los báculos, los textos coloniales dicen lo que sigue:

#### *El Título de Totonicapán*

Los Ajts’alam fueron seleccionados, y los grandes madres y padres fueron dotados con símbolos de autoridad que C’ocaib se fue a traer en el principio: ...y el chinchín metálico, el Iboy Ch’arab como **representante del bastón**, que fue el instrumento de autoridad para los Ajpop, Ajpop C’anjá, k’alel y Atzij Winak.”<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> “Historia Quiché de Don Juan Torres”, Adrián Recinos, *op. cit.*, p. 25.

<sup>209</sup> *Memorial de Sololá*, *op. cit.*, p. 54. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>210</sup> *Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>211</sup> *El Título de Totonicapán*, *op. cit.*, p. 191. El subrayado es mío. [N del a.].

Y para enfatizar este aspecto textual del *Título de Totonicapán*, hay que redundar en lo que sigue: “Cuando ejercían sus cargos los cuatro progenitores, los Iboy Ch’arab eran las representaciones de sus bastones.”<sup>212</sup>

*Anales de los Cakchiqueles*

“Cuando llegamos a las puertas de Tulán fuimos a recibir un **palo rojo** que era nuestro **báculo**, y por eso se nos dio el nombre de Cakchiqueles ¡oh hijos nuestros!” dijeron Gagavitz y Zactecauh. “Hinquemos la punta de nuestros báculos en la arena del mar y pronto atravesaremos el mar sobre la arena sirviéndonos de palos colorados que fuimos a recibir a las puertas de Tulán.”<sup>213</sup>

El *Título Real de Don Francisco Ixquin-Nehaib* menciona un bordón entre los símbolos de poder.<sup>214</sup> En efecto en la tradición quicheana se trata entre los símbolos de poder acerca de los bastones de mando. Por ejemplo, Schultze Jena explica que un funcionario entre los indígenas quichés debía tener más de 80 años de edad, pasar por un proceso de elección y posteriormente en el Cabildo recibe su vara.<sup>215</sup>

El báculo, bastón de mando, vara o bordón fue usado a lo largo del tiempo y el espacio en Mesoamérica. Ejemplos al respecto ya se vieron en el apartado de los dioses patronos y sus instrumentos. No obstante, es importante mencionar que dicho uso de tradición mesoamericana se mezcló con la tradición semejante proveniente de Europa. Para este caso de los báculos, sirva de punto de referencia el rito que sobre los bastones de mando tiene descrito Ricardo Pozas en *Juan Pérez Jolote*, de los Altos de Chiapas. Dicho relato del rito, coadyuva a entender su uso por los indígenas mayas. Dice así:

Las varas y los bastones deben estar limpios para la fiesta. Los bastones de las autoridades de cada barrio eran lavados en la casa del *primer alcalde* del mismo barrio

---

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>213</sup> *Memorial de Sololá*, *op. cit.*, pp. 58-59. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>214</sup> *Vid. Título Real de Don Francisco Ixquin-Nehaib* en Adrián Recinos, *op. cit.*, p. 99.

<sup>215</sup> Leonhard Schultze Jena, *La vida y creencias...*, *op. cit.*, p. 35.

para entregarlos a los que recibían el cargo. Con agua tibia quitaban la mugre y el sudor del mango de plata.<sup>216</sup>

Juntaron todos los bastones de las autoridades de mi barrio, pusieron un tol (calabaza) sobre una mesa, y allí colocaron los bastones limpios.

Los encargados de lavar los bastones de las autoridades son los escribanos, quienes vaciaron el aguardiente en el *tol* donde estaban las puntas de los bastones, le pusieron flores y ramas de manzanilla y las restregaron para que el aguardiente tomara el sabor y aroma de las flores.

Los escribanos cogían, uno por uno, los bastones: primero, el del *primer alcalde*, luego el del *segundo alcalde*...ponían sal en el mango de plata para limpiarlo, la sal caía dentro del *tol*, luego tomaban una rama de manzanilla con aguardiente, de las que había en un *tol*, y frotaban el bastón desde el mango hasta la punta. Después que hacían la misma operación con todos y cada uno de los bastones, bebían el aguardiente que había servido para frotar los bastones. Tomaban primero los cuatro alcaldes, después las mujeres de los regidores; luego tomaban los escribanos y, por último, los familiares de las autoridades.<sup>217</sup>

Un escribano cogió un bastón **limpio y oloroso** a manzanilla, y lo puso en la mano del *primer alcalde*, diciendo: “Ya está lavado su bastón, tome usted, **para que lo lleve por los caminos**, para que sea respetado San Juan, para que nos cuide a toda su gente, a su pueblo.” El alcalde lo tomó y dijo: “Bastoncito de San Juan, ya te bañaste; ahora ayúdame en mi cargo y cuídame a mí, a mi familia, a mis padres, a mis hijos, a mi mujer. Acompañame por los caminos donde vaya...”<sup>218</sup>

Los escribanos entregaron los bastones a todas las autoridades; ellas lo tomaban y decían lo mismo que había dicho el *primer alcalde*. Cada autoridad daba a besar su bastón a uno por uno de todos los que estaban allí y a los que íbamos a tener cargo.

Yo [Juan Pérez Jolote] había lavado mi vara en mi casa, con mi mujer y mi padre, porque los *mayores* lavan sus varas aparte.

El 31 de diciembre se reciben los cargos **antes que el sol saliera** ya estaban en las plazas las autoridades que los entregarían. Los *mayores* **amarraron sus varas en manojos** y las pusieron frente a las autoridades. Éstas se veían galanas con sus *chamarros* negros, sus bastones bajo el brazo, y sus sombreros adornados con listones de colores.<sup>219</sup>

---

<sup>216</sup> Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, 118 p. (Colección Popular No. 4), p. 81-82.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>218</sup> *Ibidem*, pp. 82-83. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>219</sup> *Ibidem*, pp. 82-83. El subrayado es mío. [N del a.].

El ritual continúa con la autoridad y gente que se dirigen a un cuarto de juramento, en el cual hay una mesa en que ponen “juncia”, arriba unos pañuelos y sobre los pañuelos\* los bastones de las autoridades. El todavía presidente en turno ordena ir a la casa del presidente electo. En todo momento las autoridades cargan su vara. Al llegar a la casa se dice: “Véngase, papacito; véngase mamacita, llegó el día de que vamos a cambiarnos, ya vamos a entregar los cargos que tenemos y que Dios nos acompañó, pues no nos pasó nada en este año, y vamos a entregarle el bastón y el juramento.”<sup>220</sup>

En repetidas ocasiones, la gente y las salientes autoridades se levantan y se hincan. En efecto, el presidente electo toma la palabra y dice: “Hora ya nos vamos ir al juramento a tomar posesión del bastón, porque ya llegó el día del cambio”<sup>221</sup> El ritual sigue. Se dirigen todos, gente, autoridades salientes y entrantes al cabildo hasta que el presidente que acaba sus funciones queda frente a frente del presidente que inaugura su mando. Después:

De entre los once bastones que estaban sobre la mesa tomó el suyo el presidente que iba a salir, y cuando el mango le hizo al nuevo presidente la señal de la cruz en la frente, luego en la nariz, en la barba, y por último en el pecho, diciendo cada vez: “Dios *tatic* [padre], Dios *nichonil* [hijo], Dios *Espíritu Santo*”; y ya para entregarle el bastón, le dijo: “Estamos bien de salud en este sagrado día, 31 de diciembre de 1931, en el que vas a jurar por nuestros padres y abuelos que están descansando, que estarás con tu cuerpo todo un día, todo un año, viendo y mirando a la gente como la cuidaron y vigilaron nuestros antepasados, a los pies de San Juan, a quien darás culto con tu mujer y tus hijos. Para tu sustento vendrá la gente a quebrar tu milpa. Si no sirves contento a nuestro pueblo, te enfermarás. Vas a mirar, vas a ver, un día, un año, vas a vigilar a toda la gente; aquí te quedarás a ver, a mirar, a cuidar a San Juan.”<sup>222</sup>

Así termina la transición de poderes. Todos los habitantes rinden pleitesía al nuevo presidente con el fin de recibir favores y que les solucione sus problemas y necesidades. Cabe señalar que el *Título de Totoncapán*, el *Título de Pedro Velasco*, Ricardo Pozas en *Juan Pérez Jolote* e incluso

---

\* Recordar que en la mentalidad indígena, los pañuelos y en general las tela, contenían y guardaban lo sagrado. *Vid. Las pieles*, p. 104 y *Paño, piedra de hongo y flores*, p. 119.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 84.

Schultze Jena y Barbara Tedlock, afirman que los bastones tenían empuñaduras de plata. En general las fuentes mencionan que el bastón tenía plata en el mango, cuestión que es muy importante como el hecho de también en la mayoría de los casos, tales báculos tenían que estar muy adornados, como entre los tzutuhiles quienes lo embellecían con flores.<sup>223</sup> En San Nicolás, comunidad tzutuhil, “Los alcaldes llevan sus bastones de plata, adornados con flores de colores, distintivos de sus cargos de *Principales...*”<sup>224</sup>

Pero, dicho todo lo anterior ¿Qué simboliza o significa tal báculo o bastón de mando? Según las fuentes, y varios estudios, tales instrumentos son alegoría del trueno, rayo o relámpago. Esta hipótesis, vinculada con los *Naguales*, surge de la idea de que en Mesoamérica, el hacha, las flechas, las lanzas, los bastones, báculos, bordones y palos, se identifican con el rayo/trueno.

La siguiente cita textual puede orientar al respecto: “Sólo un bastón sirvió para romper el pueblo, como el trueno que suena.”<sup>225</sup> Lo cual, sumado con lo siguiente, apunta más sobre tal hipótesis del trueno: “Cuando ejercían sus cargos los cuatro progenitores, los Iboy Ch’arab eran las representaciones de sus bastones.”<sup>226</sup> Iboy Ch’arab, explica Carmack<sup>227</sup> literalmente significa *armadillos descuartizados o desentonzados*. En cambio, puede ser una referencia a una imagen que se esculpía en los bastones de autoridad o a una especie de tambor. Mientras que el diccionario de Vico define el verbo *iboylaj* como “desempeñar algo”, y *Ch’arab* debe ser una forma sustantiva del verbo *ch’ar*: rajar, descuartizar, lo cual tiene sentido con lo aquí referido al rayo, que descuartiza, hende, raja como a su vez lo hace un hacha, flecha, lanza o saeta. Tal asociación se puede reafirmar con lo siguiente. Bajo esta concepción de báculo igual a rayo, los indígenas quichés se pueden explicar por qué Moisés pudo abrir el mar Rojo, de la misma manera como los padres-caudillos-fundadores pudieron atravesar el mar, tal y como lo describen los textos de los mayas alteños. El

---

<sup>223</sup> Vallejo Reyna, Alberto, *Por los Caminos de los Antiguos Nawales...*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>225</sup> *El Título de Pedro Velasco en Crónicas Indígenas de Guatemala*, Adrián Recinos (compilador), *op. cit.*, p. 179.

<sup>226</sup> *El Título de Totonicapán*, *op. cit.*, p. 190.

<sup>227</sup> *Título de Totonicapán*, p. 242, nota no. 243.

*Título de Ilocab* tiene: “Y Moisés golpeó la superficie del mar. Inmediatamente se partieron las aguas donde pasaron. Entonces fue nombrada por ellos la fila de piedras [como se narra que sucede a los padres-caudillos-fundadores en el *Popol Vuh* y *Título de Totonicapán*] <<la arena escarbada>>, la llamaron.”<sup>228</sup> Algo parecido relatan los tzutuhil quienes en una procesión ritual pasan por un manantial llamado “Agua Escondida” que, según dicen los mismos, fueron hechos por los antiguos naguales al pasar por ahí sintieron la necesidad de beber el vital líquido y por ende enterraron sus bastones en la tierra y mágicamente aparecieron los manantiales.<sup>229</sup>

### **Piedra de hongo y flores**

En cuanto a las flores entregadas como símbolos de poder, podría tener cabida bajo la concepción, ya mencionada de que la entrega se da al principio-fin de los ciclos temporales –o en el nadir o cenit del sol- y en una ubicuidad espacial.

Los cakchiqueles en el *Memorial de Sololá* anotan que al momento de la investidura y entrega de símbolos de autoridad al Ahpop y al Ahpop Camjay, entre otras cosas, que se verán en *Elementos representativos de Autoridad*, reciben las flores llamadas *Cinpuval*, “<<Subid a éstas columnas de piedra, entrad a mi casa [dice Nacxit en la Tula mítica]. Os daré a vosotros el señorío, os daré las flores Cinpuval Taxuch...”<sup>230</sup> Adrián Recinos explica que esta flor, en traducción, es la misma que el cempasúchil de los nahuas que usan para el día de muertos. La traducción y comparación es importante, porque al parecer la versión y concepción en español se entiende como *flor de muchos pétalos* o *flor completa*, lo cual una vez más sin querer forzar las interpretaciones, querría decir que hay un fin de un tiempo y el inicio de otro. Entre los tzutuhiles se usan las flores de *corozo* una enorme vaina que puede medir 50 cm o un metro. Contiene una flor blanca que tiene un aroma muy

---

<sup>228</sup> “El Título de Ilocab” texto, traducción y análisis por Roberto Carmack y James Mondloch en *Tlalocan*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, v. X, pp. 281-310, p. 235.

<sup>229</sup> Vid. Vallejo Reyna, Alberto, *Por los Caminos de los Antiguos Nawales...*, op. cit., p. 132. Moisés también hizo brotar un manantial con su vara.

<sup>230</sup> *Memorial de Sololá*, op. cit., pp. 67-68.

penetrante que es altamente apreciado en la actualidad en las cofradías sumado a su uso ornamental.

Alberto Vallejo narra al respecto: en una procesión ritual,

“...el alcalde municipal y el *Cabecera* del pueblo les dan palabras de aliento a los peregrinos que viajarán a la costa para traer las vainas de *corozo*. Realizarán otra expedición a pie siguiendo caminos de nawales hasta el lejano pueblo de San Basilio, ubicado en el departamento de Mazatenango. Estos *corozos* servirán para adornar y aromatizar los altares de la Iglesia así como el *Templo-Ermita* del *Laj Mam* y su cofradía de la Santa Cruz..”

## Elementos Sacrificiales

El sacrificio, del latín *sacrificium* que se compone de los vocablos *sacrum* (objeto sagrado para el culto a Dios) y *facio* (hacer).<sup>231</sup> Se puede definir literalmente como *hacer sagrado algo*. Un concepto adecuado en el ámbito del estudio de Mesoamérica y en particular entre los mayas es el desarrollado por Martha Iliá Nájera, que a la letra dice: “...entenderemos como ritual de sacrificio lo siguiente: la característica que nos permite distinguir a este rito de otros fenómenos religiosos, como puede ser la ofrenda, es que el hombre busca la comunicación con lo divino a través de un objeto consagrado, que sufre una destrucción parcial o total en el curso de la ceremonia; sólo consideramos sacrificio el rito en el que la víctima sea un animal o un ser humano.”<sup>232</sup>

Ahora bien, se puede hablar de sacrificio y autosacrificio, este último, evidentemente como la realización propia o personal de quien se realiza un sacrificio. En este sentido, se sabe de diferentes tipos de autosacrificio: ayuno o autoflagelación; punzar, horadar o cortar la piel, alguna extremidad del cuerpo, cabeza o cara (principalmente nariz, labios, cachetes o lengua); mutilación corporal, etc. Tales actos implican la mayoría de las veces el sentir dolor que al ser muy agudo puede provocar éxtasis, alucinación y sensación apoteótica o por lo menos de “contacto con Dios”. Claro está, la mayoría de las veces esto se acompaña de drogas.

---

<sup>231</sup> Vid., *Diccionario ilustrado Vox. Latino-Español. Español-Latino*, pról. de don Vicente García de Diego, México, Rei México, 1996, 775 p.

<sup>232</sup> Nájera C., Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: el sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas, 1987, 280 p., p. 40.

Martha Iliá Nájera habla acerca de “autosacrificios de purificación”, que consiste en ritos preparatorios para acercarse a lo sagrado mismos que eran requisito indispensable para participar en las ceremonias “ya que el ser humano sin someterse a ellas se consideraba profano, y requería cumplir ciertos preliminares para lograr ser digno de entrar en contacto con las divinidades.”<sup>233</sup>

Desde luego también existe el sacrificio de animales u otras personas –recordar las guerras que simplemente tenían como objetivo el obtener prisioneros para ofrecer a los dioses.

En este caso sólo se hará alusión a los elementos que tenían como propósito el autosacrificio.

Para continuar, es importante traer a la memoria que los pueblos mesoamericanos en general y los mayas en particular, consideraban que tenían que alimentar a los dioses con su propia sangre, misma que las divinidades les habían obsequiado bajo la condición de que los hombres jamás se olvidaran de ellos y de que siempre los adoraran. Además, los dioses sí podían morir si el hombre no les ofrendaba el líquido vital. Lo cual implicaba una relación de reciprocidad y de carácter simbólico.

Ejemplos claros de éstos sacrificios y autosacrificios están en los textos de los mayas alteños: “Qué deben dar las tribus, ¡oh Tohil!, que han venido a pedir tu fuego?, dijeron entonces Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui Balam”.<sup>234</sup> El dios les responde: “¡Bueno! ¿Querrán dar su pecho y su sobaco?”<sup>235</sup> Robert Carmack explica que cuando está la expresión “abrir pecho o sobaco”, es alegoría a abrir el pecho para sacar el corazón.<sup>236</sup> O bien la combinación de sacrificio animal con autosacrificio se evidencia con esta cita: “Cada día también llegaban [los padres-caudillos-fundadores] ante Tohil, Awilix y Hacavitz y decían en sus corazones: He aquí a Tohil, Avilix y Hacavitz. Sólo la sangre de los venados y de las aves podemos ofrecerles; solamente nos sacaremos sangre de las orejas y de los brazos.”<sup>237</sup>

---

<sup>233</sup> Nájera C., Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico...*, op. cit., pp. 62-63.

<sup>234</sup> *Popol Vuh*, op. cit., p. 115.

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>236</sup> *Vid.*, *Título de Totonicapán*, op. cit., p. 219.

<sup>237</sup> *Popol Vuh*, op. cit., p. 127-128.

La mención del uso de los elementos aquí llamados sacrificiales se evidencia en la lectura siguiente: “Ahora, pues, le daremos la dignidad, elegimos a Don Francisco Ixquin Ahpop y honramos en señal de señorío a su hermano Don Juan Galel, lo honramos porque verdaderamente es hijo de Señores...les daremos los huesos envueltos, huesos de león, huesos de tigre, su bordón y su corona, y les daremos dinero.”<sup>238</sup>

En el *Título de Pedro Velázco* se menciona: “Entonces hicieron elecciones y fueron recogidos los símbolos: los huesos de león, los huesos de jaguar, el tabaco ardiente, el poderoso.”<sup>239</sup> Mientras que en la *Historia Quiché de Don Juan Torres* se lee: “Les hablaron a los Ah T’zalam, los Utzam Chinamital, y les dieron la olorosa flor de tabaco, el hueso de león, el hueso de tigre.”<sup>240</sup>

Como en el caso de otros elementos, los huesos son colocados a la par de símbolos de poder y dignidad. Adrián Recinos explica al respecto:

Era costumbre entre los mexicanos –y por lo visto entre los quichés- dar a los jefes huesos de león y de tigre, afilados y puntiagudos para que se pincharan las orejas, la nariz, las piernas y otras partes del cuerpo hasta sacarse sangre para ofrecerle a los dioses. En la *Crónica Mexicana de Fernando Alvarado Tezozomoc* se lee que durante el acto de investidura de Moctezuma, electo emperador de México, pidió el nuevo monarca que le llevaran “dos punzas, una de hueso de tigre y otra de león, muy agudas, y se punzó otra vez las puntas de las orejas, molledos y espinillas”.<sup>241</sup>

Es probable que se usaran huesos de felinos, bajo la idea de que dichos huesos guardarán el carácter tanto sagrado como fuerzas, cosmovisiones ya tratadas en el apartado anterior.

Lo cierto es que al realizar el corte del cuerpo o la horadación del mismo, de manera paralela se daba la investidura del gobernante, como lo muestra la cita del *Título de Totonicapán*:

Los señores que tenían dos palios<sup>242</sup> fueron perforados y cortados con: las piedras negras y amarillas, el saca-sangre, el palo rojo, la cola de venado, el brazaletes, las garras de águila y jaguar, los caracoles, la red de tabaco, las plumas de garza y las varias piedras

---

<sup>238</sup> *Crónicas Indígenas de Guatemala, op. cit.*, p. 99.

<sup>239</sup> “Título de Pedro Velázco” en *Crónicas Indígenas de Guatemala, op. cit.*, p. 177.

<sup>240</sup> “Historia Quiché de Don Juan Torres” en *Crónicas Indígenas de Guatemala, op. cit.*, p. 41.

<sup>241</sup> *Crónicas Indígenas de Guatemala, op. cit.*, nota 16, p. 40-41.

<sup>242</sup> Elementos representativos de jerarquía que se tratarán en el siguiente apartado.

preciosas. Usaron piedras preciosas para cerrar las narices de los Ajpop y Ajpop Camjá, quienes fueron abiertos y perforados aquí en Q' uiché, Chik' umarcaaj, en el pueblo del Q' uiché.<sup>243</sup>

En esta cita también se alude al uso de piedras para cortar. Es importante comentar sin embargo que los huesos en el envoltorio junto con las piedras, eran para el autosacrificio, y las piedras para dos casos: 1) para punzar el cuerpo y sacar sangre y 2) para adornar el cuerpo con las mismas, es decir como cuentas de adorno.

Ahora bien, el hecho de que el *Título de Totonicapán* argumente que las piedras amarillas y negras se usaban para cortar,<sup>244</sup> no se contradice con la hipótesis expuesta al principio del apartado *Los Elementos mágicos*, ya que las piedras podían ser usadas tanto para cortar como representar elementos vitales, o hasta para ser objeto de idolatría. Es verdad que la piedra amarilla como



**Fig. 12.** Perforación del septum de la nariz. Tomado de López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyúa*.

pedernal o piedra negra como obsidiana han sido óptimas para cortar diversas cosas, pero no hay que olvidar que tales objetos eran vistos como multifuncionales. Por otra parte, en esta última cita, no hay un claro distingo entre piedras y palos “saca-sangre” con la cola de venado, brazalete, garras de felino, entre otros. Como Carmack lo explica<sup>245</sup> los primeros eran para perforar y, una vez horadado el cuerpo, se podían insertar los segundos: cola de venado, caracoles, piedras preciosas, etc.

Empero, falta explicar algo más de la cita, la mención de las piedras no para cortar sino para “...cerrar las narices” de los Ajpop y Ajpop C'amjá. Esta costumbre estaba muy presente en los Altos guatemaltecos. El *Memorial de Sololá* arguye: “...llegaron [Gagavitz y Zactecauh] ante **Mevac** y

<sup>243</sup> *Título de Totonicapán*, op. cit., p. 196.

<sup>244</sup> La obsidiana o *chay* en quiché, según lo explica Adrián Recinos, es la “piedra de rayo” de los campesinos que se usan para cortar.

<sup>245</sup> *Ibidem*, nota 315, p. 254.

**Nacxit** que era en verdad un gran rey. Entonces los agasajaron y fueron electos Ahauh Ahpop y Ahpop Qamahay. Luego los vistieron, les horadaron las narices y les dieron sus cargos...”<sup>246</sup>

En efecto los ejemplos de perforación del septum de la nariz abundan a lo largo de Mesoamérica, sobre todo a partir del Epiclásico. Tal acción de perforación, en la concepción zuyuana, era el acto solemne político más importante realizado bajo el complejo Tula-Quetzalcóatl y que legitimaba en la idiosincrasia mesoamericana tardía la autoridad del gobernante. (Ver fig. 11.)

En consecuencia, los huesos de felino horadaban para sacar la sangre ofrendada a los dioses y para colocar dentro de las mismas ornamentos de diferentes materiales. Mientras que el acto mismo representaba alimento a los dioses e investidura de poder.

Además de los instrumentos de sacrificio, también existen aquellos para la realización de prácticas religiosas, a saber: flautas de hueso o madera, *tzijolaj*, *cham-Cham* o caracol, tabaco o red de tabaco, copal, calabacillas, calabaza, vasija o vaso, *chinchin*, cascabeles.

Para un mejor estudio, estos elementos se subdividen en tres, de acuerdo con su uso ritual: a) los sonoros; b) los humeantes; y c) los “limpiadores”.

### **Elementos rituales sonoros**

El *Título de Totonicapán* menciona: “Los otros oficiales tomaron (estas señales) en Paxicajá, pero no tienen **flauta** o **tambor** porque sólo son hijos de los que después llegaron a ser señores del señorío. Entonces llegó aquí el señorío eterno, el que vino de donde sale el sol.”<sup>247</sup> Implícitamente, se dice que los altos oficiales o los principales usaban *flauta* y *tambor*. Desde luego, tanto el instrumento de percusión, como el de viento, venían junto con los otros símbolos de poder dentro del Envoltorio Sagrado.

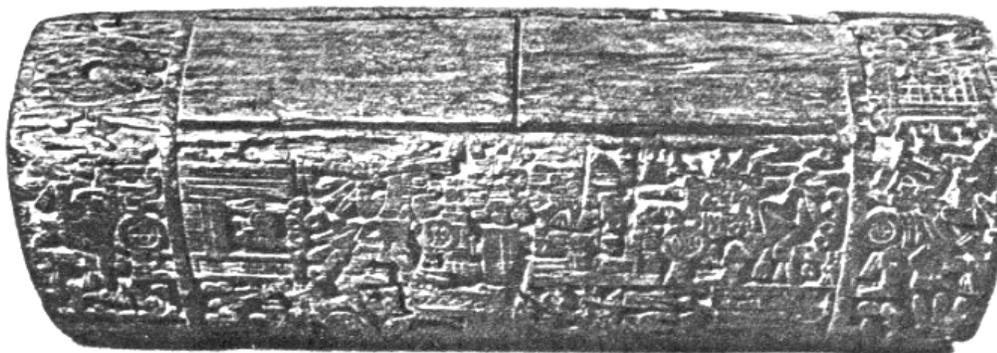
Todo indica que el nombre del instrumento de percusión en lengua quiché le fue puesto justamente por el sonido que produce: *Cham-Cham* o *Tun*. La descripción física del instrumento es:

---

<sup>246</sup> *Memorial de Sololá, op. cit.*, pp. 67-68. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>247</sup> *Título de Totonicapán, op. cit.*, p. 183. El subrayado es mío. [N del a.].

...tallado en madera, hueco, decorado a veces ingeniosamente y que representa una figura humana echada, tocada con dos ornamentos de fiesta, y replegada de brazos y piernas, o un animal replegado de las extremidades, hasta formar un trono cilíndrico que se colocaba horizontalmente para golpear, con dos bolillos forrados de ULLI...sobre dos lengüetas abiertas en la parte superior del instrumento con ranuras angostas” en *Guatemala en particular* “El tun consiste en un cilindro hueco vaciado de madera en cuyas paredes curvas se han practicado ranuras que dan origen a lengüetas pendientes del mismo cilindro, las cuales se tocan a percusión, a manera de tablas de marimba.”<sup>248</sup> (Ver fig. 12).



**Fig. 13.** Imagen del Teponaztle mexicano. Tomado de Padiál Guerchoux, Anita y Manuel Vázquez-Bigi, *Quiché Vinak. Tragedia. Nueva versión española y estudio histórico-literario del llamado “Rabinal Achí”*.

Mientras que la descripción de la flauta o *tzijolaj*, es así:

Técnicamente considerado, el “*tzijolaj*” no es más que un flautín construido totalmente de caña (la que en el país se llama comúnmente “caña de carrizo”), con una bocadura “recta” como la de los tubos de órgano. No presenta más que tres agujeros (cuatro a lo sumo) de entonación, y su timbre es dulce y agradable, aunque lleno y de mediana intensidad.<sup>249</sup>

Además de estos instrumentos, habría que agregar el *Chinchín* que aquí en Occidente sería mejor conocido como *sonaja*. Se describe como: “Otro aparato sonoro muy empleado por los aborígenes fue el CHINCHÍN, que no es más que un calabacín medio lleno de granos de cereales como frijol o

---

<sup>248</sup> Jesús Castillo, *La música quiché. Región de Guatemala*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1977, 126 p, p. 65. Anita Padiál Guerchoux y Manuel Vázquez-Bigi le llaman *toponovoz*.

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 74.

maíz. Estaba provisto de un mango que servía para asirlo y se tocaba imprimiéndole un movimiento de vaivén”.<sup>250</sup> A lo anterior sólo cabría sumar el uso de los cascabeles.

Los sonidos y ritmos por los golpeteos de los tambores, junto con el sonido dulce de la flauta, más los golpeteos armonizados de cascabeles y el Chinchín, favorecían y generaban un ambiente propicio para representar una transportación (tanto a protagonistas y como a espectadores) fuera de sí, es decir, fuera de su momento en lo atemporal y fuera del espacio, en el universo. Actualmente, todas las cofradías de Guatemala cuentan con sus instrumentos musicales entre los que destaca el tun tun.<sup>251</sup> O’Brien, en un contexto maya-tzutuhil, menciona al respecto: “bajo la influencia del trance inducido por sus propios sonos, la música de la flauta, el tambor, la marimba, y las canciones con las guitarras...cruzan los reinos de los ancestros...”<sup>252</sup>

En abono de esto, Martha Iliá Nájera argumenta que “Según los cronistas, el objeto de la música era provocar tal estruendo que no fuera posible escuchar los gritos de la víctima; quizá dada la importancia de la estricta interpretación del ritmo, la música tuviera cierto valor hipnótico, a la vez de ser una medida protectora contra las malas influencias durante la ceremonia, y podría servir también como una ofrenda de sonido”<sup>253</sup>

Sin embargo, uno de los aspectos más importantes a destacar, en coherencia con la cosmovisión mesoamericana es que el instrumento de percusión representa el nivel terrestre y el instrumento de viento representa la bóveda celeste. Quizá el Chinchín por ser un sonido hueco o el cascabel en asociación con animales serpentinos, sugerirían el inframundo, pero no hay mayores elementos para aseverarlo, lo cual conlleva a una aventurada hipótesis.

Alfredo López Austin dice: “El tambor, con su vitela, es la piel del jaguar (instrumento de percusión), es el instrumento de la tierra. El otro es el remedo de las aves, es decir, la flauta”<sup>254</sup>

---

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>251</sup> Vid. Alberto Vallejo Reyna, *Por los Caminos de los Antiguos Nawales...*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>252</sup> Linda Lee O’Brien, *Songs of the face of the earth...*, *op. cit.*, p. 37, *apud.*, Vallejo Reyna, Alberto, *Por los Caminos de los Antiguos Nawales...*, *op. cit.*

<sup>253</sup> Nájera C., Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico...*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>254</sup> Apuntes de *Construcción de una visión del mundo I* del 16 de noviembre del 2006.

Evidentemente, en concordancia con la visión del mundo mesoamericano, de los que se trata es que los elementos refieren, una vez más a la facultad de los gobernantes de trascender en el tiempo-espacio y de moverse en tres niveles básicos del mundo: bóveda celeste, tierra e inframundo.

### **Elementos rituales humeantes**

Cuando la estrella matutina, *Ekok'ij* (la que anunciaba la salida del sol según la creencia quiché) apareció, entonces Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui Balam, "...desenvolvieron el incienso que habían traído desde el Oriente y que pensaban quemar, y entonces desataron los tres presentes que pensaban ofrecer [a los dioses]."<sup>255</sup> Y continúa en seguida: "El incienso que traía Balam-Quitze se llamaba *Mixtán-Pom*[Copal de Mixtán]; el incienso que traía Balam-Acab se llamaba *Caviztán-Pom* [Copal de Caviztán], y el que traía Mahucutah se llamaba *Cabuil-Pom* [Divino Copal]. Los tres tenían su incienso. Lo quemaron y en seguida se pusieron a bailar en dirección al Oriente."<sup>256</sup>

Los sahumeros siempre fueron parte de las prácticas rituales mesoamericanas. El *Popol Vuh* menciona: "Y cuando la sangre había sido bebida por los dioses, al punto hablaba la piedra, cuando llegaban los sacerdotes y sacrificadores, cuando iban a llevarles sus ofrendas. Y de igual manera lo hacían delante de sus símbolos, quemando pericón y *olmo-ocox*".<sup>257</sup> Por supuesto, los ejemplos donde se observa humo ofrendado a dioses, son abundantes. No obstante, para el santo patrono de Santiago Atitlán, Maximón<sup>258</sup>, que tampoco pertenece al contexto propiamente prehispánico, pero que sí es de tradición mesoamericana relacionada con los dioses prehispánicos tzutuhiles,<sup>259</sup> se le daba su cigarro y se le ofrendaban candelas.

---

<sup>255</sup> *Popol Vuh*, op. cit., p. 121.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 121. Las traducciones entre corchetes son del *Libro del Consejo...*, op. cit., p. 127. [N. del a.].

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>258</sup> *Maxim* hace referencia al amarre de pitas que envuelve la escultura sagrada de *tz'atel* ("árbol de pito" también conocido como "árbol de coral" o "colorín", en lengua quiché se llama *tzité*, mismo que también se menciona en otra parte de la tesis) que compone el cuerpo de *Laj mam*. Vid., Vallejo Reyna, Alberto, *Por los Caminos de los Antiguos Nawales...*, op. cit., p. 23-24.

<sup>259</sup> Vid., *Dioses patronos Mayas*.

Así pues, traían una bolsa de copal, mientras que el Envoltorio Sagrado contenía tabaco muy oliente. Ambos elementos servían para alimentar a los dioses, lo cual, hacía de los gobernantes los poderosos que tenían todo para sostener a las fuerzas divinas y por ende esto les legitimaba en el mando. A su vez, entre los tzutuhiles se piensa que el humo del tabaco junto con el licor asciende al cenit y cruza los reinos de los ancestros por las cuatro esquinas o rumbos del universo. “Con su poder dibuja la calurosa cabeza del sol equinoccial en su zenit, madurando los frutos de la tierra.”<sup>260</sup>

### **Elementos rituales “limpiadores”**

Probablemente ligado con el sahumero que en algunos casos sirve para limpiar el cuerpo de “malas energías”, aparecen los: vasos, vasijas, conchas o caracoles.

Al respecto, la *Historia Quiché de Don Juan Torres* señala:

Eligieron a estos pero no eligieron a cualquiera [sino a] los nietos de Copichoch y Cochihlán, los abuelos y padres, y les dieron el sitial de mando...y les dieron a los dos sus presentes, **la vasija para el baño**, el cántaro del agua fría y la hierba para que se refrescaran...y les dieron la olorosa flor de tabaco...<sup>261</sup>

Si bien es cierto que la cita menciona que la vasija se usaba para su baño de refresco, todo parece indicar era necesario dentro de la investidura del poder para que el gobernante entrara a ejercer su cargo político de Ah pop, lo más limpio posible. Se podría decir que tenía que estar limpio por “dentro y por fuera”. Se le limpiaba de sus errores y “pecados” pasados para que ejerciera la relación mando-obediencia.

### **Elementos Representativos de Autoridad**

En México, durante el proceso de la búsqueda del poder ejecutivo, se habla de que los candidatos quieren llegar a la silla presidencial. Así, una vez que se logra el objetivo, el ganador de la contienda en las elecciones, entre otras muchas cosas, se enviste con la banda presidencial, que a simple vista

---

<sup>260</sup> Vallejo Reyna, Alberto, *Por los Caminos de los Antiguos Nawales...*, op. cit., p. 169

<sup>261</sup> En “Historia Quiché de Don Juan Torres”, Adrián Recinos (compilador), *Crónicas Indígenas de Guatemala*, op. cit., p. 63. El subrayado es mío [N del a.].

podría representar un pedazo de tela con tres colores y un águila al centro y que sin embargo, representa el mando y autoridad nacional junto con legitimidad.

De tal forma, tales elementos representativos del poder se pueden dividir en dos: 1) los de uso personal, es decir los que ornamentan el cuerpo y al mismo tiempo son alegoría del poder y 2) los que escenifican el poder, es decir, los que usan y sirven a los poderosos para representar el poder.

Sobre estos elementos representativos de poder mencionados en las fuentes, están dosel o palio real, trono, sitial o sillas, banco o banca, brazaletes, trenzas, coronas, plumas y guirnaldas.

### **Elementos escenificatorios del poder**

Ya había mencionado el posible significado del trono en la cosmovisión mesoamericana y en particular entre los mayas quicheanos: el centro del mundo, la ubicuidad y la atemporalidad. En este contexto, los cakchiqueles de la época colonial consideraban esto: “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...Y mandándonos llegar nos dijeron vuestras madres y vuestros padres: <<Id, hijas mías, hijos míos. Os daré vuestras riquezas, vuestro señorío; os daré vuestro poder y vuestra majestad, **vuestro dosel y vuestro trono**>>”<sup>262</sup> Y continúa más adelante: “Yo [Quetzalcóatl] os daré vuestro señorío, a vosotros los trece jefes, a todos por igual: vuestros arcos, vuestros escudos, vuestro señorío, vuestra majestad, vuestra grandeza, **vuestro dosel y vuestro trono**. Éstos son vuestros primeros tesoros.”<sup>263</sup>

Entre los quichés, el *Título de Totonicapán* dice: “Entonces juntaron para Balam C'onaché el palio de plumas de quetzal, el palio verde, el **trono de león**, el **trono de jaguar**...el brazaletes, las trenzas, la piedra de hongo (todas) las señales del señorío fueron juntas y traídas por los (que se

---

<sup>262</sup> *Memorial de Sololá, op. cit.*, p. 53. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 54. El subrayado es mío. [N del a.].

fueron) de donde sale el sol. <<Que sean elegidos vuestros señores, como una señal>>, les fue dicho a los mensajeros.”<sup>264</sup>

Estas últimas líneas anotan, además de los tronos, sobre *palios*, lo que da pie para tratar un poco sobre los mismos ya que son recurrentes en la literatura quiché.

La *Real Academia de la Lengua Española* define *palio* así: 1) “Especie de dosel colocado sobre cuatro o más varas largas, bajo el cual se lleva procesionalmente el santísimo sacramento, o una imagen. Lo usaban también los jefes de Estado, el Papa y algunos prelados.”<sup>265</sup>; 2) “Cualquier cosa que forma una manera de dosel o cubre como él.”<sup>266</sup> A su vez, *Dosel* se define como: “Mueble que a cierta altura cubre o resguarda un altar, sitial, lecho, etc., adelantándose en pabellón y cayendo por detrás a modo de colgadura.”<sup>267</sup>

Pero, como se puede advertir, se dan a conocer las características de los palios: de plumas de quetzal y de color verde. Esto podría interpretarse como las plumas y los colores en alusión a una jerarquía de los mayas alteños por el siguiente motivo. El *Título de Totonicapán* menciona: “El señor Ajpop tiene **cuatro palios** sobre su trono, plumas verdes...y un tambor. El Ajpop C’amjá tiene **tres palios** sobre él. El Nimá Rajpop Achij, **dos palios**, y el Ch’utí Rajpop Achij, sólo uno.”<sup>268</sup> Por consiguiente, entre más palios se tuvieran, más poder se tenía.<sup>269</sup>

Lo mismo parece suceder con las sillas vinculado con la autoridad y por ende con el poder, pues en el *Título Real de Francisco Izquín* se comenta: “Ahora, pues, le damos la dignidad, elegimos a Don Francisco Izquín Ahpop y honramos en señal de señorío a su hermano Don Juan Galel, lo

---

<sup>264</sup> *Título de Totonicapán, op. cit.*, p. 183.

<sup>265</sup> *Vid.*, *Real Academia de la Lengua Española* en CD-ROM.

<sup>266</sup> *Ibidem.*

<sup>267</sup> *Ibidem.*

<sup>268</sup> *Título de Totonicapán, op. cit.*, p. 183. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>269</sup> La información se repite y se confirma en líneas posteriores del mismo *Título de Totonicapán, Cifra.*, p. 196.

honramos porque verdaderamente es hijo de Señores, y lo ponemos en **su trono** y los colocamos en la paja, en las **tres grandes sillas**, en el gran día de Santa Cecilia.”<sup>270</sup>

En otra parte del documento, el *Título de Totonicapán* aclara que al regreso del *Retorno al Oriente*, “Llegaron las **bancas** del K’alel, la del Atzij Winak, la del Nim Ch’ocoj, la del K’alel C’amjá, la banca del Nimá C’amjá.”<sup>271</sup> Esto de nuevo hace obvio la jerarquía de la comunidad quiché y su representación en el número de bancas en este caso, el nombre de la banca misma o el cargo asignado por banca: “Había cuatro Atozil, tres Ch’ocoj, tres Utsampop, tres Yocaljá y muchos Popcamjá detrás del señor q’uiché.”<sup>272</sup> El señalamiento a la estructura que respaldaba el mando del Ajpop, observado en número de palios, bancas o sillas y plumas, deja ver la simbolización de la jerarquía del poder de los mayas alteños. El *Título de Totonicapán* redonda sobre el caso: “Entonces llegaron las bancas del Atzij Winak, la del señor Lolmet, la del señor Nim Ch’ocoj, la del señor Jak’awitz, y la del Ajaw Quiché. Había sólo tres grandes Ch’ocoj, los creadores de la banca. Recibieron su autoridad en compañía de los señores Upop y Uc’amjá. En el lugar donde sale el sol les dieron estos nombres del señorío quiché, los Pop q’uiché, C’amjá q’uiché.”<sup>273</sup> Sobre el mismo aspecto, el *Título de Yax* aduce que “El primer Señor llamado Chimal Acát vino de Tulán Zuyua y Tenía sus armas, tenía sus escudos.”<sup>274</sup> Y más adelante agrega “...recibió Chimal Acát y le dieron el sitial, el banco, el dosel y el trono de Ahpopzotzil [el jefe de los Zotziles].”<sup>275</sup>

En este orden de ideas y con claridad, fray Juan de Torquemada argumenta:

“El Supremo Rey tenía ciertos varones principales de consejo, los cuales tenían cargo de Justicia, y determinaban lo que se debía de hacer en todos los negocios; y decían los Indios de aquellos Reinos, y Provincias, a los principios, que vieron Audiencia, y Oidores, que eran sus Jueces como estos, aunque no en el ropaje, en la judicatura, y modo de proceder en el Gobierno. Estos tenían cargo de los Tributos que se cogían, por todo el

---

<sup>270</sup> “Título Real de Francisco Ixquín” en *Crónicas Indígenas de Guatemala*, op. cit., p. 99. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>271</sup> *Título de Totonicapán*, op. cit., p. 183.

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>273</sup> *Título de Totonicapán*, op. cit., pp. 183-184.

<sup>274</sup> *Título de Yax*, op. cit., p. 159.

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 159.

Reino, para el Rey, y pasaban por sus manos, recibéndolos por cuenta, y razón; porque por la misma los daban los Vasallos, para el sustento del Rey, y gastos de su Real Casa. Asimismo las recogían para el Electo, y Capitanes, mayor, y menor; y como es ordinario, entre los Príncipes, manifestar su Majestad, en especial en estos Tiempos modernos, con Tronos, y Estrados particulares, cobre los cuales penden, y cuelgan Doseles, y hay Sillas arrimadas, y vueltas a la pared. Así este dicho Rey tenía cuatro muy curiosos, labrados de rica pluma, y caía uno sobre otro, que hacia autorizada, y hermosa villa; de tal manera, que las Aguas de el uno, caían divisas, y apartadas del otro, como si dijésemos, un Dosel metido en otro, y uno mayor que otro; y todos juntos, aunque distintos, hacían un solo Trono de Majestad, y Señorío; y esta fue cosa digna de gran Señor, y de ser muy vista, y alabada.”

“El Electo Rey, tenía también su Dosel; pero no era de cuatro colgaduras, como las dichas de el Rey actual, fino de tres. Los Capitanes los usaban también, pero con menos aparato, porque el mayor le tenía de dos colgaduras, y el menor de sola una, como los que se usan en Palacio. Esta diferencia en el Estrado, y Trono, daba a entender la mayor, y menor dignidad de cada uno; y que el Rey era Supremos a todos, aunque todos eran de una Sangre, y Casa.”<sup>276</sup>

Entonces, se entiende que los tronos, doseles, palios, sillas, bancas y plumas de quetzal, eran entregados a las máximas autoridades de los pueblos de los Altos de Guatemala. La transmisión de las insignias de autoridad, además de sus rituales inherentes, se acompañaba de la entrega de tales sitiales y ornamentos.

El ejemplo de los cakchiqueles, que cierra este apartado, confirma, por si fuera poco, esta costumbre quicheana de entregar símbolos junto con los nombramientos:

Nosotros los trece [grupos de] guerreros te daremos tu dosel, tu trono, tu sitial, tu señorío [a Gagavitz y Zactecauh]. Éstos son los hijos de los zotziles y tukuchés, así llamados. Vosotros seréis el Ahpozotzil y el Ahpoxahil, así os llamarán. Tú serás el primero de los guerreros y de tus hermanos y parientes, los Bacah Pok y los Bacah Xahil, así llamados. Iguales serán vuestro poder y majestad ¡oh hermano nuestro! Le dijeron. En seguida les rindieron acatamiento y les dieron [las dignidades] de Ahpozotzil y Ahpoxahil. Pero no fuimos vosotros los zotziles y tukuchés, sino vuestros hermanos y parientes, los Bacah Pok y vosotros los Bacah Xahil ¡oh hijos nuestros! Y dijeron nuestros antiguos padres y

---

<sup>276</sup> Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, introducción por Miguel León Portilla, 4ª edic., México, Editorial Porrúa, 1969, t. II, p. 339, p. 339.

abuelos: <<Nosotros somos los jefes de los guerreros por obra del gran poder y sabiduría de aquellos que son portadores de los arcos y los escudos>>.”<sup>277</sup>

En consecuencia, todos estos sitiales, son símbolos de poder que representaban la autoridad, donde, naturalmente, no podría sentarse cualquier profano. Todos estos sitiales escenificaban una relación de mando y obediencia y coadyuvaban demostrar la legitimidad del gobierno. La estructuración del sistema de poder de los mayas alteños, se reflejaba, así, en el número de palios, bancas y sillas, donde la autoridad en escala de mayor a menor, tenía que ser jerarquizada y repartida para su mejor funcionamiento, dinámica y permanencia.

### **Parafernalia. Ornamentación personal**

En el *Título Real de Don Francisco Izquín* se lee: “Contaron el tributo y lo juntaron y cogieron las **plumas** para las **tres coronas** que están en el dosel, en el trono y en el castillo.”<sup>278</sup> Esto recuerda que, las personalidades expuestas en la plástica mesoamericana, muestran a los guerreros o máximas autoridades ricamente ataviadas de pies a cabeza. Entre estos atavíos, el tocado u objetos colocados en la cabeza (coronas o yelmos principalmente), eran de primordial importancia ya que distinguía y realizaba la realeza de los gobernantes del resto de los gobernados.

Claro está, estas joyas, atavíos u ornamentos de uso personal estaban asociados con las señales de superioridad. Esto se puede desprender de la lectura del *Título de Yax* donde se dice: Cuando Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui Balam llegaron a los Altos de Guatemala, “Todos se durmieron. Entonces [unos “bárbaros autóctonos”] empezaron a arrancarles sus barbas y cejas, juntamente con sus **guirnaldas, collares** y escritos de metal a desatar de sus cuellos...**Fue una señal de grandeza del reino quiché** [que les robaron y que recuperarían posteriormente].”<sup>279</sup>

De manera semejante, el *Memorial de Sololá*, menciona: “<<En verdad la guerra está cercana: ataviáos, cubríos de vuestras galas, revestíos de plumas, desenvolvamos nuestros presentes. Aquí

---

<sup>277</sup> *Memorial de Sololá, op. cit.*, p. 77.

<sup>278</sup> “Título Real de Don Francisco Izquín” en *Crónicas Indígenas de Guatemala, op. cit.*, p. 107. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>279</sup> *Título de Yax, op. cit.*, p. 76.

tenemos las **prendas** que nos dieron nuestras madres y vuestros padres. Hé aquí vuestras **plumas**, yo soy el que sabe.>> Así les dijimos. Y en seguida desenvolvimos nuestros presentes, los presentes que teníamos, las plumas, el yeso (para pintarse la cara), las flechas, los escudos y las cotas de algodón [así se llamaba en la antigüedad a las armaduras para proteger el cuerpo].”<sup>280</sup>

Las guirnaldas parecen haber sido parte importante de los atavíos que se engloban entre los objetos de poder, pues en el *Título de Totonicapán* se observa: “Poco después fue dado el símbolo de autoridad de los Rajpop y Ajts’alam, el símbolo de la guirnalda metálica del Rajpop Ajts’alam y Utsam Chinamital.”<sup>281</sup>

Una opción de interpretación sería aparentemente el hecho de que las plumas debían ser de quetzal, una ave sagrada y con ello convertirse en una insignia de autoridad, mientras que las guirnaldas, por sí mismas, representaban un ornamento de mando.

Pero mucho más evidente se hace la parafernalia como símbolo de poder de acuerdo con la evidencia que expone Fuentes y Guzmán quien escribe:

**...trataron de la mucha autoridad y más aparatosa majestad que pudieran aplicar á sus personas; dejándose tratar de pocos, y esto con ceremonias muy profundas y rendimientos de adoración;** estando cercados de muchos de los señores de su sangre, y muchos de los que obtenían los *ahaguanes*, sirviéndose no menos de numerosa familia, que se componía y ordenaba de los más principales de sus estados, y **éstos con atavío correspondiente á su calidad y al señor** á quien servían: porque aunque era el mismo que ahora usan los principales, **de camiseta y aiate ó tilma**, pero esto era sobre el campo blanco de finísimo hilo de algodón, labrado de plumería matizado de variedad de colores, con que dibujaban en las mantas las figuras que querían: si algún gran señor o *ahau*, o príncipe sujeto, venía de fuera de la corte, antes de entrar a la presencia del rey se descalzaba y no le miraba a la cara sin su licencia y beneplácito, incurriendo por el contrario en graves penas, **no pisaba el rey en el suelo**, sino sobre las alfombras tejidas de algodón, de varios matices, y las colgaduras de sus cámaras y tribunales eran de la misma materia.<sup>282</sup>

---

<sup>280</sup> *Memorial de Sololá, op. cit.*, p. 60.

<sup>281</sup> *Título de Totonicapán, op. cit.*, p. 191.

<sup>282</sup> Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación florida...*, *op. cit.*, pp. 10-11.

Consecuentemente, los atavíos mostraban el poder mismo del gobernante. La manifestación política era parte también en las sucesiones del mando en el transcurso del tiempo. Así lo demuestra de igual forma Fuentes y Guzmán cuando Acxopil, un gobernante quiché, previene el futuro político de su reino y hace lo siguiente:

Y haciéndolos comparecer en su presencia con sus familias, se le presentó en **el trono** de su majestad y juzgado, ceñido, y **adornado de la corona** y **con cetro de oro** en la mano, haciéndole temer y reverenciar de ellos y de los demás señores de su corte; y teniéndolos arrodillados en su presencia, cogió por la mano a uno de sus nietos, hijo mayor de *Jiutemal*, señor de Goathemala, y **ceñiéndole las sienes con su propia corona**, le constituyó Monarca sobre los dos señoríos, de *Coctemalán* y *Zotojil*, que antes se habían establecido como príncipes libres, y **le puso el cetro en la mano, otros dicen que una caña florida de maíz**, prevenida para el caso; dando a entender en la divisa, que aquel príncipe sería su sucesor, y manutención del Reyno, que **siendo flor de su esperanza**, fructificaría a su tiempo, con calidad de que sucediese á su padre en el imperio de Utatlán...<sup>283</sup>

En resumen, las joyas y atavíos no mostraban riqueza, mostraban autoridad que lograba distinguir a las elites gobernantes del resto de la población sometida y sujeta a la obediencia.

### **Naguales. Los señores mágicos**

Los apartados anteriores han apuntado a que las autoridades cargaban con una serie de objetos que como símbolos eran alegoría a fuerzas naturales, divinas y sacras que los acompañaban y con las cuales demostraban el uso de su poder. Además de esto, o tal vez mostrado en diversas facetas, tales autoridades eran señores mágicos o en su propia lengua *nagual*, según la traducción hecha tanto por Recinos, Mundloch, Carmack, entre otros.

Una definición de *nagual*, dada por la Mercedes de la Garza, explica:

...el nagual significa ante todo ese ser humano que es capaz de transfigurarse y que tiene dicho poder sobrenatural por predestinación, muchas veces determinado por el signo del día que ha nacido, o que adquiere por orden de los dioses a través de un sueño o de una

---

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 8.

enfermedad; mediante el aprendizaje, la ascensión en la escala social, aunada a la edad y los conocimientos adquiridos, y por la práctica de un ascetismo riguroso.<sup>284</sup>

Como lo indica De la Garza, el nagual tiene la facultad de transfigurarse, tal y como lo hacía Gucumatz, uno de los gobernantes quichés:

Verdaderamente, Gucumatz era un rey prodigioso. Siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender a Xibalbá, siete días se convertía en culebra y verdaderamente se convertía en sangre coagulada era sangre en reposo.<sup>285</sup>

En verdad era maravillosa la naturaleza de este rey, y todos los demás Señores se llenaban de espanto ante él. Esparciöse la noticia de la naturaleza prodigiosa del rey y lo oyeron todos los Señores de los pueblos.<sup>286</sup>

La referencia del *Título de Yax* y del *Título de Totonicapán*, dice prácticamente lo mismo que lo antes citado.<sup>287</sup> En este caso en lugar de anotarse como rey prodigioso se escribe *señor mágico*. Y abunda el texto: “Él fue el cuarto señor del reino, el señor mágico K’ucumatz, se llamaba. Estaban el Ajpop y Ajpop C’anjá, y perduraron sus señales y palabras. Recibieron poder y gloria. Entonces nacieron sus hijos, se hicieron muchos.”<sup>288</sup>

La naturaleza de transformación entre los cakchiqueles se consideraba del siguiente modo: Tziqin y E, “...se hacen temer haziendose a la apariencia de los hombres por visión del demonio tigres y leones y volaban de noche por los aires echando fuego por la boca y desto hazían gran daño, por lo qual les tomaron miedo...”<sup>289</sup>

Lo mismo sucede al héroe de la resistencia quiché contra los españoles, el señor Tecum<sup>290</sup> de quien se dice: “Y el capitán Tecum, antes de salir de su pueblo y delante de los caciques, mostró su valor y su animo y luego se puso las alas con las que volaba y por los dos brazos y piernas venía lleno de plumería...El cual capitán volaba como águila, era gran principal y gran nagual.”<sup>291</sup>

---

<sup>284</sup> Mercedes de la Garza Camino, *El Universo sagrado...*, op. cit., p. 113.

<sup>285</sup> *Popol Vuh*, op. cit., p. 149-150.

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>287</sup> *Cifra*, *Título de Yax*, op. cit., p. 84.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>289</sup> “Papel del Origen de los Señores” Anexo 2 “A” en *Memorial de Sololá*, op. cit., p. 245.

<sup>290</sup> Para más información sobre el personaje, vid. Guillermo Paz Cárcamo, *La Máscara de Tekum. Ri Uk’oj Tekum*, Guatemala, Editorial Cholsamaj, 2006, 246 p.

<sup>291</sup> *Crónicas Indígenas de Guatemala*, op. cit., p. 86-87.

Tecum es un claro ejemplo del nagual, entre cuyas características está el de la transfiguración, sobre todo en los animales y serpientes. Esto remite de manera paralela a la facultad de un señor mágico de poder moverse en los tres niveles cósmicos, a saber, bóveda celeste, tierra e inframundo, o en sus respectivos animales: águila, felinos y serpientes, de ahí que el capitán de la resistencia quiché tuviese en un orden respectivo con los niveles cósmicos, alas y piernas llenas de plumería.

En este mismo sentido, el estudio de Alberto Vallejo sobre los antiguos nagueles entre los tzutuhiles, se observa que:

“Esta capacidad de algunos seres humanos para relacionarse ontológicamente con una entidad compañera, define *nawal* como un “mago”, quien tiene el poder de tomar tanto el cuerpo de un animal o la forma de algunos fenómenos de la naturaleza tales como **el rayo**, el viento, el fuego o de algún meteoro. De esta manera se conoce como *nawal* tanto al mago como al ser tomado por dicho mago.”<sup>292</sup>

El rayo como bastón e instrumento utilizado por los ajawob, se puede advertir en la lectura de las siguientes citas:

Quicab y Cavizimah, Ah pop y Ah pop Camhá respectivamente “hicieron esclavos [a los rabineros, cakchiqueles y los de Zaculeu], fueron heridos y asaetados contra los árboles y ya no tuvieron gloria, no tuvieron poder. Así fue la destrucción de las ciudades que fueron al instante arrasados hasta los cimientos. Semejante al rayo que hierre y destroza la roca, así llenó de terror en un momento a los pueblos vencidos”.<sup>293</sup>

En este mismo sentido, el *Título de Totonicapán* argumenta:

El señor Q’uikab, el verdadero abuelo y padre de nosotros los Caweb, se quedó por trece meses allí. Por trece meses **mostró su poder mágico**: las saetas ardientes [¿alegorías de rayos?], el pedernal rojo, la neblina, el rayo verde y el rayo pequeño. Entonces se separaron todas las parcialidades.<sup>294</sup>

---

<sup>292</sup> Vallejo Reyna, Alberto, *Por los Caminos de los Antiguos Nawales...*, op. cit., p. 148. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>293</sup> *Popol Vuh*, op. cit., p. 151.

<sup>294</sup> El *Título de Totonicapán*, op. cit., p. 200. El subrayado es mío. [N del a.].

Es claro que el poder mágico se asocia, entre otras cosas, con las saetas ardientes, la neblina y el rayo. Y cuando se dice *separaron*, la acción se refiere no tanto a dividir sino a un sentido más literal como romper. Incluso la palabra *rojo* (kaq) en quiché, se puede traducir al mismo tiempo como cortador.

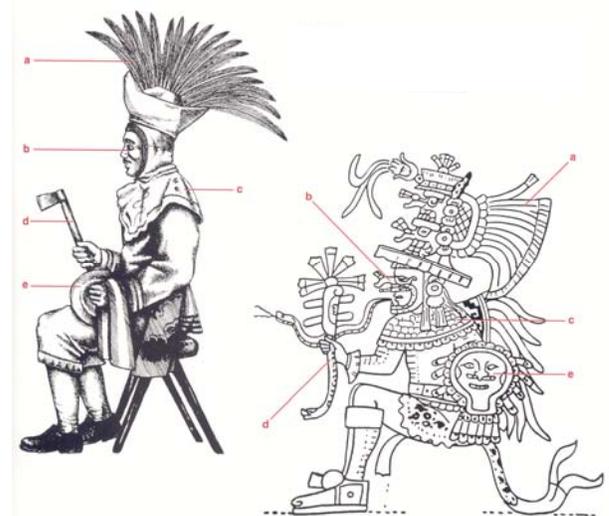
La idea de rayo en el *Título de Yax* aparece del siguiente modo: “Quik’ab...se llamaba el señor, el padre del Gran Yax Topón Xinc’ar...Sólo utilizó un bastón para dividir al pueblo. De repente se partía la tierra como cuando golpeó el rayo y rompe una piedra, causando miedo.”<sup>295</sup>

Por su parte, en las *Crónicas Indígenas de Guatemala* se encuentra lo siguiente:

Estos indios que nunca pudieron matar a Tunadiú ni a las niñas se volvieron y tornaron a enviar a otro indio capitán **hecho rayo** llamado Izquin...llamado Nehaib, y éste

Nehaib fue a donde estaban los españoles **hecho rayo** a querer matar al Adelantado...Otras veces embistió este capitán a los españoles **hecho rayo** y [otras] tantas veces se cegaba de los ojos y caía en tierra.<sup>296</sup>

Entre los rabinales, como lo explica Dennis



**Fig. 14.** Señor Cinco Trueno comparado con un señor del Clásico Maya. (Dibujo superior: izquierda, de Jaime Borowicz; de la derecha, Merle Green Robertson).

**Fig. 15.** Señor Cinco Trueno comparado con un señor de Chichén Itzá (Dibujo inferior de Jaime Borowicz).

Tomados de *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, enero-febrero de 2003, vol. X, Núm. 59.

<sup>295</sup> El *Título de Yax*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>296</sup> *Crónicas Indígenas de Guatemala*, *op. cit.*, p. 88. El subrayado es mío. [N del a.].

Tedlock derivado del estudio del *Rabinal Achí*, existe el Señor Cinco Trueno o *Ajaw Job Toj*, señor principal del reino de Rabinal narrado en el drama-baile. No sólo se observa que en su nombre mismo ya tiene la carga de la fuerza del *rayo*, sino que en su propia indumentaria lleva ya la representación del poder (ver figs. núm. 15 y 16). Tedlock afirma:

Si el *Rabinal Achí* es considerado una dramatización de la historia maya, los acontecimientos que narra se remiten a principios del siglo XV; si, en cambio, se le considera una manifestación de la cultura maya, sobre todo relacionada con la realeza maya, se remonta a tiempos más antiguos. El hacha y el escudo que porta cada uno de los protagonistas son símbolos del poder real y remiten a representaciones de la corte del periodo Clásico, que va de 300 a 900 d.C. **Las hachas antiguas tienen la forma de la imagen de un dios con un hacha de piedra en la frente; se trata de una deidad capaz de lanzar rayos y meteoritos.**<sup>297</sup>

Las ilustraciones (fig. núm. 15 y 16), muestran bien el uso del rayo por parte de los personajes mayas, en este caso en particular, entre los rabinales con el Señor Cinco Trueno comparado con un señor del Clásico Maya que se encuentra en el templo de las inscripciones en Palenque y un señor de Chichén Itzá según lo asevera Tedlock.

Particularmente la *neblina* se ubica como un instrumento de poder de los ajawob. El *Título de Totonicapán*, dice que en una de las guerras que los padres-caudillos-fundadores tuvieron que librar en su migración, “Pelearon las muñecas, la madre de loza brillante, los abejorros y las avispas [como las de las telas que los dioses dieron a las doncellas enviadas por los enemigos], las saetas ardientes, el pedernal rojo...**la neblina** y el granizo, el terremoto, trueno y rayo; eran (los poderes) que usaban para caminar, para moverse.”<sup>298</sup>

En efecto, la neblina era usada por tales personajes en su momento de migración. El *Popol Vuh* arguye: “Se formó una neblina, se formó una lluvia negra y se hizo mucho lodo; y empezó a caer una llovizna.”<sup>299</sup> De aquí se advierte, según los ejemplos de las dos citas, que la niebla o neblina

---

<sup>297</sup> “El último trago de un prisionero de guerra” de Dennis Tedlock en *Arqueología Mexicana. Alucinógenos del México Prehispánico*, México, Editorial Raíces, Vol. X, Núm. 59, p. 44. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>298</sup> El *Título de Yax*, *op. cit.*, p. 179. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>299</sup> *Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 129.

siempre se acompaña de lluvia, granizo y rayos. Esto se confirma con lo escrito en el *Título de Totonicapán*: “Entonces los hombres salientes fueron a ver a los guerreros cuyas casas estaban por donde quiera...Entonces mostraron su poder mágico sobre el cerro de Muk’basib. Llamaron al aire, a la nube roja, al granizo de muerte, al rayo y a los días aciagos contra los guerreros de las parcialidades.”<sup>300</sup> De forma semejante, el *Memorial de Sololá* tiene: “Y cuando llegamos a Tulán fué terrible, en verdad; cuando llegamos en compañía de las avispas y los abejorros, entre **las nubes, la neblina**, el lodo, la obscuridad y la lluvia, cuando llegamos a Tulán.”<sup>301</sup>

El rayo, como lo dije, sirve para romper la piedra, la tierra o suelo y los árboles. Es como el



**Fig. 16.** Personaje representado con su arco y flechas. Tomado de *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*.

hacha que cargaban muchos personajes representados en la plástica mesoamericana. Rayo y fuerza es lo que deberían traer los gobernantes quicheanos para poder abrir la tierra y la piedra si es el caso, y así conseguir sacar las propiedades de las mismas, como cuando sacaban el maíz escondido.

Por consiguiente, los ajawob de los mayas alteños en el posclásico tardío, “Eran brujos y hechiceros que practicaban sus artes hasta el amanecer. No hacían la guerra; únicamente ejecutaban sus hechicerías y sus encantamientos.”<sup>302</sup> Y “Unos caminaban por el cielo, otros andaban en la tierra, unos bajaban, otros subían, todos contra nosotros, demostrando su arte mágica y sus transformaciones.”<sup>303</sup> En esta lógica, entre los tzutuhiles sucede que:

En la mitología sobre los *nawales* tz’utuhiles encontramos implícita la coexistencia de varios niveles de realidad, la vida humana dentro de sus límites físicos y sociales se encuentra en constante relación con aquellas potencias sagradas que sobrepasan la condición humana y que se encuentran relacionadas con todos aquellos fenómenos de la naturaleza que se vinculan con el origen de las contradicciones propias de la vida y de la

<sup>300</sup> *El Título de Totonicapán, op. cit.*, p. 188.

<sup>301</sup> *Memorial de Sololá, op. cit.*, p. 57. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>302</sup> *Crónicas Indígenas de Guatemala, op. cit.*, p. 133.

<sup>303</sup> *Memorial de Sololá, op. cit.*, p. 62.

muerte del mundo...Los *nawales* son aquellos seres que perciben, son vértices, intersecciones entre realidades diferenciadas.<sup>304</sup>

## Los Títulos

Hoy por hoy se pueden considerar testimonios, fuentes directas, manifestación de su devenir histórico, pero para las comunidades mismas en su contexto (histórico, cultural y territorial) tuvieron otro significado. Para continuar con la clasificación, han de ser divididos en: 1) Títulos de genealogía, con propósito de auto reconocimiento; 2) Títulos territoriales; y 3) Anales o crónicas. Ninguno de éstos documentos son sólo genealógicos, territoriales o exclusivamente crónicas, cada uno de ellos constituye en sus contenidos alguno de las tres características en mayor o menor grado. Pero a partir de hacer énfasis o en abundar más sobre alguno de esos tres contenidos, es posible agruparlos en genealógicos, de crónica o territoriales.

Para entender esta parte, es necesario preguntarse ¿Por qué todavía en el siglo XX, las comunidades indígenas aún conservaban y guardaban tan celosamente los títulos donde se inscribía su propia historia? ¿Por qué sólo las autoridades tenían en unas cajas cuidadas bajo llave tales documentos? ¿Por qué los enseñaban a las autoridades de su momento como algo tan relevante y de tanto valor y en circunstancias tan apremiantes?

La palabra *título*, puede tener tres principales connotaciones: 1) Como nombramiento que, básicamente en un contexto de realeza, alude a un cargo nobiliario; 2) como un documento jurídico en el que se otorga un derecho o se establece una obligación; y 3) como un documento o texto en el que se relatan o describen -para el caso mesoamericano posclásico y para la época del virreinato-, las genealogías, procesos de migración, consolidación del mando, fenómenos naturales, guerras, entre otros eventos importantes según su momento.

---

<sup>304</sup> Vallejo Reyna, Alberto, *Por los Caminos de los Antiguos Nawales...*, *op. cit.*, p. 158.

## **Títulos. Los libros pintados**

En este caso se va a invertir el orden establecido en el primer párrafo de este apartado y, bajo el criterio de proceso cronológico, aquí se empieza con los documentos prehispánicos y coloniales de la etapa inmediatamente después a la conquista española.

Basta con echar una primera mirada y lectura a los textos coloniales de los Altos de Guatemala para percatarse de lo siguiente. Por una parte, la estructuración y organización de los diferentes documentos es similar: empiezan con una narración de la cosmogonía o se introducen con un contenido bíblico, muy probablemente tomado de la *Teologia Indorum* de Domingo de Vico. Luego, insertan de manera abrupta su propio proceso de migración en el que se detallan procesos mitológicos e históricos. Por último, tratado ya el establecimiento de los pueblos en los territorios, su apropiación y extensión del mismo, se narra toda la genealogía desde los padres-caudillos-fundadores, hasta los últimos Ahpop y Ahpop Camhá, incluso los que se tuvieron una vez consumada la conquista española. Esto es en promedio la estructura y contenido de los documentos, algunos con narraciones más largas y con mayores detalles, otros con informaciones más concretas, escuetas o breves.

Por otro lado, el contenido propiamente, es muy semejante entre sí: se dice que los pueblos vienen de oriente, en un primer momento de oscuridad, aparece la estrella matutina que enuncia la salida del sol que al salir este astro se entiende que nace el mundo de los hombres. Esto en cuanto a la parte mitológica; en cuanto a la sociopolítica, se dice qué grupos salieron y llegaron primero a las montañas del altiplano guatemalteco, qué celebraciones se llevaron a cabo, qué símbolos de poder ostentaron y hasta quiénes los gobernaban y bajo qué cargo político-nobiliario.

Cabe decir que existe en los títulos un discurso de que los documentos tuvieron una presencia constante entre los pueblos de los Altos de Guatemala, en la idea de que lo tenían arraigado desde la época prehispánica.

La prueba que argumentan de que ya desde la época prehispánica existía la costumbre de anotar genealogías, sustento cosmogónico y procesos históricos, por lo menos de las elites gobernantes, se puede encontrar en las siguientes citas: “Desde el año [mil] quinientos noventa y dos. Este documento [El *Título de Pedro Velázco*] es el Poder, Auto, Probanza y Título donde está el engrandecimiento de los Utsam Chinamital, de los Cak’oj y de los Ek’oamak’, los tamubes mágicos, desde el principio. Estas son las raíces y la creación de nuestros antepasados.”<sup>305</sup> Obsérvese que se especifica una fecha para demostrar la antigüedad; se habla de poder y del proceso de consolidación del mismo y, desde luego de la genealogía de poder.

Por si fuera poco, el *Título de Yax* tiene: Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui Balam “Les dieron los últimos consejos a sus hijos. No estaban enfermos, ni sufrían, ni gemían cuando les dieron palabras a sus hijos. **De esta manera quedan nuestras palabras en el libro**, para nuestros hijos (como) **una señal de nuestro señorío.**”<sup>306</sup> Y más adelante menciona: “Fueron a traer el señorío que vino de donde sale el sol, a donde llegaron. Entonces llegaron delante de los señores, el juez de un gran señorío. Y fue él quien envió la señal del señorío y todos sus símbolos. Entonces vino la señal del Ajpop y de Ajpop C’amjá, vino la señal de su poder;...Nacxit envió todos sus símbolos. Los nombres de éstos son [todos los ya mencionados durante el trabajo]. A todos estos cargaban, los trajeron del otro lado del mar (junto con) **la escritura de Tulán**, la escritura que escogieron para poner su tradición.”<sup>307</sup> Aquí se nota que, como en casos anteriores, los libros pintados están al mismo nivel que los otros símbolos de poder precisamente porque es también una señal de señorío. Por eso cuentan: “Así dice el <<título>> que ha venido de donde sale el sol (junto con) los (símbolos) de la Banca y Silla, de Cabezal y Patas de Venado, de huesos de León y Jaguar.”<sup>308</sup>

---

<sup>305</sup> “Título de Pedro Velázco” en *Título de Yax*, *op. cit.*, p. 173.

<sup>306</sup> *Título de Yax*, *op. cit.*, p. 78. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 80. El subrayado es mío. [N del a.].

<sup>308</sup> *Ibidem*, p. 82.

No podía faltar el *Popol Vuh* que es sus primeras y últimas líneas describe un documento de características semejantes a los anteriores:

Esto lo escribimos ya dentro de la ley de Dios, en el Cristianismo; lo sacaremos a la luz porque ya no se ve el *Popol Vuh*, así llamado, donde se veía claramente la venida del otro lado del mar, la narración de nuestra oscuridad, y se veía claramente la vida.

Existía el libro original, escrito antiguamente, pero su vista está oculta al investigador y al pensador. Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra...<sup>309</sup>

Y cierra al final del documento con: “Y ésta fue la existencia de los quichés, porque ya no puede verse el [libro *Popol Vuh*] que tenían antiguamente los reyes, pues ha desaparecido.”<sup>310</sup>

Tal y como se observa, se insiste en referir una tradición de libros pintados en que escribían sus historias, quizá como en el caso de los códices mayas u otros de factura prehispánica, existentes incluso a finales de la existencia de Mesoamérica.

Esto ayudaría a explicar por qué en el siglo XX, las autoridades indígenas guardaban tan celosamente en cajas sus documentos, además de todo muy bien cuidados y que no permitieran a cualquiera siquiera verlos. Se entiende, al mismo tiempo, por qué las comunidades indígenas tanto mexicanas como guatemaltecas bajo ciertas circunstancias demostraban con tales títulos su legitimidad en el poder.

Por lo tanto, ostentar tales títulos, garantizaba el cargo de autoridad, el poder y la legitimidad en el mismo.

### **Títulos “Territoriales”**

Es importante decir que, en lo particular, considero que el principal motivo de la continuación en la elaboración de estos títulos se da gracias a que la corona española se vio en la necesidad de reconocer los cargos establecidos previos a la conquista española, con miras a hacer funcionar mejor

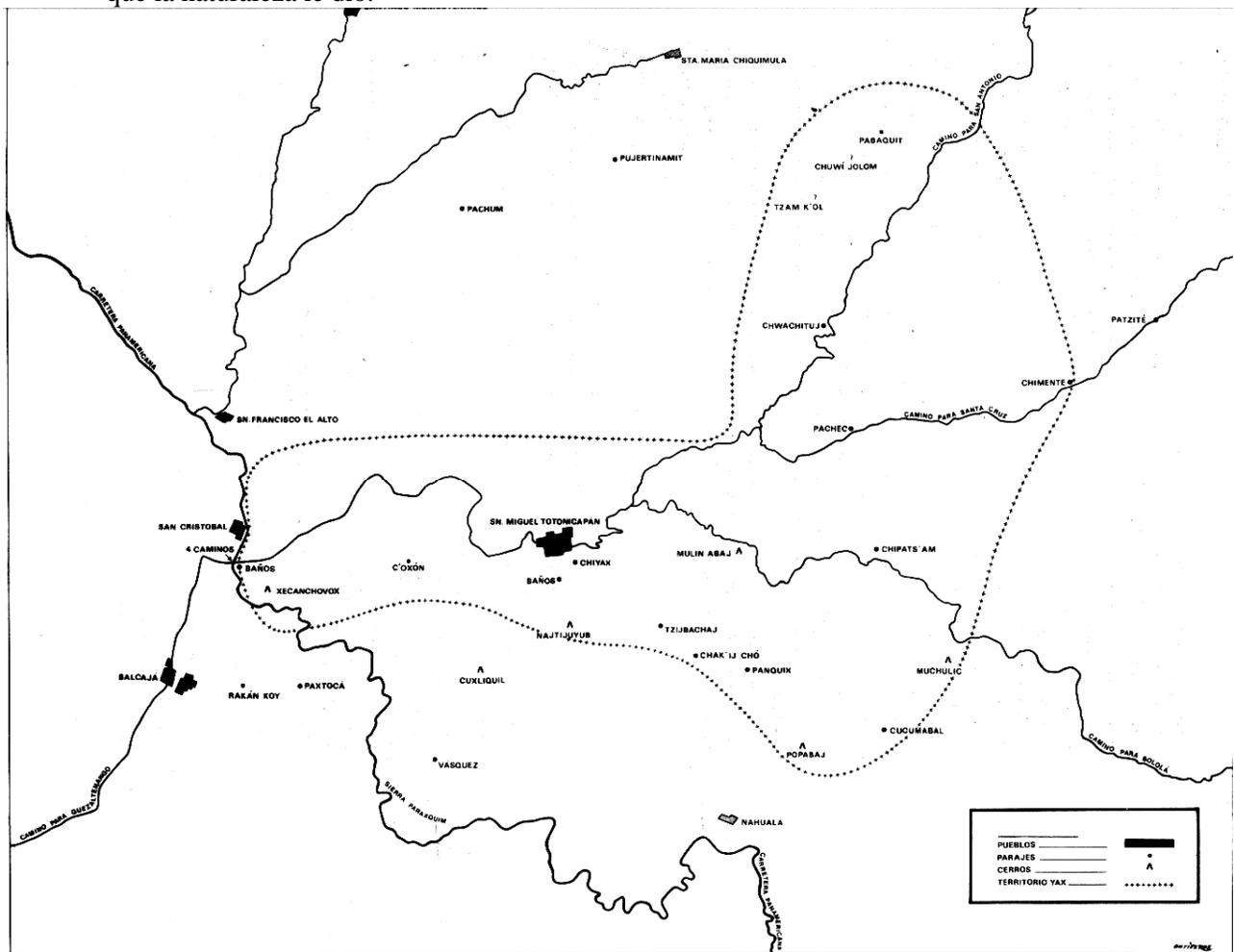
---

<sup>309</sup> *Popol Vuh, op. cit.*, p. 21.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 162. Lo escrito entre corchetes lo deduce Adrián Recinos de la página 21 del mismo documento, ya que se perdió el original.

la relación de mando y obediencia con los indígenas del virreinato o en este caso de la Audiencia de Guatemala. Esto se demuestra con la referencia que hace Fray Francisco Ximénez sobre una cédula real que decía así:

...que si asistía [Juan de Rojas, heredero en línea directa de los gobernantes quichés de la época colonial] en público con su audiencia real tuviese asiento inmediato a su presidente de sala, atendiendo Su Majestad a su nacimiento y al derecho natural que tenía a su Reino, mostrando Su Majestad su gran cristiandad en la cédula que despachó por aquellos tiempos sobre que todos los caciques y señores se mantuviesen en sus señoríos, porque bien sabía Su Majestad que no podía despojarlos sin causa muy grave del Señorío que la naturaleza le dio.<sup>311</sup>



Bajo esta premisa es obvio entender que además de todas las características ya destacadas antes, es necesario subrayar para tales

**Fig. 17.** Ejemplo de Mapas con dibujo de extensión territorial. *El Título de Yax y otros documentos quichés de Tonicapán, Guatemala.*

<sup>311</sup> Fray Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia...*, op. cit., p. 65.

títulos los límites y extensiones territoriales, a quiénes pertenecían y quiénes habían vivido en tales lugares. El *Título de Totonicapán* escribe: “...estas son las fronteras de las tierras q’uiché: frente a los Ak’ab y C’oxom Xak; los Usiatic, los Tsam Q’uiché, los Lak’aam Abaj, Tsam Bayaquí, Ak’a Yok’a y Balam Colob.”<sup>312</sup> Esto se observa de igual manera en el *Título de Alotenango*:

PETICIÓN: Don Juan, cacique del pueblo de Alotenango y don Cristóbal y Don Diego, indios principales y alcaldes de dicho pueblo, por nosotros y en nombre de los demás indios vecinos y naturales del dicho pueblo, decimos que de muchos años a esta parte y tanto tiempo que no hay memoria en contrario, nosotros habemos tenido y poseído por nuestras y como nuestras ciertas tierras que se nombran Panacal...”<sup>313</sup>

Todo esto lleva a entender por qué los *Títulos* tenían entre sus folios mapas con límites bien marcados. (Ver mapa).

En consecuencia, los *Títulos Territoriales*, eran un instrumento político.

### **Títulos Nobiliarios**

Por último, pero no por ello menos importante, están todos los nombramientos de la jerarquía político-administrativa que, como títulos nobiliarios, conformaban el entretejido de poder del sistema de gobierno en los Altos de Guatemala.

El *Popol Vuh*, por ejemplo, dice así:

De los señores Cawek:

El primero de los Señores era [I] el Ahpop [el rey], [luego] [II] el Ahpop Cama [El adjunto al monarca, destinado a sucederle], [III] el Ah Tohil [El sacerdote de Tohil], [IV] el Ah-Gucumatz [el sacerdote de Gucumatz], [V] el Nim-Chocoh-Cavec [El Gran elegido de Cavec], [VI] el Popol-Vinac-Chituy [El Consejero Chituy, Ministro Tesorero], [VII] el Lolmet-Quehnay [El Factor o Contador y recaudador de tributos], [VIII] el Popol-Vinac Pa Hom Tzalat [El Consejero del juego de pelota largo], y [IX] el <<Uchuch-Camhá>> [El Mayordomo].<sup>314</sup>

De los señores Nahaib:

---

<sup>312</sup> *Título de Totonicapán*, op. cit., p. 200.

<sup>313</sup> Francis Polo Sifontes, *Título de Alotenango*, introd., epílogo y notas por Francis Polo Sifontes, Guatemala, Editorial “José de Pineda Ibarra”, 1978, 62 p., p. 15.

<sup>314</sup> *Popol Vuh*, op. cit., p. 148, la trad. de los nombres entre corchetes en español es de Adrián Recinos.[N del a.]

[I] El primero era el *Ahau-Galel* [Jefe eminente], luego vienen el [II] *Ahau-Ahtzic-Vinac* [Jefe Hablador de los Hombres], [III] el *Galel-Camhá* [Jefe Eminente Lugarteniente], [IV] el *Nimá-Camhá* [Gran Lugarteniente], [V] el *Uchuch-Camhá* [Orador Lugarteniente], [VI] el *Nim-Chocoh-Nihaibab* [Gran Elegido de los Niha], [VII] el *Avilix* [Jefe (el de)] Sembrador, [VIII] el *Yacotalam* [Jefe de los Festines], [IX] el *Utzam-pop-Zaclatol* y [X] el *Nimá-Lolmet-Ycoltux* [Gran Colector de Impuestos de Yeoltux], los nueve (sic) Señores de los *Nihaib*<sup>315</sup>

De los señores Ahau-Quiché:

...éstos son los nombres de los Señores: [I] *Ahtzic-Vinac* [Hablador de los Hombres], [II] *Ahau-Lolmet* [Colector de Impuestos de los Ahau (Quiché)], [III] *Ahau-Nim-Chocoh-Ahau* [Gran Elegido de los Ahau (Quiché)] y [IV] *Ahau-Hacavitz* [(El de) volcán], *cuatro Señores de los Ahau-Quiché*, en el orden de sus Casas grandes.<sup>316</sup>

Y dos eran las familias de los Zaquic, los señores Tzutuhá y Galel-Zaquic. Estos dos señores sólo tenían una Casa grande.<sup>317</sup>

Por su parte, el *Título de Totonicapán* al respecto tiene: “Había cuatro Atojlil, tres Ch’ocoj, tres Utsampop, tres Yocaljá y muchos Popcamjá detrás del señor q’uiché.”<sup>318</sup> El *Título de Totonicapán* afirma sobre el caso: “Entonces llegaron las bancas del Atsij Winak, la del señor Lolmet, la del señor Nim Ch’ocoj, la del señor Jak’awitz, y la del Ajaw Quiché. Había sólo tres grandes Ch’ocoj, los creadores de la banca. Recibieron su autoridad en compañía de los señores Upop y Uc’amjá. En el lugar donde sale el sol les dieron estos nombres del señorío quiché, los Pop q’uiché, C’amjá q’uiché.”<sup>319</sup> Y en esta inercia, el *Título de Yax* dice que “El primer Señor llamado Chimal Acat vino de Tulán Zuyua y tenía sus armas, tenía sus escudos.”<sup>320</sup> Y posteriormente añade “...recibió Chimal Acat y le dieron el sitial, el banco, el dosel y el trono de Ahpopzotzil [el jefe de los Zotziles].”<sup>321</sup> Mientras que entre los cakchiqueles en el mismo sentido dicen: “Vosotros seréis el *Ahpopzotzil* y el

<sup>315</sup> *Ibidem.*, pp. 148; la trad. de los nombres entre corchetes en español es de George Raynaud, J. M. González de Mendoza y Miguel en *El libro del consejo. (Popol Vuh), op. cit.*, pp. 178-179.[N del a.]

<sup>316</sup> *Popol Vuh, op. cit.*, pp. 148; la trad. de los nombres entre corchetes en español es de George Raynaud, J. M. González de Mendoza, *et al.*, *Ibidem*, pp. 179-180.[N del a.]

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>318</sup> *Título de Totonicapán, op. cit.*, p. 183.

<sup>319</sup> *Título de Totonicapán, op. cit.*, pp. 183-184.

<sup>320</sup> *Título de Yax, op. cit.*, p. 159.

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 159.

*Ahpoxahil*, así os llamarán. Tú serás el primero de los guerreros y de tus hermanos y parientes, los Bacah Poky los Bacah Xahil, así llamados. Iguales serán vuestro poder y majestad ¡oh hermano nuestro! Le dijeron. En seguida les rindieron acatamiento y les dieron [las dignidades] de Ahpozotzil y Ahpoxahil.”<sup>322</sup>

En consecuencia, los nombramientos como títulos nobiliarios respondían a una sociedad bien estructurada que gracias a ese “entretejido” político-administrativo facilitaba la continuación en el poder al permitir una distribución discreta del poder repartida entre los diferentes integrantes de las comunidades con lo cual al mismo tiempo permitía legitimarse entre sí y para sí mismos. Es decir que los *títulos* simbolizaban el poder como nombramientos escritos.

---

<sup>322</sup> *Memorial de Sololá, op. cit.*, p. 77.

## Conclusiones

Los he encontrado como símbolos de poder, aunque también han sido nombrados y traducidos como *insignias de autoridad, investidura del reino, insignias del reino, insignias de grandeza, objetos de poder o señal*: de superioridad, de poder, de grandeza o del señorío.

Estos símbolos de poder se encuentran mencionados en diferentes textos de la literatura quiché y otros documentos de la época. Es verdad que hay dudas sobre la autenticidad de estos escritos como propios de la producción indígena, lo cierto es que aquí no es el propósito abundar o profundizar sobre este asunto. A mi entender son fidedignos e indígenas, baste con mencionar que en términos generales guardan muchas características de Mesoamérica como la forma de ver el mundo, a las divinidades, y rasgos culturales como el uso de ritos, migraciones, la percepción del tiempo, etc.

Quienes se han dedicado al estudio de dichos documentos, ubican la producción o aparición de los mismos desde mediados del siglo XVI y hasta, más o menos, la mitad del siglo XVII. El por qué escribieron después de alrededor de 25 años después de la conquista del área maya, me conduce a lo siguiente.

De acuerdo con algunos investigadores como Edmonson y Carmack, los títulos –incluido aquí el *Memorial de Sololá*– fueron hechos con el objetivo de que los descendientes de los señoríos de los Altos de Guatemala mantuvieran privilegios o en el mejor de los casos, continuaran gobernando en sus tierras, de ahí que especificaran la extensión de tierras, bien delimitadas, a veces en mapas con dibujos y señales detalladas.

En este sentido, era necesario anotar la genealogía –que siempre puede ser alterada para bien de unos y el perjuicio de otros–, junto con las anotaciones que hacían hincapié en la antigüedad de la presencia de los mayas alteños en la zona y los argumentos que resaltan los recursos bélicos de que echaron mano para dominarla.

No obstante el público al que estaban dirigidos los títulos eran las autoridades españolas –si es que tiene peso el argumento de que tenían como propósito el reconocimiento de la corona para conservar privilegios o parte del poder político-, los descendientes de los señoríos del altiplano guatemalteco consideraron importante asentar en los documentos todos los rasgos posibles que, bajo la tradición mesoamericana, les permitía la permanencia en el ejercicio de poder. Es por eso que, además de la Historia como genealogía del poder, de la antigüedad de su permanencia y de sus guerras con sus vecinos para consolidar sus dominios, debieron relatar los actos mágico religiosos, ritos (como bailes o escenificaciones del retorno al origen de los tiempos) y especificar los objetos, elementos o símbolos de poder que, por supuesto, también los señalaban como señores, gobernantes, autoridades o líderes político-religiosos.

Son sobre todo a estos actos y objetos a los que he dedicado mi mayor atención y a los cuales he enfocado el tiempo de estudio para dar algunas de las tantas posibles o hipotéticas interpretaciones y significados.

En términos generales, y desde el punto de vista actual, los documentos indican que los primeros padres, es decir los padres-caudillos-fundadores, o en términos antropológicos, los hombres fundadores del linaje en un mismo marco genealógico, venían de Oriente. Este punto cardinal, si se observa de forma literal, sería lo que geográficamente corresponde a la actual Honduras. Sin embargo, desde el punto de vista simbólico más bien parece tratarse de un lugar mítico que, al ser referido, dotaba de prestigio político y religioso. Otras regiones de Mesoamérica no distinguían entre Oriente y Zuyuá, pero para el caso de los pueblos quicheanos, sí lo hacían.

Hay una propuesta de explicación para entender el Oriente mítico, se trata del complejo Tula-Quetzalcóatl del Mito de Zuyuá, la cual yo comparto. La idea de este supuesto, en parte, sugiere que los señores en el mando de los pueblos zuyuanos se dicen procedentes de un lugar mítico, religioso, como un modelo cósmico que se refleja en la organización política de cada grupo del Epiclásico y Posclásico, entre ellos los mayas alteños. Este lugar mítico es el Oriente, del cual pasan después a *El*

*lugar de los tules* o *El lugar de las siete cuevas*, que aquí llamo Zuyuá. Se concibe como fuera del tiempo y espacio real y profano. A su vez, se creía que el máximo dirigente de ese lugar, un ser ubicuo, hombre-dios, era el señor que dotaba de autoridad.

Consecuentemente, los señoríos de los mayas alteños manejaban un discurso de que los padres-caudillos-fundadores, venían del Oriente mítico y por ello tenían un carácter sagrado y poderoso, mientras que sus descendientes en línea genealógica directa, habían recibido el mando y legitimidad precisamente del líder zuyuano, Quetzalcóatl en la propia Zuyuá. Es decir, hay un discurso político donde se asegura que desde sus orígenes o raíces étnicas se les había dotado de poder.

Se conoce como *Retorno al Oriente* cuando los descendientes de los señoríos quicheanos volvieron a la Tula mítica donde recibieron entre otras cosas el bulto sagrado con los símbolos de poder, sin olvidar que al mismo tiempo afirman que se les horadaba el septum de la nariz, acto fundamentalmente político característico de Mesoamérica en el Epiclásico y Posclásico y del complejo Tula-Quetzalcóatl del Mito de Zuyuá. La acción consistía en que, de los objetos o señales del señorío enlistados, se alude a piedras preciosas con las cuales se cerraban las narices de los gobernantes. Este hecho en sí mismo y dentro de las características mesoamericanas, específicamente en el ámbito político, legitimaba a los gobernantes en el ejercicio de mando y obediencia.

En alusión a los envoltorios sagrados, eran básicamente cuatro: I) los que tenían incienso (que eran de tres tipos); II) los elementos enlistados que fueron traídos de Oriente; III) armas y IV) el dios patrono en sus diferentes manifestaciones (idolillos de piedra) y propiedades, ya fuera como fuego, rayo, viento o lluvia.

Desde luego se infiere que entre los mayas y en general en los diversos pueblos mesoamericanos existió la tradición de guardar en envoltorios de tela o de pieles de animales, en este caso de venado, algunos objetos que por su carácter de sagrado y como tales, peligrosos e intocables por los riesgos

que contraería un uso inadecuado, debían quedar fuera del alcance de cualquier profano o ser ordinario que, desde luego, no pertenecían a los linajes o elites gobernantes.

Así pues, los tres tipos de incienso servían para adorar y alimentar a sus respectivos dioses patronos como en el caso de los quichés con Tojil, Awilix y Jakawitz que cargaban respectivamente Balam Quitzé, Balam Acab y Majukutaj. Por su parte, los elementos enlistados como símbolos de poder en los títulos, funcionaban para realizar los rituales respectivos tanto para anunciar el comienzo de un nuevo mundo –de ahí que vinieran de la oscuridad y se anunciaba un nuevo amanecer- y linaje como para celebrar la asunción al poder. En contenido como armas, está muy relacionado con flechas o saetas y el pedernal que pudieran ser alegoría del rayo. Mientras que como dios patrono envuelto, es el viento incontrolable y peligroso como sucede con los tzutujiles. O bien como entre los quichés, donde el dios Tojil es envuelto por una piel de venado, misma piel que al ser mostrada representa a la deidad.

El gobernante era quien cargaba dichos bultos pues sólo él era capaz de controlar ese contenido sagrado y peligroso, al igual que tenía guardada la fuerza del rayo o el fuego para uso de su comunidad o de aquellos que se lo solicitaran siempre y cuando se sometieran a ellos. En otras palabras, el gobernante mostraba los bultos como símbolos de su carácter poderoso por lograr al mismo tiempo controlar los fenómenos de la naturaleza, o bien, guardaban todos aquellos elementos entregados por Quetzalcóatl en la Tula mítica, mismos que les ayudaban a legitimarse en su gobierno. Entonces, el bulto variaba en su función, según el contexto, pero siempre servían a intereses políticos.

Por otra parte, entre las insignias de autoridad se enumeran a los dioses patronos, a veces asociados como piedras o ídolos, los cuales eran envueltos, según los textos. La posición que ocupa la divinidad entregada a cada fundador o hermano mayor, de acuerdo con el clan cónico determina paralelamente la posición en jerarquía política, e incluso se tomaba en cuenta para consolidar alianzas entre los diferentes pueblos del altiplano guatemalteco.

La deidad principal de los Altos de Guatemala era Tojil, y como tal era el dios patrono más importante de los pueblos mayas del altiplano guatemalteco. Es por eso que existían los nombres de Tojil, Huntoh, Belehé Toh, lo cual indica que así como existe una protolengua quiché de la que se desprenden el quiché, tzutujil, cakchiquel, entre otras, igualmente en un principio adoraron al mismo dios.

Por otra parte, se les dedican más líneas a los dioses patronos en el *Popol Vuh* y en los *Anales de los cakchiqueles*, porque en la lectura se trató de dar mayor énfasis a los mismos con la finalidad de que se entendiera su protagonismo y su capacidad de actuación por la importancia que los pueblos mesoamericanos daban a sus entidades divinas, más aún cuando tales entidades eran parte de la sustancia cósmica primordial de la cual los pueblos mismos eran pertenecientes al considerar que su sangre contenía algo de esa sustancia divina.

De la misma forma, el caso del altiplano guatemalteco en el posclásico tardío no podía ser una excepción y su culto a las deidades se circunscribía a una cosmovisión donde se hacía evidente la aparición de los elementos como opuestos complementarios. Esto explica por qué cada dios patrono de cada sublinaje de los Nimá quichés ocupaban un lugar determinado en la plaza central de adoración en Utatlán o Kumaarkaj, capital del Reino Quiché. De la misma manera, se puede interpretar que todos los dioses se podían fusionar y fisionar, como desde la perspectiva religiosa mesoamericana era entendido. De ahí que los diferentes dioses, representantes de los diversos pueblos aliados, tuvieran las características divididas como aire, fuego, tierra, agua, que al establecer sus lazos, representaban una retroalimentación de un dinamismo social aparente de gran vitalidad. Bajo tal conceptualización, se lograban confederaciones en Mesoamérica y en los Altos de Guatemala como fue el ya mencionado caso de los nimá quichés y entre éstos con los pueblos vecinos de la región. De ahí que el vínculo entre nimá quichés y cakchiqueles se diera por un largo tiempo con la idea de un Dios en la oscuridad como lo era Tzotzihá Chimalcán que se asociaba con las cuevas, contrapuesto y al mismo tiempo compensado con el Dios Tojil, que en una de sus

advocaciones podía ser fuego o luz. Incluso al momento de lograr los cakchiqueles la independencia de los nimá quichés, se queda en las fuentes por escrito la idea de que los primeros robaron el fuego a los dioses. Del mismo modo, los tzutujiles, ocupaban un lugar importante en las alianzas establecidas en las tierras altas de Guatemala, y esto se sabe, además de leerse en las fuentes coloniales, por la categoría que tenía su dios patrono, Sakibuk, que como “vapor”, ocupaba la parte celeste y de alguna manera fecundaba la tierra en los campos.

Estos pueblos mayas de las tierras altas de Guatemala tenían tan presente su cosmovisión religiosa que lo llevaron al plano geográfico ocupado por cada uno de los grupos en el territorio quiché y cakchikel, y reflejaba la importancia del linaje, sublinaje o vínculo familiar que tenían de acuerdo con la jerarquía que tenían en la zona. Es por eso que los cawekib, el principal de los integrantes de los nimá Quichés, ocupaban la región oriente dentro de su comunidad. Prueba de ello, es que el adoratorio de su dios patrono se ubicaba hacia el oeste, y éstos, los nimá quichés como suma de los cawekib con los ajaw quiché, nijaib y sakik, habitaban a su vez la zona oriente del altiplano guatemalteco, pues su importancia como autoridades y principales al mando los Altos de Guatemala, por lo menos de los años que van de 1200 a 1524 d.C., los hacía establecerse por donde “nace” o “renace” el sol, por donde se ilumina y se da la luz.

Los rabinales, otro grupo quiché, se posesionaron en las orillas sur y este del área quiché central. Los cakchiqueles ocupaban el territorio montañoso de donde al caer los arroyos o ríos parecidos a víboras que descendían, como era la creencia mesoamericana, explica una de las advocaciones de su dios patrono, como Tok’aj, simbolizante de una serpiente de las partes bajas de la tierra, tal como pasaba y pasa en el territorio cakchiquel, sobre todo cuando hay fuertes lluvias o huracanes. Mientras que los tzutujiles residieron en la parte sur sobre del Lago de Atitlán, donde se crean grandes zonas de neblina por el propio lago.

Otras insignias del reino, son las vinculadas con la escenificación del poder y representativos de autoridad, esto es, el dosel o palio real, trono, sitial o sillas, banco, brazalete, trenzas, coronas,

plumas y guirnaldas. Por un lado, he identificado a los doseles, tronos, sillas y bancos como elementos que podrían representar el asiento que traspasa el tiempo y el espacio, lo cual dota al gobernante ya sentado en ellos como un ser privilegiado. En cuanto a las plumas, queda más claro que tenían que ser verdes y de quetzal. Entre más tuviesen, mayor jerarquía se tenía, al igual que sucedía con los palios.

En relación con los brazaletes, trenzas, coronas y guirnaldas, lo más probable es que mostraran majestad, es decir, autoridad, riqueza y prestigio.

A la par de estos últimos elementos referidos, cabe mencionar el uso de pieles, patas y cabezas de jaguar y de venado como contenedores de energías y potencias. Al respecto existen varias interpretaciones. Las pieles, patas y cabeza del felino (como yelmo), ataviaban a los gobernantes, lo mismo que sus asientos o tronos. Al usarlos como atuendo, los señores conservan rasgos del animal -como sucede con el felino, muy valorado por ser sigiloso, sagaz, inteligente y fuerte- y del mismo modo se convierten en él o adquieren sus características.

De acuerdo con la literatura quiché, la piel del venado, en ocasiones usada como escudo, era propiamente la representación de Tohil, cuya importancia ya ha sido señalada. Mientras que sobre las patas de venado, existe una versión de que en el contexto maya, aludieran al origen de linaje, lo que lleva de nuevo al hermano mayor del clan cónico y su importancia como fundamento del poder.

Respecto de las flores o *Cinpuval Taxuch* como insignias de grandeza, podrían revelar dos cosas. Una sería que simbolizan el principio y el final de los tiempos y con ello la representatividad de las flores que al ser portadas por los gobernantes da a entender que pueden trascender en los tiempos o, la segunda, supuestamente que al realizar sus procesiones, los señores creaban un ambiente lleno de aroma propicio para la escenificación del poder.

En este tenor, cabe mencionar los tambores, flautas, sonajas, que, como instrumentos musicales, acompañaban los rituales, procesiones y escenarios del poder. Sin embargo existe una firme creencia que conlleva a interpretar que al ser usados por los gobernantes, representaban la facultad de

moverse en el espacio en sus tres niveles básicos del mundo: bóveda celeste (flauta por ser remedo de aves y viento), tierra e inframundo (tambor por la vitela de piel de jaguar).

Como parte de los objetos de poder, se encuentran los bastones de mando, también conocidos como báculos, bordones o palos, los cuales se relacionan directamente con el hacha, las flechas y las lanzas. Para el caso, se trató de demostrar mediante ciertas etimologías que simbolizaban el rayo/trueno que, si el gobernante manejaba de forma adecuada, podía demostrar su fuerza, su manejo de fenómenos naturales, su uso como arma para destrozarse pueblos enemigos, y en esta lógica, manifestar una vez más, su poder.

Cabe mencionar la utilización de telas como objetos necesarios entre las señales de poder, pues servían tanto para contener como para aislar las fuerzas sagradas que ningún profano debía tocar, ya que a su entender, eran altamente peligrosas y podían llevar incluso a la muerte. Sólo el gobernante, quien debía guardar y en ocasiones debía ocultar en telas las fuerzas sagradas, era el indicado para manipular el contenido, de ahí otro de sus méritos y privilegios que lo ostentaban como líder político.

Si no bastara con todos estos símbolos señalados, los mayas alteños agregan otros instrumentos que les ayudaban al sacrificio o autosacrificio, me refiero a los huesos de felino con los cuales se horadaban orejas, nariz, piernas y otras partes del cuerpo con el fin de causarse dolor y sangrado que se ofrendaba a los dioses, aunque es igualmente cierto que se utilizaban para cortar y colocar las piedras en las narices de las autoridades como investidura política.

A los ahawob mayas los acompañaban como señal de superioridad los inciensos que luego de ser desenvueltos y quemados, inmediatamente iniciaban un baile dirigido a sus deidades. En este mismo orden de ideas, se encontraban el copal y el tabaco. El hecho de que los gobernantes pudieran alimentar con su sangre o con el humo de estos elementos, querría decir que convertía en personajes poderosos a tal grado que se podría decir que ayudaban a sostener las fuerzas divinas y sagradas.

Pero para ello debían estar limpios, por lo cual aparecen instrumentos útiles para el aseo corporal y espiritual de los gobernantes. Tales instrumentos debían ser los vasos, vasijas o conchas.

En suma, el gobernante, personaje sagrado y mágico, tiene la investidura e indumentaria de autoridad; solamente él maneja efectivamente, manipula y mantiene las fuerzas sagradas; puede salir del tiempo real y moverse o trascender el tiempo y el espacio; se comunica con los dioses, los carga, muestra y alimenta; tiene la sangre original divina en línea directa ascendente; sabe usar objetos con los cuales puede predecir el futuro; guarda rasgos esenciales del felino como su fuerza, sagacidad, habilidad de caza; crea ambientes y escenarios propicios para proyectar su poderío, a veces reproducción de Zuyuá; los padres-caudillos-fundadores vienen del Oriente, un lugar mítico y sus descendientes van a la Tula, también mítica, de la cual reciben el bulto sagrado con los símbolos de poder de manos del propio Quetzalcóatl, líder de Zuyuá, quien también le perfora la nariz, acto de reconocimiento como jefe político. Los ahawob de los mayas alteños además demuestran su jerarquía, enseñan sus nombramientos de cargos políticos, que les vienen de tiempos antiquísimos. Dan a conocer sus títulos de propiedad donde se informa de la extensión territorial que les pertenece por derecho de antigüedad, de herencia o porque las han ganado mediante la guerra.

Desprendido de lo anterior, la función de los símbolos de poder –a la par que los actos como ritos, bailes o escenificaciones teatrales-, como se ha visto reiteradamente, son legitimar, conservar, consolidar, divulgar y difundir el poder, esto es, el ejercicio de mando y obediencia. Del mismo modo se puede inducir que los documentos no iban dirigidos hacia el pueblo quiché en general sino como ya se dijo antes, tenían como destinatarios a las autoridades españolas, justamente para que les reconocieran en el mando o les permitieran determinados privilegios después de haberse dado la conquista en el altiplano guatemalteco.

Paralelamente, los símbolos de poder no tenían ese reconocimiento o carga alegórica por sí mismo, sino que se les dotaba de tal sentido dentro del sistema de creencias bajo la tradición mesoamericana. Por supuesto los colonizadores no advirtieron del objetivo de los descendientes de

los gobernantes indígenas, sino que en su lugar vieron historias de demonios, de cuentos de niños, entre otros.

De la misma manera, se planteó desde un principio que el símbolo es una contraseña, una seña de identidad, una imagen, un elemento alegórico como representación de ideas abstractas por medio de figuras, grupos de estas o atributos, en ocasiones tangibles. A su vez, por símbolos de poder, aseguré que eran aquellos elementos cubiertos de carácter sagrado, mítico, mágico y político, cuya significación está dotada por el grupo que los detenta.

En lo particular, en el contexto de los mayas alteños recién conquistados y con tradición mesoamericana, los símbolos de poder y las acciones que le acompañaban, no eran alusiones a elementos abstractos e intangibles. Más bien se trataba de objetos, que ciertamente representaban una serie de aspectos ideológicos, sagrados, sobrenaturales, míticos e históricos, mismos que, como discurso político, legitimaban el ejercicio de mando y obediencia.

### **Consideraciones últimas**

En consecuencia, sobre la primera hipótesis planteada, resultó cierto que los grupos de los Altos de Guatemala recurrieron a unos símbolos de poder para sustentarse en el ejercicio de mando y obediencia, lo cual, en una misma línea ideológica, llevó a la aseveración de la segunda hipótesis suscrita, de que los símbolos de poder en los Altos de Guatemala afianzaron a las clases dirigentes en el poder en sus sociedades, al conseguir un sentido de pertenencia con lo que se facilitaba su mando y autoridad.

Los objetivos enumerados al inicio, sí fueron alcanzados pues, sí se dieron a conocer los diferentes símbolos de poder a los que se recurrieron en los Altos de Guatemala en el posclásico tardío de 1200-1524 d.C.; se estudiaron al menos algunos de sus posibles significados implícitos y se analizó su importancia para las sociedades del altiplano guatemalteco.

## Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, 2ª ed. en español de 1974, trad. de Alfredo N. Galletti, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 1206 p.
- Acuña, René, “La *Theologia Indorum* de Fray Domingo de Vico” en *Tlalocan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985, v. X, pp. 281-310.
- Alvarado, Pedro de, *Relación hecha por Pedro de Alvarado a Hernán Cortés, en que se refiere a las guerras y batallas para pacificar las provincias del antiguo reino de Goatemala*, México, Porrúa, 1954, 120 p.
- Anales de los Xahil*, 2ª ed., trad. y notas de Georges Raynaud, Miguel Ángel Asturias y J. M. González de Mendoza, pról. de Francisco Monterde, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades, 1993, 174 p., (Biblioteca del Estudiante Universitario 61).
- Anleo, Bartolomé de, *Arte de lengua Aiché*, edición paleográfica, anotada y crítica de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, 2002, 156 p. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 16).
- Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, enero-febrero de 2003, vol. X, Núm. 59.
- Arroyo, Bárbara, “El Posclásico Tardío en los Altos de Guatemala” en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, julio-agosto de 2001, vol. IX, Núm. 50, pp. 38-43.
- Ayala Falcón, Maricela, *El bulto ritual de Mundo Perdido, Tikal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002, 158 p. (Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 27).

- Balandier, Georges, *Antropología Política*, trad. Melitón Bustamante, Barcelona, Ediciones Península, 1969, 230 p. (Nueva Colección Ibérica).
- *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, trad. de Manuel Delgado Ruiz, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994, 188 p.
- Bastea, Domingo de, *Vocabulario de la lengua quiché*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, 2005, 156 p. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 18).
- Benavides Castillo, Antonio, Garza, Mercedes de la, et al., *Los Últimos Reinos Mayas*, Eduardo Matos Moctezuma coord., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Editorial Jaca Book, 1998, 240 p., (Corpus Precolombino, Sección *Las Civilizaciones Mesoamericanas*, Proyecto Román Piña Chan).
- Beyer, Herman, “El ojo en la simbología del México antiguo” en *El México Antiguo. Revista internacional de arqueología, etnología, folklore, historia*, México, Sociedad alemana mexicanista, 1965, t. X, p. 465-493.
- Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 2ª ed., México, Editorial Ítaca, 2000.
- Brandón, S. G. F. (Director), *Diccionario de Religiones Comparadas*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1970, 2 t.
- Breton, Alain (coord.), Arnauld Marie-Charlotte, Lartigue François e Yvon Le Bot, *Representaciones del Espacio político en las Tierras Altas de Guatemala. Estudio pluridisciplinario en las cuencas del Quiché oriental y de Baja Verapaz*, Guatemala, Centro de Estudios Guatemaltecos 2/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1993, 180 p.
- *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, 196 p.

- Burgoa, Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América*, México, Gobierno del Estado de Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Biblioteca Francisco Burgoa, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1997, t. I.
- Caillois, Roger, *El Hombre y lo sagrado*, trad. de Juan José Domenchina, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 190 p. (Sección de Obras de Sociología, Manuales Introdutorios).
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del Mito*, 9ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, 372 p.
- Carmack, Robert. M., *Evolución del Reino Quiché*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1979, 404 p., (Biblioteca Centroamericana de las Ciencias Sociales).
- *Historia social de los quichés*, Guatemala, José de Pineda Ibarra, 1979, 456 p. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación No. 38).
  - *The documentary sources ecology and cultural history of the prehispanic quiche maya of Guatemala*, California, California University, 1965, 461 p., mps.
- Carmack, Robert, Fox, John y Stewart, Rosalío, *La formación del Reino Quiché*, Guatemala, Ministerio de Educación, 1975, 122 p., (Publicación Especial No. 7).
- Casas, Bartolomé de las, *Apologética Historia Sumaria quanto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo de las tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 3ª ed., edición, estudio preliminar, apéndice, e índice de materias de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, t. II (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 1).

- Castillo, Jesús, *La música quiché. Región de Guatemala*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1977, 126 p.
- Christenson, Allen J., *K'ich'e-English Dictionary and Guide to pronuntation of the k'ich'e-maya alphabet*, Brigham Young University, s/a.
- Claessen, Henri J.M., *Antropología política: Estudio de las comunidades políticas, una investigación panorámica*, trad. de Guillermo F. Margadant, estud. preel. y notas de Rolando Tamayo y Salmorán, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Jurídicas/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1979, 190 p.
- Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, trad. Estela Campo, Barcelona, Gedisa Editorial, 2001, 256.
- Crónicas Indígenas de Guatemala*, 2ª ed., Recinos, Adrián (compilador), pról. de Francis Polo Sifontes, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1984, 188 p. (Publicación Especial No. 29).
- “Dioses Mayas” de Tomás Pérez Suárez, en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, noviembre-diciembre de 2007, vol. XV, Núm. 88, pp. 57-65.
- Documentos quichés*, trad. y notas de Robert M. Carmack, Guatemala, CIRMA, s/a., pp. 96-101.
- Edmonson, Munro S., “Historia de las tierras altas mayas, según los documentos indígenas” en *Desarrollo cultural de los mayas*, Vogt, Evon Z. y R. L., Alberto (Compiladores), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, pp. 273-297.
- Eliade, Mircea, *Aspectos del Mito*, trad. Luis Gil Fernández, Barcelona, Paidós, 2000, 174 p. (Col. Orientalia).
- *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, trad., Ricardo Anaya, 2ª reimpresión, Madrid, Alianza/Emecé, 2003, 174 p. (Col. Filosofía).

- El libro de Chilam Balam de Chumayel*, 4ª ed., trad. y pról. de Antonio Medíz Bolio, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, 160 p. (Biblioteca del Estudiante Universitario, No. 21).
- “El *Popol Vuh*: algunas consideraciones históricas” de Gudrun Lenkersdorf en *Estudios de Cultura Maya*, México, Centro de estudios de Cultura Maya, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, vol. XXIV, pp. 47-60.
- “El Título de Ilocab” texto, traducción y análisis por Roberto Carmack y James Mondloch en *Tlalocan*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, v. X, pp. 281-310.
- El Título de Totonicapán*, texto, trad. y comentarios, edición facs., transcripción y trad. por Robert M. Carmack y James L. Mondloch, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, 283 p.
- El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*, edición facs., transcripción, trad. y notas de Robert M. Carmack y James L. Mondloch, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 224 p.
- Fox, John, *Quiche Conquest: Centralism and Regionalism in Highland Guatemalan State Development*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1978.
- Fuente, Beatriz de la (Dir. de proy.) y Staines Cicero, Leticia (coord.), *La Pintura Mural Prehispánica en México II. Área Maya*, t. III y IV, Estudios, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Estéticas, 2001.
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de, *Recordación florida. Discurso Historial y Demostración Natural, Material, Militar y Política del Reyno de Guatemala*, pról., de J. Antonio Villacorta C., Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, s/f, t. I, (Biblioteca “Goathemala”, vol. VI).

- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de, *Recordación Florida. Primera parte. Libros primero y segundo*, 3ª edición, Guatemala, Editorial Artemis-Edinter, 2007, 108 p. (Colección Ayer y Hoy).
- Gaos, Amparo y Lejavitzer, Amelia, *Aprender a investigar. Cómo elaborar trabajos escolares y tesis*, México, Santillana, 2002.
- García de Palacio, Diego, *Carta Relacion de Diego Garcia de Palacio a Felipe II sobre la provincia de Guatemala, 8 de marzo de 1576 : relacion y forma que el licenciado Palacio oidor de la real audencia de Guatemala hizo para los que hubieren de visitar, contar tasar y repartir en las provincias de este distrito, 8 de marzo de 1576*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- Garret W. Cook, John W. Fox , “Viajes sagrados y gobiernos segmentarios en la cultura maya”, pp. 89-112, en *Primer Seminario de Mesas Redondas de Palenque, Modelos de entidades políticas mayas*, Silvia Trejo edit., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, 208 p.
- Garza Camino, Mercedes de la, “El puesto del gobernante en el cosmos y sus ritos de poder” en *Estudios de Cultura Maya XXII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México//Instituto de Investigaciones Filológicas/ Centro de Estudios Mayas, México, 2002, pp. 247-259.
- *El Universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México//Instituto de Investigaciones Filológicas/ Centro de Estudios Mayas, 1984.
  - “Las fuerzas sagradas del universo maya” en Alfonso Arellano Hernández *et al.*, *Los Mayas del Periodo Clásico*, Eduardo Matos Moctezuma coord., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Editorial Jaca Book, 2001, 256 p., (*Corpus Precolombino*, Sección *Las Civilizaciones Mesoamericanas*, Proyecto Román Piña Chan), pp. 101-139.

- (editora) *Literatura Maya. Popol Vuh. Memorial de Sololá. Libro de Chilam Balam de Chumayel. Rabinal Achí. Libro de los Cantares de Dzilbalché. Título de los Señores de Totonicapán. Las historias de los Xpantzay. Códice Calkiní*, Cronología de Miguel León Portilla, estudios introductorios y traducciones de Adrián Recinos, Antonio Mediz Bolio, Francisco Monterde, Alfredo Barrera Vázquez, Dionisio José Chonay; ilustración de Carlos Ontiveros Tamayo, Caracas, Editorial Galaxis, 1980, 498 p. (Biblioteca Ayacucho).
  
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, trad. de Carlo Antonio Castro, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
  
- Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa, “Unidad y fragmentación del poder entre los mayas” en prensa, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, 18 p.
  
- “Fuentes escritas para la historia de los mayas peninsulares” de Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, mayo-junio de 1999, vol. VII, Núm. 37.
  
- “Unidad y fragmentación del poder entre los mayas” de Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, 18 p., en prensa, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.
  
- Kaufman, Terrence, *A preliminary mayan etimological dictionary*, s/d, 2003.
  
- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, 22ª ed. de Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1982, 252 p. (Biblioteca Porrúa de Historia).
  
- Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, estudio preliminar, cronología y revisión del texto María del Carmen León Cázares, México, CONACULTA, 2003, 222 p. (Colección: Cien de México).
  
- “Las tierras altas de la zona maya en el Posclásico” de María Josefa Iglesias Ponce de León y Andrés Ciudad Ruiz, pp. 57-92 en López Luján, Leonardo y Manzanilla, Linda (Coord.), *Historia Antigua de México. Volumen III: El horizonte Posclásico*, 2ª edic., México, Instituto

Nacional de Antropología e Historia/ Coordinación de Humanidades-Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Miguel Ángel Porrúa, 2001.

*Leyendas mayas*, México, Consejo Nacional de Fomento Educativo/Secretaría de Educación Pública/Gobierno del Estado de Yucatán, 1995, 56 p. (Serie: literatura infantil).

López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, 210 p. (Serie Cultural Náhuatl).

- *Los Mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 4ª ed., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, 514 p.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El Pasado Indígena*, México, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, 1999, 306 p., (Fideicomiso Historia de las Américas/ Serie Hacia una Nueva Historia de México).

- *Mito y realidad de Zuyuá*, México, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, 1999, 168 p., (Fideicomiso Historia de las Américas / Serie Ensayos).

Luján Muñoz, Jorge, *Guatemala. Breve historia contemporánea*, 3ª ed., Guatemala, Fondo de Cultura Económica, 2004, 524 p.

Manzanilla, Linda y López Luján, Leonardo (coord.), *Atlas histórico de Mesoamérica*, 2ª ed., México, Ediciones Larousse, 204 p.

*Memorial de Sololá (Memorial de Tecpan-Atitlán). Anales de los cakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapán*, trad. introd. y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, 304 p. (Biblioteca Americana, Serie de Literatura Indígena).

*Memorial de Sololá, Anales de los kakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapán*, trad. introd. y notas de Adrián Recinos; y trad. Dionisio José Chonay, introd. y notas de Adrián Recinos, Guatemala, Pietra Santa Editorial, 2003, 212 p.

- Mendelson, E. Michael, *Los Escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del Mundo en Santiago Atitlán*, trad. de Julio Vielman, Guatemala, Tipografía Nacional de Guatemala, 1965, 210 p. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación No. 19).
- Miller, Mary y Karl Taube, *An Illustrated Dictionary of Ancient Mexico and the Maya*, London, Thames and Hudson, ilustr., 1993, 216 p.
- Morselli Barbieri, Simonetta, “El Título de Totonicapán: *consideraciones y comentarios*” en *Estudios Mesoamericanos*, Gerardo Bustos Trejo (editor), No. 6, enero-diciembre de 2004.
- Nájera C., Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: el sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas, 1987, 280 p.
- Navarrete Cáceres, Carlos, *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002, 84 p. (Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua 3).
- Olivier, Guilhem, (Coord.), *Símbolos de Poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, 552 p.
- Orellana, Sandra L. (Edit), “El Negro del volcán y El origen del Lago de Atitlán en maya-tzutuhil” en *Tlalocan*, México, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, vol. VII, pp. 189-196.
- *The Tzutujil Mayas. Continuity and Change, 1250-1630*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1984, 288 p.

- Padial Guerchoux, Anita y Manuel Vázquez-Bigi, *Quiché Vinak. Tragedia. Nueva versión española y estudio histórico-literario del llamado "Rabinal Achí"*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 302 p.
- Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, introd., transcrip., y notas Quezada, Sergio y Tsubasa Okoshi, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas y Plaza Y Valdés Editores, 2001, 182 p. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 15).
- Paz Cárcamo, Guillermo, *La Máscara de Tekum. Ri Uk'oj Tekum*, Guatemala, Editorial Cholsamaj, 2006, 246 p.
- Pike, E. Royston, *Diccionario de Religiones*, adaptación de Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, 426 p.
- "Poder y Política en el México prehispánico" en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, julio-agosto de 1998, vol. VI, Núm. 32.
- Popol Vuh. Las Antiguas historias del Quiché*, trad. y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, 186 p.
- El libro del consejo. (Popol Vuh)*, 5ª ed., trad. y notas Georges Raynaud, J. M. González de Mendoza y Miguel Ángel Asturias, Pról. Francisco Monterde, introd. y nota bibliográfica Maricela Ayala Falcón, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades, 1993, 196 p. (Biblioteca del Estudiante Universitario, No. 1).
- Pozas, Ricardo, *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, 118 p. (Colección Popular no. 4).
- Preuss, Mary H., *Los dioses del Popol Vuh*, Madrid, Pliegos, 1988, 152 p.
- Rabinal-Achí. El Varón de Rabinal. Ballet-Drama de los indios quichés de Guatemala*, trad. y pról. de Luis Cardoza y Aragón, 10ª ed., México, Editorial Porrúa, 90 p. (Col. "Sepan cuantos...No. 219).

- Rapelli, Paola, *Grandes dinastías y símbolos de poder*, trad. de Juan Vivanco, Barcelona, Electa, 2005, 382 p. (Los Diccionarios del Arte).
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, México, Acuña, René (editor), Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, 360 p. (Etnohistoria. Serie Antropológica, No. 45).
- Ricoeur, Paul, *Finitud y Culpabilidad*, trad. Cristina De Peretti, Julio Díaz Galán, Carolina Meloni, Madrid, Editorial Trotta, 2004, 496, p.
- “Rostros mayas. Linaje y poder” en *Arqueología Mexicana*, edición especial, México, Editorial Raíces, Núm. 16.
- Schultze Jena, Leonhard, *La vida y creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, trad. y pról. de Antonio Goubaud Carrera y Herber D. Sapper, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1954 (?), 134 p. (Biblioteca de Cultura Popular, Vol. 49).
- Shellhas, Paul, *Representation of Deities of the Maya Manuscripts*, 2a ed., Kraus Reprint Corporation, New York, 1967, Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University, 1904.
- Teatro indígena prehispánico(Rabinal Achi)*, 3ª ed., pról. de Francisco Monterde, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Humanidades, 1995, 116 p., (Biblioteca del Estudiante Universitario 71).
- Tedlock, Barbara, *El Tiempo y los Mayas del Altiplano*, California, Fundación Yax Te', 2002, 248 p.
- Tedlock, Dennis, “El último trago de un prisionero de guerra” en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, enero-febrero de 2003, vol. X, Núm. 59, pp. 44-49.
- The Rainmaker. A Tzutujil Maya Story from Guatemala*, de Michael Richards (retold) y Angelika Bauer (artworks), Guatemala, LITOPRINT, 1997, 22 p.
- Título de Alotenango*, introd., epílogo y notas por Francis Polo Sifontes, Guatemala, Editorial “José de Pineda Ibarra”, 1978, 62 p.

- Título del Ajpop Huitzitzil Tzunun. Probanza de Méritos de los de León y Cardona*, Francis Gall (Edit.), Guatemala, Centro Editorial “José de Pineda Ibarra”/Ministerio de Educación Pública, 1963, 83 p.
- Título de los Coyoi quichés*, copia mecanografiada de *Quiche text of the Título Coyoi* por Robert M. Carmack, trad. por Prof. Alfonso Afraín Tzaquitzal Zapata, U.R.L. (PRODIPMA), Quetzaltenango.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, introducción por Miguel León Portilla, 4ª edic., México, Editorial Porrúa, 1969, t. II, p. 339.
- Valverde Valdés, María del Carmen, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, 316 p.
- Vallejo Reyna, Alberto, *Por los Caminos de los Antiguos Nawales. Ri Laj Mam y el Nawalismo Maya Tz’utuhil en Santiago Atitlán, Guatemala*, Guatemala, Fundación CEDIM/Iximulew-Guatemala, 2001, 200 p.
- Velásquez García, Eric, “El pie de serpiente de K’awil” en *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, enero-febrero del 2005, vol. XII, Núm. 71, pp. 36-39.
- Ximénez, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de los predicadores*, 2ª ed., Guatemala, Departamento Editorial y de Producción de Material Didáctica “José de Pineda Ibarra”/Ministerio de Educación, 1965, t. I (Biblioteca de Cultura Popular “15 de septiembre”; vol. 81).
- *Primera parte del Tesoro de las Lenguas Cakchikel, Quiché y Zutuhil, en que las dichas Lenguas se traducen a la nuestra, española, de acuerdo con los manuscritos redactados en la Antigua Guatemala a principios del siglo XVIII, y conservados en Córdoba (España) y Berkeley (California)*, edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1985, 660 p. (Publicación especial No. 30).