

01042

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filológicas
Facultad de Filosofía y Letras
Estudios Mesoamericanos

**DIALOGANDO CON LOS
ANTEPASADOS**
*identidad étnica y discurso nawal
entre los mayas tz'utujiles de
Guatemala*

Tesis que para optar por el grado de:
Maestro en Estudios Mesoamericanos

Presenta:

Etnólogo Alberto Vallejo Reyna

Director de Tesis:

Dr. José Alejos García



FAC. DE FILOSOFÍA Y LETRAS



DIVISION DE
ESTUDIOS DE POSGRADO

Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, México, D.F., 2004



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

DIALOGANDO CON LOS ANTEPASADOS

*identidad étnica y discurso nawal entre los
mayas tz'utujiles de Guatemala*



**Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, México, D.F., 2004**



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

**“Dialogando con los Antepasados”
Ciudad Universitaria, México, D.F., 2004**

ÍNDICE

PREFACIO	1
INTRODUCCIÓN	9
1 ETNOGRAFÍA Y ANTROPOLOGÍA DEL NAHUALISMO EN EL ÁREA MAYA DE MESOAMÉRICA	39
<i>Etnografía del nawalismo tz'utujil</i>	41
<i>Antropología del nahualismo en Mesoamérica</i>	49
<i>Espiritualidad maya y cosmovisión mesoamericana</i>	61
<i>Cosmovisión, espiritualidad y nawalismo tz'utujil</i>	75
2 DIALOGANDO CON LOS ANTEPASADOS: GÉNEROS DISCURSIVOS TZ'UTUJILES EN TORNO A LOS ANTEPASADOS NAWALES	81
<i>Los espacios del discurso nawal</i>	84
<i>Invocando a los nawales por la palabra del ajk'uun</i>	89
<i>Cantando a los nawales la música del ajb'ix</i>	107
<i>Abriendo el palb'al en la mesa del ajmees</i>	114

3	LA IMAGEN DEL PODER: BREVE HISTORIA SOBRE SUS DISFRACES Y SUS SIMBOLOS EN MESOAMÉRICA	127
	<i>Sobre el Rilaj Maam y las divinidades ancianas en el mundo Mesoamericano</i>	138
	<i>Los disfraces como características de los nawales</i>	148
4	DISCURSO NAWAL E IDENTIDAD ÉTNICA TZ'UTUJIL EN EL SANTIAGO ATITLÁN DE POSGUERRA	153
	<i>Territorio nawal en Santiago Atitlán</i>	166
	<i>Poder nawal y proceso electoral</i>	175
5	EPÍLOGO	197
6	ANEXOS	199
7	GLOSARIO	255
8	BIBLIOGRAFÍA	261

PREFACIO

Esta investigación inició con el objetivo de estudiar las diversas expresiones que puede tener el culto a un importante personaje sagrado de la tradición popular guatemalteca conocido como *Maximón*, el cual aparece bajo diferentes advocaciones en los pueblos mayas de la región suroccidental de la República de Guatemala, donde es conocido lo mismo como *San Simón*, que como *don Pedro*, o con el nombre maya de *Rilaj Maam*. Esta capacidad que posee de tener diversos nombres y facultades, al mismo tiempo que se le ubica como un solo personaje, hacen que la investigación antropológica sobre su culto se complique bastante. Se trata de un ser contradictorio relacionado con prácticas sociales de la más diversa índole, que involucran los aspectos más disímiles de la cultura entre pueblos de diversas lenguas y territorios.

Deidad polisémica, enigmática, ostenta el atractivo de la sorpresa. Se trata de una figura evidentemente mesoamericana, que con el nombre de *Rilaj Maam* puede ser asociada con las más antiguas deidades precolombinas, los dioses viejos del fuego, de la muerte, el sacrificio y la regeneración del mundo. Pero al mismo tiempo posee características y atributos de la cultura europea dominante, como el nombre del conquistador, ya que se le conoce como *don Pedro* y en ciertos contextos como *don Pedro de Alvarado*. De esta manera el personaje se presta para problematizar varios de los temas que han preocupado tradicionalmente a la etnografía mesoamericana, tales como el sincretismo, la aculturación, la religión, la cosmovisión o el nahualismo, que sin duda alguna encuentran con este caso, terreno fértil para su discusión y evaluación crítica, de ahí la pertinencia de realizar investigación etnográfica al respecto.

Era este el problema al que me enfrentaba al principio de mi trabajo: realizar investigación etnográfica de una deidad diversa y polisémica en la región suroccidental de Guatemala, partiendo del culto al *Rilaj Maam* en la comunidad *tz'utujil* de Santiago Atitlán, para después seguirle la pista a los cultos *maximónicos* que existen entre los *k'iche's* de Chichicastenago, Zunil, Samayac y San Andrés Xekul; para luego examinar el que realizan los *kaqchikeles* de San Andrés Itzapa; y finalmente regresar a la región del lago de Atitlán para

observar el culto entre los *tz'utujiles* de San Juan la Laguna y San Lucas Tolimán (ver mapa 2).

Sin embargo, durante la investigación de campo tuve que restringir el alcance geográfico de mi trabajo y concentrarme en una sola población: el pueblo *tz'utujil* de Santiago Atitlán, ubicado a la orilla sur del lago del mismo nombre. Esta limitación de los alcances geográficos en el trabajo se debió, sobre todo, a la inestabilidad política imperante en Guatemala, pues los doce meses de investigación de campo efectuados en varios de los pueblos propuestos, se realizaron en medio de un ambiente de crispación social muy delicado, que en los espacios rituales dedicados al culto de *Maximón* —donde la magia, el ritual, así como el manejo del *poder sagrado* son muy importantes— me colocaron en situaciones muy difíciles, recibiendo amenazas de muerte y otras agresiones que imposibilitaron mayor dedicación de mi parte al trabajo etnográfico en varios pueblos.

No obstante esta limitación regional, en lo que pude avanzar de mi investigación etnográfica por esos territorios, me di cuenta de la existencia de una suerte de *cabildo sagrado* compuesto por una serie de *maximones* organizados y concebidos jerárquicamente, quienes operan como una forma de poder alternativo, popular, como respuesta al poder político “real” del estado guatemalteco. De esta manera pareciera que la religiosidad popular guatemalteca, vinculada al culto de *Maximón*, representa un espacio de expresión social que contrapone un sistema de poder sagrado, a la falta de espacios sociales de expresión política en el país, donde la figura de *Maximón* opera como una suerte de imagen arquetípica del funcionario *sagrado*, que según el cargo que se le asigne dentro del *cabildo* puede tener alguno de sus varios nombres.

Aunque no existe en el país algo que pudiéramos considerar como un sistema único de *cabildo sagrado*, puesto que en cada pueblo e inclusive cada creyente, es capaz y de hecho conciben su propio modelo, me atrevo a realizar una caracterización general sobre los significados de los diferentes nombres de *Maximón*, en la que podemos ubicar al *Rilaj Maam* como el “Gran Abuelo-Abuela”, deidad antigua, prehispánica, vinculada al poder *nawálico*, la medicina y la magia; mientras que el *San Simón* es concebido como un funcionario

sagrado conocedor de las “leyes justas”, que aparece entonces como abogado, licenciado, juez y secretario; mientras que *don Pedro* se presenta como una especie de poder coercitivo, por lo que se le considera como policía o militar, y es en este sentido que puede ser llamado *Pedro de Alvarado*; de manera que todos estos personajes, organizados jerárquicamente con funciones específicas en altares y mitos, operan como miembros de *cabildos sagrados*, en los que todos son *Maximón* aunque cada uno tenga su propio nombre, cargo y actividad específica dentro de una suerte de gobiernos sagrados alternativos, a los cuales se acercan los devotos para hacer sus solicitudes y tratar de buscar solución a sus asuntos.

De esta manera podemos darnos cuenta de la riqueza y posibles alcances que la etnografía de estos personajes puede aportar no sólo a los estudios mesoamericanos, sino sobre todo a la justa valoración de una preocupación que podemos sospechar a raíz de lo hasta ahora expuesto: la necesidad que tiene la gente en Guatemala de contar con una alternativa de solución al clima de violencia social que se ha vivido históricamente en el país. El tema que subyace a esta hipótesis sobre la existencia de un *cabildo sagrado* formado alrededor de la figura de *Maximón*, es el de la relación del estado guatemalteco con los pueblos indígenas; y el proceso dentro del cual se ubica es el del final de la guerra, pero sobre todo el de la construcción de la paz. Todo esto dentro del contexto de una sociedad nacional, que a excepción del fugaz periodo revolucionario de 1944 a 1954, no ha estado muy acostumbrada a la democracia, mucho menos a la existencia de “leyes justas”, que es a mi parecer la principal aspiración que se percibe con la existencia de estos poderes alternativos.

En este trabajo se va utilizar el alfabeto práctico de la lengua *tz’utujil* unificado por la *Academia de Lenguas Mayas de Guatemala*, el cual posee un sistema fonémico de treinta y dos sonidos, divididos en veintidós consonantes y diez vocales, los cuales aparecen a continuación:

a	aa	b’	ch	ch’	e	ee	i	ii	j	k	k’	l	m	n	o
oo	p	q	q’	r	s	t	t’	tz	tz’	u	uu	w	x	y	’

Es importante señalar que el último grafema representa el cierre glotal que se considera como una consonante independiente y no el complemento de algún otro grafema, por lo cual no debe confundirse con las consonantes glotalizadas (**b'**, **ch'**, **k'**, **q'**, **t'**, **tz'**). La ortografía utilizada para referirse a los pueblos mayas es la reconocida por el decreto legislativo 65-90 de creación de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala y es la siguiente *Kaqchikel*, *K'iche'*, *Tz'utujil*, etc.

Escribo en *cursivas* todas aquellas palabras que no son de la lengua española, para que se diferencien a lo largo del texto al igual que todos aquellos enunciados o citas que corresponden a la voz de personas diferentes al autor. Uso el concepto "nahualismo", escrito de esta forma y sin cursivas, cuando me refiero a la temática mesoamericanística general que la ha convertido en una voz propia del léxico antropológico, mientras que utilizó la palabra *nawal* y sus equivalentes cuando me refiero específicamente al contexto etnográfico *tz'utujil*, *kaqchikel* o *k'iche'*, en razón de que es esta la forma fonética de escribirlo.

La presente investigación la concibo como la continuación de una búsqueda de respuestas, las preguntas planteadas giran en torno a los problemas que impiden la construcción de alternativas en un mundo estructuralmente injusto, que en los últimos tiempos presenta peligrosas tendencias hacia las más oscuras formas de intolerancia y violencia. En este escenario, sin embargo, el trabajo presenta una contradicción fundamental, la ausencia rigurosa de los nombres de las voces que articularon los datos etnográficos que son la base y el sustento de toda argumentación planteada en estas páginas. Este defecto se debe a que muchas de las temáticas y los involucrados en el desarrollo de esta investigación, plantean asuntos que desgraciadamente todavía son bastante delicados en el Santiago Atitlán contemporáneo, además de que la metodología de campo implicó todo tipo de interacciones sociales, y un respeto al diálogo humano que limitaron en ciertos sentidos el registro riguroso de los detalles, más bien se fue construyendo la argumentación como resultado del trabajo en muchos temas ajenos a la investigación propiamente dicha. En este sentido asumo las opiniones aquí planteadas, comprometiéndome a crear los espacios en que los involucrados puedan responder y asumir, si es su deseo, la tarea de debatirlos para la construir un trabajo mucho mejor elaborado sobre

este tema, la evolución del presente trabajo hacia una reelaboración multicultural es mi aspiración futura.

*

El contexto social es el responsable de todo lo que aprendemos y es ahí donde realizamos nuestras acciones. Esta investigación se realizó en gran medida involucrado en el trabajo con la Asociación Cultural Gran Señor Tepepul de Santiago Atitlán, en su esfuerzo por construir un museo y centro cultural *tz'utujil* en el cerro arqueológico de *Chutnamit*. El trabajo al respecto ha sido arduo y contradictorio, pero hemos caminado bastante. En especial la amistad del escultor Diego Chavez Petsey ha sido nuestro principal aliciente e inspiración, por lo que le reitero mi admiración y respeto.

Asimismo, agradezco también al responsable de las traducciones de los discursos *nawálicos* que aparecen como anexos al final de este trabajo, mi maestro de *tz'utujil* Juan Vásquez Tuiz: compositor, músico e investigador, quién funge como miembro de la *Junta Directiva de la Comunidad Lingüística Tz'utujil* ante la *Academia de Lenguas Mayas de Guatemala*, con quién compartimos muchísimas experiencias sobre los temas de este trabajo.

Un agradecimiento especial es para el señor cabecera del pueblo don Pascual Chavez Tzina y a toda su familia, quiénes nos han brindado su amistad durante los últimos diez años. También quiero manifestar mis respetos y mis más sinceras disculpas a todos los miembros de las cofradías atitecas: se que pasan serias dificultades en el trabajo de conservar el costumbre y cuidar el patrimonio cultural de Santiago Atitlán, lo que sin duda implica contradicciones y problemas.

En especial ha sido un gusto para mi trabajar al lado de compañeros tan comprometidos como los miembros del Colectivo de Autogestión Audiovisual Kinoki-Lumal, quienes elaboraron la película *El Gran Abuelo-Rilaj Maam*, dentro de sus grandes esfuerzos por construir medios alternativos, en particular a Joaquin Sántiz y Thomas Waibel, amigos entrañables. De la misma forma, ha sido muy

importante el trabajo realizado por Juan Carlos Estrada, a quién le debo mucho que conserve todavía mi vocación a la utopía.

De entre mis múltiples profesores no puedo dejar de manifestarles mi admiración y respeto a José Alejos, Otto Schumann, Eduardo Corona, Martha Iliá Nájera y Andrés Medina, de quienes he aprendido mucho en esta etapa y con quienes tengo pendientes polémicas futuras.

Por otro lado quiero dedicar este trabajo a mi familia por su amor incondicional y a Débora Manchón, mi compañera y colega sin quién nada de esto hubiera sido posible.



Base 504917 (54718) 2-82

Fuente: <http://www.nodo50.org/pchiapas/mapas.htm>

MAPA 1. REPÚBLICA DE GUATEMALA

INTRODUCCIÓN

[...] *En el puente que es la dignidad hay el uno y el otro. Y el uno no es más o mejor que el otro, ni el otro es más o mejor que el uno. La dignidad exige que seamos nosotros. Pero la dignidad no es que sólo seamos nosotros. Para que haya dignidad es necesario el otro. Porque somos nosotros siempre en relación al otro. Y el otro es otro en relación a nosotros. La dignidad es entonces una mirada. Una mirada a nosotros que también mira al otro mirándose y mirándonos. La dignidad es entonces reconocimiento y respeto. Reconocimiento de lo que somos y respeto a eso que somos, sí, pero también reconocimiento de lo que es el otro y respeto a lo que es el otro. La dignidad entonces es puente y mirada y reconocimiento y respeto. Entonces la dignidad es el mañana. Pero el mañana no puede ser si no es para todos, para los que somos nosotros y para los que son otros. La dignidad es entonces una casa que incluye al otro y a nosotros. La dignidad es entonces una casa de un solo piso, donde nosotros y el otro tiene su propio lugar, que eso y no otra cosa es la vida, pero la misma casa. Entonces la dignidad debiera ser el mundo, un mundo donde quepan muchos mundos. La dignidad entonces no es todavía.*

*Entonces la dignidad está por ser. La dignidad entonces es luchar porque la dignidad sea por fin el mundo. Un mundo donde quepan todos los mundos. Entonces la dignidad es y está por hacer. Es camino por recorrer. La dignidad es el mañana.
Hermanos y hermanas:*

Cuando hablamos de la dignidad indígena estamos hablando de lo que somos como indígenas y de lo que es el otro que no es como nosotros [...] ¹

Viajando desde México hacia Guatemala, cruzo en sentido contrario la ruta que hace más de veinte años recorrieron miles de refugiados que huían de los horrores de una de las guerras más terribles que la América Latina ha sufrido en los últimos cincuenta años. Hacer este recorrido es por demás un placer y un privilegio, no sólo por la posibilidad personal que como mexicano tengo de hacerlo —cosa que a muchos colegas guatemaltecos en situaciones económicas similares a la mía les resultaría bastante más complicado de realizar por la asimetría de las leyes migratorias entre ambos países—, sino porque representa en general una necesidad metodológica para la antropología, en los complejos terrenos de contribuir a la elaboración de materiales etnográficos que aporten instrumentos frescos en la ardua tarea de evaluación crítica del contexto social y cultural en que puede ser posible la construcción de un *mundo donde quepan muchos mundos*, anhelo y posibilidad enmarcada en el contexto de los pueblos mayas de principios del siglo XXI.

¹ Fragmento del texto que fue pronunciado por la dirigencia política y militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la capital del estado mexicano de Puebla, durante lo que esta dirigencia “bautizó” como “La Marcha del Color de la Tierra”, realizada entre los meses de febrero y marzo del año 2001.

El uno y el otro son las dos partes básicas de toda relación humana, y la referencia a la dignidad como sustrato básico que puede permitir una mutua relación de autorreconocimiento, se presenta hoy en día como una posibilidad ante la necesidad de utopía, que no es sólo como una necesidad política, sino también una necesidad metodológica en las ciencias de la antropología ². En el territorio que ocupó la antigua Mesoamérica, existe hoy un amplio y complejo debate en el camino de edificar un nuevo pacto social que se sustente en el reconocimiento de la pluralidad cultural de las naciones que lo ocupan; esta es una necesidad sociológico-política que se presenta como paradigma antropológico en cuanto que el tema de los derechos culturales e identitarios se encuentra en el centro de este debate político. En Guatemala este tema se contextualiza en el proceso de paz por el que camina desde que los acuerdos de paz pusieron fin a una de las etapas más violentas de la historia de Centro América. Esto quedó sustentado sobre todo en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) en el cual quedó planteada una de las aspiraciones más importantes del pueblo de Guatemala al reconocer que *la identidad de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de la unidad nacional basada en el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos* (AIDPI).

Como fuente de infinidad de conflictos entre pueblos y naciones, situaciones sociopolíticas complejas contemporáneas tales como la guerra entre israelíes y palestinos; las de Yugoslavia ó Chechenia; la invasión del Tibet por el estado comunista chino; el genocidio en Timor oriental; los conflictos étnicos en España e Irlanda; y las guerras en Iraq y Afganistán; además de por supuesto las luchas de los *pueblos indígenas* ³ en la América Latina en lugares como Chiapas, Bolivia o

² Sobre el papel que el pensamiento utópico tiene con el desarrollo de las ciencias sociales, Esteban Krotz menciona que *pocas veces [las ciencias sociales] se han mostrado como herederas del impulso utópico que contribuyó a su formación, pero ni la antropología ni la sociología pueden comprenderse adecuadamente en sus orígenes como ciencias sin recurrir a esta tradición utópica occidental* (Krotz, 1988:91-100).

³ **Pueblos indígenas**; el concepto indígena da cuenta de una realidad sociológica más que de una especificidad étnica. Sociológicamente se pueden caracterizar como *pueblos indígenas* aquellos segmentos que formando parte de una nación soberana, se encuentran ante una situación de dominación, cultural con respecto a aquellos segmentos de la sociedad que ostentan el poder político y económico manteniendo una continuidad cultural con respecto a la cultura europea conquistadora. Cuando hablamos de segmentos, nos referimos, a muy diversos tipos de

Guatemala; nos presentan escenarios conflictivos humanos en donde el centro del debate gira en torno a diferencias étnicas, históricas y culturales, con variados niveles de polarización sociopolítica. De aquí su realidad etnográfica, su relevancia y referente paradigmático en las ciencias sociales, y las posibilidades de la antropología para contribuir a su problematización y esclarecimiento.

En este contexto, la emergencia de la insurgencia indígena en México durante 1994, y todo el debate que le ha acompañado a lo largo de la última década, implican un desafío frontal al *realismo político* de nuestros tiempos ⁴ y al neoliberalismo como su doctrina económico-política. Queda así abierta la puerta a una serie de discusiones teóricas que son muy pertinentes en Guatemala, sobre todo a partir de las luchas sociales de los años setenta y ochenta del siglo pasado, sobre el papel de las autonomías de los pueblos mayas en el proceso revolucionario de liberación de sus sociedades nacionales.

En este contexto, el objetivo primordial de esta investigación es aportar datos etnográficos sobre una situación étnica específica —en este caso los pueblos *tz'utujiles* que habitan la margen sur del lago de Atitlán— para enriquecer la discusión general sobre el problema de *la cuestión étnico-nacional* en Guatemala. El problema es de amplio espectro ya que confluye en la problematización de la tesis que busca la consolidación de una *nueva relación* entre el estado, la sociedad y

comunidades humanas, organizadas como sistemas indentitarios “propios” que los distinguen como “*pueblos originarios*”, es decir con una historia propia en el territorio que forma el estado nacional, dentro de la totalidad social organizada políticamente en torno a este estado como poder establecido.

El estado nacional es el poder en torno al cual se encuentran subsumidos los pueblos indígenas, los estados nacionales nacieron en el contexto de la modernidad capitalista con el expreso proyecto de constituir un solo bloque cultural, lo cual a derivado en una situación de colonización interna, en la cual los pueblos indígenas sobreviven en condiciones estructuralmente desfavorables para su propio desarrollo cultural. Así las cosas el estado nacional ha asumido la tarea de construir la “nacionalidad”, como un todo homogéneo. Sin embargo, la realidad heterogénea de las sociedades nacionales, es el caldo de cultivo en el cual se desarrollan los diversos fenómenos de la cultura contemporánea.

⁴ Este *realismo político* tiene sus raíces en el colapso del modelo socialista de la Europa del este a principios de la década del noventa del siglo pasado, y sienta sus bases en la tesis de que la “historia a quedado resuelta” y la disputa entre socialismo y capitalismo que marcó en gran medida el pensamiento político del siglo XX se definió a favor del modelo capitalista de libre mercado, con todas las implicaciones políticas y culturales que esto implica. De este *realismo político* se desprende una política de investigación en ciencias sociales, una lógica de la administración universitaria, y un modelo cultural hegemónico que tiende hacia la homogenización cultural.

los pueblos *indígenas*, sobre una crítica rotunda al actual *estado de cosas* sustentado en la exclusión social y la discriminación étnica.

En gran medida este problema político remite a una refundación de las naciones en nuestro subcontinente, de ahí la naturaleza utópica del planteamiento que busca un reconocimiento de nuestra riqueza cultural y de nuestra diversidad, para encontrar formas de saldar la deuda histórica que cargamos los latinoamericanos con nosotros mismos: el explorarnos en nuestro pasado y nuestro presente diverso. Es este, hoy en día, el gran dilema que existe en la Guatemala de posguerra y es también el meollo del asunto en la Chiapas contemporánea. De ahí la necesidad de problematización antropológica de un fenómeno histórico-político que afecta a muchos países del continente: la existencia de un estado nacional de naturaleza excluyente y sustentado sobre la *negación de hecho* de la diversidad cultural de sus habitantes.

Este problema es la característica predominante de la situación étnico-nacional en nuestros países. Es un problema que surgió con la conquista y colonización del continente a manos de los españoles en el siglo XVI, y el esquema de relaciones étnicas construido en esa circunstancia permea en gran medida el grueso de las relaciones étnicas al interior de los estados nacionales latinoamericanos. Es este un tema por demás ampliamente tratado en los debates académicos suscitados en el último siglo, en el contexto de las grandes convulsiones sociales que lo sacudieron en busca de resolver sus contradicciones inherentes. En Guatemala uno de los trabajos emblemáticos que dibuja un panorama sugerente sobre la situación étnico nacional fue elaborado por Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert realizando *una interpretación histórico social* de Guatemala (1970), abordando el problema de la situación sociológica del país desde una perspectiva marxista, que los lleva a vislumbrar las contradicciones étnicas derivadas de la situación colonial existente en el país desde el siglo XVI. Estas contradicciones derivan en un fuerte desequilibrio de la repartición de la población en el territorio, en una desigualdad estructural en el acceso a los recursos, la extensión de la pobreza y la subsecuente concentración de las riquezas y su consecuencia dramática: la generalización de la violencia, en particular la intensificación de las masacres colectivas contra el pueblo maya.

Estos autores consideran que el principal factor que determina la situación de desigualdad social imperante en Guatemala es la contradicción de clase, pero consideran que paralela a esta aparece la contradicción étnica indio-ladino, postulando que esta consiste en el esquema básico de que el ladino es patrón y el indio es trabajador en una economía que es capitalista, en sus pautas de comercio internacional desigual y de acumulación desde el siglo XVI. Para tratar de explicar esta contradicción étnica en el seno de la sociedad guatemalteca Guzman Böckler definió al ladino como “*un ser ficticio*”, caracterizándolo como colonizado y, por esta razón, esencialmente importador de teorías e ideologías. En oposición a este, considero que el indio es un ser que sí tiene una existencia real porque su cultura es “propia” genuina y no importada. Por su parte, Herbert consideró que el racismo era la característica subyacente a la discriminación ladina hacia el indio, el cual es intrínseco a la situación colonial y surge con ella, ya que en gran medida es su justificación ideológica iniciática, y en ese sentido un lastre que subyace a las contradicciones étnicas contemporáneas.

En este punto es importante reconocer que la discriminación étnica se deriva de una obcecación “racial” que se originó con la llegada de los españoles al continente. Desde ese momento los diversos pueblos originarios de estas tierras fueron homogenizados bajo el apelativo de “indios”, que han cargado en sus espaldas como un estigma que los ha expuesto a una valoración negativa de su identidad, colocándolos en una zona marginal de la estructura social.

Esta percepción del fenómeno del racismo fue elocuentemente expuesta por Guillermo Bonfil Batalla (1995), explicando cómo el término “indio” nace con el descubrimiento de América y se utiliza desde entonces para denominar al “colonizado” y justificar las acciones emprendidas en su contra. El subtítulo de su más emblemática obra, *México profundo* (1995), deriva de esta idea: *una civilización negada*, que es el centro de su tesis principal: la nación mexicana nace y se ha desarrollado sobre un proyecto que niega sus propias características étnicas, asumiendo su propia identidad en términos de colonizado. Imita entonces la cultura del dominador en su intento por superar esta contradicción fundacional y funda una imagen imaginaria del ser nacional. En dicho trabajo Bonfil argumenta que antes de la llegada de los españoles no había “indios” ni existía ningún

concepto que calificara de manera uniforme a toda la población originaria de este continente. Fueron los colonizadores quienes incluyeron al interior de esta categoría a sociedades muy distintas, que van desde las grandes civilizaciones mesoamericanas y andinas, hasta los grupos recolectores del Amazonas. Así fue como la especificidad histórica de las poblaciones prehispánicas quedó enmascarada bajo un sólo término: el indio, que implica una realidad sociológica, ubicados en el extremo más marginal de la sociedad, antes que dar cuenta de características étnicas y culturales.

Esto sucedió porque para los españoles no era necesario reconocer las identidades particulares de cada pueblo, ya que lo importante para ellos era construir una frontera simbólica que los distinguiera de estos pueblos ubicándolos como superiores a estos. Lo anterior, ha sido una forma de afirmar su identidad frente a una alteridad diversa percibida como amenazadora, negada en el sentido bonfiliano. El problema fue que en la relación identidad-alteridad sólo cupieron dos polos antagónicos y excluyentes: el conquistador frente al conquistado, el dominador frente al dominado, el católico frente al hereje, el civilizado frente al salvaje, y posteriormente, el mestizo frente al indio.

De esta manera los proyectos nacionales que se han perfilado en torno al ideal del ladino o el mestizo como símbolo del ciudadano por excelencia, no hacen sino reproducir este problema histórico. Al respecto Jean Loup-Herbert dice que *"el indio es la medida exacta de las limitaciones de ladino"* y Carlos Guzmán Böckler profundiza el hecho argumentando que *"al no sentirse alguien, el ladino crea al indio y mantiene su imagen como la de un ser inferior. Típico proceso sustitutivo de una carencia por otra, ya que habrá, en el mundo del ladino, indios, en tanto el primero se siga considerando ladino; y seguirá existiendo la ficción del ladino en tanto éste busque sus propios perfiles en la siempre inalcanzable meta de los modelos extranjeros o extranjerizantes. Así, atenaceado por esta doble contradicción, su mundo le parecerá siempre estéril y la fugas de ese mundo, aún las geniales - como las de Miguel Ángel Asturias -, estarán fatalmente matizadas de querer expresar lo que es de otros. (En este caso, lo supuestamente mágico, mítico y esotérico del mundo Maya) sin poder encontrar lo que es propio, si lo hay explícito, o*

explicarlo a través de una toma de conciencia” (Guzmán Böckler-Herbert, 1970:45).

Ante esta búsqueda de sentido del sí mismo, Octavio Paz reflexionó sobre la condición del mexicano haciendo ver que *“la falta de una cultura tradicional propia determina la soledad” [...]* *“La existencia de un sentimiento de real o supuesta inferioridad frente al mundo podría explicar, parcialmente al menos, la reserva con que el mexicano se presenta ante los demás y la violencia inesperada con que las fuerzas reprimidas rompen esa máscara impasible”* (Paz, 1952:18). Guzmán-Böckler profundiza más considerando que *“el aislamiento del ladino está ligado a su rol de intermediario, ya que, en tanto que tal, no puede —por definición— darse una identidad; es decir, salir del papel de nadie para intentar jugar el de alguien. El hecho de ser discriminado por el extranjero y de ser él discriminador de “indios” le obliga intentar acercarse al primero y alejarse de los segundos; o sea, ser diferente de los demás. Por eso es que en la vida cotidiana se siente obligado a subrayar lo que no es, en vez de afirmar qué es”*

En el caso de México, esta búsqueda de sí mismo se sintetiza en la imagen del mestizo, que albergando en sí lo mejor de las culturas “indígenas” y española, se convirtió en el prototipo ideológico esencial del mexicano. De ahí que a partir de los años treinta del siglo pasado, el estado mexicano emprendiera una amplia campaña nacional en pos de mestizar a la población nacional, lo que en términos de Bonfil implicó una verdadera campaña nacional de desindianización de México, que como política de estado tuvo su expresión teórica bajo el concepto del indigenismo. Sin embargo, el levantamiento armado del EZLN en enero de 1994 confirmaron las contradicciones inherentes a este proyecto, ya que como lo consideraba Guillermo Bonfil, el integracionismo y los procesos de desindianización fueron y han sido causantes de una pérdida de identidad y de la continuidad de los procesos de dominación colonial. Este autor aseguró que el proyecto indigenista impuesto hasta los años setenta en México era sustitutivo, pues, a pesar de que consideraba el mestizaje como sustento de la nación, se afiliaba totalmente a una sola de las vertientes de las civilizaciones que la componen: la occidental (Bonfil, 1990).

Al respecto Bonfil propuso redefinir el futuro de los pueblos indios en términos de liberación, por lo que sus estudios permiten entender las raíces históricas y filosóficas de la opresión etnoracial en México a partir de la situación colonial que pervive en la definición misma de lo indio y por la bipartición de la nación en dos entidades escindidas: el México profundo, formado por la realidad indígena, herencia de las culturas mesoamericanas, y el México imaginario, formado por “la vieja oligarquía aristocratizante y sus epígonos tecnócratas de la modernidad” (Bonfil, 1990:186). En este sentido el problema cultural fundamental de la sociedad mexicana sería justamente resolver esta dualidad autoexcluyente, esa incapacidad de reconciliar dos realidades contrapuestas emanadas del pasado colonial. La propuesta de Guillermo Bonfil Batalla no consiste, por supuesto, en la eliminación de lo indio o en alguna forma más avanzada de asimilacionismo, sino al contrario: en el completo desarrollo de la pluralidad cultural.

En Perú se vivió un indigenismo antirracista radical claramente influido por el socialismo marxista y por otros movimientos políticos occidentales revolucionarios (en particular el anarquismo). José Carlos Mariátegui es el exponente más célebre de ese indigenismo con su denuncia de las condiciones de explotación y opresión del indio, que lo conduce pronto a una exaltación de su fuerza revolucionaria, que se encuentra en su fe y en su pasión. Mariátegui verá en el indigenismo la posibilidad de vincular el marxismo con el mundo andino. Sus ideas no sólo constituyen una crítica aguda del criollismo, de la mentalidad feudal de la clase dominante peruana y del racismo oficial contenido en las ideas de mestizaje que predominaban en su época. En sus *siete ensayos sobre la realidad peruana* afirmaba, por ejemplo que “*la suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos, es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos...*” (Mariátegui, 1988:80).

Este pensador peruano realizó así una de las críticas más radicales al proyecto mestizo de nación, considerando —como lo hizo Bonfil Batalla en México— que la sociedad nacional estaba

profundamente dividida. Uno de los polos de la nacionalidad estaba conformado por el “sentimiento postizo”, falso o imaginario, propio de la oligarquía, de su hispanidad heredada y de sus pretensiones de modernidad occidental. El nacionalismo profundo y real pertenecía, en cambio, necesariamente, a los pueblos indios. A diferencia de los indigenistas mexicanos de la época, Mariátegui negaría totalmente la posibilidad de construir la nacionalidad sobre la base del “cruce de razas” y propone un esquema de liberación revolucionaria que pasa por el reconocimiento y desarrollo de las propias capacidades culturales e históricas.

Es entonces necesario por lo tanto ubicar en estos países, estos complejos procesos en los cuales se erigen las identidades étnicas en relación con la identidad nacional, identidades inmersas en un complejo contexto de *diálogo social*⁵ cuyos interlocutores son los pueblos llamados *indígenas*, conviviendo desde hace quinientos años no sólo con poblaciones de origen europeo, sino también con otras más de origen africano y asiático. En este caldo de cultivo de relaciones étnicas crece y se desarrolla, inmersa en sus complejas contradicciones, en su abierto conflicto, la realidad etnográfica de las sociedades nacionales de muchos países de América, en particular aquellas naciones que el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (1971) clasificó como “*pueblos testimonio*”, herederos de complejos y milenarios procesos civilizatorios que sufrieron profundas traumatizaciones producto de las conquistas europeas, dentro de los cuales México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia son los ejemplos más emblemáticos.

Este contexto nacional es nuestro necesario referente, a la hora de profundizar en cualquiera de las diversas y específicas identidades étnicas que lo componen. Siguiendo la lógica de relaciones étnicas en un contexto de *diálogo social nacional*, podemos entender la identidad específica de un pueblo determinado, como respuesta a los otros pueblos que lo acompañan en la dinámica social, y con quienes convive a la hora de conformar un “nosotros” nacional con respecto a

⁵ *Diálogo social*; el concepto de *diálogo* nos servirá como una herramienta de análisis para percibir el fenómeno de la comunicación humana en perspectiva histórica. En este sentido el diálogo es un proceso de la comunicación que finca su razón de ser en el intercambio de preguntas, respuestas, posiciones y valoraciones, que entran en juego en el seno de las relaciones humanas. A lo largo del presente trabajo exploraremos las posibilidades de comprensión del fenómeno de las identidades étnicas, como resultado del diálogo y la comunicación humanas.

un "otro" extranjero. Este complejo trabalenguas teórico parte de intentar percibir el fenómeno de la identidad étnica desde una perspectiva antropológica que privilegie el enfoque del fenómeno étnico como de naturaleza eminentemente relacional, en virtud de que existe etnográficamente en un universo de relaciones culturales de pueblos diferenciados. En este sentido el "yo" étnico se construye necesariamente como producto de sus relaciones con un "otro" étnico, del diálogo entre ambos vectores de la relación social no sólo en su momento sincrónico, sino como un fenómeno histórico de relaciones interétnicas.

Por otro lado es metodológicamente importante señalar que en el trabajo etnográfico el investigador es sujeto *dialógico* de comunicación interétnica, en la medida de que su principal fuente de investigación se encuentra en el *diálogo* con el "otro" étnico, el sujeto social y cultural sobre el cual investiga, al cual el investigador busca como interlocutor para, aplicando el método antropológico de la comparación cultural, observar el fenómeno de la identidad étnica como problema universal propio de la naturaleza humana en sus múltiples posibilidades. Dijéramos que la antropología contemporánea se encuentra en un jaque metodológico, cuando los pueblos y culturas que tradicionalmente habían representado su "objeto" de investigación, se convierten abiertamente en "sujetos" políticos culturales, y dentro del problema sociológico de abiertos conflictos étnicos, se encuentra el propio investigador como sujeto étnico, y su ciencia como un importante factor cognoscitivo e ideológico en este conflicto.

De lo anterior se puede desprender la necesidad metodológica del etnógrafo de salir de su propio contexto nacional de relaciones interétnicas y observarse a sí mismo como sujeto *dialógico*, *étnico*, investigando un "otro" universo de relaciones interétnicas nacionales. En un contexto sociológico ajeno al propio el etnólogo se sumerge en el problema de disertar sobre la especificidad étnica de un pueblo particular, sumergiéndose en ese contexto nacional específico. Esto dota de gran riqueza su salida del propio contexto, y su propia naturaleza étnica se vuelve parte de su material de trabajo. Es preciso tomar en cuenta que su método etnográfico convierte al investigador de la identidad étnica en interlocutor de sus investigados, con quienes establecerá una mutua relación *dialógica* en la cual se presentarán entre sí como un "yo" étnico específico.

El “objeto” tradicional de las investigaciones étnicas es hoy un “sujeto” de derecho, y este hecho es parte importantísima de la realidad etnográfica del asunto. Es con estos sujetos con quienes se deben problematizar los fenómenos humanos derivados de las relaciones interétnicas, pensando conjuntamente soluciones a los problemas de la conflictividad étnica contemporánea. Este contexto de investigación permite al etnólogo relativizar su propia condición étnica problematizándola en el universo dialógico que construye con el “otro”, con quien investiga, trascendiendo el antiguo estatus de poder del intelectual como autoridad civilizada y el “otro” como “salvaje” estudiado, dicotomía que reproduce una indudable carga racista, colonialista y que es parte del problema cuando el tema es la construcción de nuevos modelos de relaciones interétnicas, entre sujetos plenos de derechos.

Ese “otro” al ser sujeto de investigación y no sólo “objeto”, es parte activa del proceso de investigación del fenómeno de la identidad étnica. Mucho se ha discutido en antropología sobre quién es el autor de las investigaciones etnográficas: ¿el etnógrafo o el “informante”?, cuestionamiento que cobra especial relevancia en el contexto contemporáneo, ya que podemos percibir que dentro del *diálogo interétnico* y sus características, aparecen muchas voces diferentes, las cuales se articulan en un complejo que se convierte en el referente etnográfico desde el cual el investigador diserta sobre el fenómeno de la identidad étnica. Este *diálogo* es el campo concreto del método comparativo propio de la antropología, y la problematización y desfetichización de las diversas voces que aparecen en el proceso dialógico, se convierte en el objeto propio de la investigación etnográfica, valga decir en el trabajo del etnólogo. En este sentido es metodológicamente una necesidad relativizar y problematizar la “propia” identidad, otorgando al “otro” la posibilidad de hacer lo propio, en esto radica la importancia de la antropología, que no sólo de la etnología, a la hora de buscar soluciones a los conflictos étnicos contemporáneos. Es importante el acercamiento humano entre realidades diferenciadas, de una manera abierta en la cual ni el “yo” ni el “otro” pierdan sentido, sino que abiertos al mutuo descubrimiento, se enriquezcan como sujetos de culturas diferenciadas.

Con estos antecedentes debemos ubicar el presente estudio como un esfuerzo —experimental en muchos momentos— en el cual viajamos por tierras guatemaltecas acompañados algunas veces por compañeros *indígenas* del estado de Chiapas, de lengua *tzeltal*, con quienes compartíamos la reflexión y el análisis de las identidades étnicas de los pueblos *tz'utujiles* que habitan las orillas del lago de Atitlán en el altiplano guatemalteco, comparando las situaciones a las que nos enfrentábamos con lo que ocurre en su estado. Este acompañamiento lo realizamos dentro de nuestro propio esfuerzo —paralelo a esta investigación— colaborando en la formación de cuadros de investigación y manejo de herramientas de comunicación (radio y video) entre compañeros de los pueblos *tzeltales* de Chiapas, que durante cinco años ha venido realizando el colectivo de autogestión audiovisual (Kinoki-Lumal⁶), que ha trabajado sobre todo con el objetivo de colaborar en la creación de condiciones que permitan la creación de trabajos audiovisuales realizados por comunicadores *indígenas*, con el objetivo último de construir respuestas ante los retos planteados por las nuevas formas de colonización y negación étnica en una sociedad mediatizada.

De la misma manera no podíamos completar el esfuerzo de crear escenarios para el *proceso dialógico* sin compartir con algunos compañeros del pueblo *tz'utujil* la experiencia etnográfica de la nación mexicana. De ahí que gracias al trabajo realizado como asesores de la Asociación Cultural “Gran Señor Tepepul” de Santiago Atitlán⁷, viajamos por tierras mexicanas desde Chiapas y hasta el Distrito Federal recorriendo zonas arqueológicas, visitando museos y participando en diversas actividades culturales que incluyeron *diálogos* entre los representantes *tz'utujiles* y *tzeltales*, con académicos, *indígenas* y estudiantes mexicanos. Estos esfuerzos de gestión cultural, crean escenarios nuevos para el análisis *dialógico*, cuyos

⁶ Para mayor información sobre el colectivo “Autogestión Audiovisual Kinoki-Lumal” se puede visitar su página web: <http://www.kinoki.at>

⁷ La Asociación Cultural Gran Señor Tepepul del pueblo *tz'utujil* de Santiago Atitlán, es un grupo conformado por artistas y campesinos atitecos, con el objetivo inicial de crear un museo en el cerro sagrado de *Chutnamit* —zona arqueológica de la capital del antiguo señorío *tz'utujil* de *Chiya'* (Atitlán)—, que funcione como centro de investigación de la cultura maya y centro de difusión cultural. En virtud de estos objetivos, la presente investigación fue pensada desde un principio como parte del proceso de crear materiales de reflexión sobre distintos fenómenos de la cultura que interesan a la asociación. Este grupo fue creado en el año 2000 como comité municipal y en 2002 alcanzó el rango de asociación cultural que actualmente tiene.

resultados aparecen disimulados en gran medida como reflexiones que forman parte importante del presente estudio.

Debido a todas estas experiencias, hemos podido observar cómo el problema de la identidad étnica es un fenómeno en proceso, algo que nunca se detiene, que siempre es dinámico y que se conforma en gran medida al interior de los complejos de relaciones sociales, de ahí que la identidad adquiere características específicas de acuerdo al contexto: no es lo mismo ser *tzeltal* en Chiapas que en Santiago Atitlán, de la misma manera que no es lo mismo ser *tz'utujil* en Guatemala que en la Universidad Veracruzana o ante un auditorio en la UNAM, aunque parezca obvio que siempre se es *tzeltal* o *tz'utujil* no siempre se es de la misma manera, estas experiencias nos dieron herramientas para observar cómo los procesos identitarios siempre se relacionan al contexto social y a los interlocutores con quienes se interactúa, lo cual es la tesis principal de esta investigación: siempre se es “yo”, en relación al “otro”.

Desde este axioma teórico sobre el fenómeno de la identidad étnica, en la presente investigación haré hincapié constantemente en el proceso de conformación de las identidades étnicas *tz'utujiles* en su relación con diversos tipos de poder, reiterando la importancia de la identidad en el contexto del estado nacional. Este análisis se realizará a través de identificar las diversas voces que articulan los mismos atitecos en sus diálogos con los antepasados, manifiestos en los diversos *géneros discursivos culturales*⁸ que se crean y desarrollan alrededor de las figuras míticas de los antepasados, genéricamente deificados como *nawales*, personajes emblemáticos de la tradición cultural meosoamericana, cuyo contexto cultural e implicaciones dialógicas exploraremos en el capítulo primero de esta obra. Así, podemos considerar el objetivo de este trabajo como una problematización etnográfica de las relaciones entre los fenómenos del

⁸ ***Géneros discursivos culturales***; con este concepto me refiero a lo que el filósofo y crítico literario soviético Mijail Bajtin definía, dentro de su análisis del lenguaje, como *unidades de comunicación fundamentales*. Con esto se refiere a ciertas formas lingüísticas de la comunicación humana, que en su condición eminentemente histórica y social, se pueden ubicar como conjuntos de hábitos culturalmente necesarios para diversos tipos de comunicación humana abiertos a las presiones de la vida cotidiana dentro de una cultura y tiempo histórico específico. Si bien, a lo largo del presente estudio analizaremos más profundamente este concepto bajtiniano, que será una de nuestras herramientas fundamentales para el análisis etnográfico del *nawalismo* *tz'utujil*, podemos ubicar temporalmente al *género discursivo* en relación a las formas históricas y sociales del habla como un tipo de instrumento cultural e histórico de la comunicación humana.

poder y las identidades étnicas, recurso metodológico para estudiar la dimensión cultural de la cuestión étnico-nacional en Guatemala, estudiándola en este caso a partir de lo que preliminarmente ubicaremos como *discurso nawal*⁹ cuyos *géneros discursivos* serán tema de nuestro capítulo segundo.

Este *discurso nawal* se presenta en la etnografía *tz'utujil* como un fenómeno de la identidad étnica que nos trae a cuenta el problema de la historia en cuanto tema fundamental intrínseco a su naturaleza discursiva, y que se presenta de particular relevancia para el estudio de las relaciones entre el poder y las identidades étnicas. Es claro que para la existencia de cualquier estructura de poder social y político, se necesita una base de legitimación históricamente definida, que incluye cierto nivel de reconocimiento por parte de los gobernados, del derecho que tienen aquellos que gobiernan a decidir por ellos, y es en esta lógica que la historia, como discurso, ocupa un lugar importante como una de las bases sobre las que se finca la existencia del poder desde el punto de vista ideológico, y es también ahí donde se da la respuesta alternativa de quienes se resisten a reproducir el poder pasivamente desde una situación de subordinación. En este sentido, es necesario avanzar en el análisis de las formas *émicas* de la historia, en los propios discursos históricos que como respuestas a la situación de dominación, nos acercan a la visión o teoría cultural de la historia que aparece disimulada en el *discurso nawal tz'utujil*, ya que funciona como método de ubicación del sujeto cultural en el tiempo, donde se ponen de manifiesto los diferentes elementos que conforman la contienda social que ha tenido lugar en Guatemala a lo largo de los siglos.

Dentro del *discurso nawal* se construye una visión del tiempo, del espacio y de la historia, en la cual podemos observar el proceso *dialógico* entre el pueblo *tz'utujil* y los diferentes actores que han participado a lo largo de la historia en la sociedad guatemalteca, en cierta medida podemos resumir que en este *discurso nawal* podemos estudiar el *diálogo tz'utujil* con la historia oficial, entendida ésta como

⁹ *Discurso nawal*; como referencia general a varios tipos de *géneros discursivos tz'utujiles*, podemos definirlo en relación a un conjunto específico de hábitos, normas, y recursos lingüísticos, explotados por el hablante *tz'utujil*, dentro de determinados contextos culturales propios para la comunicación con los antepasados sagrados conocidos como *nawales*. A lo largo del presente estudio definiremos y desmenuzaremos diversos *géneros discursivos tz'utujiles*, adecuados culturalmente para la comunicación con los antepasados *nawales*.

la base ideológica sobre la cual se funda gran parte de la legitimidad del poder nacional, dentro del cual se encuentran insertos los pueblos *tz'utujiles*, junto con otros actores identitarios, ante quienes, y con quienes, conforma su propia identidad *tz'utujil*.

De esta manera veremos la construcción histórica de las identidades *tz'utujiles* en sus relaciones asimétricas con el poder nacional y su cultura oficial. En este sentido, la presente investigación analizará la mutua relación *dialógica* entre la historia oficial, relacionada al poder político y económico en Guatemala, y lo que denominaremos *historia popular tz'utujil*¹⁰ relacionada a sus discursos culturales: el *discurso nawal*, como historias mutuamente sumergidas en un complejo proceso de relaciones asimétricas.

En este contexto guatemalteco, de un poder “real” que inhibe cualquier forma de participación efectiva por parte del ciudadano común en la toma de decisiones que le competen, sumergidos en el contexto patológico de una sociedad de posguerra que padece un clima de violencia social, simbólica y física, que dificulta el desarrollo de poderes locales realmente “autónomos”, se han generado como respuesta *dialógica* formas culturales de religiosidad o espiritualidad, en las que se apela a poderes “reales” con quienes sí es posible establecer relaciones de reciprocidad, de comunicación y de *diálogo* permanente a diferencia de la nula participación a la que se puede aspirar con el poder político. En las últimas décadas se ha registrado un auge de ritos sagrados, alrededor de figuras de la religiosidad popular de personajes “poderosos”, sentados en “*sillas*” y colocados sobre las “*mesas*” de los altares sagrados, que forman las estructuras de “*cabildos autónomos*”, populares: una suerte de poder sagrado que sí escucha las demandas populares, con quien sí es posible establecer relaciones de reciprocidad y comunicación. Aparece este fenómeno casi como un deseo sublimado en la imagen del poder ritual, tema sobre el cual profundizó en el capítulo tercero de esta investigación.

Estas *mesas* con personajes *nawales*, representan para la gente un tipo de poder que se ubica en términos sagrados por arriba del

¹⁰ Bajtin ubica la *cultura popular* como aquellas expresiones del pueblo que se realizan como respuesta a la cultura oficial de los grandes mandatarios y poderosos con quienes está relacionado el grueso de la población.

poder “real” del “oscurantismo” militarista y las burocracias neoliberales que le suceden, y que representa en gran medida la expresión cultural de una alternativa de poder social, que siendo “real” en su sentido mitológico, surge del seno mismo de la sociedad y su cultura como respuesta a la “realidad” política y social del país. Así vemos en los altares dedicados a los diferentes *maximones* —muchos de ellos personajes sagrados sentados en sillas—, esa estructura de poder sagrado autónomo, popular, que vincula *dialógicamente* a la sociedad con un gobierno sagrado que surge como respuesta alternativa a las cerradas estructuras del poder “real” que controlan los aparatos políticos, económicos y militares de ese país centroamericano. En este juego de símbolos de poder y de discursos históricos *Maximón* —el principal *nawal* de Santiago Atitlán— juega un papel trascendental como emblema por excelencia del poder popular autónomo.

A lo largo de la historia de colonización de los pueblos originarios de estirpe mesoamericana, en la medida de que el poder político-militar ha impuesto en Guatemala formas de organización social, religiosa, política y económica, a través de las cuales los pueblos han tenido que *dialogar* durante siglos con el poder colonial y nacional, las *mesas* de los altares sagrados surgen como respuestas a estas imposiciones y se instauran como estructuras jerárquicas de diferentes *nawales* que con funciones y cargos específicos, organizan una suerte de *cabildo autónomo*, independiente del poder político dominante, en cuya estructura podemos apreciar las formas culturales como se ha dado el *diálogo* entre el poder y la tradición popular, de ahí que sea tan importante este análisis para comprender y problematizar el fenómeno antropológico de las identidades étnicas, como parte de un estudio de más largo alcance sobre la dimensión cultural de la cuestión étnico-nacional.

Dentro de este *diálogo* de culturas podremos observar los diferentes posicionamientos valorativos que constituyen la especificidad de las diversas identidades étnicas dentro del contexto social en el que participan como un universo de pueblos que conforman un estado nacional. Esto es, a diferencia de la posición positivista que estudia el objeto en sí mismo, como producto únicamente de sí mismo, aquí veremos el objeto, que es en realidad el sujeto de la identidad étnica, como producto de sus interacciones,

sumergido en su "océano". Como mencionaba antes tenemos que considerar que las identidades étnicas no existen solas, no se construyen ni se definen en términos exclusivamente *émicos*, sino que, como productos de las múltiples interrelaciones sociales con sus vecinas identidades étnicas, viven la vida dentro de un *diálogo* perpetuo en el que enuncian su posición con respecto al otro, a su historia, a su ser nación, a su pueblo. Se enuncia y se responde a enunciados, la comunicación es la que nos define como humanos sumergidos en un complejo de relaciones humanas, la dirección o la naturaleza del *diálogo* es proporcional al lugar que ocupan las diversas identidades étnicas dentro de la asimétrica relación en que viven los diversos pueblos *indígenas* con respecto a otros segmentos de la sociedad nacional con características culturales de tipo europeo, sus tomas de posiciones relacionadas en torno al poder, y el poder visto desde el punto de vista de sus subordinados son elementos constitutivos de la propia identidad.

El estudio de las respuestas de los pueblos a la situación colonial, las estrategias culturales con las que logran sobrevivir, nos abre una puerta a la "sabiduría popular", al devenir de los pueblos. De esta manera podemos entender que "lo indígena" está definido por la situación colonial igual que "lo ladino", paradigmas identitarios que parecieran simplificar la situación étnica de ese país, pero que en su ambigüedad cultural, y en su carga mutuamente peyorativa se convierten en verdaderos obstáculos a la hora de intentar penetrar en la dimensión cultural de los fenómenos de la identidad, ambos conceptos son producto de una situación colonial que no se ha resuelto en Guatemala, son producto de esta circunstancia. Lo ladino sólo se define en sus relaciones con lo indígena y viceversa, se da el acto, el campo comunicativo, el *diálogo*, y el juego de respuestas y contrarespuestas en todos los campos de los procesos comunicativos humanos, no sólo el lenguaje hablado, la escritura, o las diversas formas de arte, sino los actos concretos, humanos, de comunicación, de vida social, de relaciones humanas. De ahí que ambos conceptos no sean un referente de investigación en este trabajo, son más bien atendidos bajo su circunstancia como conceptos propios de la situación de colonización interna en que se ha construido ese país.

Como hemos visto hasta ahora los pueblos de una nación, de un país, construyen conjuntamente sus identidades étnicas y nacionales

como un todo, sumergidos en algún tipo de *diálogo*. Guatemala con un poder nacional, inviste un proyecto nacional en el que los descendientes históricos y culturales de los conquistadores (ladinos) —que pueden pertenecer a varias clases sociales— dominan a los pueblos mesoamericanos (indígenas) y a algunos otros de origen africano y afrocaribeño que arribaron a estas tierras como parte de las dinámicas propias del proceso de la colonización (garífunas). Dentro de una dinámica en la que este poder hegemónico europeizante les habla a los “otros” en términos de dominación, con la intención de mantener el *statu quo*, mientras los pueblos *indígenas* responden de múltiples maneras a ese poder real, encontramos el contexto en el que se da el *diálogo* y donde podremos identificar los diversos factores que hacen posible esta situación de dominación. Los extremos de este *diálogo* pueden ser tan amplios como el antagonismo total, en genocidas guerras de exterminio que ha padecido el país; o en procesos comunicativos de negociación e interacción social con algún grado de “democracia”. El estado nacional, conformado por un conglomerado de pueblos y territorios, con un poder legitimado por diversos factores históricos y culturales, es producto de un proceso de enunciados y respuestas, de vínculos sociales espacio temporales concretos, históricos y territoriales.

La pertinencia de los estudios mesoamericanos para el estudio de estos fenómenos de la identidad étnica en el contexto de los estados nacionales nos la explicaba ya el propio Paul Kirchoff (1966), quien propusiera el concepto de “Mesoamerica” como herramienta para el análisis y la comprensión de los procesos culturales en la región que abarca desde el mediodía de México y hasta Costa Rica, declarando en torno al futuro de los *estudios mesoamericanos* que lo más prometedor era la nueva valoración que se estaba teniendo ya en esa época, de reconocer la voz del *otro*, —el indígena mesoamericano— para la comprensión de su mundo y circunstancia.

Los estudios mesoamericanos tienen hoy día como una prioridad el estudio de la historia del proceso civilizatorio mesoamericano, desde sus orígenes hasta su choque con la civilización occidental. Los niveles de análisis de la historia mesoamericana abarcan desde su caracterización tecnológica, hasta la dimensión simbólica de sus discursos culturales, sin embargo poco se ha avanzado en torno a las

preocupaciones metodológicas que ya ocupaban a Kirchoff hacia los años sesenta del siglo XX:

[...] estudiar Mesoamérica en cualquiera de sus aspectos, es estudiar su historia, —“historia no en el sentido de “acontecimientos del pasado”, sino de “procesos históricos”, procesos que siguen hasta el presente—. Si hablamos de “historia de Mesoamérica” se sobre entiende que su parte central y esencial es la historia de la civilización mesoamericana, desde su formación hasta su destrucción por la conquista europea. Pero a esta parte central se agregan otras dos partes muy importantes: como prólogo de sus antecedentes y orígenes, y como epílogo, la historia de las relaciones entre sus supervivientes y la civilización occidental (1966).

Kirchoff planteaba así la necesidad metodológica de los *estudios mesoamericanos* de analizar el devenir de la civilización mesoamericana desde la perspectiva de los pueblos que sobrevivieron a la conquista, como parte de un ejercicio dialéctico que permita a los investigadores, visualizar aquel *excedente de visión* que sólo es posible ubicar saliendo de su propio lugar y observando sus datos desde la perspectiva de los pueblos originarios de tradición mesoamericana. Como prólogo de esa historia, el contexto actual de los pueblos mesoamericanos y su situación de dominación, desde la cual se realiza la investigación al respecto, con fines y metodologías que no son propias de Mesoamérica; y como epílogo ubicar esa historia en la situación concreta de las relaciones actuales de la cultura mesoamericana con la cultura occidental.

Es importante reconocer entonces que las voces de los antropólogos, nuestras opiniones, posturas y planteamientos, tienen orígenes históricos y responden a preocupaciones culturales concretas que es necesario discernir a la hora de tratar de comprender el origen y la naturaleza de las respuestas, que a nuestras preguntas hacen nuestros interlocutores en los pueblos estudiados. En este sentido tenemos que hacer en este momento un esfuerzo por penetrar la naturaleza dialógica de las preocupaciones teóricas con las que ha sido abordado el fenómeno de la identidad por las ciencias antropológicas, de manera que podamos contextualizar nuestra

argumentación en torno al *diálogo con los antepasados*, como *discurso nawal*, dentro de su lugar en esta cadena discursiva antropológica.

El tema de las identidades étnicas a preocupado por mucho tiempo a las ciencias antropológicas, a tal grado que ha llegado a constituirse como el tema por excelencia de las investigaciones etnográficas, en virtud de la emergencia —de la que ya hemos hablado— de múltiples comunidades culturales, luchando por el reconocimiento de sus derechos como identidades específicas dentro de las sociedades nacionales a que pertenecen, ubicadas éstas además en el actual contexto de la globalización. Es por esto un tema importante para la antropología contemporánea, ya que su futuro y viabilidad como ciencia dependen en gran medida de la riqueza de sus aportes sobre el esclarecimiento de las identidades étnicas en términos de sus múltiples factores determinantes, accediendo a sus contenidos y problematizando los planteamientos que las diversas culturas proponen en el marco de la necesidad política de construir una nueva relación multicultural entre identidades diferenciadas. Pero sobre todo, la antropología debe de contribuir a la comunicación entre las diversas culturas, ya que el diálogo respetuoso se presenta como una alternativa deseable ante la incidencia de la violencia que ha imperado al respecto.

[...] Bajtín observa que en la investigación de otras culturas, no es suficiente con recopilar nuevos materiales fácticos, ni siquiera con reconstruir otros puntos de vista, pues ambas cosas son meramente preliminares para la tarea fundamental que es la de revelar "nuevas profundidades semánticas" de las otras culturas y también de la propia. Se trata de lograr una comprensión creativa" eminentemente dialógica, que implica, no la concepción monológica del investigador-autoridad que describe al otro, ni tampoco el pretender convertirse en el otro, sino que por el contrario, sin que nadie pierda su propia personalidad ni su posición, debe establecerse una relación dialógica, en que ni uno ni otro pierdan su capacidad de participación, y donde la posición de "exterioridad" del investigador, sea precisamente lo que posibilite el diálogo y la comprensión de una cultura de manera profunda[...] (Alejos 1997:169-170).

En este sentido es importante clarificar el contexto teórico en el que se han desarrollado las investigaciones sobre el tema de las identidades étnicas en Guatemala, para ubicar y delimitar las herramientas teóricas de trabajo que hemos venido utilizando para desarrollar el presente estudio. De manera general Richard Wilson (1999) retomando los trabajos de Robert Carmack y John Watanabe considera que han predominado dos corrientes generales en cuanto a los estudios de la identidad étnica en tierras guatemaltecas. La primera se ha esforzado en ubicar a las comunidades mesoamericanas en el contexto de la colonización europea, como pueblos sometidos a una dinámica económica, política e ideológica impuesta, en la que han tenido que desarrollar formas particulares de supervivencia cultural en medio de un contexto general de dominación. Así, la identidad étnica de las poblaciones mesoamericanas se establece en oposición a la cultura de los españoles o ladinos, poniendo énfasis en la estructura social de las comunidades mesoamericanas insertadas en estructuras externas regionales o globales, tendencia que define como *contextualismo histórico*. En este sentido existe una fuerte tendencia a observar a las culturas mesoamericanas contemporáneas como un mero producto de la colonización europea, negándoles la posibilidad de autodefinición.

El otro modelo de análisis de la identidad étnica en Guatemala, ha puesto el énfasis de su investigación en la supervivencia maya primordial, en describir y ubicar la "esencia" de lo mesoamericano en los contenidos de la cultura. Busca entender la historia mesoamericana en su desarrollo civilizatorio, y de ahí transitar a través del contacto catastrófico con la cultura europea, considerándola como una nueva etapa en el tiempo de la civilización mesoamericana, desdeñando el impacto de la conquista y su papel en la definición de la identidad contemporánea de los pueblos indígenas. De esta manera vemos que la antropología a transitado en sus análisis de los fenómenos identitarios en Guatemala entre la negación de la capacidad de los pueblos de poseer ciertos niveles de soberanía cultural, hasta el esencialismo extremo que considera a la civilización mesoamericana como un *continuum* cuasinmutable.

Sin embargo, es importante tomar en consideración los aspectos existenciales en los que se reproduce la cultura, las prácticas y los

discursos étnicos que se ubican en el escenario de los procesos sociales y las experiencias de vida. Considerando que los fenómenos relacionados con la identidad étnica no son estables sino dinámicos, podemos ubicarlos en contextos de larga duración histórica, que les vincula con la historia, pero responden también a las contingencias del tejido socio-político contemporáneo, por lo que es importante tomar en cuenta tanto los problemas de forma como los de contenido, ubicando los ejemplos particulares en el marco de las relaciones regionales y globales.

La primera de estas tendencias teóricas encuentra uno de sus momentos cumbres en el análisis relacional propuesto y desarrollado por el antropólogo Fredrik Barth (1976), el cual implica un modelo que toma en cuenta las relaciones interétnicas como el campo propicio para el estudio de las identidades étnicas, considerándolas como estructuras de diferencia en las que el marco de organización étnica se construye sobre la base que determinan las fronteras que la separan del *otro*, lo cual enmarca el problema en una perspectiva eminentemente sociológica que pone el énfasis en las relaciones sociales entre grupos étnicamente diferenciados, considera que la identidad se construye como un universo que delimita la frontera que lo separa de los otros universos identitarios dentro de un esquema que relativiza la historia y los contenidos de la cultura. La identidad étnica es así comprendida a través de una noción de contraste que implica la noción de nosotros y los otros, es decir, una marca de diferenciación en la confrontación con los otros. Las identidades étnicas son vistas así como una forma de organización social donde el trazo fundamental está en la categoría de autoadscripción o de la adscripción por otros a una categoría étnica que organiza las interacciones sociales entre individuos. Así la identidad étnica es un sentimiento de pertenencia a un grupo que se distingue del otro, y que no está fundamentado en los contenidos culturales, ya que estos pueden transformarse o desaparecer ante el interés primordial de mantener la pertenencia étnica (Barth, 1976).

De esta manera el problema de la identidad se entiende como un paradigma que la considera como resultado o consecuencia de un proceso eminentemente social de características relacionales, pero siempre en virtud de complejos procesos de autoadscripción y de exclusión que define lo étnico específicamente como conjunto de

interacción. Es en este punto donde categorías sociológicas como las de ladino e indígena, encuentran un punto de explicación teórica, en tanto que ambas categorías son productos de la situación colonial existente en Guatemala y se explican mutuamente confrontadas. Este proceso es más evidente en el caso del concepto de ladino, en cuanto se caracteriza como *el no indígena*. En este esquema la cultura indígena contemporánea puede ser entendida de una manera muy pesimista a la manera como se refería a ella el investigador guatemalteco Severo Martínez (1970) como simple *resultado histórico de la opresión colonial*.

La segunda de las tendencias teóricas planteadas arriba, el esencialismo, si bien ha sido desechado como tal por no tomar en cuenta muchos de los fenómenos derivados de la conquista europea, a dado paso —en gran medida ante la necesidad teórica por observar la *identidad* en relación con los contenidos de la cultura— a otro tema fundamental de las discusiones antropológicas contemporáneas, el tema de la cosmovisión, el cual se derivó como resultado de varios planteamientos teóricos que se suscitaron a principios del siglo XX en los campos del psicoanálisis, la lingüística, la sociología y la antropología, que derivaron posteriormente en la conceptualización del pensamiento humano como problema antropológico.

Uno de los puntos de partida de esta discusión se desarrollaron en gran medida por la difusión —en las primeras dos décadas del siglo XX— de las ideas del médico austriaco Sigmund Freud (1997), las cuales provocaron una verdadera revolución intelectual en muchas áreas de las ciencias humanas y las artes, en virtud de la descripción que hace de los procesos mentales del ser humano asumiéndolos como resultado del funcionamiento complejo de un aparato psíquico compuesto de tres sistemas indivisiblemente interrelacionados, a saber: el sistema inconsciente, el sistema preconscious y el sistema consciente (1997). Sus planteamientos desataron un gran entusiasmo ya que tal y como el mismo Freud lo concibió, *el inconsciente es un concepto necesario porque puede explicar ciertos “hiatos” en la vida consciente, que no podrían ser revelados de otra manera*, es decir que, la presunción de la existencia de una vida inconsciente en el ser humano permite explicar muchos fenómenos sociales y culturales que implican el sometimiento de la vida consciente de los seres humanos a

fenómenos que lo sobrepasan, lo determinan, y que tienen una importante naturaleza inconsciente.

En la sociología fueron Emile Durkheim y Marcel Mauss (1966) quienes, como resultado de sus escrupulosas investigaciones sobre todo en los terrenos de la historia de las religiones de los pueblos indígenas, desarrollaron las bases de lo que sería un amplio y enriquecedor debate intelectual en relación con las determinaciones sociales del comportamiento humano. Fue Durkheim quien desarrolló la percepción de que las sociedades humanas operan como sistemas que tienen sus propios imperativos, los cuales determinan en gran medida las actitudes e intereses de los individuos que las conforman, rompiendo así con el antiguo paradigma positivista que consideraba a la sociedad como la simple suma de intereses individuales, por el contrario los individuos no son sino productos de las instituciones sociales que les han sido impuestas durante su formación como persona al interior de su sociedad, de manera que *la sociedad supone una organización consciente de sí que no es otra cosa que un sistema de clasificación* (Durkheim, 1991:452).

En este sentido fue muy importante el trabajo colectivo realizado por Durkheim y Mauss entorno a la problematización de los sistemas de clasificación y las estructuras mentales del pensamiento humano que redundaron en una problematización exhaustiva de las relaciones existentes entre el sistema social y las clasificaciones simbólicas (Durkheim y Mauss, 1966). Los sistemas de clasificación se convirtieron así en un paradigma básico en las ciencias humanas del siglo pasado, en el esfuerzo por tratar de penetrar en los misterios del pensamiento humano y su diversidad cultural. En este sentido fue básico también el legado del lingüista suizo Ferdinand de Saussure, quien desarrolló también a principios del siglo XX sus principales aportes en torno a la problematización del lenguaje humano abordándolo como un sistema constituido por una relación de diferencia irreductible entre el significado (ligado al objeto del mundo real) y el significante (el ítem léxico que se refiere al objeto).

En su teoría del signo lingüístico Saussure (1987) considera que el signo es la relación arbitraria entre significado y significante, de lo que deriva su percepción del lenguaje como un sistema de signos entre los cuales es posible establecer relaciones de diferencia; como

el signo en sí es arbitrario e independiente del objeto al que se refiere, la relación entre significado y significante no es natural sino que está dada por el sistema, de manera que el sentido es un producto social. En esta obra fundacional de los estudios estructuralistas el lingüista suizo desarrolló el método sincrónico para profundizar en la estructura de la lengua en un momento determinado de la historia, privilegiando así el estudio de la lengua, entendida como un fenómeno social, sobre el del habla, conceptualizado como una forma individual de utilización del lenguaje.

Esta percepción social del sentido del lenguaje llevó a Saussure a plantearse la existencia de una suerte de inconsciente colectivo, del cual se deriva la estructura profunda de la lengua, originada en última instancia en la biología de la mente humana. Es en la lengua de donde se derivan los diversos sistemas de clasificación que van configurando la naturaleza del pensamiento humano, entendido este en última instancia como un fenómeno de sentido social. Este era pues parte del contexto intelectual a principios del siglo XX, sobre el cual se fueron abstrayendo los temas que derivaron en la problematización del concepto de cosmovisión como recurso teórico importante para el tratamiento de los datos etnográficos, y que derivaron en la necesidad teórica y metodológica de acceder al pensamiento de las culturas indígenas, no a partir de los prejuicios y postulados de la cultura europea dominante, sino a partir de profundizar en sus propios sistemas de representación y de clasificación, en una palabra en su propio *sistema de pensamiento*.

Estos planteamientos eran parte importante del ambiente intelectual en el cual se desarrolló la necesidad metodológica de profundizar en el pensamiento de los pueblos indígenas, buscándolo en sus categorías inconscientes, lo que permitiría comprender los contenidos de la cultura expresados en sus instituciones sociales y sus prácticas culturales. En este ambiente científico se desarrolló en la etnografía mesoamericana el tema de la cosmovisión a partir de los inicios de la segunda mitad del siglo XX, perfilándose como recurso metodológico para penetrar en la comprensión del pensamiento y la cultura de esta región del mundo.

En la frontera entre ambas perspectivas teóricas —la relacional y la estructuralista— es donde podemos considerar la importancia del

trabajo de Mijaíl M. Bajtin, filósofo y crítico literario, que desarrollo durante el siglo XX, en el contexto de la experiencia histórica del socialismo real en la Unión Soviética, una importante crítica al imperante pensamiento positivista de la modernidad, que enriquece la perspectiva de análisis de los procesos de la identidad cultural como problema antropológico. Su perspectiva generó un importante modelo de análisis del proceso de la comunicación humana, ubicando a la humanidad sumergida en un eterno proceso de *diálogo*.

La idea de *diálogo*, que hemos estado utilizando a lo largo de estas líneas, es importante en virtud de que nos permite pensar el problema de la identidad en el proceso de la comunicación, como entidad básica en la que se ubica cualquier tipo de relación humana. De esta manera la identidad se entiende como parte del desarrollo comunicativo, en el que el *yo*, o mejor dicho el *nosotros*, se construye como discurso social, como enunciado y respuesta dirigida hacia un indeterminado interlocutor, el *otro*. De esta manera el *nosotros* étnico es relativo a la situación social, al campo de interacción y al dialogador con el cual se establece el proceso comunicativo. Con esta perspectiva se enriquece el planteamiento relacional bartheano, contextualizando el fenómeno de la identidad dentro de un sistema de relaciones interétnicas, sólo que trasladando el énfasis del análisis hacia el *proceso dialógico*, sin quedarnos estancados en el tema de las fronteras que por oposición se construyen para diferenciarse del *otro*, ya que en esta perspectiva la identidad se contruye por el reconocimiento de la existencia del otro para pasar a la construcción de la propia existencia. La identidad se entiende así como la eterna interacción social unificada bajo el influjo del fenómeno de la comunicación, esto quiere decir que los seres humanos nos construimos mutuamente a partir de los fuertes lazos que creamos entre nosotros construyendo la realidad humana en una infinito *proceso dialógico*.

Ahora bien, en esta perspectiva *dialógica* es importante el análisis de los discursos orales con los cuales se establece la comunicación con el "otro", la toma de postura, la respuesta, a los enunciados del otro. Retoma así la importancia del estudio del habla, y no sólo de la lengua, como hiciera Saussure, ya que Bajtin encuentra que el lenguaje siempre está en constante redefinición y modificación a partir de las innovaciones y maneras personales de utilizarlo, el habla como

momento fundamental de uso de la lengua, de manera que ubica el fenómeno de la comunicación humana como el problema central de sus preocupaciones teóricas, ya no sólo las categorías inconscientes y la estructura de la lengua como tal, sino su uso y su manipulación relacional mediante la construcción de enunciados, como respuestas a otros enunciados, en el eterno proceso de la comunicación humana. Estos enunciados culturales, poseen una arquitectura que nos permite acceder a la intimidad del proceso de montaje del *yo* étnico. En esta arquitectura podremos estudiar la estructura social, a partir de los diferentes *ejes axiológicos*, definidos por Bajtin como sistemas de valores culturales que fundamentan la toma de posición del *yo* con respecto a los enunciados del *otro*, y que forman la base de las respuestas que se dirigen a este *otro* como una toma de posición identitaria dentro de la estructura de relaciones sociales históricamente establecida dentro de su proceso histórico de diálogo.

Siguiendo esta perspectiva ubicaremos la construcción de la personalidad individual de una persona, como producto de la dinámica comunicativa del ego, el *yo*, con los demás, los *otros*, *nosotros*, que en primera instancia son sus compañeros inmediatos, desde donde toma partido y responde en última instancia al resto de la humanidad. De esta manera, dentro de la perspectiva bajtiniana, la identidad individual no pertenece sólo al ego, al *yo*, sino que es ante todo, sólo una parte del todo social, que conforma el *nosotros* identitario de un pueblo sumergido en sus relaciones dialógicas con los *otros* pueblos. Así vemos la importancia del proceso comunicativo, mediante el cual los seres humanos dialogamos unos con otros, respondemos a sus planteamientos y nos ubicamos y nos ubican en el mundo social, ese es a *grosso modo* el meollo del dialogismo.

La identidad entendida no como una cuestión definida exclusivamente por el *yo*, como producto de su historia y de sus implicaciones internas, sino que este *yo* sólo se construye y se define como respuesta al *otro*, de manera que el *yo* y el *otro* se definen mutuamente, se complementan y se entienden conjuntamente dentro de la dinámica social y en la historia. Esto nos lleva a la percepción de las voces que aparecen en los discursos que definen las tomas de posición de los diferentes interlocutores de un *diálogo*. Los enunciados se construyen de diferentes voces, porque no siempre estamos en contra de las opiniones del *otro*, existen veces que sus planteamientos

nos parecen coherentes y que incluso enriquecen nuestras propias opiniones, por lo que su voz pasa a ser parte de la nuestra cuando así nos parece. Asimismo cuando el otro nos plantea algo que no nos parece, o nos es extraño, justificamos nuestra oposición o nuestra sorpresa, apelando a nuestro propio acervo, analizando así los planteamientos del *otro* con las herramientas de nuestros propios acervos de voces. El proceso *dialógico* es una eterna cadena de voces, de respuestas y opiniones histórica y sociológicamente constituidas. De ahí que la identidad de un pueblo se defina, en gran medida, por la historia de sus relaciones con otros pueblos.

En este sentido Bajtin analiza en la literatura el proceso *dialógico* del autor con el mundo a través de la figura del héroe, el personaje de su obra literaria. Ubica la arquitectura de la obra como una totalidad, con su propia armonía, con su estética, como un acto del autor para con su tiempo histórico, con los otros, como una respuesta a los planteamientos que le hacen los otros que habitan su mundo, como una toma de posición en el mundo, lo que nos lleva a percibir que incluso dentro de una misma cultura pueden existir diferentes identidades. En este punto entra al análisis de la relación entre el autor y el héroe para especificar la ética y la estética del autor con respecto a su mundo, su discurso como una parte estéticamente importante dentro de la cadena dialógica de la sociedad.

Así podemos ver las invocaciones a los *nawales* que hacen los especialistas rituales *tz'utujiles* como obras discursivas muy particulares que se refieren a los héroes culturales por excelencia dentro de su historia, quienes aparecen genéricamente conceptualizados como *nawales*, la forma como los *sacerdotes mayas* construyen la imagen de sus héroes nos abre la puerta al universo estético del *discurso nawal*, en tanto que discurso, como acto y toma de posición respecto al mundo, a las preguntas que éste le hace y le ha hecho a lo largo de la historia, lo cual nos permite problematizar la forma cultural como se construye la identidad étnica de los *tz'utujiles* en relación a los muchos "otros" que han aparecido y aparecen a lo largo de su historia.

Dentro de este universo de "otros" con quienes los *tz'utujiles* conviven y han convivido, ante quienes asumen una posición y a quienes realizan serios cuestionamientos es a los antropólogos y

etnógrafos, quienes a su vez les plantean a estos sus propias preguntas y sus propias opiniones. De esta manera según los interlocutores serán las formas del diálogo. A mí en particular me interesa la investigación etnográfica en la Guatemala de posguerra porque plantea una situación que si bien es bastante diferente, ofrece paralelismos muy importantes con respecto a la situación de guerra de baja intensidad que se vive en el estado mexicano de Chiapas. En este sentido mis preguntas y dudas planteadas durante el proceso de investigación de la realidad étnica e identitaria de los pueblos *tz'utujiles* tiene que ver con el proceso de paz en Guatemala, las luchas y dramas vividos por el pueblo *tz'utujil* y las esperanzas de un nuevo futuro, más justo y democrático para sus habitantes.

Vinculados entre sí, ubicados asimétricamente dentro del sistema de dominación global, diversos pueblos de la tierra dialogan, no necesariamente comprendiéndose —las más de las veces obviándose y en abierto conflicto—, construyéndose recíprocamente como producto de sus múltiples formas de relaciones sociales, el *yo* se construye en relación con los *otros*, dibujándose así el escenario de las relaciones étnicas a todo lo largo y ancho de la geografía global. Dialogando con los antepasados los *tz'utujiles* aspiran a la dignidad de la que habla nuestro epígrafe, en la cual caben tanto los *nawales* mayas, de origen mesoamericano, como los otros *nawales* producidos por la espiritualidad humana, lo mismo el Cristo que Buda pueden aparecer en los enunciados contruidos por el sacerdote maya cuando invoca la presencia de esos *otros* sagrados, viendo el mundo desde la perspectiva de los antepasados de la humanidad.

En lo que sigue aspiro a una problematización general, inicial en gran medida, en torno al diseño de una metodología dialógica para el estudio de los fenómenos de la identidad étnica de los pueblos *tz'utujiles* del altiplano guatemalteco, mi preocupación principal radica en la necesidad de observar el dialogo entre el poder y la cultura, en tanto que campo concreto en el que se desarrollan los problemas culturales que aquejan a nuestras sociedades y que se encuentran ya hace muchos años en el centro de las preocupaciones éticas de Guillermo Bonfil (1972:65) en relación con el papel de la antropología mexicana en el seno de sociedades nacionales como las de México y Guatemala:

[...] las mil maneras de enajenación del hombre son nuestro reto y definen nuestro compromiso; nuestra propia enajenación, la de la cultura a la que pertenecemos y la cultura de la que participamos, conforman el marco inmediato y concreto en el cual ese compromiso habrá de expresarse en acción. No hay manera de liberar a otros si permanecemos esclavos —o amos—; no hay forma de redimir al indio si no es liberando nuestra propia sociedad, desenajenando nuestra cultura. Para ello se debe contar con el análisis crítico que la antropología puede hacer de la realidad sociocultural. Tal es su compromiso.

CAPITULO UNO

ETNOGRAFÍA Y ANTROPOLOGÍA DEL NAHUALISMO EN EL ÁREA MAYA DE MESOAMÉRICA

Cuando se habla de nahualismo en la etnografía mesoamericana, el imaginario de estas tierras nos remite a una variedad de significados que el concepto puede tener a todo lo largo y ancho de su geografía. Como un gran campo de investigación antropológica, el amplio terreno etnográfico sobre el nahualismo en Mesoamérica ha abierto muchos caminos y terrenos fértiles para la investigación humanística en sus diferentes áreas: desde los debates más bien teológicos que podemos estudiar en las fuentes coloniales, resultados del trabajo evangelizador de muchos eruditos cristianos desde el siglo XVI al XX; hasta los modernos trabajos etnográficos y los debates que generan en torno a la religiosidad, la mitología, la magia, o la ciencia chamanica en tierras de Mesoamérica.

En este trabajo exploraremos cómo el tema del nahualismo nos puede aportar importantes luces en el discernimiento del fenómeno de la identidad de los pueblos mesoamericanos, en virtud de que recientes estudios, síntesis en gran medida de muchos siglos de polémicas al respecto, han señalado la importancia que tiene este concepto para el estudio de la estructura anímica que conforma la naturaleza de los seres humanos desde el punto de vista mesoamericano (López Austin, 1980), y es esta naturaleza anímica la base necesaria para ubicar el concepto de nahual dentro de una "teoría mesoamericana de la persona", símbolo que nos permite explorar y acercarnos a la existencia más íntima que conforma el ser humano, a su ser inconsciente y diversidad cualitativa, en cuya perspectiva el tema se vuelve relevante tanto para el estudio del fenómeno de la identidad étnica, como para la reflexión de una suerte de antropología filosófica que nos permita acercarnos a una particular especulación cultural sobre el ser humano en general.

El concepto nahual¹ —vocablo cuya raíz etimológica de origen nahua² no completa la complejidad y diversidad del fenómeno etnográfico al que se refiere— es muy común que sea utilizado en referencia a una persona, que por suerte de un “arte mágico”, tendría la capacidad de transformarse en un animal o fenómeno natural que representaría algo así como su segunda naturaleza, o naturaleza alterna complementaria a su personalidad humana. En este sentido se ha transformado en una suerte de categoría antropológica dentro de la etnografía mesoamericana para referirse a las tradiciones relativas a este tipo de personajes. No obstante es un concepto con múltiples significados, por lo que podemos confundirnos al consultar material etnográfico o al encontrárnoslo en sus diversos usos culturales. Es una práctica común de muchos autores el utilizarlo más como categoría antropológica, que en su sentido estrictamente etnográfico.

Sin embargo, este uso del concepto como categoría antropológica puede limitar nuestra visión sobre el asunto, lo cual podemos evitar, ya que es en la diversidad de significados contemporáneos e históricos en donde podremos ubicar los alcances que el concepto puede tener en la tradición mesoamericana. Así, dentro del universo *tz’utujil* que nos ocupa en este trabajo, aparece el concepto de *nawal* con una serie de significados que al analizarlos a la luz de la discusión general que sobre el tema existe en la etnografía de Mesoamérica, nos permite, por un lado, contextualizar su particularidad y por tanto abrirnos puertas en el conocimiento de la especificidad étnica *tz’utujil*, y por otro lado esta particularidad, contextualizada en un universo mesoamericano de mayor alcance, enriquece la reflexión general del tema como parte del pensamiento mesoamericano, abriéndonos caminos de reflexión en una antropología filosófica sobre la pluralidad del discernimiento humano —en este caso mesoamericano— sobre su propia naturaleza: su ontología, su diversidad y sus múltiples interrelaciones.

¹ Dentro de la literatura antropológica puede aparecer alternativamente escrito como *nuwai*, *nagual*, *nawal* ó *nahual*; en general podemos decir que su forma correcta de escritura depende de la lengua y especificidad dialectal en la que se use el concepto. Como hemos mencionado, en la presente obra utilizaremos alternativamente la forma nahual y sus derivados, sin cursivas, cuando me refiera a la discusión antropológica general, y la palabra *nawal* cuando me refiera a su aparición etnográfica, ya que esta es la forma de escribir el concepto en las lenguas quicheanas que incluyen la lengua *tz’utujil*.

² Según el Padre Jacinto de la Serna, el vocablo *nahualli* deriva su significado como verbo o acción de disfrazarse o arroparse, por lo que el *nahual* sería “el que se disfraza o transforma”. (Serna, 1953:90)

Aunque podemos pensar que no puede existir una definición absoluta, que contenga en sí misma todo el complejo de significados que la multitud de posibilidades etnográficas aportan sobre este tema del nahualismo, es importante no obstante, no quedarnos exclusivamente en su descripción particular, sino someter los datos etnográficos al método comparativo propio de la antropología, para, sin caer en un exagerado relativismo, alcanzar una visión de amplio espectro del fenómeno. Sabemos por la experiencia etnográfica del siglo XX que en su diversidad de significados, el concepto es una noción mesoamericana de amplios alcances antropológicos susceptible de aportarnos importantes luces sobre el problema de la diversidad humana en general.

De tal suerte comencemos problematizando varias categorías generales que sobre este tópico suelen aparecer en la etnografía *tz'utujil*, para compararlas después con los significados que pueden desprenderse de la etnografía mesoamericanista, esto con el objeto de contextualizar el problema general de la identidad étnica *tz'utujil* en su universo civilizatorio, es decir dentro de la historia de Mesoamérica. Exploraremos así las diversas voces que han articulado un complejo diálogo sobre el tema, que al final del presente capítulo nos permita contar con una visión panorámica sobre el fenómeno del nahualismo mesoamericano desde el contexto de la antropología y etnografía *tz'utujil*.

Etnografía del *nawalismo tz'utujil*

En la etnografía de los pueblos *tz'utujiles* es muy amplio el espacio que ocupan los llamados *nawales* como uno de los ejes principales — sino es que el centro mismo— de todo su complejo sistema de tradiciones culturales³, al grado de que estos personajes aparecen

³ Hablo de **tradición** en el sentido que lo plantean López Austin y López Luján (1996, p. 62), como *un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente*. De esta manera, tal y como nos señala López Austin (2001, pp. 51-53), podemos entender que la **tradición** implica no el hecho de compartir elementos culturales, sino ante todo *el manejo de códigos y mecanismos de comunicación que hacen posibles las diferentes relaciones sociales*, de esta manera la pertenencia a una tradición cultural implica la capacidad de un individuo o una sociedad, de elaborar ideas a partir de sistemas de representaciones simbólicas, con las cuales enfrentar los desafíos que se les presenten a lo largo de la vida, es importante marcar aquí que la tradición

como el tema por excelencia de toda etnografía religiosa *tz'utujil*. En términos generales, y a partir de los datos que nos arroja la etnografía de estos pueblos (Mendelson, 1965) (O'Brien, 1975) (Carlsen, 1997) (Petrich, 1998) (Stanzione, 2000) (Vallejo, 2001) podemos perfilar de forma preliminar que el concepto refiere a una "condición" del mundo, a un "estado" de las cosas, una "cualidad especial" del universo. Esto significa en primer lugar, que esta condición, por ser universal, no es exclusiva del ser humano, aunque por esta situación le es accesible en determinadas circunstancias.

Dentro de las maneras humanas para percibir lo que podemos denominar la condición *nawal*, el estado de *nawal*, podemos partir de cinco categorías generales muy comunes en la etnografía *tz'utujil*: en primer lugar esta condición la poseen algunas deidades que habitan en lo que los *tz'utujiles* llaman el "*santo mundo*", espacio *nawal* por excelencia. Este *santo mundo* —que lo podemos imaginar como una suerte de "*mundo paralelo*" al "*mundo ordinario*"— es el espacio propio de estos seres sagrados conceptualizados como *nawales*. Una segunda forma de *nawal* en la perspectiva *tz'utujil*, la pueden alcanzar algunos seres humanos en virtud de sus especiales relaciones con el *santo mundo*, alcanzando la categoría de las entidades de este; un tercer tipo esta formado por aquellos dirigentes políticos, que por sus capacidades especiales para relacionarse con este *santo mundo*, han podido realizar proezas que dejaron marcas perdurables en la historia *tz'utujil*. Una cuarta posibilidad corresponde a algunos animales, árboles, piedras, montañas, cuevas, esculturas, telas o reliquias antiguas que poseen cualidades especiales propias del *santo mundo*, lo que les otorga una cierta personalidad propia de ese ámbito; y como una quinta forma aparecen entidades *espirituales* impersonales, que como "fuerzas sagradas" están henchidas de la condición propia del *santo mundo* y por lo tanto son fuerzas *nawales*.

Un primer punto de referencia para entender el fenómeno del *nawalismo* entre los *tz'utujiles*, —antes de entrar a discutir de lleno estas primeras cinco categorías— es la visión del mundo dividido en dos sectores o "realidades" con sus cualidades respectivas. Conceptualizados como "mundos", se puede pensar en la existencia de un complejo universal conformado por dos orbes, el primero

implica similitudes y diversidad, ya que es justamente la diversificación en las relaciones sociales lo que conduce a la **tradición**.

vinculado al “*mundo físico*”, referido a la “materialidad” del universo, y el segundo llamado “*santo mundo*” relativo a todo lo que tiene que ver con los *nawales*. Esta binariedad elemental se maneja existente en todas las cosas del mundo debido a que se puede entender que toda existencia física posee una dimensión *nawálica* profunda, sobre la cual se “sostiene” la dimensión física. Esta dimensión es conceptualizada como el “*corazón*” del objeto, llamado *ak’u’x*⁴, el cual es su centro de referencia.

Dentro de este complejo existe la *tierra (uleew)* en su dimensión territorial, física, geográfica, pero toda esta se sostiene en el *corazón de la tierra (ruk’ux uleew)*, que es su dimensión sagrada, trascendente; lo mismo se puede aplicar al cielo (*kaaj*), y al *corazón del cielo (ruk’ux kaaj)*, o a la montaña (*juyu’*) y el *corazón de la montaña (ruk’ux juyu’)*. De esta misma manera existe el *winaq* (persona), y el *ruk’ux winaq*, como una existencia profunda, una cualidad del ser. En todo caso el concepto “corazón” es una metáfora cargada de enorme contenido filosófico, ontológico, que implica una dimensión oculta de las cosas, un algo profundo, secreto, que sin embargo es en última instancia lo que explica su existencia física.

En este sentido la concepción del *corazón*, como “centro” que da razón de ser y existencia al elemento “físico” —si es que podemos darle este nombre— y que es su sostén, lo que lo mantiene en existencia, tiene que ver con la creencia muy extendida entre los pueblos mesoamericanos de ubicar los elementos del universo como “propiedad” de una entidad específica, la cual sería su “dueño”, pero entendido no en un sentido estricto de *propietario*, sino como una suerte de “sostén”. Desde este punto de vista las cosas tienen dueño, se sostienen, porque tienen *corazón*. De esta manera se entiende que el *corazón del cielo* y el *corazón de la tierra* ocupen un lugar preponderante en el mundo de los pueblos quicheanos y sean sus puntos esenciales de referencia en virtud de que se conciben como sostenes del cosmos entero.

Con esto en mente podemos pensar entonces la primera categoría de *nawales tz’utujiles* como una serie de personalidades humanizadas propias de este *santo mundo* o “centro del mundo”,

⁴ *Ak’u’x*; literalmente se puede traducir como “centro” de algo o alguien.

“sostén del mundo” (*ruk’ux muund*). Al poseer estos seres una personalidad humanizada, se plantea que tienen una existencia histórica, de esta manera, dentro de este tipo de personalidades se encuentran diversas deidades de origen cristiano tales como cristos, ángeles, vírgenes o santos, los cuales, por poseer una personalidad humana se considera su existencia histórica en tiempos mitológicos vinculados al *santo mundo*, por lo cual son considerados como *nawales*. Como habitantes del *corazón del mundo* ó *santo mundo*, adquieren la categoría de *nawales* en tanto que son *corazón del mundo*, “sostén del mundo”. Adquieren de esta manera trascendencia histórica, no importando tanto su origen histórico, mitológico, iconográfico o civilizatorio, puesto que su característica general es ser *corazón del mundo*.

Los *nawales* como deidades pueden ser de dos tipos, los primeros aquellos que son plenamente habitantes del *santo mundo*, entre quienes destaca el *Rilaj Maam*, *nawal* por excelencia del mundo *tz’utujil*, quién no es el único de este tipo ya que se considera que el mundo está lleno de deidades *nawálicas*, masculinas y femeninas, quiénes son “dueños” de los diferentes aspectos del mundo, así existen los *nawales* de los cerros, las *nawalas* del lago de Atitlán, *nawales* de los vientos, del huracán del lago de Atitlán, del mar, pero de entre todos estas deidades *nawálicas* el principal de todos es uno conocido en español como *Señor Padre Santa Cruz*, conocido en lengua *tz’utujil* como *Ajaw Tetexeel*⁵. Este personaje es muy importante pues se le vincula con Jesucristo, de donde se construye su nombre completo en español como *Señor Padre Jesucristo Señor Santa Cruz*, quién es la máxima deidad en el mundo *tz’utujil*, “dueño” o *corazón del mundo*, ya que la referencia a la cruz lo hace señor de los cuatro rumbos de que se compone la totalidad de la tierra.

El segundo tipo de deidades *nawálicas* poseen atributos humanos, ya que hacen referencia a una historia ancestral y perfilan

⁵ *Ajaw Tetexeel*; Señor Madre-Padre, deidad suprema considerada como dueño del mundo, su nombre incluye el concepto de *ajaw* que significa señor dignatario y que era la palabra que se usaba en los tiempos precolombinos para designar a los gobernantes de las ciudades estado mayas, incluso en las tierras bajas del Petén; seguido del concepto *tetexeel* el cual se construye derivado de la partícula para madre *te*, y significa Madre-Padre haciendo referencia a los antepasados, así, esta palabra es utilizada comúnmente en Santiago Atitlán y muchos otros pueblos quicheanos para referirse con respeto a los ancianos y autoridades del pueblo y para referirse a sus parientes antiguos.

las actuales creencias hacia un pasado trascendente o sagrado. Así se considera *nawales* a los santos y las vírgenes cristianas, quienes poseen una historia en tanto que fueron humanos, que vivieron en algunos países y regiones del mundo en algún momento del tiempo de la historia, y son considerados como antepasados humanos, *corazón del mundo, nawales*. Así pueden existir *nawales* con orígenes judeo-cristianos o pueden existir *nawales tz'utujiles* con antecedentes y parientes mesoamericanos. De esta manera podemos entender que este tipo de personajes humanos —históricos, vinculados al ámbito del *santo mundo*, sin importar la tradición cultural de la que sean originarios— se les clasifique en *tz'utujil* como *nawales*. En este sentido el concepto funciona en un sentido más bien taxonómico.

Así vemos que diversos *nawales*, cuyas esculturas o imágenes podemos apreciar lo mismo en la iglesia católica que en los altares de diversas cofradías o casas particulares, son imágenes humanas propias de la iconografía cristiana, que incluyen sus nombres europeos, pero que en la tradición *tz'utujil* son considerados *nawales*. Es esta concepción análoga a la noción cristiana que considera la posibilidad de que ciertas personas, por su trayectoria piadosa, apegada a ciertos principios éticos, morales o históricos, puedan aspirar a que se les reconozca una categoría especial dentro del ámbito sagrado como “santos”, lo cual implica en la tradición cristiana una íntima cercanía al camino de su dios; así, los *nawales tz'utujiles* pueden ser personajes históricos, en virtud de sus actos o capacidades de vinculación y comunicación con el ámbito del *santo mundo*. En este sentido, como humanos del pasado, son considerados como antepasados *nawales*.

Con este tipo de antepasados *nawales*, esta categoría de *nawales* deidades se conecta con la siguiente clase de *nawales*, que son seres humanos de la tradición mesoamericana considerados *corazón del mundo* en virtud de sus aportes a la historia y tradición cultural del pueblo. Seres humanos míticos, *nawalizados* a quienes se considera inventores de las artes y ciencias de la cultura, de manera que existen *nawales* que han sido agricultores, pescadores, tejedoras, cazadores, lavadoras, pastores, carpinteros, bailarines, músicos, pintores, escultores, albañiles, médicos, parteras, contadores del calendario, y a quienes se considera como inventores de esas artes, de manera que son percibidos como una suerte de *nawales* gremiales.

Esta visión implica la conciencia *tz'utujil* de que las principales artes y oficios de la cultura fueron obra de humanos antiguos, hombres y mujeres inventores, creadores y artistas, entre quienes destacan por ejemplo las *nawalas* de las artes del textil conocidas genéricamente como *Ya Paska'*⁶, nombre que es traducido al español como Francisca y que se relacionan con el desarrollo del telar de cintura tradicional y la técnica antigua para fabricar el hilo, de esta manera se nombra a las *nawalas* *Ya Paska' Ch'oreeq*, *Ya Paska' K'iir*, *Ya Paska' Kmoo'*, *Ya Paska' Ch'ajkeem*, *Ya Paska' Yqu'*, *Ya Paska' B'atzb'al*, en donde el apellido de la respectiva Francisca es el nombre de cada uno de los palos que componen el telar así como el *B'atzb'al* o hilador tradicional (Manchón, 2004:46-96).

La tercera categoría de *nawales tz'utujiles* esta formada por seres humanos mucho más recientes en el tiempo histórico que aquellos míticos constructores de civilización que acabamos de mencionar, de manera que son recordados actualmente por sus familiares y la gente del pueblo con sus nombres y apellidos, además de que se conservan como amuletos algunas de sus pertenencias personales, como su ropa, altares o herramientas. Entre este tipo de personajes el más famoso es *Francisco Sowjel*, viejo sacerdote de la lluvia que se caracterizó por resistir las agresiones del poder ladino que se profesaron en su contra (Vallejo, 2001:117-121). Otros nombres poseen historias más difusas, tales como *Marcos Rujuuch'*, o *Gregorio Reanda*, pero forman un tipo particular de *nawales* quienes en sus mitologías se caracterizan sobre todo por su enfrentamiento con las autoridades coloniales, españolas y ladinas, y como defensores de los intereses del pueblo *tz'utujil*, empleando para lograr sus fines su relación especial con el *santo mundo*.

Sin embargo, como mencionábamos más arriba, esta cualidad *nawálica* del mundo es universal, por lo que si bien los seres humanos podemos alcanzar esta condición, son muchos los objetos del mundo que la poseen. Así existen cierto tipo de animales, árboles, piedras, montañas, cuevas, ríos o el mismo lago que pueden ser considerados como *nawales*. Esto en virtud de que poseen su *corazón*, y es en este *corazón* donde radica su estado de *nawalidad*. Pero no sólo los objetos naturales tienen su "centro", su "corazón" —como referencia a

⁶ *Ya Paska'*; Francisca, deidad genérica del textil tradicional.

la dimensión *nawálica*—, sino que muchos objetos culturales producidos por los seres humanos pueden acceder a esta condición, de esta manera existen esculturas, telas o reliquias antiguas, que son *nawales*. Esto ya sea en virtud de los materiales de los que están elaborados, por ejemplo esculturas hechas con la madera de árboles *nawálicos*, o por el hecho de que son obras de algún *nawal* que las dejó para el pueblo como un legado cultural, o porque cumplen con ambas condiciones, este es el caso del *Rilaj Maam*, escultura *nawal* que es árbol *nawal* y al mismo tiempo fue esculpida por *escultores nawales* y vestida con ropas elaboradas con telas hechas por *tejedoras nawales*, de esta manera el *Rilaj Maam* representa en sí mismo el paradigma *tz'utujil* del *nawalismo*.

Una quinta categoría de *nawal* que podemos encontrar entre los *tz'utujiles*, es aquella relacionada con dos entidades impersonales que forman parte de la naturaleza humana desde el punto de vista *tz'utujil*. Estas entidades, como fuerzas sagradas henchidas de una suerte de “esencia” propia del *santo mundo*, conforman la naturaleza profunda de todos los seres humanos. Es este punto en el cual el *nawalismo tz'utujil* se refiere a la estructura anímica de la persona, conformada por un “espíritu” denominado *diosiil* que forma parte de la corporeidad de la persona y que es su conexión con el corazón de la tierra, y un “fuego celeste” que como una suerte de estrella compañera habita en las montañas y es su conexión con el corazón del cielo, este fuego se denomina *santiil*.

Es interesante que para referirse a estas dos entidades se utilicen palabras que son préstamos del español, cuando es evidente que nos encontramos ante conceptos de la larga tradición mesoamericana. De esta manera se utiliza el sustantivo castellano “dios” para construir la palabra *tz'utujil diosiil*, la cual paradójicamente es sistemáticamente “traducida” al español por la gente del pueblo, utilizando un concepto mesoamericano, como “*espíritu nawal*”. En este momento nos encontramos ante la castellanización de conceptos *tz'utujiles* antiguos, de palabras ya olvidadas pero que sin embargo son comprendidas por la gente atiteca como entidades que conforman la persona humana, así el *diosiil* se entiende como la parte “diosada” de la persona, es decir se refieren a su parte espiritual incorpórea, indispensable para el cuerpo, que le da vida, pero que permanece después de este muere, por lo que se trata de una entidad a la que

comúnmente se refieren los sacerdotes mayas cuando realizan ceremonias dedicadas a los antepasados *nawales*, refiriéndose al *diosiiil*, que es la parte de su ser que no necesita cuerpo para existir, y esta parte se considera, como su *espíritu nawal*.

Por su parte la noción de *santiil*, que también utiliza una castellanización para referirse a una noción mesoamericana, esta relacionada al concepto *q'aaq'aal*, el cual funciona como su sinónimo *tz'utujil*. Este concepto se refiere a un tipo de "aerolitos" o "luces de fuego" que según la tradición se mueven por las montañas aledañas al lago de Atitlán y que son una parte *nawal* del alma de la persona. Este concepto abre todo un gran campo semántico dentro de la lengua *tz'utujil* que refiere a todo lo que tiene que ver con el calor y la energía del cuerpo, por lo que se considera que el *q'aaq'aal* o *santiil* es la energía de la vida, que mantiene viva a las personas y que en algunos momentos especiales se manifiesta en forma de "aerolito" o "fuego celeste". Es importante reflexionar sobre el hecho de que para referirse a este aspecto de la persona se utilice el concepto castellano de "santo", ya que la energía de la vida es caracterizada como la "santidad" del ser, como su corazón o *nawalidad*.

Hasta aquí nos hemos referido a las cinco categorías básicas como se conceptualiza al *nawal* en el mundo *tz'utujil*. Comenzaba dicha exposición argumentando que en general el concepto refiere a un "estado del mundo", a una "cualidad de la existencia", lo cual se deriva en general de la división *tz'utujil* de la realidad en dos campos o mundos diferenciados: uno físico o material, relativo a la condición finita del universo; y otro *santo mundo* referido a su condición trascendente, de manera que cualquier persona u objeto vinculado a esta condición adquiere la categoría propia de este espacio de realidad, la condición de *nawal*.

En este sentido nos damos cuenta que el modelo representa una forma de pensamiento a partir de la cual es evaluada toda la experiencia concreta a la que se enfrenta esta cultura, de manera que si se va evaluar la naturaleza o la identidad de una persona extraña, se le pensará en términos de cuál es su condición *nawálica*, es decir, si llega de repente, por ejemplo, desde tierras extrañas una cultura exótica, esta, sus valores y su cultura, serán conocidos y evaluados a partir de los ojos del pensamiento *nawal*, de ahí no resulta extraño que

las deidades cristianas sean consideradas taxónicamente como *nawales* en virtud de que alcanzarían la condición *nawálica* en tanto que su historia se ubica en el espectro del *santo mundo*.

En un trabajo anterior mencionaba que *el santo mundo no se encuentra en otro lugar, no se trata de una realidad antagónica ni de un paralelismo, es una realidad que se encuentra en el mismo espacio [...] es más un problema de percepción que un problema de geografía el que nos separa de su presencia. Los nawales son [de esta manera] vértices, intersecciones entre realidades diferenciadas* (Vallejo, 2001:158). Así podemos resumir hasta el momento, que el *nawalismo tz'utujil* refiere a un tipo de pensamiento, por lo que podemos hablar de la existencia de un pensamiento *nawal*, el cual nos refiere a un sistema taxonómico de clasificación de los elementos constitutivos de la realidad del mundo y de sus cualidades, por lo que el estado de *nawal* no es más que producto de ciertas condiciones específicas que podemos estudiar atendiendo los *axiomas* culturales sobre los cuales se funda este tipo de pensamiento en el área general de Mesoamérica, tema que abordaremos a continuación.

Antropología del *nawalismo* en Mesoamérica.

Aunque históricamente podría —derivándose del verbo nahua *nahualtin* [disfrazarse]— haberse aplicado el concepto al individuo capaz del acto mágico de metamorfosearse, el concepto de nahual aparece en la etnografía de Mesoamérica como una de las nociones más complejas de su pensamiento civilizatorio. Si bien las principales fuentes históricas que nos hablan de estos personajes y sus características en el mundo mesoamericano, provienen de escritores cristianos de los tiempos coloniales, es importante señalar que el objetivo de estas primeras indagaciones sobre diversos tópicos de las culturas originarias de Mesoamérica tenía por objetivo el conocer —para erradicar— las prácticas culturales que podían representar algún obstáculo a la empresa de la evangelización. De ahí nace para occidente la visión prejuiciada del asunto que llevó incluso a la paranoia a Brinton (1894) al imaginar el nahualismo como una *poderosa asociación secreta determinada a la extirpación de la raza blanca*, heredera de un modelo de resistencia enfocado a destruir el

mundo de los blancos europeos desde la tenaz resistencia mística de los nahuales mesoamericanos.

En un estudio que se considera fundacional de las investigaciones sobre *nawalismo*, Foster (1944) sugiere que para evitar confusiones en el uso del término *nawal* —el cual se encuentra fuertemente emparentado con el de *tona* en la etnografía del mundo nahua— es importante ser rigurosos en el empleo de los términos, y de preferencia utilizar las denominaciones locales que refieren al *hechicero que se transforma*, las cuales, de paso, nos abren la posibilidad de inmiscuirnos en una buena cantidad de informaciones al sumergirnos en su estudio lingüístico. No obstante el concepto es comúnmente relacionado con la existencia de personas especiales —con capacidades de transformación— las cuales se encuentran en grandes áreas de la geografía mesoamericana⁷.

Sin embargo en muchas referencias etnográficas se les identifica a estos personajes con diferentes nombres, por lo que, a pesar de que se trata de una creencia mesoamericana, los nombres que se les da a estos personajes es muy variado y adquieren diferentes sentidos semánticos en las diferentes lenguas. No obstante el concepto de *nawal* se ha convertido en una suerte de denominación genérica e incluso en una manera que tienen muchos pueblos mesoamericanos de llamarles en “español” a estos personajes, por lo cual se considera que en el trabajo etnográfico es más estricto especificar los conceptos que existen en las lenguas locales para referirse a estos “transformadores”, y no utilizar la palabra *nawal* como categoría antropológica para designarlos, ya que los *nawales* aparecen con otro tipo de significados —muy ricos en la investigación etnográfica tal y como hemos visto en el caso de los *tz’utujiles*— por lo que al utilizar el concepto como categoría antropológica para designar al “transformador”, corremos el riesgo de limitar su alcance cultural.

Esta polisemia del concepto es de amplio alcance, seguro que deben haber existido desde los tiempos de la Mesoamérica antigua

⁷ Se les encuentra en una buena cantidad de pueblos a todo lo largo y ancho de la geografía mesoamericana: entre los zapotecas de Mitla (Parsons, 1936:223-228); los kanjobales de Guatemala (La Farge, 1947:151-155); los mames de Todos Santos Cuchumatán, Guatemala (Oakes, 2001:123-144); o entre los tzeltales de Chiapas (Nash, 1970:138-140); por citar algunas referencias extras a las que se presentan en el presente texto.

importantes polémicas en torno a los grandes temas relacionados con el *nawalismo*. Muchas instituciones de Mesoamérica probablemente mantuvieron enormes debates, sobretodo en la práctica de aplicar sus conocimientos y desarrollar sus principios, navegando —con la “brújula” de su saber— en el torbellino del devenir histórico de las sociedades de su tiempo. Según advierte el padre Garibay (1946:167) los informantes de Sahagún atribuían a los *nahualli* la capacidad de *aconsejar a los príncipes, a los reyes y a los plebeyos*, lo mismo que advertir sobre la amenaza de enfermedades y hambrunas o la *muerte de señores y pueblos*, además de que por sus capacidades para realizar actos benéficos o malignos —como aparece en los trabajos de los informantes de Sahagún (López Austin, 1984:418)— tenían también la capacidad de *lanzar conjuros a la gente, hechizar a la gente, hacer maleficios a la gente, burlarla*, etc.; al mismo tiempo que eran *respetados, serios y poseedores de discursos*. De todo esto desprendemos que el debate en torno a la naturaleza ambivalente y polisémica de los *nawales* no es nuevo y sólo encontró nuevas polémicas con la llegada de la civilización latina a tierras de Mesoamérica.

Desde el momento mismo de la llegada de los españoles ha estas tierras, el *nawalismo* provocó discusión y debate entre los cronistas españoles y después entre diversos eruditos del clero católico. Fray Bernardino de Sahagún uno de los más destacados escrutadores de la cultura mesoamericana en la región del altiplano, recopiló importantes testimonios sobre este concepto y llegó al extremo de ocultar información que no favorecía su visión cristiana que consideraba esencialmente malignos a todo este tipo de personajes (Garibay 1969). La “demonización” de los conceptos mesoamericanos, ha sido históricamente un obstáculo y un fenómeno causante de serios deterioros en la mente occidental al referirse al significado de conceptos clave del *nawalismo*. No existe un sólo cronista, clérigo o investigador cristiano que no se refiera a este tipo de prácticas mesoamericanas utilizando conceptos peyorativos, ya que para ellos estas instituciones culturales no son sino “engaños” y “falsedades” de “brujos” o manifestaciones del “demonio”, aunque paradójicamente, ninguno de ellos parece tampoco poner en duda la existencia de tales personajes.

Parece evidente, además, por las relaciones de los cronistas, que los españoles —conquistadores, misioneros y laicos— creyeron verdaderamente en la existencia de estos poderes [de nawal] Es este un caso singular de penetración cultural por parte [del pueblo] conquistado que logra imponer sus creencias espirituales a sus mismos conquistadores (Correa, 1955:57).

De esta manera el concepto y todas las prácticas culturales asociadas con él han padecido durante siglos el complejo proceso derivado de la persecución y la censura, no existen en castellano las palabras adecuadas para referirnos al *nawalismo*. Partamos entonces de la certeza general que vincula el *nawalismo* con la brujería y con la magia, para entonces considerarlo como un fenómeno tocante con los aspectos ontológicos, cosmogónicos y metafísicos del pensamiento mesoamericano, de ahí su persecución, su negación y los prejuicios sobre los que se ha desarrollado el significado del concepto durante los casi cinco siglos de colonización europea.

Es preciso entonces orientarnos en este respecto para tener un más apropiado acercamiento a las posibilidades de exploración del fenómeno estudiado, el cual como sabemos a partir de los datos aportados por siglos de investigación sobre el tema, posee una multitud de significados que no permiten construir una sola definición que posea en sí misma la totalidad de posibilidades que puede tener el concepto, el cual sabemos es uno de los grandes temas del pensamiento mesoamericano, producto de milenios de civilización, por lo cual la profundidad en su estudio implica una tarea importante para la comprensión de muchos aspectos de las culturas mesoamericanas.

Para comenzar nuestra exploración podemos mencionar ocho categorías a las que puede referir el concepto de *nawal* en la etnografía mesoamericana, mencionadas por Alfredo López Austin (1989:416-430) y enriqueciendo el trabajo de Benson Saler (1969), en una suerte de síntesis preliminar como punto de partida para nuestro estudio del fenómeno. En primer lugar aparece el concepto relacionado con la afinidad que existe entre un ser humano y un único animal viviente, de manera que los destinos de ambos están ligados existencialmente, y donde el ser humano hereda en su personalidad las cualidades de "su animal". Una segunda categoría se refiere al uso

de signos zodiacales para definir las cualidades o características de un infante nacido bajo su tutela, modalidad que se encuentra profundamente fincada en la antigua costumbre mesoamericana de fijar el *nawal* de una persona en relación con el día de su nacimiento, de manera que una tercera categoría define el *nawal* por el día en que nació una persona dentro del calendario *k'iche'* de doscientos sesenta días. También puede serlo el santo patrono de cada pueblo, quien sería considerado como el *nawal* del pueblo, lo que nos arrojaría una cuarta clase de *nawales*. Otra definición consideraría como *nawal* a la "esencia espiritual" de la tierra que representa una quinta manera de referirlos. Como sexto significado aparece el "mago" o "especialista ritual" que tiene el poder de tomar el cuerpo de una persona, un animal, de una bola de fuego o de algún fenómeno meteorológico; una séptima definición llamaría así al ser tomado por dicha clase de magos; y como octava categoría preliminar, se puede referir a una de las entidades anímicas del ser humano desde el punto de vista mesoamericano.

En la primera categoría para explicar el significado de *nawal*, se argumenta una correlación que existe entre un ser humano y un animal viviente. Esta relación mutua o unión existencial, implica que el destino de ambos, el animal *nawal* y el ser humano, está unido. Lo que le suceda a uno, le sucede al otro, como una unidad en dos cuerpos: uno animal *nawal* y otro ser humano, pero ambos unidos en su destino y características. De esta manera el *nawal* de una persona será un animal cualquiera, que por su afinidad con la persona, la caracteriza. Esto implica que la cultura le otorgue cualidades al dicho animal que lo emparenten con la persona por compartir sus condiciones. De esta manera se puede pensar que la persona posee las mismas cualidades que su *nawal*, que su animal, de manera que puede construirse socialmente, un enorme acervo de cualidades que se han encontrado en los diferentes animales, y estas cualidades se buscan en los seres humanos, se relacionan con las características humanas al estudiar a las personas, al personificarlas durante los procesos de socialización.

En esta concepción podemos pensar que si un animal es considerado bravo y fuerte, la persona relacionada con este *nawal* también lo será en su dimensión humana. Así un jaguar —por ejemplo—, se puede relacionar con una persona que en su existencia humana posee especiales habilidades relacionadas con el

conocimiento de la cacería, con su agilidad para correr, para cazar, para caminar en las selvas y los montes, etc. Si el *nawal* es un toro, fuerte, grande, poderoso; sería por que la persona es grande y musculosa. Pero este *nawal* no sólo caracteriza a la persona por sus cualidades, sino que al compartir su destino, si uno de los dos es herido o muerto, su compañero puede sufrir un daño análogo. De esta manera el *nawal* es parecido al ser humano no solamente por sus cualidades, sino que esta relación esta directamente derivada del hecho de compartir su propia vida. Así, en este caso, puede hablarse de *compañero animal* como sinónimo de *nawal*.

En este sentido Alfonso Villa Rojas, quién realizó investigaciones sobre este tema entre los *tzeltales* del Oxchuc Chiapas (1947), relacionó la existencia de estos *compañeros animales*, denominados *lab* en *tzeltal*, con la escala de la jerarquía social, de manera que la posesión de un *lab* implica el compartir ciertas características culturalmente relacionadas con estos, las cuales explican los diversos niveles de autoridad existentes entre sus contrapartes humanas. De esta manera relacionó la posesión de *compañeros animales* con la existencia de jerarquías sociales, tema que retomaría Hollan (1961) al considerar que la estructura social existente entre los *tzotziles* de San Andrés, también en los altos de Chiapas, se explica a partir de la designación de los diferentes *wayjel* —forma alternativa de referirse al *lab*— que tienen las personas, quienes habitan en montañas aledañas al pueblo. Con la información que nos presenta, este investigador argumenta cómo la suerte de los *animales compañeros* deviene en la suerte del ser humano, explicándose así las posiciones de las personas en la escala social derivadas de las cualidades de los *animales compañeros*. En este caso el referente para explicar la diversidad es espacial, al considerar que la jerarquía que tengan las personas dentro de la escala social del pueblo es directamente proporcional a los lugares que sus *wayjel* ocupan en el espacio de sus varias montañas sagradas denominadas *ch'iebal* —las cuales menciona también Pedro Pitarch (1996) referidas cada una a los cuatro puntos cardinales entre los *tzeltales* de Cancuc—, donde según sus cualidades los *wayjel* habitan en las partes bajas o en las altas de las montañas de la misma manera que las personas habitan en los diferentes niveles de la jerarquía comunitaria. De esta manera el nahualismo aparece como un poder, vinculando las jerarquías sociales con las cualidades culturalmente adjudicadas a los diversos animales,

o viceversa, las cualidades observadas entre los animales son interpretadas de manera social como características humanas, de esta manera el jaguar es el animal que aparece en la cima de la montaña, y se relaciona como *wayjel* de las principales autoridades del pueblo.

Una segunda significación del concepto de *nawal*, en algunos pueblos que ya no manejan ningún tipo de calendario mesoamericano, vincula el sistema zodiacal occidental con un modelo de clasificación de las personas, mediante el recurso —que ya vimos en el caso anterior con los animales— de comparar las cualidades o características culturalmente adjudicadas a los signos zodiacales con las de la persona, de manera que para penetrar en la naturaleza profunda de la personalidad humana se analiza su parecido o relación con estas figuras. De esta manera el *nawal* de una determinada persona se busca en el signo o símbolo astrológico del día en que nació, o de un día especial en que fuera ritualmente iniciada la persona, así suele compararse a la persona con las atribuciones de su signo.

Esta concepción de relacionar al ser humano con signos astrológicos, se deriva de nuestro tercer significado de nahual, el cual aparece sobre todo en el área maya de Mesoamérica, que considera al *nawalismo* como una capacidad o cualidad personal, calculada o analizada a partir de un complejo sistema de símbolos del calendario maya⁸. La etnografía en las tierras del *k'iche'* (Tedlock, 1982), nos ha arrojado conocimientos importantes sobre cómo los pueblos quicheanos “investigan” la diversidad humana, analizando la variedad

⁸ En su estudio sobre “*El Espíritu del Mal en Guatemala*” [New Orleans, 1955], Gustavo Correa explica como la fijación del nahual era [...] una de las funciones más importantes del calendario y estaba íntimamente ligada con la adivinación astrológica [pp. 77-78], si bien considera que muchas prácticas culturales de la antigua civilización mesoamericana, tales como la astrología, medicina y la predicción del futuro, se vinieron a confundir con la práctica de simples agoreros, nicrománticos y propinadores de ensalmos en los tiempos coloniales y contemporáneos. Por otra parte, en su clásico estudio “*El tiempo y los mayas del Altiplano*”, Barbara Tedlock (1982), documentó ampliamente el sistema calendárico de los k'iches de Santiago Momostenango, en el departamento guatemalteco de Totonicapán. En su estudio, basado en gran medida en lo que ella asumió metodológicamente como un proceso de aprendizaje del método *k'iche'* de “contar” el tiempo, a la manera como lo hacen los *ajq'ij* (contadores del tiempo), expone las relaciones que existen entre el contar el tiempo y el hablar de la sangre, de manera que el proceso de interpretación de los signos del calendario se vincula con todo un método de interpretación de los signos de la sangre, o el rayo de la sangre, lo que se refiere al pulso o palpaciones que siente el *ajq'ij* al momento de realizar ceremonias de cálculo calendárico. De esta manera se dibuja un sistema de adivinación que involucra el devenir astronómico implícito en el cálculo calendárico con las sensaciones del cuerpo humano, donde se construye un sistema corporal espacial.

de signos bajo los cuales nacen las personas, de esta manera podemos entender una de las funciones de la matemática calendárica para observar y definir el *nawal* —es decir: el número y el signo bajo el cual ha nacido la persona— como un sistema que relaciona la vida humana con el devenir del tiempo, entendiendo este como procesos astronómicos.

Este sistema para definir el *nawal* de una persona confía a la matemática calendárica su lectura del tiempo, con la cual realiza su exploración de las cualidades de los distintos días y reflexiona entonces en torno a la condición humana en relación con el tiempo. De estas apreciaciones calendáricas nace la percepción del *nawal* como la condición específica de un momento indeterminado del tiempo que posee cualidades y que es diversa. De esta manera cada uno de los veinte signos del calendario *k'iche'* es un *nawal*, lo mismo que cada uno de los trece números con los que se relacionan y de su combinación se desprenden en total doscientos sesenta días o posibilidades de *nawal*, que sirven como guías en los procesos de percepción de la diversidad del tiempo y de los seres humanos.

Es así como el calendario (*cholb'al q'ij*) funciona como sistema de conocimiento de la cualitatividad del tiempo, por lo tanto de su diversidad, y también como método que relaciona su devenir con la vida humana. En esta tradición los días del calendario son contados bajo el referente de los veinte *nawales*, que definen la “suerte” del día, es decir su “condición”, su “corazón”, su “centro”, su “especificidad”. En la medida de que el *nawal* es el “dueño” del día, las personas nacidas bajo este “peso” o “carga”, adquieren su nombre y condición. Es muy importante entre los pueblos quicheanos la metáfora de la carga, pues aparece relacionada al mecapal como instrumento para cargar sobre la cabeza cualquier tipo de cosa. Esta necesidad de ser cargadores, de ser “mecapaleros”⁹, que han tenido durante muchos siglos los pueblos mesoamericanos, los hace muy sensibles a la metáfora de la carga, la cual también aparece como “suerte”, y que en todo momento esta en referencia al tiempo, por lo que se dice que el *nawal* de una persona es su “día”, su “suerte”, su “carga”. Estos veinte símbolos

⁹ Recordemos que en tiempos prehispánicos, cuando no existían animales de carga en estas tierras, eran los mismos seres humanos los que realizaban este trabajo recorriendo los largos caminos de comercio, traspasando territorios, incluso durante la era colonial y hoy en día.

primordiales rigen la lectura cualitativa del tiempo entre los contadores de los días conocidos como *ajq'ij*¹⁰.

La cuarta categoría de *nawal* se relaciona con el santo patrono de cada pueblo, el cual está caracterizado como el nahual del pueblo. De esta manera la dedicación y fundación de los pueblos indígenas, durante el proceso de "reducción"¹¹ de las poblaciones mesoamericanas en el siglo XVI al amparo de las llamadas "Leyes Nuevas", desembocó en la conformación del sistema de cargos como base del sistema de gobierno indígena, así como en la construcción y trazo de las poblaciones con su iglesia, atrio y edificios públicos, todo bajo la advocación de un santo patrón quien se convirtió en su guía mitológico y ritual. Así por ejemplo desde que en 1545 fuera fundado el pueblo de Santiago Atitlán este quedó bajo la advocación del patrón Santiago quien, en un rejuego de palabras y significados pasó a convertirse en "patrón", "jefe", "dueño", "corazón", *nawal* del pueblo.

Estos santos patronos aparecen como guardianes y espíritus del pueblo y es bajo su inspiración que se perfila la lealtad de su gente. De esta manera la dedicación de la capital de Guatemala bajo la advocación del patrón Santiago de los Caballeros, santo patrón de los soldados cristianos, representó el entronamiento de un *nawal* guerrero, era este santo montado a caballo, equipado con espada y armadura, el nuevo símbolo del poder en la Guatemala colonial, era el héroe conquistador, con nombre cristiano pero con connotaciones míticas que referían a la conquista española de las tierras guatemaltecas.

Los caballos, animales extraños para las culturas americanas al momento de la conquista europea, fueron reconocidos y clasificados rápidamente como *nawales* de los conquistadores. En este sentido es muy esclarecedora una lámina del código florentino en la que se

¹⁰ *Ajq'ij*; palabra compuesta por la partícula prolífica y prefijo *aj* que designa el oficio o cualidad de algo o alguien, y la palabra *q'ij*, que puede traducirse lo mismo como Sol, día o tiempo. De esta manera *ajq'ij* se traduce literalmente como "tiempo", y es en este sentido el sacerdote maya que se dedica a los cálculos calendáricos, por lo que podría traducirse también como "astrólogo".

¹¹ Como "reducciones" de los pueblos indígenas, se conoce al proyecto político evangelizador que llevó, durante el siglo XVI, a la organización de pueblos y municipios indígenas, que fueron en gran medida la base del sistema político y tributario colonial. Estas reducciones se realizaron sobre todo en el período que va de 1545 a 1560, es decir que comenzó aproximadamente veinte años después de la conquista, y esto se debió a la necesidad de reunir a la gente que vivía dispersa por las montañas después del impacto inicial del genocidio de la conquista (Martínez Peláez, 1998).

muestra las cabezas de españoles y caballos ensartadas en los postes del *Tzompantli*. Esta imagen nos muestra la gran presencia que tuvo el caballo durante la guerra de conquista, era un enemigo, animal de guerra, nahual de los guerreros cristianos, de la misma manera que los guerreros mesoamericanos tenían sus propios animales nahualicos. En general el caballo se le relacionó con la guerra y se convirtió en el nahual por excelencia de los conquistadores, entre quienes se creó la tradición que cuenta cómo se realizaron los milagros de Centla, en los pantanos tabasqueños, lugar donde por primera vez cabalgaron caballos europeos en tierras mesoamericanas, donde el Apóstol Santiago, montado en su elegante caballo blanco, guió a la caballería castellana para salir de la trampa en que los habían colocado los estrategas chontales. En este aspecto es muy famosa también la relación de la batalla entre *Tecun Umaam* y Pedro de Alvarado durante la conquista de Guatemala, cuando *este capitán [Tecun Umaam transformado a su vez como "quetzal enjoyado"] vino con la intención de matar a Tunadiú [Pedro de Alvarado] quien montaba a caballo y en vez de golpear al adelantado golpeó al caballo con su lanza arrancándole la cabeza* (Recinos, 1957:90).

"Tienen grandísima afición y aún veneración a los animales brutos, de manera que desean en las iglesias estatuas de santos que los tengan y en un mismo retablo y mesa de altar tienen cuatro o más estatuas, por ejemplo, Santiago a caballo, llenan de flores los caballos y les ofrecen flores". (Cortés Parraz, en Báez-Jorge, 1998:102).

Esta tradición de considerar a los santos patronales relacionados a los animales —los cuales serían sus nahuales—, se esparció por diferentes lugares de la Mesoamérica colonizada. Estas afirmaciones vinculan a los santos patronos con la nahuálica capacidad de transformación y da cuenta de que no sólo los seres humanos tendrían esta capacidad sino también las deidades y los santos patronos nahualizados. Analizando materiales etnográficos sobre los santos patronales asociados con animales que son sus nahuales, Báez Jorge (1998:83–118) describe una serie de funciones que estos tienen en diferentes pueblos de México y Guatemala, entre las que destacan el control y cuidado de todos los elementos relacionados con las actividades agrícolas, así como la protección de la comunidad contra posibles daños que puedan venir de otros ámbitos, ya sean mágicos

(males lanzados por otros nahuales), humanos (violencia externa a la comunidad) o de la naturaleza (desastres provocados por terremotos, ciclones, inundaciones, etc.). De esta manera se puede entender a los santos patronos como nahuales ya que son “dueños” de los territorios donde se realizan las actividades agrícolas y sociales de los pueblos, son “guardianes”, “guías” y por tanto “líderes” de los mismos.

Una quinta definición del concepto de nahual es la que Saler (1957) refiere como una suerte de fuerza sagrada que puede entenderse como la “esencia espiritual de la tierra”. Esta “*esencia espiritual*” refiere a la muy extendida certidumbre indígena sobre la existencia del *santo mundo* o “*corazón del mundo*” que, como hemos visto, se piensa como el “sostén” o la “base”, que más allá de la conciencia humana, del ámbito humano, remite a la existencia misma del mundo, de ahí que Saler lo asocie con el concepto de “esencia”, entendida esta como la naturaleza profunda, el “material” de que esta constituida la tierra, que en este caso sería lo que la convierte en nahual en sí misma.

Como sexta definición de nahual podemos considerar a cualquier tipo de especialista ritual (mago, brujo, etc.), al que se le adjudica la capacidad para “introducirse” en el cuerpo de un animal, de una bola de fuego o de algún meteoro. De ahí que la noción de que una persona tenga la capacidad de tener por lo menos dos identidades corpóreas, no se limita al fenómeno mágico de la transformación que mencionábamos antes, o al del acompañamiento de dos seres en una unidad existencial, sino que se le agrega ahora la variante que considera la posibilidad de que ciertos personajes puedan “meter” su conciencia en otro cuerpo ajeno al propio, mediante un proceso mágico en el que un “alma” sale de “un” cuerpo para introducirse en “otro”.

En este sentido el cuerpo “poseído” por el especialista de la “apropiación”, adquiere así la calidad de nahual, en el entendido de que su cuerpo invadido es de hecho una entidad cohabitada, lo cual la sitúa en ese momento como nahual. Así no sólo el especialista que ocupa cuerpos es susceptible de ser considerado como nahual, sino que sus víctimas también lo son en el momento mismo de la irrupción que sufre su ser por parte de una de las “almas” del especialista de la “apropiación nahuática” lo que nos arroja un séptimo significado de la

palabra. Vemos así, que el nahualismo refiere a un arte mágico, a un “secreto” de especialistas, y se trata de hecho de un misterio cultural que sólo se puede evaluar a partir del entendimiento de la dinámica misma de las entidades anímicas, tal y como son entendidas en el contexto cultural mesoamericano.

En este último punto regresamos a evaluar el trabajo de Alfredo López Austin (1980), quien documenta entre los pueblos de tradición nahua la existencia de varias entidades conformadoras de la identidad de la persona, que como “almas” son parte constituyente de la naturaleza humana. Estas entidades se encuentran vinculadas o ubicadas en determinados órganos del cuerpo y son parte esencial de la vida misma del organismo. De esta manera en el mundo nahua podemos considerar la existencia de tres entidades anímicas básicas en la naturaleza de cualquier ser humano, una de ellas es el *nahualli* que aparece como sinónimo en lengua nahua de *ihíyotl*, el cual se podría considerar físicamente como si fuera una especie de aire, aliento, o de hecho referido a la parte gaseosa del cuerpo; la segunda entidad anímica sería el *tonalli* que refiere al día del nacimiento, al Sol en el que nace la persona, a su calor, su fuerza, su energía; y la tercera entidad anímica sería el *teyolía*, que sería el equivalente nahua del corazón o centro vital por excelencia.

De esta manera, como parte del cuerpo, el *ihíyotl* es capaz de desprenderse de él, como un gas, un aire, que puede salir del cuerpo propio e incluso entrar en otro cuerpo dándole entonces su propio cariz, de esta manera el *nawal* también refiere a una tipo de alma que forma el cuerpo, que lo construye y es parte de su propia vida, es esta una octava variante del concepto que López Austin define de la siguiente manera:

[...] *por nahualli, en sentido estricto, debemos entender: a) el ser que puede separarse de su ihíyotl y cubrirlo en el exterior con otro ser; b) el ihíyotl mismo, y c) el ser que recibe dentro de sí el ihíyotl de otro (Ibid, 430)*

Así hemos realizado un bosquejo general sobre los significados posibles a los cuales remite el concepto de nahual que nos abren importantes cuestionamientos sobre diversos aspectos de la cultura en Mesoamérica. Aun en su diversidad hemos visto que el concepto

remite a la personalidad del ser humano o de seres sagrados que fueron humanos en algún momento de la historia y por lo tanto podemos ubicar la pertinencia de analizar el fenómeno en relación con la construcción de la persona en la cultura mesoamericana. Ahora bien, aunque con designaciones bien diferentes, todos los significados de *nawal* refieren a una condición especial del mundo, a una dimensión profunda, secreta, casi incognoscible, pero que sin duda dota de identidades particulares y en gran medida es el sostén mismo de todo lo que existe y que ha sido caracterizada como una fuerza espiritual, anímica, que en todo caso refiere a una percepción ontológica del mundo lo cual remite a uno de los temas claves en la etnografía mesoamericanística guatemalteca contemporánea, el tema de la *espiritualidad maya*. De esta manera vemos que el nahual remite siempre de una u otra manera a uno de los temas básicos de la antropología mesoamericana, el tema de la cosmovisión, sobre el cual abundaremos en lo que sigue para poder realizar una síntesis preliminar sobre el concepto que nos sirva como herramienta analítica en nuestra tarea de análisis del discurso nahual entre los *tz'utujiles* de Santiago Atitlán.

Espiritualidad maya y cosmovisión mesoamericana.

El problema de la cosmovisión tiene ya una larga tradición de investigación antropológica que ha convertido a este tema en uno de los más importantes marcos de referencia a la hora de referirse a la especificidad étnica de los pueblos de tradición mesoamericana. De la misma manera el tema de la *espiritualidad indígena* se ha convertido en una importante bandera política del *movimiento maya* en la Guatemala contemporánea, de manera que se le ha concebido como la base misma de su cosmovisión y elemento fundamental del patrimonio cultural y la especificidad étnica de los pueblos de tradición mesoamericana en tierras guatemaltecas. Considero que este tema de la cosmovisión en relación con el problema de la *espiritualidad maya*, es uno de los momentos cumbres del diálogo entre la antropología moderna y los pueblos de tradición mesoamericana, aporte teórico para la comprensión de la cultura de los pueblos mayas a partir del cual se pueden elaborar variadas herramientas humanísticas en la ardua tarea de construcción de un modelo de nación multicultural y pluriétnico en ese país.

En el caso de Guatemala se elaboró el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI). Fue este acuerdo, firmado en 1995 dentro del marco del proceso de pacificación del país Centroamericano entre el gobierno de Guatemala y la organización guerrillera de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), uno de los que más esperanzas y controversias ha generado en la sociedad de su país, ya que por primera vez desde la llegada de los españoles es reconocido el derecho de los pueblos mesoamericanos a pensar su futuro sobre la base de su propia cultura. Para la construcción de estos acuerdos se tuvo que erigir una base argumentativa sobre la cual definir los derechos de los pueblos mesoamericanos, y esta base se consolidó en gran medida a partir del tema de la cosmovisión y la espiritualidad indígena¹². El AIDPI *reconoce la importancia y la especificidad de la espiritualidad maya como componente esencial de su cosmovisión y de la transmisión de sus valores [...]*, al tiempo que admitió que *la identidad de los pueblos indígenas es fundamental para la construcción de la unidad nacional basada en el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de todos los guatemaltecos [...]*, en este sentido se politizó el tema de la cosmovisión —el cual fue desarrollado por la antropología contemporánea— enfocando su importancia y especificidad en relación con la práctica y desarrollo de la *espiritualidad*, de esta manera, implícitamente reconoció al *nawalismo* como un elemento fundamental de la diversidad étnica y la especificidad de la cultura de los pueblos mesoamericanos, en virtud de que, como hemos visto, esta llamada *espiritualidad* refiere, en el contexto etnográfico de la Guatemala contemporánea, a la práctica del nahualismo.

Es importante hacer una acotación en este momento, ciertamente que el tema de la cosmovisión se desarrolló como una necesidad metodológica de acceder a la cultura del otro, en este caso el indígena mesoamericano, desde su particular lugar en el mundo, desde su cultura. Esto ha significado un importante esfuerzo en el camino de crear puentes de entendimiento entre culturas diferentes, sin embargo es importante analizar hasta que punto esta búsqueda de

¹² En primer lugar se constituyó en sujeto de derecho el concepto de "pueblos indígenas", principalmente en función de su "originalidad", especificando la existencia de pueblos maya, garífuna y xinca.

diferencias paradigmáticas, no respondían o responden aún, a una necesidad psicológica de buscar la otredad como complemento de la propia identidad. En este sentido la antropología mesoamericanista se ha enfocado en gran medida al estudio de la especificidad cultural, civilizatoria, de las culturas mesoamericanas, y utilizaron la etnografía como recurso informativo para la comprensión de la cultura de los pueblos prehispánicos. De ahí la afirmación de Holland (1961), quien construyó un modelo de la cosmovisión de los mayas *tzotziles* de Chiapas a partir del análisis de lo que él llama una “*oración de brujería*”, quien claramente buscó lo que él consideraba *un grupo indígena cuya vida es, en la medida que sea posible, de tipo prehispánico todavía (ibid.:167).*

Esta preocupación teórica, que busca identificar en la etnografía algunos indicios que ayuden a la explicación de los datos aportados por la arqueología y la epigrafía, en el proyecto de caracterizar la historia y cultura de los pueblos prehispánicos, ha derivado en el carácter abstracto y más bien teórico del concepto de cosmovisión, más como una herramienta de comparación histórica, que en su problematización antropológica para estudiar la realidad contemporánea de los pueblos de origen mesoamericano, en su relación con sus respectivas sociedades nacionales y en el papel que estas relaciones han tenido últimamente en el desarrollo de su cosmovisión. Uno de estos importantes papeles ha sido precisamente la caracterización de la llamada *cosmovisión indígena* como componente de la identidad maya, para la determinación de los derechos culturales de los pueblos, en el actual contexto político de redefinición de los estados nacionales como multiétnicos y pluriculturales (AIDPI, p.10).

A lo largo del interesante proceso de problematización del concepto de cosmovisión en tierras mesoamericanas, el antropólogo mexicano Andrés Medina (2000) identifica varios momentos importantes en su desarrollo teórico: el primero caracterizado por la importancia del trabajo fundacional de Calixta Guiteras —*Los peligros del alma* de 1961— en donde la antropóloga méxico-cubana desarrolla una importante investigación etnográfica sobre el pueblo *tzotzil* de San Pedro Chenalhó, en el estado mexicano de Chiapas, trabajo en donde elabora una exhaustiva descripción sobre la “visión del mundo” de un

“intelectual” *tzotzil* ¹³. El segundo momento importante en esta discusión implicó una importante tarea de síntesis de los datos aportados por las fuentes históricas —sobre todo de los tiempos coloniales—, los datos arqueológicos sobre los tiempos prehispánicos, el análisis filológico de conceptos clave de la cultura y los datos etnográficos. Como resultado de esta síntesis y con el explícito objetivo de profundizar en las concepciones de los antiguos nahuas sobre el cuerpo humano, el historiador mexicano Alfredo López Austin desarrolló un modelo de conceptualización de la persona en la cultura mesoamericana, donde descubre la importancia que para el pensamiento de estos pueblos tiene el cuerpo humano como modelo para la comprensión del universo, la construcción del principio de realidad, y como eje taxonómico y de expresión de la complejidad social. El tercer momento trascendente en el desarrollo de este marco conceptual se deriva del trabajo de Jaques Galinier, quién realiza escrupulosas investigaciones entre los pueblos otomíes, sobre todo en la región oriental. Producto de estas investigaciones este autor considera que lo esencial es estudiar la perspectiva indígena y ver cómo se arraiga la cosmovisión en un dispositivo que se desconoce o se conoce muy poco: el aparato psíquico.

A partir de estas propuestas, se fue consolidando la percepción de que el cuerpo refiere a una especie de microcosmos, a partir del cual es posible deducir la totalidad del universo y su dinámica, o en sentido quizá más estricto, el cuerpo humano es parte de un universo complejo que lo dota a su vez de todas sus características. En este sentido el pensamiento mesoamericano ubica a los seres humanos dentro de la diversidad de un mundo que se asume en constante

¹³ Debemos recordar que el trabajo de Guiteras formó parte de un equipo mayor encabezado por el antropólogo norteamericano Robert Redfield, y que incluía a Michael Mendelson con sus propias investigaciones en Santiago Atitlán, cuyos resultados aparecieron en una obra clásica de la etnografía *tz'utujil* titulada “*Los escándalos de Maximón*”, donde expone un modelo de explicación del sistema religioso *tz'utujil* a partir del esquema teórico del *continuum folk urbano* desarrollado por Redfield. Ambas obras —cuyos trabajos de campo se realizaron en la década de los cincuenta— se inspiraron en el trabajo del etnólogo francés Marcel Griaule, quien publicó en 1947 los textos de variadas entrevistas que revelaban la complejidad de la cosmovisión de los *dogon* del África subsahariana, este trabajo es el resultado de los diálogos entablados entre el etnólogo francés y un cazador *dogon* de nombre Ogotemmêli, quien resultó tan particularmente docto en los principales temas de su cultura, que el etnólogo lo consideró como una suerte de filósofo *dogon*. En virtud de la riqueza testimonial de este trabajo, la búsqueda de estos “filósofos” indígenas se convirtió en ese momento en un recurso metodológico importante, el cual fue desarrollado tanto por Calixta Guiteras que encontró en Manuel Arias Sojom al filósofo *tzotzil* que le introdujera en la visión indígena del mundo; como por Mendelson, quien basó su relato, en gran medida, en las charlas sostenidas con quién él llama Baltazar y que fue su principal informante.

movimiento y transformación, sumergido dentro de una dinámica que nunca para, que siempre está en desarrollo, de ahí que la existencia humana sea considerada, al igual que las estaciones de la naturaleza, esencialmente cambiante y contradictoria. Es esta capacidad cognoscitiva de la cosmovisión, la más importante función del modelo cosmológico, en virtud de que no construye un modelo de cosmos cerrado y absoluto, sino que refiere a un universo inacabado, complejo, contingente, dinámico, o como considera Galinier *el mundo es una jungla en la que se enfrentan fuerzas antitéticas* (2001:468).

En el proceso de desarrollo del concepto de cosmovisión en Mesoamérica, el modelo del mundo descrito por Guiteras configura los contenidos fundamentales que posteriores investigaciones entre diferentes pueblos mesoamericanos detallarán y precisarán con diferentes preguntas e intereses teóricos y metodológicos, pero constituyendo un amplio discurso sobre la cosmovisión indígena en Mesoamérica. En general el universo de los *tzotziles* aparece a la luz del trabajo de Guiteras como un cuadrado con la forma de una casa, con el cielo sostenido por cuatro postes y rodeado de agua, como una especie de isla que tiene también una dimensión subterránea bajo de sí. Durante su exposición Guiteras hace hincapié en el hecho de que el Sol y la Luna son parte importante e imprescindible del cosmos y de hecho documenta la existencia en San Pedro de un calendario ¹⁴ que define —o por lo menos lo hacía en los años cincuenta en que ella realizó su trabajo de campo— las actividades rituales y agrícolas entre la población. Un comentario que hace la antropóloga nos permite abrir la discusión entorno a lo que expone como los elementos constitutivos de la naturaleza humana en esta visión del mundo:

[el] nombre que designa el cuadrado de la superficie de la tierra es *sba-balamil* (lado superior o corteza de la tierra). Este vocablo, sin embargo, se emplea más generalmente para distinguir lo que tiene lugar durante la vida consciente, en la vigilia, del estado que le es opuesto: *waychil*, lo que ocurre durante la inconsciencia y el sueño [...] “en *sba-balamil* sabemos lo que hacemos” [dijo Manuel, el interlocutor de Guiteras, quien] *más tarde* [...]

¹⁴ Este calendario responde a la base de los calendarios solares mesoamericanos conformados por dieciocho meses de veinte días más un período de cinco días adicionales que completan el ciclo anual.

explicó que “en waychil no sabemos, y estamos expuestos al peligro de las fuerzas externas y de las almas animales” [...] (1965:220-221)

Este sistema de oposición consciente-inconsciente, que relaciona los espacios cósmicos con la condición humana y sus distintos estadios de percepción, es una temática importante al acercarnos a la percepción de la persona dentro de la cosmovisión mesoamericana, en relación con el tema del *nawalismo* que hemos venido exponiendo. En el universo de los *tzotziles* de Chiapas — documentado por Guiteras— se considera que toda persona esta constituida por dos “almas”, una inmortal y que continua existiendo después de la muerte del cuerpo denominada *ch’ulel*¹⁵, y una segunda denominada *wayjel*¹⁶, que se identifica como un “alma gemela” encarnada en un animal silvestre que habita en las montañas aledañas al pueblo. Como podemos darnos cuenta las palabras para *wayjel* —“animal compañero”— y *waychil* —“estado de inconciencia”, se construyen a partir de la raíz *way*, que como hemos visto existe en muchas lenguas mayas para construir todo un universo semántico de palabras relacionadas con el sueño, la alucinación, la oscuridad, lo peligroso, lo inconsciente, y en distintas derivaciones culturales relacionadas con el conocimiento de estos estados oníricos del ser, tales como diversas formas de magia y el nahualismo en varios de sus sentidos¹⁷.

¹⁵ *Ch’ulel*; generalmente se le traduce como “sagrado”. Derivado de la raíz *ch’ul* se refiere a lo sagrado de algo o alguien, que podría ser “el alma” o “lo espiritual” de algo o alguien, en yucateco la raíz cambia a *k’ul* con el mismo significado.

¹⁶ *Wayjel*; concepto que existe en diversos pueblos, sobre todo en Chiapas, que en general se refiere al ó los compañeros animales de una persona. La palabra se deriva de la raíz *way* que existe en varias lenguas mayas referida al acto de dormir y/o soñar. Se considera así al sueño como una manera de entrar en el “mundo sagrado” de manera análoga a la percepción psicoanalítica que ubica el sueño como una de las mejores formas de acceder a los contenidos del inconsciente. Las palabras que se derivan de esta raíz pueden tener varios significados que asocian esta comunicación con el “otro mundo” como un acto mágico, por ejemplo: en la lengua lacandona *äh-way* se traduce como “hechicero” y *wayäl* como “metamorfosis”; en yucateco *way* se refiere a un pariente animal que tienen los hechiceros; en *chol wäy* puede traducirse como “arte espiritual”, ó “espíritu compañero”. En las lenguas *k’icheanas* como el *tz’utujil*, la raíz cambia el último fonema y se dice *war* en lugar de *way*, y significa dormir y soñar.

¹⁷ El *wayjel* de los *tzotziles* de Chenalho aparece en la etnografía de los zinacantecos —también de lengua *tzotzil*— como *chanul* (Vogt, 1980:116) palabra que podría traducirse como “guardián” y que se refiere al animal compañero como un guardián del *ch’ulel*. De la misma manera entre los *tzeltales* de Cancuc este concepto aparece como demasiado peligroso y por tanto se procura no utilizarlo en el lenguaje cotidiano por lo cual se denomina más coloquialmente a los animales compañeros como *lab*, que sería un sustituto y paralelo semántico de *way* (Pitarch, 1996:70) de

Uno de los conceptos clave para inmiscuirnos en este problema es el de *ch'ulel* que aparece en la etnografía de diversos pueblos mayas, considerado como referente al alma, a lo sagrado, a la fuerza o el espíritu de las personas y muchos otros seres y objetos del mundo. Su manifestación más cercana a la percepción humana estaría localizada en la sangre (Schele, 1993:200-205) y en sustancias análogas que conforman la totalidad de los seres del cosmos, tales como la savia de los árboles, el hule, el copal, la masa de maíz y el jade (*ibid.*: 201-202). En su etnografía de las almas de los *tzeltales* de Cancuc, Pedro Pitarch (1996) propone un significado de la palabra *ch'ulel* derivada de la raíz *ch'u* como referida a “lo otro” de algo, en cuyo sentido *ch'ulel* sería “lo otro del cuerpo”, de tal suerte que el *ch'ulel* aparece como una alteridad complementaria en relación con el cuerpo, de manera que si el cuerpo es carne, huesos y sangre, el *ch'ulel* aparece como tres tipos de entidades anímicas: el *ave del corazón* (una suerte de animalización del *ch'ulel*), el genuino *ch'ulel* y el *lab* o *wayjel* (*ibid.*), animal compañero que comparte el mismo *ch'ulel* con la persona. De esta manera en la percepción de Pitarch el *ch'ulel* aparece como alteridad ante la corporeidad humana, como un ámbito vinculado a la naturaleza inconsciente del ser humano.

En Zinacantán, pueblo *tzotzil* de los altos de Chiapas, Evon Z. Vogt (1976) realizó una amplia investigación sobre la cosmovisión de los *tzotziles*. Su trabajo se basó en el estudio de las ceremonias rituales de este pueblo, dentro de las cuales describe aquella conocida en *tzotzil* como *Muk'Ta ilel* (Gran Visión), que se realiza cuando el *chanul* o *animal guardián* de una persona se “pierde” o anda vagando por el monte, esto es, sale de un corral mitológico ubicado en las montañas, donde se supone que mora el *chanul*, y este hecho se refleja en la persona en forma de enfermedad, que puede causar el *Xi'el* o espanto absoluto, mal que lleva a la gente a la locura y la muerte. Esta ceremonia de la *gran visión* es la única que permite que el *chanul* regrese a su corral mítico y que la persona afectada encuentre la salud. Este tema fue de gran importancia para que Vogt afinara su tesis respecto a que la percepción *tzotzil* del universo se divide en dos ámbitos, el primero caracterizado como *naetik*, vinculado al mundo seguro y ordenado de la cultura, y el segundo denominado

esta manera el *wayjel*, el *lab* y el *chanul*, aparecen en la etnografía de los pueblos *tzeltales* y *tzotziles* como conceptos equivalentes.

te'tik, que se relaciona con el mundo peligroso, desconocido y caótico de la naturaleza. De esta manera, para Vogt los conceptos de *ch'ulel* y *chanul* proporcionan a los zinacantecos una forma de conocer y relacionar ambos ámbitos: naturaleza y cultura. De esta forma el ser humano como sujeto cultural posee un *ch'ulel* que le sirve de intermediario para relacionarse con la naturaleza encarnada en su *chanul*, manteniendo así un equilibrio entre ambos ámbitos que se expresa en la buena salud de las personas.

En su modelo Vogt vislumbra una suerte de psicología *tzotzil* que percibe la existencia de un "instinto" humano, "salvaje", antisocial, representado en la figura del *chanul* como un animal salvaje, que este autor considera como una manera de "naturalizar" al ser humano, de reconocer su pertenencia al mundo natural; mientras que el hecho de que este *chanul* viva en un corral, implica que esos instintos naturales, sean controlados, "abrazándolos" en los límites (corral) que impone la cultura, de esta manera la naturaleza "salvaje" del ser humano se culturaliza con la metáfora del corral. De esta manera explica que cuando un ser humano realiza una acción antisocial, vinculada a su instinto salvaje, transgrediendo los límites de la cultura, simbólicamente implica que su *chanul* anda suelto, que escapa o sale del corral, lo cual es peligroso, dañino, y el equilibrio, la vuelta del *chanul* al corral, solo puede ser restaurada mediante la ceremonia de la "Gran Visión", cuyo objetivo es precisamente la vuelta del *chanul* al corral mítico.

El concepto de *ch'ulel* refiere a una suerte de energía vital que pertenece a las tres regiones del cosmos: la superficie terrestre, el cielo y el inframundo. Podemos resumir que a partir de los datos que nos aportan la etnografía, la arqueología y la epigrafía, este concepto refiere a una fuerza inmortal que temporalmente ocupa su lugar en el cuerpo humano dotándolo de vida al mismo tiempo que habita en el cuerpo de su *wayjel*, por esto tanto la persona como el *wayjel* comparten el destino en virtud de que participan del mismo *ch'ulel*, y por ser inmortal esta fuerza habita después de la muerte de la persona en algunas regiones del cosmos, sean estas localizadas en el cielo o en el inframundo, serán siempre regiones diferentes a la superficie terrestre en que habitan los seres humanos. Así vemos que la cosmovisión en Mesoamérica deriva en la concepción de la persona, ubicada esta en un universo diferenciado geográfica y

dimensionalmente, de manera que la condición humana está directamente relacionada con toda una compleja manera de ubicar y conocer la estructura cósmica.

Otro de los grandes temas derivados de la conceptualización de la cosmovisión mesoamericana podemos verlo a partir del breve ensayo de Holland (1961) donde construyó un modelo de la cosmovisión de los mayas *tzotziles*. En la invocación ritual que analiza en su trabajo, identificó un panteón de deidades que dividió entre *dioses del cielo, dioses de los cuatro puntos cardinales, dioses de la tierra, dioses del bajo mundo y dioses de linajes y ancestros*. En este panteón se observan claramente las tres básicas regiones cósmicas que describía Guiteras: el cielo, el "*bajo mundo*" ó "inframundo" y la superficie de la tierra nuevamente ubicada como un espacio geográfico entre cuatro sostenes cardinales. Es este el cuadro básico de la cosmología mesoamericana: el plano terrestre conformado por cuatro esquinas, con un espacio celeste arriba y uno infraterrestre abajo, regiones habitadas además por una diversidad de seres correspondientes con la pluralidad de sus territorios.

En este esquema básico de un mundo con tres niveles cósmicos diferenciados, el elemento que une a todos estos espacios y que en última instancia deriva en la conformación de un sistema totalizante que completa la imagen de cosmos es el Sol. El astro circula por los diferentes territorios y determina las características de todos los seres que habitan sus ámbitos. La ubicación espacio temporal mesoamericana esta definida por el movimiento del Sol que recorre los diferentes territorios dejando una estela de luz y calor a su paso que redundo en provocar transformaciones y dotar de características a todos los elementos del cosmos.

La "visión del mundo" que nos describe Holland (1961) implica la percepción del cielo como una montaña con trece gradas sucesivas que se elevan hasta alcanzar el cenit, pues son estas dimensiones solares las que finalmente determinan la dimensión de los territorios, porque como nos señala el investigador, los *tzotziles* de su tiempo pensaban que *el Sol se levanta en la mañana en el oriente, sube en el cielo por una vía florida hasta llegar a su apogeo a medio día. En la tarde baja hacia el poniente y al anochecer se mete y pasa por debajo de la tierra, al mundo de los muertos (ibid:168)*. De ahí se identifica al

Sol y la Luna como los dioses más importantes —asociados respectivamente con Jesucristo y la Virgen—, implicando que es el caminar de estos astros por las diferentes gradas del universo, lo que dota de cualidades a todo lo que se encuentra en sus dominios, su movimiento es el marco que une todo lo que existe en el mundo y que de alguna manera explica las cualidades de sus diferentes ámbitos.

La identificación de estos astros principales como una deidad masculina en el caso del Sol (cristo), y la Luna como otra femenina (la virgen), forman parte de este referente espacio-temporal que de alguna manera revela la diversidad en relación con el movimiento que es tiempo: el día tendrá cualidades calientes, masculinas y solares; la noche cualidades frías, femeninas, y lunares. En general el referente espacio-temporal sobre el que se sustenta la invocación del *hilol andresero*¹⁸ con quien trabajó Hollan, nos remite a esta percepción de la diversidad del tiempo y el espacio como cualidades de un mundo dinámico, en donde el movimiento de los astros es responsable de cualidades y transformaciones. Este movimiento no sólo lo realizan el Sol y la Luna como grandes deidades cósmicas, sino que se presenta en muchos fenómenos meteorológicos, el viento por ejemplo, que es un importante dotador de cualidades, fenómeno en movimiento que determina situaciones específicas, de la misma manera que las constantes referencias que hace el *hilol* a las horas y los minutos apelan a estas referencias espacio-temporales (*ibid.* pp. 172-181) al movimiento del Sol como indicador.

Por su parte Ulrich Köhler (1995), quien realizó una investigación mucho más exhaustiva que la de Hollan pero siguiendo el mismo método que éste, edificó un modelo de cosmovisión —en este caso de San Pablo Chalchihuitan, Chiapas— a partir del análisis de la invocación de curación de otro *hilol tzotzil*. En su trabajo describe la cosmología “pableña” como un espacio compuesto por tres planos sostenidos por cuatro deidades ubicadas como pilotes que los sostienen uno sobre el otro y, aunque Köler polemiza con el modelo cosmológico de Hollan, respecto a la visión “piramidal” del cosmos —con nueve niveles inferiores (inframundo) y trece superiores (celestes)— en su propuesta subraya nuevamente la importancia que tienen los movimientos del Sol y la Luna —conceptualizados también

¹⁸ *Hilol*; en la lengua *tzotzil* literalmente significa “el que mira”, refiriéndose con esta palabra a los especialistas rituales que trabajan la medicina y la magia.

como deidades masculina y femenina— a través de los tres diferentes planos del universo, determinando con su desplazamiento las explicaciones culturales que se dan sobre diferentes fenómenos del mundo¹⁹.

Son muchos y muy amplios los trabajos sobre este tema de la cosmovisión, pero en general podemos pensar que los modelos de cosmovisión que se han derivado de las investigaciones etnográficas en el espectro mesoamericano incluyen siempre, implícitamente, este plano referencial espacio-temporal, en el cual el movimiento del Sol unifica en un sólo universo al plano terrestre compuesto por cuatro rumbos, con los ámbitos celeste y subterráneo, participando con su movimiento en la determinación de las cualidades de los seres y momentos del mundo, tema por demás paradigmático en Mesoamérica desde hace milenios.

En esta dilucidación del problema de la cosmovisión en Mesoamérica, han sido muy importantes las consideraciones de uno de los conocimientos más complejos y desarrollados del mundo mesoamericano antiguo: el desarrollo de la astronomía. Estos conocimientos les permitían a los pueblos antiguos calcular el paso del tiempo y por lo tanto desarrollar un discurso histórico derivado de un método matemático y de una escritura compleja, que ahora sabemos definió en gran medida el desarrollo civilizatorio de la región. Pues bien, las modernas investigaciones relacionadas con este tópico han derivado en nuestra percepción de la conciencia mesoamericana prehispánica del mundo como un complejo de ciclos cósmicos prácticamente eternos, o por lo menos incognocibles en su totalidad para la conciencia humana. Las matemáticas mayas, en particular la cuenta larga, se crearon como un método de cálculo de ciclos de tiempo que pueden abarcar periodos de miles de millones de años, lo cual deriva en una concepción de la antigüedad del universo tan amplia como la de la moderna física (Freidel y Schele, 1993:57-59).

¹⁹ Kölher considera que el Sol es quizá la deidad más importante que tienen los *tzotziles* de san Pablo, y en su movimiento circular va recorriendo las diferentes regiones del cosmos quemando con su calor a aquellos que se encuentran cerca de él en determinados momentos o incluso dejándolos ciegos. De hecho es tan importante el dios Solar en san Pablo, que Kölher menciona que se considera que el maíz es un regalo de él, nacido de un pedazo de su propia carne, al tiempo que es el causante de cosas tanto buenas como malas para el pueblo, en términos generales el Sol es el referente por excelencia al que se asocian las cualidades contingentes de la vida social.

Esta percepción del tiempo como un proceso tan impresionantemente largo, adquiere importancia en el sentido de que ubica la existencia humana como un fenómeno relativo, casi fugaz, o por lo menos pasajero, que deriva en la visión mitológica de la creación de la humanidad que describe el *Poop Wuuj*²⁰ como un proceso “evolutivo” en constante cambio, en transformación y con características diferentes a lo largo de diferentes periodos. Es este un tema recurrente en Mesoamérica, recordemos por ejemplo los anales de Cuauhtitlán en el altiplano de México, los cuales refieren a la existencia de cinco soles o eras del mundo, y en general podemos decir que esta visión cíclica del tiempo, con etapas identificadas con sus propias cualidades, derivan en un referente espacio temporal que podemos denominar como un *cronotopo mesoamericano*²¹. Esta percepción espacio-temporal refiere a la diversidad de características, cualidades o formas específicas que el mundo puede adquirir debido al paso del tiempo. De esta manera el tiempo aparece como elemento explicativo de la diversidad del mundo en general y el calendario como una herramienta que permite la problematización de la pluralidad a través del cálculo de su dinámica, es en este sentido que las matemáticas mesoamericanas son entendidas como un sistema cualitativo, y no sólo cuantitativo, de cálculos temporales.

Pero además esta relación del tiempo con el espacio se deriva de las preocupaciones atmosféricas de los contadores del tiempo mesoamericanos. De esta manera los calendarios tenían una íntima relación con los procesos del trabajo agrícola, de manera que uno de sus fines prácticos era el cálculo de las épocas de lluvias, a fin de organizar en el tiempo del año los periodos de siembra y cosecha. De esta manera se percibe el cálculo calendárico como una manera de vincular el trabajo humano (agricultura) que es su sustento, con los ciclos de la tierra y con la vida misma. Así Bárbara Tedlock llegó a

²⁰ *Pop Wuuj*; se compone de la palabra *Pop*, “petate”; y *Wuj*, literalmente “papel”, pero que adquiere el significado de “libro”.

²¹ *Cronotopo*; concepto bajtiniano que refiere a una concepción espacio temporal que aparece de manera implícita en cualquier discurso humano. La palabra se construye de la raíz *crono*, que significa tiempo, y de *topo* que significa lugar; “tiempo y lugar” ó “lugar en el tiempo” es el significado literal de esta palabra. Si bien, tal y como lo concibió Bajtin, se trata en general de una herramienta para el análisis de la obra literaria, en este caso la usamos para referirnos a la base espacio-temporal, casi siempre sobrentendida, sobre la cual se construyen algunos relatos cosmogónicos mesoamericanos, desde el *Poop Wuuj* y los anales de *Cuauhtitlán*, hasta mitos y oraciones sagradas que describen los etnógrafos de mesoamericanistas.

percibir que *el período de crecimiento de nueve meses del maíz de la montaña, así como el período de la gestación humana, pueden explicar la duración de doscientos sesenta días del calendario sagrado* (Tedlock, 1991:189). El cálculo del tiempo sirve para percibir el paso del tiempo y sus cualidades: actividades humanas, vinculadas con épocas de lluvia de sequía, y procesos ontogénicos.

De esta manera no nos parece extraño que sea el Sol quien tenía una importancia fundamental para determinar la “suerte”, el “destino”, o las cualidades de un niño al momento de nacer. El concepto *tonalli* en el ámbito mexicano, es una palabra que se deriva del adjetivo para calor (*tonal*) que también significa Sol y destino, por lo que el *Tonalpohualli*, o “cuenta de los días” —equivalente del *Cholb'al q'ij* maya—, era el antiguo almanaque con el cual se contaban los días para consultar la suerte y designar el *tonalli* de las personas, una de las tres entidades anímicas que conforman la naturaleza de la persona humana en el ámbito cosmogónico nahua.

Es sobre este último punto que López Austin definió el concepto de cosmovisión derivado de sus investigaciones sobre la Mesoamérica precolombina como *un complejo de proyecciones por el que se concibió el cosmos a partir de un modelo corporal e, inversamente, que explicó la fisiología humana en función a los procesos generales del universo (ibid.)*. Esto es, la concepción del cuerpo como cosmos y este experimentado a partir del cuerpo. Pero en su análisis considera a este cuerpo y su existencia ubicados en el proceso civilizatorio mesoamericano preocupado por el régimen de lluvias, la producción agrícola y de ahí lo que considera una obsesión por el devenir temporal. En este sentido el cuerpo vive porque come alimentos que dependen del régimen de lluvias, por lo cual el calendario deriva en una percepción cognoscitiva de los ciclos naturales y en su vinculación con la vida humana, el ser humano es el punto de arranque desde el cual se conoce y se profundiza en el cosmos, en este sentido la cosmovisión más que un modelo cerrado, implica un sistema de conocimiento que parte desde el ser humano hacia la totalidad de los fenómenos que puede percibir a partir de sus sentidos: tanto el cielo, la tierra y el fondo de la tierra, como la propia circunstancia interna humana.

En su estudio López Austin analiza la cosmovisión como un complejo sistema cognitivo de asociaciones binarias complementarias, a partir de las cuales se conocen todos los fenómenos del mundo. Estas asociaciones binarias derivan en un modelo que clasifica todos los elementos que pueden ser percibidos por la conciencia humana. Así define lo que él llama la “materia blanda y ligera”, caracterizada por ser imperceptible, oculta, peligrosa, maravillosa y relacionada al sueño y la visión extática; como complementaria de la llamada “materia dura y pesada”, que se caracteriza por ser perfectamente perceptible y encontrarse relacionada con lo diurno y la conciencia ordinaria. De la misma manera describe la binariedad del mundo dividida en elementos con características calientes y frías, donde las primeras serán aquellas que culturalmente se relacionen con lo luminoso, lo masculino, lo vivo y lo seco; en complementariedad con lo frío relacionado con lo oscuro, lo femenino, lo muerto, y lo húmedo.

En este sentido cabe regresar al tema de la llamada *espiritualidad indígena* concebida como componente esencial de la cosmovisión maya, ya que, como hemos visto, esta última deriva en gran medida en un sistema cognitivo que podemos estudiar a partir de la estructura binaria propuesta por López Austin, y que en mucho se deriva de la lectura del tiempo a partir de los ciclos recurrentes del Sol por el firmamento, a la vez que se erige en concepción de la persona como entidad compuesta de los múltiples materiales y momentos que conforman el cosmos en general. El tiempo entendido como historia, como soles que recorren territorios poblados de seres diversos, los cuales poseen cualidades relacionadas con su dotación o no de calor solar, en donde el cuerpo humano —la condición humana en general— deviene en un complejo de elementos constituidos de las variadas entidades de que se compone el cosmos. Así el ser humano está compuesto tanto de materia ligera: sueños, alucinaciones, gases, entidades anímicas; como de materia pesada: su cuerpo compuesto de músculos, sangre y huesos que requieren de alimentarse de los productos de la tierra.

En este sentido la *espiritualidad* aparece como la práctica cultural relacionada con el ámbito de la materia ligera, todo aquello que tiene relación con lo onírico, lo oculto, lo peligroso, lo desconocido, lo nocturno, que se relaciona con la muerte, la humedad y el frío, refieren en gran medida a formas culturales de relacionarse

con estos aspectos de la vida y en gran medida configuran una concepción de lo humano, que en el actual contexto de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, de su identidad e idiosincrasia, implican derechos que van más allá de las meras necesidades económicas y políticas, y que refieren a la expresión sensible de formas culturales. En este sentido, el filósofo austriaco Wittgenstein (1997) se refirió a la actitud humana derivada en prácticas culturales que lo relacionan con estos ámbitos de la percepción de maneras “ceremoniales”, que constituyen y van definiendo una necesidad humana de relacionarse con todos aquellos fenómenos que no tienen que ver con un fin práctico o racional y que se vinculan más con la posibilidad de sublimar los deseos y las dudas más íntimas mediante actos ceremoniales, lúdicos, mágicos y rituales, cuyo fin es únicamente hacer un reconocimiento de lo sensible a través de los juegos simbólicos de la fantasía y el mito.

Esta *espiritualidad maya* en la Guatemala contemporánea se relaciona con el desarrollo del *nawalismo* entendido como universo de lo ligero y lo ceremonial de la cultura y en ese sentido como reproductor de la cosmovisión, la cual a su vez se perfila como una manera cultural de conocer el cosmos, de construir discurso y de generar respuestas ante las vicisitudes del mundo. Veamos a continuación como se pueden presentar en la experiencia etnográfica todos estos elementos expuestos de manera general en el caso concreto de los *tz’utujiles* de la región del lago de Atitlán.

Cosmovisión, espiritualidad y nawalismo tz’utujil

Tratemos ahora de sintetizar todo lo anteriormente expuesto, que no fue sino un breve resumen de los principales aportes que ha generado la etnografía y la antropología mesoamericanista sobre el tema del *nawalismo* y la cosmovisión. El objetivo de este repaso —muy general por los alcances de esta investigación— ha sido el de contextualizar el problema general de la identidad étnica del pueblo *tz’utujil* dentro de la historia de Mesoamérica, espacio donde ha compartido con una diversidad de pueblos una larga y compleja historia, que derivó después de milenios de relaciones interétnicas en la consolidación de un proyecto civilizatorio expresado en la construcción —en el

universo de una diversidad de culturas, territorios y lenguas— de una visión cosmológica del mundo.

En este sentido, las diversas voces que han participado de este complejo diálogo sobre la naturaleza de las culturas mesoamericanas, nos permiten ubicar algunos de los *ejes axiológicos* que determinarán la argumentación de los temas que se expondrán en los siguientes capítulos de la presente investigación. En primer lugar considerar que el fenómeno del *nawalismo* aparece en la etnografía contemporánea con una gran cantidad de significados, imposibles de articular en una sola definición panmesoamericana, pero que en el ámbito *tz'utujil* nos permiten definirlo como un *conjunto de prácticas culturales relativas a la vida ceremonial, que se expresan en una diversidad de géneros discursivos, en los cuales se recrea un modelo cultural para la comprensión del universo, como eje taxonómico y de expresión de la naturaleza humana en su devenir espacio temporal*. Esta definición implica que el *nawalismo tz'utujil* es un producto de siglos de práctica y especulación cultural sobre la naturaleza misma del mundo y del ser humano en toda su diversidad, hasta manifestarse hoy como una forma particular de la llamada *espiritualidad maya*.

Esta *espiritualidad maya* implica prácticas culturales en las cuales se reproduce una amplia gama de mensajes simbólicos que evocan experiencias vinculadas a lo sensible y que pueden ser identificadas dentro del ámbito cultural mesoamericano, recordemos que la reivindicación de lo maya, al igual que la cosmovisión, se deriva en gran medida del trabajo antropológico, lingüístico en este caso que al estudiar las diversas lenguas de los pueblos que habitan Mesoamérica, ubicó el parentesco lingüístico de varias familias, dentro de las cuales la familia *mayense* o *maya*, es una de las más estudiadas y analizadas. Lo maya en el siglo XX se convirtió en Guatemala, en raíz civilizatoria y en referente político-cultural, de igual manera que la *espiritualidad* refiere a la posibilidad de romper con el paradigma cristiano, impuesto por la conquista, y desarrollar así un modelo de cosmovisión que tiene raíces históricas y culturales propias de Mesoamérica.

La *espiritualidad maya*, en este sentido, se refiere a todas aquellas expresiones culturales que sólo pueden ser pensadas por medio de la evocación simbólica y mítica, que otorga significado a las

experiencias de la vida, las cuales se presentan en acción a partir de prácticas rituales, formas de cortesía, tabúes, gustos, y se describen a partir de una serie de géneros discursivos que incluyen el mito, la música y sus *cantos nawálicos*, las invocaciones sagradas de diversos especialistas rituales, danzas teatralizadas, y distintas formas de humor, de arte y de discurso político; elementos todos que tienen en común, como tema central, el *nawalismo*. Podemos hablar entonces del discurso *nawal* como recurso lingüístico cultural de dar explicación a la experiencia de la existencia, mediante el recurso de prácticas ceremoniales que apelan a un modelo de cosmovisión de tradición mesoamericana.

Tratemos de ubicar el contexto de la cosmovisión *tz'utujil* para problematizar sus distintas formas particulares de expresión como vida ceremonial. En Santiago Atitlán la investigadora norteamericana Linda O'Brien (1975) desarrolló un modelo de la cosmovisión *tz'utujil* a partir de su estudio de uno de los más importantes géneros discursivos *nawales*: lo que ella llama *las canciones de la faz de la tierra*. En estas canciones la investigadora encontró el material etnográfico, mitológico y simbólico suficiente, para describir un modelo de la cosmovisión *tz'utujil* en donde el mundo es ubicado como un gran rectángulo ubicado en el medio de cuatro grandes montañas sagradas, que son volcanes que sirven de referente geográfico, con los que se guía la observación del Sol y la Luna.

Esta cosmovisión perfila la relación de la sociedad *tz'utujil* con su territorio, con su conocimiento e historia viviendo a partir de los recursos del lago y las montañas, donde han generado su propio desarrollo humano como cultura específica. El universo abstracto del mundo que nos problematiza la cosmovisión, surge desde el agua y sube al cielo como montañas, es referente de conocimiento de los caminos de los montes y de las experiencias en un territorio donde la tierra, el océano, el cielo, los cuerpos celestes y el inframundo, están todos incluidos en una entidad que O'Brien llama *ruch'leew*, la cual traduce como la "*Faz de la Tierra*", (1975:136), y que no es otra cosa que el *corazón de la tierra* que se escribe "*ruk'ux uleew*". A través de los temas de las canciones *nawálicas tz'utujiles* se revela que esta entidad es percibida como un gran cuerpo cósmico que posee su propia cara, manos, pies y espalda (*ibid.*137).

Este *ruk'ux uleew* tiene muchos nombres y manifestaciones en el mundo natural y en las cofradías del sistema de cargos atiteco, de entre los cuales el más importante de todos es el de San Martín, que aparece como nombre castellano de este “*corazón de la tierra*”, o más bien como una suerte de personalidad humanizada, aunque esto es bien relativo pues no existe en el pueblo ninguna imagen que lo represente bajo una forma humana. Se considera que san Martín es un cargador que lleva a cuestas el mundo con el lago, el mar, el cielo y las montañas y también se le identifica muy especialmente con el nombre de *Juyu' Tq'aaj* que literalmente se traduce como “*Montaña-Planicie*”, nombre que lo identifica descriptivamente como equivalente a la superficie de la tierra.

Esta deidad que aparece bajo el título de San Martín, esta construida como un envoltorio atávico que es conocido como el “bulto de *yo'l jab'*”²², el cual esta guardado en una caja de madera decorada con un bajorrelieve en el que aparece un *yo'x ixim* es decir un grupo de varias mazorcas de maíz que nacieron juntas, pegadas como una sola mazorca, plantas que son conocidas como *ruk'ux ixim* “*corazón del maíz*”. De esta manera el san Martín aparece no solamente como cargador del mundo, como la superficie de la tierra, sino además como “dador de la lluvia”, que en cierta medida lo ubica como deidad celeste, representa así una de las principales abstracciones de la vinculación necesaria entre la tierra con sus montañas y planicies, y el agua de la lluvia, para generar el “*corazón del maíz*”, los campos verdes, llenos de vegetación.

El pueblo de Santiago Atitlán concebido como el centro desde donde los humanos tz'utujiles comienzan a conocer el mundo, el cual se centra a partir de los cuatro puntos solsticiales donde se encuentran cuatro montañas sagradas: el volcán de san Pedro al noroeste, el volcán de Cerro de Oro al noreste, el volcán Tolimán al sureste, y la última se localiza en “la cumbre” al suroeste que es parte del camino que va de Atitlán en las tierras altas, hacia la costa sur de tierras tropicales bajas. Cada una de estas montañas tiene un “dueño” que son denominados como “señores de la montaña” (*Ajaw Juyu'*): San Martín, San Juan, Santiago y *Rilaj Maam*, quienes son

²² *Yo'l Jab'*; voz *tz'utujil* que se compone de dos palabras: *Yo'l*, que se traduce como dador, otorgador, entregador; y *Jab'*, que se refiere al agua que cae del cielo, la lluvia; de la unión de estas dos palabras se construye su significado como “*Dador de la Lluvia*”.

comúnmente referidos como reyes: rey Martín, rey Pastor, rey Santiago y rey don Pedro respectivamente. Tres de estos Señores Montaña pueden volar, (*Rilaj Maam*) o cabalgar por el cielo en sus caballos (San Martín, Santiago). Estos pueden ser los cargadores del año *tz'utujil*, como en otros pueblo mayas, quienes son encargados del curso del año. (*Ibid*:141-142)

Santiago Atitlán es llamado “*el corazón del mundo*” considerado como “*el centro eje del mundo*”, es el referente básico a partir de donde se extienden cinco caminos principales que corren hacia los cuatro puntos solsticiales y hacia el este por el centro, los cuales dividen al pueblo en cinco cantones o sectores. Estos caminos cruzan los puntos del pueblo hacia las montañas sagradas y los confines del mundo a partir de la cruz del siglo XVI que se encuentra en el centro del atrio de la Iglesia católica, la cual marca el centro de los caminos que se dirigen hacia las esquinas del mundo de manera que le llaman “cruz camino”, y se menciona la antigua existencia de varias de estas cruces por estas direcciones del mundo (*Ibid*:145).

El concepto *tz'utujil* del tiempo se revela en el mito del *Rilaj Maam*, del cual sus características fundamentales y eventos de la historia son los siguientes: motivados por la necesidad de la gente por un guardián, policía, curandero, veinte hombres y mujeres de extraordinarios poderes hacen un ídolo, seleccionando para este propósito el sagrado palo de pito. El ídolo es invocado por la música, la danza, la bebida y el tabaco. Cuando todos participan en estos rituales el *Rilaj Maam* manifiesta sus poderes “parándose”, “apareciéndose” o irguiéndose, y hablándoles, aceptando su rol como guardián y protector del pueblo, ayuda para los humanos en sus afanes de convertirse en *nawales* (Vallejo, 2001:21-22, 108-117). Eventualmente sus tremendos poderes son limitados cuando es parcialmente desmembrado, se le cortan sus brazos y sus piernas, además de que es ritualmente destruido por la erosión del tiempo, para nuevamente ser recreado, dotándolo de un nuevo cuerpo, un nuevo nombre y nuevas ropas.

De esta manera el *Rilaj Maam* representa el paradigma *tz'utujil* por excelencia que refiere al *nawalismo* como posibilidad humana, como conocimiento y desarrollo de una cosmovisión, entendida esta no sólo como modelo cerrado del cosmos, sino ante todo como

método de exploración del mundo, de conocimiento del mundo a partir del lugar que ocupa la cultura *tz'utujil* en un universo que de entrada se ubica contingente y diverso. En lo que sigue trataremos de explorar varios ejemplos del *discurso nawal* para problematizar este recurso cultural de comunicación humana, en el cual podemos comprender lo que es y ha sido ser *tz'utujil* en un mundo en constante movimiento.

CAPITULO DOS

DIALOGANDO CON LOS ANTEPASADOS: GÉNEROS DISCUSIVOS TZ'UTUJILES EN TORNO A LOS ANTEPASADOS NAWALES

Al caer la noche el día de los santos, el día primero de noviembre, se dice que los espíritus de los muertos regresan al pueblo para visitar a sus descendientes. En ese momento un *ajk'uun*¹ *tz'utujil* realiza una ceremonia para hacer una ofrenda a sus antepasados sobre un montón de piedras que se colocan como altar en un paraje aledaño al cementerio de Santiago Atitlán, es este un lugar sagrado, una puerta de entrada al “*santo mundo*”, al *Xib'alb'ah*. El humo del incienso que brota de entre las brazas candentes de su incensario, señala la presencia de los antepasados, su perfume, su forma de humo, la atmósfera que crean, son las señales que nos colocan ante la “puerta” en la que ese “*santo mundo*” es accesible a nosotros los humanos, para entonces comunicarnos con los antepasados y con los diversos seres que existen traspasando esa “puerta” entre mundos diferenciados. Durante la ceremonia el *ajk'uun* habla con los antepasados, los invoca y los festeja en su día de visita al pueblo.

En ese “*santo mundo*” podemos encontrarnos con una multitud de seres que abarcan muchos siglos de la historia *tz'utujil*, de hecho se trata de un “*otro mundo*” que en tanto diferente a este “nuestro mundo”² —el mundo que percibimos los humanos—, esta regido por “*otras*” reglas y “*otras*” leyes, ubicándose más allá de las leyes que rigen el universo más cercano a los humanos. En cierto sentido ese

¹ *Ajk'uun*; palabra compuesta por la partícula prolífica y prefijo *aj* que designa el oficio o cualidad de algo o alguien, y la palabra *k'uun*, que puede traducirse como verbo “curar”. Así *ajk'uun* se traduce literalmente como “*curador*”, y es en este sentido el *ajk'uun* que realmente puede ser considerado como un médico tradicional. Generalmente aparece en trabajos etnográficos contemporáneos traducido como “*el de la oración*”, porque en gran medida trabajan empleando invocaciones sagradas dedicadas a los *nawales* de la medicina, pero *k'uun* no significa específicamente invocar u orar, se refiere más bien al acto de curar, actuar con el fin de quitar una enfermedad a alguien.

² En la redacción del presente texto, al hablar de “nuestro mundo” humano me incluyo como parte de la humanidad, ya que el modelo cultural que trato de problematizar posee esa característica incluyente.

“*otro mundo*” es anterior al mundo de los humanos porque existe desde antes de que comenzara “*este mundo*” tal y como lo señala el *Poop Wuuj*, el libro sagrado de los *k’iches*, tradición que no es ajena al mundo *tz’utujil*, donde se narra cómo es que a partir de un combate con los seres de ese mundo es que el nuestro, el mundo en el que vivimos los seres humanos, el mundo de la historia de los pueblos, puede ser posible.

En este sentido la humanidad es posible como resultado del enfrentamiento con ese mundo, de nuestra relación con él, somos así su contraste y resultado. Es este uno de los planteamientos centrales —a mi parecer— para comprender los procesos culturales que giran en torno a los fenómenos culturales que definen la identidad étnica de los pueblos *k’icheanos*, entre los cuales se ubica el pueblo *tz’utujil*. Con esta intención, el camino que seguiremos girará en torno a penetrar el sentido cultural que revisten las relaciones humanas con ese “*otro mundo*”, apoyándonos en tres ejemplos de géneros discursivos utilizados por los especialistas rituales *tz’utujiles* para comunicarse con los seres de ese “*otro mundo*” y dialogar con ellos. Podemos adelantar que el “*diálogo con los antepasados*” reviste una importancia central para la cultura *tz’utujil*, en virtud de que ese proceso de comunicación humana define en gran medida su propia naturaleza y su propia identidad. Estas formas culturales de utilización del lenguaje, para entablar comunicación con los antepasados, nos abren una importante veta de información para comprender muchos de los procesos históricos por los cuales ha atravesado y atraviesa el pueblo *tz’utujil*.

Como vimos en el capítulo anterior, es importante reconocer que la cosmología implícita en este modelo de mundos diferenciados que se complementan para completar una realidad cultural, representa un modelo universal de comprensión de la realidad humana por parte de una cultura, es decir que nos involucra a todos los seres humanos. En cierto sentido se trata pues de un proyecto cultural de “antropología”, en el cual cabe la diversidad humana en todas sus contradicciones y representa en cierto sentido un tipo de enunciado cultural que responde a la circunstancia particular del pueblo *tz’utujil* —vista como un “*nosotros*”— en un mundo habitado por muchos “*otros*”. Pero esos otros y esos nosotros no son indeterminados, están históricamente definidos y pueden identificárseles plenamente.

Los géneros discursivos debemos entenderlos como *unidades de comunicación fundamentales* para una cultura, ya que refieren a formas culturales de utilizar y crear espacios sociales de comunicación que utilizan la lengua y sus recursos. La importancia teórica del género discursivo radica entonces en que nos permite ubicar y problematizar los conjuntos de hábitos culturalmente necesarios para diversos tipos de expresión humana, se nos presentan como los espacios concretos, las formas, los recursos, los contenidos y los instrumentos culturales e históricos de la comunicación humana. Con estos antecedentes nos es fácil comprender cómo es que dentro de la cultura *tz'utujil* existan géneros discursivos específicos para comunicarse con los antepasados, los cuales revisten fórmulas, modelos, valores, estrategias, recursos lingüísticos y la existencia de especialistas que culturalmente explotan estos géneros discursivos para lograr la comunicación humana con el "otro mundo". Estas formas de comunicación entre el pueblo *tz'utujil* y los seres del "otro mundo", son las que conforman el *discurso nawal*, en virtud de que lo *nawal* es la característica por antonomasia del "otro mundo", en cierto sentido es equivalente a lo sagrado.

El estudio de los géneros discursivos entre los pueblos originarios de tradición mesoamericana implica el análisis de aquellas manifestaciones culturales generalmente denominadas como tradición oral, ya que si bien la categoría de género discursivo incluye muy diversas formas de expresión humana, entre las que se encuentran tanto formas escritas como orales, en el caso que nos ocupa refieren en general a diversas expresiones que se manifiestan de manera oral y que muy raramente incluyen la forma escrita, la cual sin embargo también es posible (Batz, 1988). En lo que sigue profundizaremos en los enigmas de tres géneros de *discurso nawal* que incluyen en primer lugar a las invocaciones *nawálicas* que desarrollan un tipo de especialistas rituales conocidos como *ajk'uun*; luego analizaremos la música y las canciones *nawálicas* que ejecutan los *ajb'iix*, los músicos del "son" *nawal*; y por último veremos un ejemplo del trabajo de la "ventriloquia" *nawálica* ejecutado por los *ajmees*, quienes son conocidos como los "especialistas de la mesa", entendida ésta como espacio concreto de manifestación *nawálica*. De esta manera nos sumergiremos un poco en el arte de la lengua *tz'utujil* con relación a los *nawales*, analizando sus espacios culturales y sus contextos

históricos, con lo cual podremos comprender la importancia del *discurso nawal* para la comprensión de varios fenómenos culturales que tienen que ver con los procesos identitarios de la cultura *tz'utujil*.

Los espacios del discurso nawal

El diálogo con los antepasados continúa desarrollándose — como desde hace siglos— ante “las puertas” que comunican el mundo de los humanos con el mundo de los *nawales*. Estas puertas, conocidas como *palb'al*³ en la lengua de los *tz'utujiles* de Santiago Atitlán, son el umbral de paso a esa dimensión del mundo que se abre con la llave que genera el ritual de comunicación *nawálica* (ver figura 2.1). Estas puertas se nos manifiestan concretamente como las mesas de los altares de las cofradías que son los “*paradores nawal*”, que también se pueden ubicar en los “altares” de árboles o cuevas de las montañas, o como hierofanías⁴, expresarse en esculturas y todos los elementos que conforman las ofrendas dedicadas a los seres de ese “*otro mundo*”, colocadas cuando las invocaciones de los rezanderos, las canciones de los músicos y el escenario ritual de la invocación buscan generar la experimentación de ese *otro mundo* y sus personajes; vale decir que son los *nawales* los



³ En alguna ocasión me intentaron explicar el significado del término *palb'al* refiriéndose a una *como escalera que sube o baja del mundo*, y en otra ocasión me explicaban que era como una *ventana o puerta*. En otra ocasión, cuando solicité a una muchacha si conocía dicha palabra, contestó que le sonaba algo así como *lugar donde se para algo o alguien, lugar en el que coloca sus pies alguien*. En general, podemos decir que este concepto se refiere a lugares de tránsito que comunican realidades diferenciadas, que pueden ser un manantial, una cueva, un árbol, una roca o el altar de una cofradía, donde se paran los *nawales*.

⁴ Hierofanía, del griego *hieros* = sagrado y *phainomai* = manifestarse. No expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se manifiesta.

personajes que poseen el don, el poder y la ciencia para trascender los umbrales que existen entre estos mundos diferenciados.

Dentro de esta tradición *nawálica* del pensamiento *tz'utujil*, existen varios tipos de especialistas del ritual que pueden dirigir la apertura de las puertas de los *palb'al* con sus invocaciones, oraciones y ofrendas, son ellos los encargados de entablar contacto con los ancestros y los dioses haciendo que sus espíritus se "paren" en el *palb'al*. Así la gente realiza ofrendas dedicadas a los antepasados y solicitan los servicios de estos especialistas para que las quemar en grandes fogatas rituales conocidas como *toj*⁵. Estos *toj* son ofrendas dedicadas a los *nawales* y están compuestas por regalos que se les hacen. Estos dones incluyen diversos tipos de inciensos; candelas y veladoras de diversos colores que mantienen el fuego encendido mientras se queman las ceras; puros y cigarros de tabaco que se fuman las personas participantes del ritual y otros que se queman en el fuego de la ofrenda; panes y tabletas de chocolate; ramos de flores y azúcar; licores y cervezas que toman los presentes y que se ofrecen al fuego; además de gallinas, palomas o pavos que se sacrifican ante la lumbre. Estos regalos se ofrecen a los antiguos *nawales* (ver figura 2.1).

Estas ofrendas se convierten en *toj* durante el proceso de quemado, ya que se considera que a través del fuego, el humo, las ceras derretidas y las cenizas, se manifiestan los *nawales*. Uno de los sentidos de las ofrendas es que los especialistas rituales puedan "leer", con sus lenguajes rituales, los signos que se manifiestan contingentes durante las ceremonias de invocación en el *palb'al*. Las ofrendas adquieren la condición del *mundo de los muertos* cuando se carbonizan y se convierten en humo y ceniza, pasan así a formar parte del viento y la tierra, adquieren la condición del *otro mundo* y, en los momentos cumbres de la invocación y el ritual abren la puerta del *palb'al*, entrando así los humanos en comunicación con los *nawales*.

⁵ *Toj*; ofrenda, sacrificio. Existe un día dentro del calendario ritual *k'iche'* y *tz'utujil* con este nombre de ofrenda o sacrificio. Las ofrendas en el ámbito *k'icheano*, se conforman de diferentes regalos para los *nawales*, estos regalos son para festejarlos como a las personas, con chocolates, con panes, con tortillas, con refrescos, con trago, con cigarros, con inciensos, con candelas, con flores, con perfumes. Estas ofrendas son acompañadas de música, con cantos y bailes, con oraciones e invocaciones, quemando las ofrendas, acomodando las ofrendas en forma de pequeñas "montañas" de regalos. Estas ofrendas se queman en diversos altares mayas, los cuales se pueden localizar en diferentes lugares, lo mismo en montañas, que en cuevas o al pie de árboles o piedras.

Los fenómenos "leídos" por los especialistas rituales son la ruta del humo que se eleva, la forma del fuego, los hilos de cera derretida que escurren del *toj*, los sonidos de la naturaleza que se manifiestan, los restos de ceniza que quedan y el estado de éxtasis alcanzado por el especialista ritual: sus visiones y las sensaciones de su pulso, la circulación de su sangre y las reacciones de la gente ante tal escenario.

La eficacia de estas ofrendas sacrificiales se deriva en gran medida de la reciprocidad que se establece con los seres del *otro mundo*, se dice que las ofrendas quemadas son alimento para ellos, por eso se queman, para que adquieran su misma condición y traspasen así la barrera entre los mundos, se abra la puerta del *palb'al* con el fuego y se pueda entrar en contacto con el *mundo de los muertos* al realizar el sacrificio de las gallinas o pavos, cortándoles el pescuezo con un cuchillo, derramando su sangre sobre el fuego del *toj*. De esta manera se espera que a través del humo que se eleva, las cenizas, las ceras derretidas, y las visiones extáticas provocadas por las invocaciones, los cantos y la sensibilidad derivada del fumado de tabaco y la bebida del alcohol, pueda observarse el *otro lado* de la puerta que se abre con el sacrificio, relacionándose con los *nawales*, con quienes se comunica y platica en la invocación y el trance.



Este tipo de prácticas rituales con la quema de ofrendas, se remontan a las tradiciones más ancestrales de la civilización mesoamericana, el sacrificio de sangre cortando la cabeza de pavos aparece representado en el Códice de Dresden, además que las referencias históricas de los ritos de autosacrificio de los señores y

señoras mayas de los tiempos clásicos, nos presentan los momentos en que entablan comunicación con *el mundo de los muertos*, y así con sus antepasados y sus diferentes deidades. En el mundo *tz'utujil* contemporáneo la continuidad de estas antiguas prácticas es una referencia ancestral de los pueblos con su historia milenaria, el relacionarse con los antepasados y platicar con ellos a través de sus invocaciones y sacrificios, los colocan ante una nueva forma de comunicación con los “abuelos antiguos”, como también les dicen a estos ancestros, que son dioses, antepasados, genéricamente *nawales*.

Estos abuelos y abuelas ancestrales son identificados como *nawales* en la medida de que tienen la capacidad de acercarse al mundo de los humanos a través de las puertas de los *palb'al* e incidir en el mundo de los humanos, de esta manera los *tz'utujiles* dialogan con sus antepasados a través de las invocaciones y sacrificios que realizan en su honor, realizándoles ofrendas que consideran dignas de su gusto, otorgándoles objetos que se consideran de lujo y placer en la circunstancia de los campesinos guatemaltecos. De esta manera es muy probable observar que se ofrezcan en estas ofrendas todo tipo de artículos: pueden quemarse latas de conservas, con el riesgo y el hecho de que explotarán en medio del ritual; así como porciones de platillos especialmente preparados para estas ofrendas, o incluso es factible quemar en la ofrenda cassetes de música, finalmente se trata de regalos para los *nawales*.

De esta manera vemos que el fuego es el medio para que la sangre del sacrificio genere el humo que como *palb'al* o puerta de acceso al universo de los *nawales*, permita acceder a dialogar con estos, construyendo un puente entre mundos diferenciados, escenarios que son los espacios propios del *discurso nawal*. Este tipo de espacios rituales son el campo concreto donde se desarrollan las relaciones sociales en las que se dialoga con los antepasados. Las invocaciones, las canciones y los mitos la tradición oral en general relacionada a estas prácticas culturales, representan varios géneros discursivos *tz'utujiles*, que entre todos conforman el *discurso nawal*, el cual se caracteriza por construir una relación *dialógica*, entre la gente *tz'utujil* —con sus problemas cotidianos propios de su realidad campesina sumergida en la sociedad nacional guatemalteca— y los diferentes actores de su compleja historia.

Es importante aclarar, que esta historia presente en el *discurso nawal* posee varias funciones, no sólo ideológicas en oposición a la historia oficial, propia de la cultura dominante de tipo europeo, sino que este tipo de género discursivo *tz'utujil*, sumamente complejo, posee también cualidades metafísicas, relacionadas a su capacidad curativa. Los campos de acción ritual *tz'utujil*, propios de este *diálogo* con los antepasados, son espacios de magia, del juego entre las diferentes fuerzas que componen la totalidad del complejo cosmos *tz'utujil*, en el cual se encuentran interactuando las diversas fuerzas que componen su historia e identidad.

Estos escenarios de las ofrendas, en los que se realizan los rituales de invocación son posibles gracias al trabajo de un grupo de encargados de la logística de su magia, un mundo de especialistas de la invocación, la música, la curación; acompañados junto con la gente de los pueblos que buscan bienestar, protección, comunicación con los antepasados, con los *nawales*, con la gente y el mundo. Es en este universo de comunicación concreta, en el que se relacionan los múltiples actores sociales, donde se entretienen las diversas formas de comunicación humana que forman el ritual sacrificial.

Colocar la mirada en los diversos procesos de la comunicación humana, es una invitación al nudo complejo de interrelaciones sociales que hacen concreto el mundo, que lo convierten en actos sociales de gentes concretas viviendo en el mundo. En este sentido las diferentes gentes que participamos de un determinado campo o universo de relaciones humanas, conformamos un espacio de comunicación, donde jugamos con diversas formas culturales para diseñar las estrategias que se valoren como las más adecuadas para el proceso comunicativo, implementando el uso de los diversos lenguajes de que nos pueda dotar nuestra cultura. Todos los elementos reunidos que hacen posible el momento sagrado de la comunicación *nawálica* del *toj*, se organizan y se relacionan a través del proceso de la comunicación humana en sí mismo.

El escenario ritual para la comunicación *nawálica* es parte del lenguaje mismo de la comunicación, son los espacios propicios para que se expresen los especialistas rituales que se comunican directamente con los *nawales*, quienes les hablan y desarrollan sus

artes de la comunicación *nawálica*. La música, las canciones, las invocaciones y las ofrendas, conforman las llaves que abren las puertas del *palb'al*, y son estos *palb'ales* los puentes de encuentro entre los *nawales* y los humanos, en el eterno proceso dialógico de comunicación entre mundos diferenciados, la creación o utilización del *palb'al* es el objetivo o el arte de una serie de especialistas rituales que desarrollan unidades de comunicación específicas denominadas géneros discursivos

Invocando a los nawales por la palabra del ajk'uun

Uno de los espacios *nawálicos* por excelencia en el universo *tz'utujil* de Santiago Atitlán está ubicado en los templos-cofradía del sistema de cargos de origen colonial (Vallejo, 2001:61-92). Estas cofradías comprendían los altares dedicados a trece grupos de *nawales*, especializados en diversos ámbitos de la experiencia *nawal*. Estos altares se colocan en casas especialmente habilitadas para tal fin que funcionan como templos-cofradía, dentro de las cuales están colocados los altares en mesas de madera donde se colocan manteles y diversas telas sagradas sobre cuya superficie se “paran” las esculturas, generalmente de madera, aunque pude haberlos de piedra, y que son las imágenes que representan a los diversos *nawales*. Detrás de estos altares se colocan grandes petates que cubren todo un amplio espacio de las paredes y el techo, de manera que el altar queda completamente rodeado de petates, adornado con flores, incienso, velas de variados colores, y últimamente también se decoran con series de focos multicolores que se encienden y se apagan al ritmo de notas de villancicos navideños.

De entre todos estos altares, que se conocen como *palb'al* o lugares donde se paran los *nawales*, el templo-cofradía dedicado a la “Santa Cruz” es uno de los más importantes en virtud del ceremonial cotidiano que allí se rinde ante la figura del *Rilaj Maam*, el gran abuelo *nawal* de los *tz'utujiles* atitlanecos. Esta imagen, que se coloca en el piso del templo-cofradía, ante la puerta de entrada, “parado” sobre un petate, es visitada y venerada como uno de los principales interlocutores *nawales* a través de quién se establece el diálogo con los diversos personajes del espectro *nawal tz'utujil*, es este abuelo *nawal* —tal y como dicen los propios especialistas rituales dedicados a

su culto— el gran abogado, licenciado, interlocutor, quien sirve de intermediario entre los humanos y los *nawales*.

Todos los días se coloca ahí, frente a la puerta de la cofradía al *viejo nawal*, quien es colocado en medio de una gran proceso ceremonial, el cual inicia más o menos a las seis de la mañana, cuando el *teleneel*, el sacerdote maya encargado de cuidarle, el que “lo carga con los hombros” de donde se deriva el nombre de su cargo de *teleneel*, lo baja de su tapanco, que es la covacha que se coloca en el techo del templo-cofradía y donde se guardan todas su ropas, sombreros y demás implementos rituales. Se dice de esta covacha que es su *warb'al*, es decir “su recamara”, su “lugar para soñar”, y es ahí donde se le coloca un colchón como cama. Se cuenta entre la tradición que fue *Rilaj Maam* el primer personaje que tuvo una cama con colchón en el pueblo, de ahí que se diga que dormía como “ladino”.

De este *warb'al* baja el *teleneel* al *Rilaj Maam* y le realiza cotidianas ceremonias, las cuales incluyen complejos textos invocatorios, que de manera oral el *teleneel* le dedica, hablándole de una forma ceremonial a la escultura sagrada. Estas invocaciones tienen el papel de ser recitales de comunicación *nawálica* que representan todo un género *discursivo nawal*, que se caracteriza por acompañar la dedicación de varias ofrendas y de diseñar con la palabra un complejo universo cosmológico, que según las necesidades rituales de los oficiantes, tiende a generar las condiciones rituales necesarias para la comunicación con los *nawales*.

Estas invocaciones no las puede realizar cualquier persona, pues en su compleja estructura, el especialista ritual lo que hace es solicitar a los *nawales* su poder para curar o propiciar ciertas condiciones favorables o desfavorables según sus intenciones personales. De ahí que los invocadores reciban el nombre genérico de *ajk'uun*, palabra que se traduce literalmente como “curador”, y es en este sentido el *ajk'uun* quien realmente puede ser considerado como un médico tradicional. Por medio de sus invocaciones el *ajk'uun* solicita a los *nawales* sus distintos poderes para interceder por sus solicitudes, que lo mismo pueden ser para curar a una persona de alguna enfermedad, que para solicitar suerte en un viaje o al emprender un negocio, por cuestiones amorosas, e incluso para

causar daño a los enemigos, para todos estos fines se habla con los *nawales* a través de las invocaciones sagradas.

La invocación que analizaremos a continuación a manera de ejemplo, tiene características especiales que nos permitirán observar varios de los usos de estas invocaciones sagradas y comprender la manera *tz'utujil* de dialogar con los *nawales* mediante este recurso lingüístico. Se realizó ante la imagen del *Rilaj Maam*, en su templo-cofradía un día de junio. La invocación la solicité en virtud de que había llevado como regalo para los cofrades, una ofrenda que consistía de un par de litros de cerveza, dos libras de incienso, un paquete de cigarrillos, un paquete de cuatro velas de colores rojo, azul, blanco y amarillo, además de una limosna de cincuenta quetzales en efectivo. El *teleneel*, por ser el responsable del culto del *Rilaj Maam* fue el encargado de recibir y de realizar la invocación cuyo texto completo se puede analizar en el anexo número uno que aparece al final de este trabajo.



Primero que nada recibió los obsequios y sin dejar de mantener una conversación humorística con varios de los presentes —lo cual es muy común en el espacio cotidiano de la cofradía—, encendió las velas y las colocó ante los pies del *Rilaj Maam*, entonces el *teleneel* y yo nos hincamos frente de su imagen, en unos petates, y quemando un poco de incienso, agitando su incensario, comenzó primero que nada persignándose a la manera tradicional cristiana: *en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, amen*, palabras que comúnmente mencionan los *ajk'uun* antes de comenzar propiamente dicha su invocación la cual se dice en lengua *tz'utujil*, mientras que se persignan en español (ver fig. 2.3).

Primero que nada se dirige al *Ajaaw* Madre-Padre, deidad suprema que posee un *espíritu diosiil* igual que nosotros los humanos, y una fuerza *santiil*. Es este título de *ajaaw*, una palabra que en la antigüedad se utilizaba lo mismo para referirse a las deidades supremas que a los señores gobernantes de las ciudades estado prehispánicas. Se le saluda al *Rilaj Maam* como “Gran Señor Madre-Padre” y posteriormente el *ajk'uun* hace referencia al mundo y al paso del Sol por el cielo, menciona que *se amaneció el día, se amaneció la hora, se amaneció el mundo, se amaneció la tierra, se iluminó el cerro, se iluminó la planicie* ⁶, *se iluminó el mundo, se ilumino la tierra*, palabras con las cuales agradece al Madre-Padre supremo, la existencia de un día más, el calor de un nuevo Sol.

Después de estos puntos preliminares el invocador describe un poco el contexto cultural de los “hijos” de este gran señor, Madre-Padre, en donde incluye a los campesinos y describe sus actividades, diciéndole además que son sus hijos, por lo cual se establece ese parentesco mitológico con el señor Madre-Padre, quien es construido así como el antepasado supremo, de quien desciende el pueblo y de donde se desarrolló la cultura campesina *tz'utujil*. Describe la vida campesina y el esfuerzo de los trabajadores, cuando con su voz parece que el objetivo es solicitar al Madre-Padre que reconozca este esfuerzo y que considere el valor de este esfuerzo, dice: *muchos de tus hijos tomaron su mescal, muchos de tus hijos se llevaron su q'uu*⁷, *muchos de tus hijos se llevaron sus semillas, muchos de tus hijos se llevaron su hacha, muchos de tus hijos entonces se llevaron su morral, muchos de tus hijos se llevaron su azadón*. Es importante también reconocer que el invocador se refiere también al trabajo de los niños que van a la escuela, cuando dice que *muchos de tus hijos tomaron su libro y su cuaderno*, de esta manera nos damos cuenta que en el mundo *tz'utujil* el espacio escolar es valorado al mismo nivel que el trabajo campesino, de manera que se hace evidente la percepción *tz'utujil* que diferencia el trabajo campesino del trabajo

⁶ *Tq'aaj*; se refiere a la condición general de planicie que la región de la costa sur de Guatemala tiene en oposición a la condición montañesa de las regiones de los altos. Aunque en general el concepto es un adjetivo que significa “tierra plana” o “planicie”, en Atitlán se refieren con este nombre a la región de la costa sur.

⁷ *Q'uu*; tela de lana que se coloca sobre la espalda para cargar la leña. Chamarra que se pone sobre la leña.

llamémosle “intelectual”, colocando ambos en un mismo nivel de importancia ante el antepasado supremo, el señor Madre-Padre.

Dentro de este proceso de reconocer los esfuerzos, los trabajos, las habilidades, y de diferenciar ante el señor Madre-Padre toda esta diversidad de sus descendientes, el *ajk'uun* también se menciona ante éste, y legitima así su propio saber y esfuerzo cuando señala que *no puedo dejar a tus hijos, no puedo dejar a tus nietos, no puedo dejar a tus bisnietos, sería malo dejarlos sentados en tu casa*. De esta manera señala que tiene que recibir las ofrendas y realizar las invocaciones, de lo contrario la gente permanece sentada esperando que algún especialista ritual o autoridad de la cofradía le reciba el bien y le ayude en su petición. Nuevamente el invocador reitera el parentesco ritual de los humanos con esta deidad suprema.

Sólo en ese momento el *ajk'uun* se refiere entonces al *Rilaj Maam* directamente, mencionando varios de sus nombres: *es por eso Lucho, es por eso don Pedro, es por eso san Simón, entonces pido Padre, entonces respondo, entonces platico, en tus manos, en tus pies*. Aquí podemos ver como se refiere el invocador a su propio trabajo, *entonces platico*, dice, con lo que nos queda claro que la invocación se trata de una plática, que se realiza ante la imagen del *nawal*, *en tus manos y en tus pies*. Después sigue dotando de características *nawálicas* al *Rilaj Maam*, no solamente aparece con varios nombres como Pedro, Simón y Lucho, sino que reitera que tiene forma humana, le dice *hombre nawal*, le da un nivel de *hombre de la realeza*, colocándolo en un plano de aristocracia sagrada, al cual ubica en el territorio guatemalteco, en este caso en la región de la verapaces cuando le dice *hombre de Cobán*. De esta manera le da una importancia extra *tz'utujil*, dotándolo de un poder que sobrepasa el ambiente exclusivamente atiteco y que en otras invocaciones es más evidente, como veremos más adelante con otros ejemplos que ubican el territorio del *Rilaj Maam* en el *k'iche'*, en *Quetzaltenango* y en regiones de la costa sur del país.

También en la oración se perfilan las capacidades de transformación del *Rilaj Maam*, no sólo como humano, sino también como *hombre mariposa*, *hombre luna*, y también identifica el vestido de su escultura, de manera que deja establecida su capacidad de transformación y su poder como hombre de realeza que utiliza ropas

caras y elegantes, utiliza ropa hecha de telas fuertes como la *lona* que menciona en la invocación, también se cubre con una *capa*, utiliza *sombrero tejano*, ropas de *seda*, *toallas* y *saco*, además que alcanza también el título de *apóstol*, con todo esto se dice que el *Rilaj Maam*: tiene tanto poder como cualquier ladino o extranjero poderoso, básicamente eso es lo que le está diciendo cuando refiere que usa ropas que no son *tz'utujiles*, sino que son caras y finas en este ambiente, y se perciben como relacionadas al vestir y al porte de los señores españoles.

La palabra del *ajk'uun* sigue recorriendo el universo cosmológico *tz'utujil*, y llega después de invocar las características y el poder del *Rilaj Maam* a invocar a su contraparte femenina llamada *María Castalyaan*, o lo que es lo mismo *María la Castellana*. De esta manera se nombra a la principal deidad femenina del ámbito *nawálico tz'utujil*, con el nombre de la virgen María, máxima santa del panteón cristiano, madre del hijo de dios, que se reitera como castellana. De esta manera la personificación femenina del *Rilaj Maam* es una María española, con lo cual vemos el hecho de que la máxima representación del *nawalismo tz'utujil* tiene una personalidad europea, que se refiere al poder del *Rilaj Maam* quién no puede tener una madre o esposa, que no sea a la vez madre o esposa del conquistador, una virgen española.

Pero esta representación femenina del *Rilaj Maam*, esta parte femenina del Madre-Padre, tiene y ha tenido a lo largo de la historia *tz'utujil* muchos nombres y características especiales. En la invocación, el *ajk'uun* le otorga características de muchas otras vírgenes cristianas pero también las ubica espacialmente dentro de una amplia geografía guatemalteca, nuevamente reitera el tema del parentesco sagrado, pues estas personalidades femeninas se asocian casi siempre con la madre, se dice entonces: *Madre María Castellana*, *Madre María Luciana*, *Madre María Chiantla*, donde reitera la identidad española de esta personalidad femenina, y al igual que al *Rilaj Maam* la describe iconográficamente con todos sus elementos como *Madre María Botín*, porque usa botas como los europeos y no caites como los indígenas de antes, y le llama también *Madre María de la Caja*, porque su imagen se guarda en una urna de cristal que el *teleneel* tiene bajo su custodia en su casa mientras dura el año que tiene bajo su responsabilidad el cuidado ritual del *Rilaj Maam*. Asimismo concluye

su presentación de características *nawálicas* femeninas cuando le llama *Madre María Abogada*, *Madre María Desatadora*, metáforas que apelan al poder de los abogados, de los licenciados, considerados como gente de conocimiento que tiene el don de la justicia, y como “desatadora” se refiere a su capacidad de desenredar los conflictos humanos, con lo cual la podemos asumir como una metáfora de poderoso contenido cultural en relación con el tema de la justicia, que veremos con más detalle analizando otra invocación que aparece en otro capítulo de este trabajo.

Este poder femenino no se agota exclusivamente con el poder de la abogada española desatadora de conflictos, sino que también tiene varias personalidades femeninas que tienen otro origen civilizatorio, aunque asumen también un nombre castellanizado, el *ajk'uun* menciona que también vienen: *Francisca Ch'oreeq*, *Francisca K'iir*, *Francisca Kmoo'*, *Francisca Ch'ajkeem*, *Francisca Yqu'*, *Francisca*, llamada también *Hilandera*, *María Ch'oreeq*. Todas estas deidades relacionadas con los distintos instrumentos de madera que conforman la tecnología del telar de cintura de origen mesoamericano y que no tienen traducción al español por lo cual conserve su nombre *tz'utujil*, tienen el nombre de Francisca que las diferencia de María, otorgándole a estas deidades femeninas diferentes cargos y conocimientos, las Marías aparecen así relacionadas con el poder y las Franciscas vinculadas con los saberes femeninos mesoamericanos vinculados al telar, los cuales son conocimientos no sólo vinculados a la milenaria industria textil atitlaneca, sino que también reconoce estos saberes como poderes *nawálicos* (Manchón, 2004).

Hasta este momento, la invocación del *ajk'uun*, quien ejerce el cargo de *teleneel* del *Rilaj Maam*, se ha concentrado justamente en este personaje, y no es para menos, ya que tenemos que recordar que esta invocación se está realizando hincados frente a su escultura, quemándole incienso constantemente, pero llega entonces el momento de referirse a otras personalidades sagradas con las cuales se inicia un amplio recorrido por la cosmología *tz'utujil*. Dice el *ajk'uun* que hoy [estará] hablando con *Martín Coban*, *Martín Chajul*, [...] este es *Martín Manatíal*, este es *Martín Árbol*, *Martín Bejuco*, *Martín Bajada Resbalosa*, *Martín Barranca*, *Martín Derrumbes*, *Martín Cuesta*, *Subida*, *Martín del Cerro de la Silla (Chusiil)*, *Martín piedra que esta a punto de caer en una cuesta de la montaña*, y viene también *Martín Rumeetb'a'*

(Cerro que se encuentra por Chicacao). Con lo cual describe al Martín como referencia o nombre sagrado de la tierra, menciona no sólo todos los accidentes geográficos del territorio aledaño: manantiales, barrancas, montañas, etc., sino que se refiere también a regiones específicas del país como Cobán —ciudad *q'eqchi* que se encuentra en el departamento guatemalteco de Alta Verapaz— ó Chajul, —pueblo *ixil* que se encuentra en el norte del departamento del *K'iche'*.

Con este Martín el *ajk'uun* comienza a extender el territorio más allá del ámbito exclusivamente *tz'utujil*, con lo cual se rompe con la percepción de que la cosmovisión indígena refiere a un universo cerrado, limitado al ámbito inmediatamente cercano a una comunidad etnocéntrica, más bien vemos que refiere a ámbitos del mundo que pueden ser explorados y problematizados mediante el recurso de la cosmovisión. Así mismo denomina a este Martín a quien podemos considerar como “Señor de la Tierra”, como metáfora del planeta mismo, también como deidad de la muerte, pues el *ajk'uun* invoca varias de sus personalidades específicamente relacionadas con este aspecto, le llama *Pascual Martín*, es decir “Señor de la Muerte”, deidad esquelética de amplia difusión en Chiapas y Guatemala (Navarrete, 1982), y en este ámbito lo llama *Martín Polvo*, con lo que se refiere específicamente al polvo como metáfora de la descomposición, del cuerpo muerto que termina reducido a polvo y/o cenizas.

Martín también es funcionario de cofradía, le otorga los nombres de *don Juan Martín* y *don Diego Martín*; los cuales son nombres que en el ambiente atitlaneco se refieren a míticos funcionarios de cofradía, quienes atienden las necesidades rituales de los adornos de las casas cofrádicas, los cuales también son personalidades *nawales*, llamándoles *Martín Adornos*. De esta manera se vincula al Martín con el ambiente de la cofradía, del ceremonial y de poder *nawálico*, donde adquiere muchas otras personalidades como deidad poderosa, como *Patriarca Martín*, y al igual que el *Rilaj Maam* se le vincula con vestimentas de ladino, lo que implica que tiene el mismo poder que estos: *Chalina Martín*, *Seda Martín*, *Estola Martín*, *Martín de Chalina*, *Martín de Uniforme*. Así vemos que este *ruk'ux uleew*, “Corazón de la Tierra”, el *ajaaw* (señor) Martín, pertenece también al ámbito de la alucinación y de la borrachera, así le dice *tabaco Martín*, *fumar Martín*, *coñac Martín*, *vino Martín*, no solamente está identificado con las sustancias de la alucinación, sino que dentro de estas también es

dueño de las más finas como el coñac, difícil de conseguir en el ambiente atiteco, por lo que en general podemos concluir que estos elementos son dones de la tierra misma que son otorgados a los humanos para su uso y por lo tanto son en si mismas manifestaciones de este “Corazón de la Tierra”, manifestaciones del Martín.

Como una sola deidad con varias, muchas personalidades, el universo de Martín es nombrado “La Compañía del Mundo”, esta compañía refiere a todos los poderes posibles que pueden haber en la tierra, por eso los *tz’utujiles* incluyen dentro de este ámbito del Martín a cualquier personaje con este nombre que pueda ser famoso o poderoso para los españoles, de ahí que también sea llamado *Martín Lutero*, de esta manera vemos que no puede quedar fuera de su ámbito todo aquel conocimiento o fuerza que sea importante para cualquier cultura del mundo, se incluye dentro de sus personalidades y habilidades incluso la *capacidad de reformar a la iglesia católica*, se dice que es un “gran poderoso”.

Vemos en la cosmología *tz’utujil*, una suerte de obsesión por el poder de los conquistadores, por equiparar a todas sus deidades poderosas con las cualidades de los dignatarios europeos, pero al mismo tiempo se vislumbra la continuidad de una serie de metáforas mesoamericanas relacionadas con el poder que adquirieron nuevos nombres y nuevos símbolos, para identificar poderes específicos. Sabemos que los grandes señores de las épocas antiguas eran considerados como “señores montaña”, en virtud de lo cual la pirámide aparece como metáfora de la montaña, como construcción sagrada, pública, desde la cual estos señores ejercían su autoridad, así aparecen los señores montaña como “grandes y antiguos reyes”, de quienes durante la invocación se va hacer una lista de personalidades históricas, las cuales se vinculan como dueños de todos los recursos del territorio montañoso, de los volcanes, y al mismo tiempo, por esta condición, como pilares que sostienen el cielo, es decir pilares que sostienen la historia.

La invocación del *ajk’uun* incluye entonces al rey *Monarca*, quien se ubica como señor del volcán de Tolimán; al rey *Matektaan*, mencionado en el *Poop Wuuj* como dignatario *k’iche’*, el cual es ubicado como “Señor del Cerro de Oro”; también se menciona al rey *Mateksu’n* que habita en el volcán de Atitlán y quien no es otro que

Moctezuma, el antiguo dignatario de México; el rey *Matekni'* en el volcán San Pedro; y rey *K'iche'* quien aparece como dignatario del cerro de *Tecun Umaam*. De esta manera vemos que se recuerda la existencia de antiguos dignatarios mesoamericanos, no sólo de la región de Guatemala, los cuales son recordados como señores montaña y por eso se considera a estas como su ámbito específico y sus cualidades como responsabilidad de sus espíritus, así, como montañas, los reyes son sostenedores del cielo y la gente *tz'utujil* espera su regreso mitológico, de ahí que durante la guerra se relacionara a los guerrilleros, como gente de la montaña, como manifestación del regreso del poder de los reyes ancestrales.

Después de estos reyes el *ajk'uun* invoca también a los santos cristianos, a quienes considera poseedores de un poder *nawálico*, y como apóstoles los considera *compañeros del dios*, de manera que nombra como tales al apóstol Pedro, que es uno de los nombres y cargos del mismo *Rilaj Maam*, también nombra al apóstol Pablo, al apóstol san Juan, al apóstol san Marcos, al apóstol san Antonio, apóstol santa Candelaria, apóstol san Bernardino, apóstol san Martín, uno más de los cargos de la deidad de la tierra, así como a los apóstoles santo Domingo y de la nueva Concepción, de manera que vemos que no existe ni mucho menos una rigurosidad con respecto a la tradición cristiana, en más bien evidente que el cargo de apóstol refiere a una condición humana de cercanía con la deidad, que a un relato histórico cristiano, de ahí que quepan en este ámbito y con estos cargos personalidades *nawálicas* tanto femeninas como masculinas.

Esta capacidad de las culturas mesoamericanas en general, y la *tz'utujil* en particular, de incluir dentro de su cosmovisión a personajes y cargos de tradiciones cristianas, configura el fenómeno dialógico de apropiación y elaboración semántica de los conceptos ajenos con una visión propia, de manera que invoca también a una serie de personajes a los que denomina genéricamente como ángeles, quienes son considerados como seres voladores, alados, sostenedores del cielo, lo mismo que creadores y formadores. Dentro de estos existe una jerarquía, circunstancia recurrente en todos los grupos de seres *nawálicos* hasta ahora mencionados. Coloca en primer lugar al *ángel san Miguel Arcángel*, quien con su espada es considerado como *capitán* de los ángeles del cielo, de ahí nombra a una serie de ellos:

ángel san Rufino, ángel san Gabriel, ángel san Jacobo, ángel san Felipe, ángel Padre Patriarca, ángel del mar, ángel del estero, ángel de la trocha (la cual es la casa o galerón donde pernoctan los trabajadores temporales de las fincas), también menciona a los ángeles de los pueblos de *Samayac*, y los *ángeles pequeños*, y a los de la *justicia* de la *sabiduría*. Otra de las características que el *ajk'uun* otorga con su invocación a estos personajes, es la de poseer un cuerpo humano, pues le agradece al *Padre Supremo*, el señor Madre-Padre, que a los ángeles se les hallan nacido sus diferentes partes del cuerpo, cuando dice que se les nacieron sus pies, *que se le nació su dedo pulgar, se le nació el meñique, se le nacieron sus articulaciones, se le nacieron sus tornillos*, (palabra del idioma castellano que utiliza el *ajk'uun* para referirse a sus articulaciones), *se le nació su buche, se le nació su cerebro dios, se le formo su sentido, se le formo pues dios, sus manos sus pies, Padre*.

Hasta este momento hemos visto en esta invocación varios elementos que son comunes a cualquier invocación *tz'utujil*: en primer lugar la caracterización de las diferentes deidades como *nawales*, en segundo lugar la clasificación de estos con diferentes cargos o características de manera que se configura una estructura jerarquía entre ellos. Estos rangos parten desde una figura andrógina suprema Madre-Padre, del cual su representante en la tierra sería el *Rilaj Maam*, personaje ambivalente con diversas personalidades y nombres, dentro de los cuales el de *Pedro san Simón* aparece como un genérico españolizado, en virtud del cargo de Simón Pedro dentro del cristianismo como padre de la Iglesia. En segundo lugar aparece Martín con un conjunto de características que lo configuran como diversos personajes con diferentes rangos que describen a final de cuentas la superficie de la tierra, al planeta en sí mismo. Luego las deidades femeninas como las madres del pueblo también con sus diferentes aspectos, a los reyes-montaña, a los ángeles... todos aparecen como grupos de *nawales*, con características específicas y organizados con rangos, de ahí que podamos sacar como primera conclusión la característica de este género del discurso *nawal* de construir estructuras jerárquicas, con lo cual se empieza a configurar lo que a partir de ahora podemos considerar como un *cabildo sagrado*.

Otra de las características de este género del discurso *nawal* presente en las invocaciones, deriva en la construcción del referente

espacio temporal, porque los diferentes Pedros san Simón, los diferentes Martín, las diferentes Marías, los diferentes reyes, apóstoles y ángeles habitan también diferentes pueblos, regiones y territorios. De ahí que podemos desprender este referente territorial como una segunda característica del discurso *nawal* además de la construcción del *cabildo sagrado* se describe el *territorio sagrado*. En la invocación específica que estamos analizando se habla y menciona en primer lugar el territorio del mundo como función del Martín, que como hemos visto es una abstracción cosmológica que refiere al planeta entero, de ahí que Martín sea mar, montaña, barranca, volcán, playa, estero, río, lago, selva, bosque, etc. pero además de esta caracterización planetaria, el invocador se refiere al territorio mítico, histórico, en donde se han desarrollado las vicisitudes de la vida *tz'utujil*.

De esta manera el invocador se refiere a los *cerros* y *las planicies*, donde se configura una percepción territorial mesoamericana básica, conformada por este binomio cerro-planicie, de ahí que invoque a los dueños o corazones, espíritus, de los principales que reconoce. Empieza por reconocer aquellos del ámbito propio cercano al pueblo de Santiago Atitlán en las regiones aledañas al lago y la región costera, el territorio históricamente *tz'utujil* donde menciona *al [dueño] del cerro de la cazuela*, *al [dueño] de la cazuela plana* y *al [dueño] del cerro del mirador*, que son cerros-planicie que se encuentran a los pies de los volcanes de Tolimán y Atitlán, y también se refiere *al [dueño] de la planicie del cerro de la "planicie nebulosa"*, que es un cerro ubicado en la región de Gódinez al este del lago de Atitlán, pero también viaja hasta las regiones del departamento de Quetzaltenango al mencionar *al [dueño] del cerro Zunil* y *al [dueño] del cerro de San Mateo*.

Una tercera característica del discurso *nawal* que se desprende de estas invocaciones es que una vez que se reconoce la jerarquía de los *nawales*, una vez que se construye el *cabildo sagrado* y les reconoce su poder a sus miembros, entonces les solicita protección, de ahí la percepción sobreentendida de que la condición humana está sometida al peligro constante y la construcción y descripción de los enemigos humanos. Esta función de las invocaciones *nawálicas* es muy común, y la gente constantemente llega a la cofradía a solicitarlas, por lo cual el *telenel* aprovecha la invocación que esta realizando conmigo para mencionar a otras personas que le solicitaron

pedir protección a los *nawales*. Dice el invocador al referirse a varias de las personas que le solicitaron protección *quítale contras, quítale envidias, quítale avispas, quítale q'anti'* (que son unos lagartos venenosos del orden de los *lacertilios*), *quítale mordedores* (cualidad esta última con la que se refiere específicamente a todo tipo de serpientes).

Además de estos enemigos animales se refiere a los enemigos humanos cuando dice *no quiero al del cuchillo, no quiero al de la bala, no quiero al del cañón, no quiero al del revólver*, es decir a la gente armada refiriéndose implícitamente al ejército. En esta parte el invocador hace gala de los recursos poéticos para poner énfasis en la peligrosidad de las armas de fuego cuando menciona *no quiero entonces Padre, al que lleva de cuarenta y cinco, el del revólver, de cuarenta y ocho, de treinta y ocho, de treinta y dos veinte, de veintidós veinte*; puntualiza: *no quiero entonces dios, que se mantenga en la calle el asesino, no quiero que se pare en su sombra* (lo que quiere decir cerca de la persona), *no quiero que se ponga en su camino, que su sombra [del posible agresor] no llegue al cuarto de tus hijos*. De esta manera vemos que la guerra reciente en Guatemala ha dejado sus secuelas de enemigos reconocidos, sobre todo en el poder de las armas de fuego.

Después de mencionar ha estos enemigos se refiere a las enfermedades a través de los síntomas y sus orígenes, *no quiero diarrea, no quiero vómito, no quiero aire norte* (el cual hipotéticamente puede ser tan fuerte que es capaz de tirar una casa), *no quiero aire* (dañino), *no quiero contra, no quiero envidia, no quiero asaltantes, no quiero cuchillo, no quiero al del fuego* (es decir al de las armas de fuego), de manera que se asume a la violencia humana como fuente de enfermedad, y entonces, una vez que ha solicitado la protección ante todas estas posibles fuentes de peligro menciona al *nawal* protector: *padre Sebastián, denos claridad, no es justo que me hieres hombre*. De manera que se perfila una más de las características de este tipo de invocaciones, el aspecto mágico, que se desprende de esta solicitud de protección. Como vimos esta protección radica en primer lugar en ubicar a los enemigos: animales ponzoñosos, fieras, humanos armados, delincuentes y enfermedades, pero entonces nos enteramos que las personas que le solicitaron protección y que no están presentes en la ceremonia, ya que debemos recordar que el

ajk'uun aprovecho la circunstancia de que yo le solicité recibir mi ofrenda, para incluir dentro de la invocación la solicitud de protección que le habían hecho otras personas del pueblo, quienes argumentaron que estaban recibiendo males enviados o solicitados por otras personas en contra de ellos, por eso el *telenel* lo menciona explícitamente, preguntándole a los *nawales* ¿de dónde vino pues Padre? (el hechizo que fue enviado contra las personas que solicitaron la protección), ¿de dónde vino pues suegra?, ¿quién fue el que hablo entonces dios?, ¿quién fue el que habló entonces Madre-Padre?, es aquí pues Padre, es aquí pues Madre Suegra, quizás fue un anciano, un niño (quien envió el hechizo, quien lo solicitó), quizás habló con alguien, en este mundo, en esta tierra, de manera que podemos ver esta función mágica de las invocaciones y cómo la gente, desde los ancianos hasta los niños, pueden solicitar a algún *ajk'uun* la solicitud de esta acción mágica, ya sea para bien, curar alguna enfermedad, o para mal, solicitar enfermedades o daños para otras personas.

El *ajk'uun* hace estas preguntas a *María Castellana*, *María Ch'oreeq*, *María Pequeña*, *María del Mundo*, *María Paxte de Agua*, *María Salinas*, *Lucho don Pedro* y *San Simón*, es decir a las personalidades masculinas y femeninas del *Rilaj Maam* y esperando recibir respuesta le entrega las ofrendas de aguardiente que le dejaron los solicitantes, pide entonces a un ayudante de la cofradía, haciéndole señales con la mirada y las manos, sin interrumpir su invocación, que le vierta un trago de aguardiente en la boca a la escultura del *Rilaj Maam*, diciendo en su invocación *reciba pues, esto Padre, no quiero que desprecies, no quiero que rechaces, lo que trae tu nieto, dios*, y entonces insiste en las preguntas ¿de dónde vino este polvo?, ¿de dónde vino este remolino?, señalando al polvo que como hemos visto se relaciona metafóricamente con la muerte y al remolino, es decir al viento, como vehículo del polvo, y especula, *tal vez fue invocado (usted) Pedro, tal vez fue invocado Diego, tal vez fue invocado Jacobo, tal vez fue invocado Mariano, tal vez fue invocado dios*, refiriendo a las personalidades *nawálicas* relacionadas con la magia Pedro, Diego; Jacobo y Mariano.

Este aspecto mágico es finalmente el objetivo mismo de este tipo de invocaciones *nawálicas*, el *ajk'uun* realizó todas las invocaciones anteriores para finalmente poder llegar al momento en que solicita los poderes de *nawal*, que les pide explícitamente diciendo *nawales*

préstame, tu espíritu, tu santidad, y enseguida se refiere a los *nawales* específicos a quines lanza esta solicitud *Martín Eulalio, Martín de la Búsqueda, Martín, Martín Nawal, Dios de la Tierra*; y con un timbre de voz completamente cambiado, cantando como recurso de su magia, invoca a las deidades de la muerte *Juan Polvo, Diego Polvo, Juan Lodo, Diego Lodo*, y nuevamente *Juan Polvo, Diego Polvo, Juan Arena, Diego Arena, Juan Polvo, Diego Polvo, Juan Bejuco, Diego Bejuco, Juan Palabra, Diego Palabra*, y entonces, disfrazando la palabra, con un tono de su voz distorsionado, de manera que las personas presentes no puedan escuchar bien lo que dice el *ajk'uun*, cuando menciona el nombre de otro *ajk'uun*, a quién se considera causante del daño enviado a los solicitantes, dice el nombre así, disfrazado, porque se trata de una persona de la comunidad, quién realiza frecuentemente ceremonias ante la escultura del *Rilaj Maam*, y de quién esta solicitando su muerte, porque como vimos dijo el nombre después de que estuvo cantando mágicamente a las deidades de la muerte, por eso camuflajea con la palabra, con el tono, el nombre de la persona a quién le envió ese mal. Si se considera que esta persona envió un mal a los solicitantes de la ceremonia, entonces el *ajk'uun* responde enviándole otro mal a ese rival mágico.

Es importante notar la importancia de la invocación misma como acto mágico, la palabra que tiene fuerza y está cargada de significado y de poder, por eso invoca, después de los cantos anteriores en los que solicitó la muerte del *ajk'uun* rival, a una serie de juanes y diegos considerados como dadores de poder mágico, diciéndoles *por el Juan entonces, dios, puedo invocar, a los cerros y las planicies, Juan Flor, Diego Flor, Juan Sembrado, Diego Sembrado, Juan también Palabra, Diego también Palabra, Juan Manantial, Diego Manantial, dios, Juan Vida, Diego Vida, Juan Paxte de agua, Diego Paxte de agua, Juan Polvo, Diego Polvo, Juan Pino, Diego Pino, Juan Copa, Diego Copa* (la copa como metáfora del trago), *Juan Polvo, Diego Polvo, Juan Pedro, Diego Pedro*, y a estos personajes dadores de magia les pide entonces directamente la protección, para las personas agraviadas por medio de los recursos especiales que poseen estas deidades de la magia, *por esos* (los juanes y los diegos) *dios, día de los santos, día de los santos* (refiriéndose a las celebraciones del día de los muertos), *Juan Pedro, que lo abracen, que lo tengan en sus manos, dios, saquen, su espíritu* (diosiil), *su santidad* (santiil), *abrácenlo, ténganlo, llévenlo, orinen sobre él dios, no quiero que sean encontrados, estos*

tus hijos Padre, día de los santos, día de los santos, día de los arcángeles dios, a medio universo, a media gloria, a medio cielo, a media luna, a media estrella dios. De esta manera nos enteramos que es en el ámbito del espíritu, del *diosil* y del *santiil*, que como vimos en el capítulo anterior son entidades anímicas que conforman la naturaleza humana, donde se dan los procesos mágicos, por eso les dice a los *nawales* de la magia que sea en este ámbito donde actúen a favor de las personas que solicitaron protección, que sea este ámbito el protegido por ellos, abrazado, y orinado por ellos, ya que la sustancia del orín, máxime si es de un *nawal*, es considerada una sustancia mágica, que puede causar mal, si por ejemplo una persona hecha gotas de orín en la bebida de alguien lo que se considera como un tipo de envenenamiento, o causar mal si el orín es de un *nawal*.

Después de todo este proceso de protecciones contra los males del mundo, contra los males enviados por otro *ajk'uun*, de solicitar mal para este y de solicitar la protección mágica para los agraviados, les solicita entonces bendiciones para estos, es decir buena fortuna, y es el dinero en todas sus manifestaciones —ya sea este como oro o plata, cheque, monedas o billetes, de quetzal o dólar— uno de los elementos más contundentes mediante los cuales el *nawal* puede manifestar su poder y el *ajk'uun* legitimar su capacidad. Así, haciendo uso otra vez de la capacidad poética de la lengua *tz'utujil* se refiere a los *nawales* como dueños de todo el dinero y el poder de la tierra, y mediante sus recursos poéticos les pide: *danos el oro amarillo, oro blanco, plata amarilla, monedas blancas, cheque blanco, cheque amarillo, billete de a cinco, billete de a diez, billete de a veinte, billete de dólar de a cincuenta, de dólar de a sesenta, un mil, dos mil, tres mil, cuatro mil, cinco mil, seis mil, siete mil, ocho mil, nueve mil, diez mil, once mil, doce mil, trece mil, catorce mil, quince mil, diez y seis mil, diez y siete mil, diez y ocho mil, diez y nueve mil, veinte mil, treinta mil, cuarenta mil, cincuenta mil, sesenta mil, setenta mil, ochenta mil, noventa mil, cien mil, dios.* Queda así de manifiesto el recurso y la función mágica del discurso *nawal*, solicitando dinero ficticio, invocando más que al dinero en sí, a una numerología mágica.

Finalmente la invocación incluye a los antepasados, a los muertos, a quienes les otorga ofrendas a través del *Rilaj Maam*, quien sigue bebiendo y a quién se le encienden cigarrillos que se colocan en la boca de su máscara. En el tipo de muertos a los que se refiere

queda plasmada la importancia que tiene en la cultura *tz'utujil* la manera como fue muerta una persona para explicar su situación, su lugar en el otro mundo, y por eso pide a los *nawales* protección y bendición también para los muertos, porque se considera que ellos, como antepasados de la gente del pueblo inciden con los *nawales* para apoyo de los vivos además de que estos, por su condición de muertos ya no pueden hacer ceremonias a los *nawales*, de manera que son los vivos los que las realizan por ellos.

De esta manera, como hemos visto, constantemente está refiriéndose el *ajk'uun* al *día de los santos*, con lo que se refiere a todos los muertos, mencionando su fiesta del primero de noviembre, conocida como el *día de los santos*, a quienes también se considera *nawales*, y quienes por ser parientes de la gente del pueblo pueden incidir con los *nawales* de mayor jerarquía y poder para ayudar a los vivos. Llega entonces el momento, durante la invocación, en que los recuerda el *ajk'uun* de manera particular, y menciona a todos los antepasados aludiendo a las diferentes formas como puede morir una persona, dice entonces que “hace recordar” a los que se han ido (muerto) en pantanos, los que se han ido en ríos, los que se han ido en el mar, los que se han ido en los tules, los que se han ido en la siembra del maíz, los que se han ido en un lugar pantanoso a orilla del mar, los que se han ido en el mar, los que se han ido en el estero, padre, estos tus hijos que se han ido, entonces debajo de los árboles, debajo de las piedras, dios, los que se han dio entonces padre en las salinas, en donde siembran la milpa, en los manantiales, dios madre-padre, busco como, hago recordar, busco como, hago hablar, en tus manos, en tus pies padre, a los que fueron muertos, con pistola, los que fueron muertos con granada, los que fueron muertos con cuchillo, los que fueron muertos con arma, los que fueron muertos con tiros, los que fueron muertos con cañón, los que fueron muertos entonces dios. Nuevamente les hace un lugar particular a todas las víctimas de la guerra, mencionando y haciendo recordar a todos los muertos del pueblo, “haciéndolos hablar”, por lo que se reitera el papel de las invocaciones, mediante el recurso de la palabra para dialogar con los antepasados, manteniendo su memoria, recordado así la historia del pueblo.

Así, hemos analizado algunas de las características generales de este género discursivo *tz'utujil*, el de las invocaciones de los

ajk'uun, los curadores, quienes abren la puerta del *palb'al* mediante el recurso de la palabra, de su poder para hablar, mencionando a los *nawales* y solicitándoles sus poderes mágicos, entregándoles ofrendas y celebrándolos, festejándolos, por eso es muy importante la fiesta y las ceremonias como parte imprescindible del diálogo con los antepasados. Durante toda la ceremonia de invocación a que nos referimos, el ambiente estuvo acompañado de la música de un *ajb'iix*, un músico, quién con su guitarra, cantaba y cantaba las canciones de los *nawales*, al mismo tiempo que el *ajk'uun* realizaba su invocación, paralelamente a esta.

Una última característica de este tipo de invocaciones que referiremos aquí, es el cuidado del invocador en describirles al *Rilaj Maam* y a los *nawales* en general, el contexto específico en que se realiza la acción, por lo que a lo largo del texto encontraremos referencias a las personas que están presentes en la cofradía mientras se realiza la ceremonia, aunque no sean solicitantes directos de esta, por eso y como referencia a la música del *ajb'iix* el *ajk'uun* se la dedica al *Rilaj Maam* y le dice que ya que hay música *entonces* (hay que) *disfrutar*, y menciona los días de fiesta del *Rilaj Maam* de la semana santa, con lo que relaciona implícitamente la música con la fiesta diciendo *día Lunes Santo, día Martes Santo, día Miércoles Santo, día Jueves Santo*, y nombra al músico a *José Cua Padre*, y a su arte el *sonido de su flauta*, a sus canciones, *buenas palabras, cuando toca su guitarra, cuando tocará su flauta, malaya entonces cuando llega, malaya entonces, cuando viene a ver*, diciéndole al *nawal* que esta música puede cumplir su función mágica y puede llegar al ámbito de los *nawales* porque *tal vez, llega* (la música), (a) *su espíritu, su santidad, su casa, su dormitorio, su mansión, dioooooooooos, santo santo santo* [...] y entonces el *ajk'uun* comienza a realizar cantos *nawálicos* con palabras secretas que nadie entiende, que no son palabras sino más bien sílabas mágicas entonadas con un ritmo especial que la gente del pueblo considera como palabras *nawal*. Este poder de la música y esta capacidad de comunicarse e incluso acceder al ámbito de los *nawales* es el tema que trataremos a continuación ya que se trata de otro género de discurso *nawal* que tiene sus propias particularidades.

Cantando a los nawales la música del ajb'iix

Las ceremonias *tz'utujiles* son momentos en que se gusta mucho de los lenguajes de la música. Los músicos tocan instrumentos sagrados y cantan a los *nawales* a manera de invocaciones, les hablan y toman las voces de ellos, así acompañan los bailes, las quemas de ofrendas, las curaciones, las invocaciones, las charlas y los festejos de la gente. En las canciones los músicos juegan en los terrenos del lenguaje hablado, cantando, conformando estéticamente las canciones, formando secuencias de temas, personajes, entonaciones, ritmos y significados. Los sones de los *nawales tz'utujiles*, como género artístico *tz'utujil*, contribuyen a la comunicación humana con los *nawales*.

Este tipo de música es interpretada en Santiago Atitlán por los músicos tradicionales conocidos como *ajb'iix*, quienes han aprendido de generación en generación a entonar las canciones de los *nawales*. Escuchando a los viejos músicos los jóvenes las han aprendido e improvisan su estilo ya que la música de los *nawales* no se escribe, sino que se aprende de celebración en celebración y de ahí las nuevas generaciones de *ajb'iix* interpretan las melodías. Por el hecho mismo de tratarse de una manifestación oral, cuenta mucho la improvisación, el estilo y el contexto en la música del *ajb'iix*.

En un contexto ritual de comunicación con los *nawales*, en el templo-cofradía de *Rilaj Maam*, suelen interpretarse canciones dedicadas al "Gran Abuelo", de manera que en sus letras le hablan los músicos desarrollando diferentes situaciones en que aparece involucrado el *nawal* antiguo. De este tipo de canciones existe una gran cantidad, muchas de las cuales responden a las situaciones concretas específicas en que se interpreta la melodía, al proceso ritual concreto en que se realiza la interpretación y a los recursos técnicos con que cuenta el músico al momento de cantar.

Al referirnos a este tipo de música estamos hablando de un género muy particular que se conoce en español como los "sones de los *nawales*", que es propiamente dicha, la música de los *ajb'iix*, ya que los *tz'utujiles* interpretan también música religiosa cristiana, tanto católica como protestante, pero los sones de los *nawales* son piezas

musicales tradicionales que cuentan y describen las andanzas de los *nawales*.

A continuación analizaremos un ejemplo de estos sones de los *nawales*, dedicado específicamente al *Rilaj Maam* y cuya letra completa puede ser analizada en el segundo anexo de este trabajo. En esta canción, interpretada por una guitarrista que toca su instrumento de cinco cuerdas, un violinista, un percusionista que toca el *tun-tun* (teponaxtle) y un cuarto interprete que toca las sonajas, podemos observar el proceso musical, ritual, de comunicación *nawálica* con los antepasados a partir del recurso de la música y la palabra. Se les invoca por la música, por los que se les festeja también a los instrumentos musicales, a los cuales se les colocan cigarrillos encendidos y se les riegan vacitos de aguardiente, y así no sólo se refieren los músicos a los *nawales* en sí mismos, sino que también invocan a los antiguos *ajb'iix*, de quienes heredaron este arte de la música.

Esta canción fue compilada por la investigadora norteamericana Linda O'Brien durante la década de los años setenta, la traducción al español fue realizada originalmente por un informante *tz'utujil* de O'Brien, pero Juan Vázquez Tuiz, hermano del autor de la canción, ha corregido la traducción en algunas partes, sobre todo en lo que tiene que ver con la ortografía, además de que realizamos algunos comentarios sobre la vieja traducción solamente para especificar, en el proceso mismo de la traducción, el diálogo del traductor *tz'utujil* de los setenta con el otro no indígena, que no entiende su lengua, en este caso la investigadora norteamericana, a quien intenta explicar el significado de la letra de la canción que grabó.

En primer lugar el *nawal*, tal y como lo indica su acepción nahua, aparece en la canción con un disfraz, una máscara, un atuendo, una forma que adquiere la entidad sagrada impersonal que conforma el espíritu *nawal*. El "yo" —dijéramos— del *nawal* es absolutamente relativo, ya que puede adquirir diferentes formas. Parece ser que la clasificación como *nawal* se refiere a una potencia sagrada capaz de trascender el ámbito humano y acceder al universo de lo sagrado. Así dice la canción que *Rilaj Maam*: *se hace tusa, se hace basura, se hace un perro, se hace un animal, se hace una mosca, se hace una hormiga, cien por ciento de las formas.*

Esta aseveración final, en la que el autor del canto señala al *Rilaj Maam* como capaz de adquirir la totalidad de formas conocidas por la cultura, sólo puede ser expresada bajo la estética *tz'utujil*, señalando primeramente animales y ámbitos relacionados con la experiencia de los campesinos *tz'utujiles*, hasta que finalmente se expresa la generalización absoluta en la que el *nawal* puede poseer todas las formas imaginadas. De esta capacidad se desprende el significado del *nawal* como disfraz o atavío, traje, apariencia externa, que adquiere una fuerza sagrada oculta en la que radica su poder. Pero, en la estructura de este canto vemos la manera *tz'utujil* de explicar, exponer, su percepción del fenómeno sagrado que representa el personaje, y en este caso es sumamente evidente el papel del otro, el *ajb'iix*, en la determinación de la identidad del héroe, el *Rilaj Maam*.

Si tratamos de ubicar este canto dentro de una eterna cadena dialógica, en la que nuestros contemporáneos *tz'utujiles* dialogan con sus antepasados milenarios, veremos su respuesta actual a los grandes temas de la religiosidad mesoamericana antigua. Por ejemplo cuando se refieren a *hacer ruido, hacer temblar con sus manos de nawal, con sus pies de nawal*, pareciera que ubican al héroe como señor del retumbo y los temblores, señor de las profundidades de la tierra *ay hijo de la noche, ay hijo de la oscuridad* y es en este sentido que le ubican como habitante del inframundo maya, en el interior de la tierra, señor de las profundidades que hace temblar y hace ruidos en el terreno.

También lo tratan como *hijo de la llovizna, hijo del granizo* como señor de las lluvias nutricias de los campos, importantísima en culturas campesinas como los mayas desde tiempos preclásicos, deidad que *hace bendecir, hace cruzar a las antiguas esquinas, a los antiguos lugares de parar los ángeles, los antiguos lugares de parar los pájaros*. En esta parte pensamos que el *ajb'iix* está dibujando el esquema básico de la cosmovisión mesoamericana, por un lado le otorga al héroe la capacidad de bendecir y con ello le quita esa hegemonía a la Iglesia de los conquistadores, la Iglesia católica, al referirse a la esquinas del mundo como esquinas antiguas se refiere a las antiguas creencias, a la antigua religión y al ser esquinas desde la perspectiva *tz'utujil* se refiere a los cuatro puntos cardinales, puntos límites del espectro conocido por los humanos, puntos liminares sobre los que se

sostiene “la casa”, el mundo, y donde empieza lo que está más allá de la casa. En este punto quiero hacer notar la manera en que el traductor se refiere en español a algunos conceptos *tz’utujiles*, el texto dice: *nk’ach ej, nk’awchij nawal esquina, nawal palb’al, nawal chkalb’al*; y el traductor *tz’utujil* lo traduce como bendecir, cruzar a las antiguas esquinas, los antiguos lugares de parar los ángeles, los antiguos lugares de parar los pájaros; de esta manera vemos que el concepto *nawal* lo refiere a lo antiguo, entonces señala las antiguas esquinas en lugar de esquinas *nawal*, antiguos lugares donde paran los ángeles, de manera que *palb’al* es un lugar donde aparecen seres de otro mundo, aquí en español utiliza el concepto de ángel como mensajero de dios, personalidad divina, así *palb’al* es el lugar donde se aparecen seres sagrados de condición humana, y *chkalb’al* es lugar donde aparecen seres sagrados de condición voladora, tipo pájaros, y que se traduce literalmente como cuadrangulador⁸, que al ser relacionado por el traductor *tz’utujil* con seres voladores, implica el significado de los ángeles como sostenedores de las cuatro esquinas del cielo que habíamos argumentado en el apartado anterior. Es interesante observar, pues, este diálogo con el mundo hispánico traduciendo el universo cosmológico maya, haciéndolo accesible al nuevo mundo de características cristianas.

El *ajb’iix* hace referencia en su canto a la descripción de la imagen del *Rilaj Maam* invoca a sus ropas, chalina, tzute, chaleco y botas; le llama “hijo de palo”, refiriéndose a la madera de la escultura y también “hijo de pita”, en relación al amarre de cuerdas o pitas, con las que se realizó el tejido que envuelve a la escultura. Los textiles con los que se elaboran los vestidos de la escultura sagrada del *Rilaj Maam*, son obras de arte ancestral, lo mismo que la música, la escultura, la pintura, el ritual, son los elementos de la escenografía cultural, el contexto, en el que se efectúa la vida del pueblo en relación al culto de *Rilaj Maam*. El vestido del personaje da nombre a la imagen.

⁸ *Chkalb’al*; lugar sagrado con cuatro bases, en cuyo sentido se le asocia a la mesa de cuatro patas donde se colocan las esculturas sagradas de los *nawaies*, el altar. Es este un concepto de mucha significación ritual, pues hace referencia al espacio cosmológico compuesto por una base rectangular con cuatro esquinas, sostenida sobre cuatro bases que sostienen el rectángulo. Semánticamente la palabra se compone del prefijo *chkal* que significa “cuadrado”, probablemente se trata de un clasificador que se refiere a una cosa que tiene cuatro bordes, y termina con el sufijo *b’al* que es un instrumental que le da significado al prefijo como un elemento que sirve para algo. de esta manera, el *chkalb’al* literalmente se traduciría como “cuadrangulador”, algo que hace las cosas cuadradas o con cuatro esquinas.

Si le ponen una máscara de Pedro de Alvarado, con bigote castellano y barba castellana, con la madera blanca del *tz'atel*, se le puede llamar Pedro, Aluxa, don Pedro. Pero si la máscara es de *Maam*, ese es su nombre, y también el nombre tiene que ver con su trabajo, si trabaja con el viento tiene un nombre, si trabaja con el disfraz de algún animal, lleva otros nombres.

El disfraz, de alguna manera traduce los deseos del colectivo creyente, o participante de los rituales del personaje sagrado, lo construyen con sus trabajos y sus donaciones de ropas y de trabajo artístico de escultura y ritual, y la gente le da lo más rico de su trabajo. Su imagen representa el poder del anciano sabio que merece tal esfuerzo colectivo, ellos procuran dotar de buenas ropas a una escultura sagrada, le dan trabajo humano, *Rilaj Maam* de alguna manera acapara trabajo humano, a través de los vestidos es el Gran Abuelo, el jefe del pueblo, el líder espiritual encarnado bajo la figura de una escultura de madera y sus ricas ropas y máscaras.

La tradición en Santiago Atitlán refiere que el *Rilaj Maam* debe ser entendido como una manifestación del conocimiento *nawal* de los antepasados *tz'utujiles*. En las canciones de los músicos tradicionales, en las cuales se habla del *Rilaj Maam*, se refieren a este personaje como *hombre-nawal* y *hombre-antiguo*, ó mezclando ambas como *nawal-antiguo*. Su imagen, escultura sagrada, objeto de culto, puede experimentarse como una *hierofanía*, ya que, como refiere la tradición mitológica, fue labrada con la madera del árbol de *tz'atel* que le dijo a los viejos *nawales* que él [como *árbol-nawal*] tenía el poder de ayudar a los humanos en su propósito de convertirlos en *nawal*.

El culto a las imágenes religiosas es muy importante por toda Guatemala, éstas son consideradas por los mayas como instrumentos de "poder *nawal*", entendido éste como "conocimiento *nawal*" de los antepasados. Este poder, presente en la escultura sagrada, es lo que la hace algo más que una escultura, lo que la transmuta en una *hierofanía*. La tradición es lo que convierte en *hierofanía* a estas esculturas sagradas: su antigüedad, su culto y las experiencias humanas asociadas a ella. Al encontrarse con estas *hierofanías*, los mayas entran en contacto con el mundo de los antepasados, pues estos objetos sagrados constituyen medios para alcanzar formas de conocimiento antiguo que adquieren legitimidad y coherencia dentro

de la dinámica del mundo tal y como los pueblos mayas la entienden. El "conocimiento *nawal*" se refiere a una suerte de "ciencia" u "arte" chamánica, conocimiento aprendido de generación en generación de sacerdotes mayas y que la tradición religiosa *tz'utujil* conserva alrededor del culto al *Rilaj Maam*.

La antigua escultura sagrada del *Rilaj Maam* se conserva en un *templo-cofradía*. Este espacio sagrado es donde se presenta como *hierofanía*, lugar donde realizan su culto los sacerdotes mayas tradicionales y donde se reproduce el sistema de cargos de origen colonial, el sistema de cofradías. En Santiago Atitlán las cofradías son las "sociedades" religiosas encargadas del culto a las diferentes entidades sagradas del calendario ritual. Existen diferentes entidades sagradas que tienen sus fechas específicas de celebración y su grupo de encargados. Son éstas "sociedades", las autoridades religiosas tradicionales⁹, jerarquizadas, encargadas de cuidar las reliquias sagradas relacionadas a cada fiesta ritual del calendario, responsables del cuidado de estas *hierofanías* dentro de habitaciones que funcionan como los templos de la cofradía.

Estos *templos-cofradía* son lugares públicos, a donde puede llegar cualquier persona, no importando su origen étnico ni sus creencias o convicciones; si llega con el debido respeto, se le permite la posibilidad de experimentar y practicar la eficacia del poder *nawal* manifiesto en las reliquias sagradas. El *templo-cofradía* ofrece un espacio de ritualidad cotidiana, de presencia de lo sagrado [*hierofanía*] y manifestación del *poder nawal*, es decir del poder de la transformación bajo todas las formas.

Como realidad sagrada, expresada en las historias sagradas del personaje, el *Rilaj Maam* aparece como árbol protector del pueblo, esculturización de la madera del árbol, disfraz y manifestación del personaje anciano. Luego aparece como realidad vivida, en la que aparece el personaje representado por un personaje vivo, expresión del poder, que somete a los poderes de la tierra tales como los militares. Y que aparece como el humano fuerte, poderoso, que crea el

⁹ Al referirme al sistema de cargos como "autoridades tradicionales", me refiero al hecho de que ostentan los cargos de servicio comunitario de mayor antigüedad dentro de Santiago Atitlán. Por lo menos desde el siglo XVII existe este tipo de autoridades en Atitlán, en este sentido de antigüedad es que me refiero a ellos como "autoridades tradicionales".

mundo y por lo tanto hace justicia, pues realiza la creación, es artista de la civilización, síntesis de la misma bajo la forma de las artes de la civilización expresadas en la escultura, el ritual, las ropas y el conocimiento ancestral.

Además menciona a los escultores *nawales*, dijéramos, "históricos" que lo construyeron: "ay retrato , ay imagen de Andrés Pacay , Salvador Pacay , Juan Polín , Diego Polín , ay retrato , ay imagen de Marcos Rujuch' , Diego Rujuch' , ay retrato , ay imagen de Max Cop Coó'. De esta manera evoca una autoría de la escultura sagrada de los tiempos coloniales, pues todos los nombres de los personajes son cristianos, pero los apellidos mayas, además se refiere a las mujeres *nawales* que hacen la ropa del *nawal* como Marías, es decir como la virgen cristiana: "ay seda Martín", es decir la tela del mundo, o el mundo visto como textil; "ay seda muchacha , ay hijo de María Peine de Telar , ay hijo de María Enjullo , ay hijo de María Peinito de Telar , ay hijo de María Viaderita , ay hijo de María Viadera , ay hijo de María Canon , ay hijo de Juana Canon". De esta forma ubica el conocimiento del textil como un ámbito femenino y al igual que lo hace con los escultores nombra a las autoras que realizaron la ropa sagrada, pero refiriéndose a cada pieza de madera que compone el telar de cintura como a una María o una virgen y al final sólo nombra María y Juana Canon como las tejedoras "históricas".

Luego ubica el poder del *nawal* concediéndole todos los cargos importantes a los que puede aspirar un hombre dentro del pueblo: es guardia, es de la ronda, es decir policía; comisario o militar; además de caporal, empleado de confianza de las fincas; pero también es mayordomo, es decir, cofrade. De esta manera se le relaciona con el poder, se hace hincapié en sus disfraces pero todos relacionados al poder. Así se divierte y goza, viaja por todo el mundo desde el ámbito propiamente mesoamericano, hasta Francia y Estados Unidos. De esta manera el gozo, la diversión, la capacidad de viajar y recorrer el mundo hasta cruzar por las antiguas esquinas, es decir viajando hasta más allá del mundo, definen su poder de adquirir diferentes formas o disfraces en esta realidad, cuando su ámbito real es extrahumano, como señor del inframundo, señor de la lluvia preciosa y gran médico oriundo del "lugar de la medicina".

Abriendo el palb'a en la mesa del ajmees

Como una de las cinco categorías con las cuales Saler describía el uso del concepto *nawal* en la comunidad *k'iche'* de Santiago El Palmar en 1961, este autor se refiere a un tipo de *nawal* particular, el especialista poseído por las entidades del Santo Mundo, conocido como *aj-nagual mesa*, que él traduce como “*uno que pertenece (aj) a la esencia espiritual (nagual) de la mesa*” (Saler, 1969:18). Este autor se refiere a la esencia de la mesa como el “*nagual*” de la misma. Pone énfasis en que la mesa es de madera, y que fue consagrada para el uso ritual, dotando de su poder al que la recibió. Considera que “*cada altar es una manifestación material del Santo Mundo*” (Ibid., p. 19) y concluye que:

[...] *el Espíritu de la Tierra que se posesiona del aj-nagual mesa, de acuerdo con los que creen en tal posesión, es obligado a poseer al médium con el objeto de ayudar a los clientes de este último [...]* (Saler, 1969, p. 20)

Este tipo de especialistas rituales reciben en Santiago Atitlán el nombre de *ajmees*¹⁰, que literalmente se traduce como “*mesero*”, pero en el sentido de que se dedica al trabajo con la mesa, es decir que trabaja con un *chkalb'al*, un “*cuadrangulador nawal*” (ver cita 8). Esta mesa puede ser entendida así como un instrumento, una suerte de herramienta que sirve para que se manifiesten los *nawales* y el *ajmees*, el encargado de la mesa, pueda “*cuadrangularse*”, es decir ser poseído por el *nawal* y adquirir su personalidad. Esta herramienta-mesa es un *palb'al*, un lugar donde se paran los espíritus *nawal*, *parador* de espíritus *nawal*, donde se colocan las esculturas de estos, sus hierofanías. En su condición de *chkalb'al* —como mesa rectangular que posee cuatro direcciones o cuatro patas— la mesa representa una suerte de planisferio del mundo *nawal*, mapa de un

¹⁰ *Ajmees*; palabra compuesta por la partícula prolífica y prefijo *aj* que designa el oficio o cualidad de algo o alguien, y la palabra *mees* que es un préstamo del español “*mesa*”. De esta manera se traduce como “*mesero*” en el sentido de que la mesa es un instrumento de poder. Es interesante que se halla tomado un invento europeo, como lo es la mesa, para construir con él un instrumento y un tipo de conocimientos *nawálicos*. en este caso el saber del *ajmees*, el *nawal* de la mesa y que en referencia a ésta se utilice todavía el clasificador *chkal*, que sirve para describir cosas que tienen cuatro lados, antiguamente estos clasificadores se utilizaban para cuantificar las cosas y con éste en específico se contaban las cosas cuadradas.

mundo con cuatro rumbos ¹¹, sobre el que se ubican como en una suerte de maqueta del mundo, las imágenes de los diferentes *nawales* que lo habitan, decorada con los amuletos de antepasados *nawales* y ante la cual se colocan ofrendas de sacrificio y ritual para el consumo de todos estos *nawales* durante sus ceremonias de invocación.

Esta mesa en la casa del *ajmees*, está formada por una mesa de madera de aproximadamente dos metros de largo por uno veinte de ancho, que fue dedicada para este trabajo ritual mediante una ceremonia especial (ver. Fig. 2.4). Sobre ella se coloca un mantel de tela especialmente elaborada por la esposa del *ajmees* con colores rojo, morado y negro, con un diseño de "caminos", como dice al *ajmees*, en el que las líneas rectas de los diferentes colores



¹¹ Lo cual recuerda el *moch* o tarima ritual, que como una suerte de "mesa" se construye para colocar las imágenes de algunas deidades durante la fiesta del pueblo *tzotzil* de San Andrés en Chiapas. Ochiai (1991:211-213) describe esta "mesa" como una *réplica de la cosmología vertical tzotzil*. Es interesante que el *moch* se traduzca como escalera, de una manera similar a como se entiende el *palb'al* como *escalera para subir y bajar del cielo* y que el *moch* sea una tarima sostenida sobre cuatro postes de madera, colocados por cuatro funcionarios rituales del sistema de cargos, lo cual también recuerda al tapanco del *Rilaj Maam* en la cofradía de la Santa Cruz. Otros ejemplos de este tipo de representaciones de la cosmología aparecen entre los *tzotziles* de Zinacantan, bajo la forma de una cama ritual que es descrita por Vogt (1978) y Galinier también describe el uso de cama ritual (rectángulos) entre los *otomis* orientales, a las que el autor considera como un verdadero *cosmograma*, una *representación de la naturaleza en miniatura* (468).

representan caminos o “carreteras” como también las llama el *ajmees*. De esta manera la superficie de la mesa representa la superficie de la tierra, y sobre esta tela se coloca la “casa” de la “*María Kastalyan*” o María Castellana, que como hemos visto es la imagen femenina del *Rilaj Maam*, la cual es una urna de madera, de aproximadamente treinta centímetros de ancho por sesenta de alto, con una puerta de vidrio, dentro de la cual se colocan la imagen de la *María Kastalyan*, con la forma de una virgen María sosteniendo con su brazo izquierdo a un “niño dios”, acompañada por dos máscaras que utilizó la *María Kastalyan* cuando el *ajmees* ocupó el cargo de *teleneel*, y que como hemos mencionado antes es el custodio de la urna de la *María Kastalyan* original. Estas máscaras tienen cigarrillos en la boca y tienen pañuelos colocados como si estuvieran cubriendo la cabeza.



Esta urna es la “casa” de la *María Kastalyan* y representa las cofradías que son casas de los *nawales*, por eso se colocan sobre la mesa, en la superficie de la tierra. También se coloca sobre la mesa “el trono” del Pedro san Simón” como le llama el *ajmees* al *Rilaj Maam*. Este trono es una pequeña silla de madera, de aproximadamente veinticinco centímetros de ancho por quince de fondo y unos cuarenta de ancho, sobre la cual se “para” una pequeña imagen de *Pedro San Simón*,

del *Rilaj Maam*, vestida con pequeñas ropas de tela, a la manera en que está vestido la escultura original de la cofradía de la Santa Cruz contraje *tz’utujil* con pañuelos amarrados al cuello, un sombrero, en este caso de charro mexicano, un pequeño saco, y sus “botas”, que no son sino pequeños zapatos de bebé (ver. Fig. 2.5). El rostro de este Pedro San Simón es de un hombre moreno, con bigotes y un cigarrillo en la boca. Hay que señalar que esta imagen esta parada —no

sentada— sobre la silla, además de que está “amarrada” a ésta¹². Es interesante reparar en estos detalles porque a diferencia de la mayoría de los *maximones* —quienes normalmente aparecen dentro de la iconografía guatemalteca sentados sobre sus sillas— este está parado sobre ella, por lo que se relaciona más con el *Rilaj Maam* de Santiago Atitlán, quien es colocado parado sobre su petate. Sobre esta relación entre los petates y las sillas como símbolos del poder, abundaremos en los capítulos siguientes de esta investigación, pero por el momento resaltemos que este hecho significa que el Pedro San Simón del *ajmees* es un “hombre poderoso”, hombre porque su imagen está colocada sobre la superficie de la tierra, sobre la mesa, y poderoso porque esta parado sobre su “trono” que es su silla.

Sobre la “superficie de la tierra”, sobre la mesa del *ajmees*, también se colocan otras imágenes de este plano terrestre, una imagen del cristo negro de Esquipulas, máscaras de diferentes *maximones* entre los que se encuentran el de Zunil, el de San Andrés Xekul y el de San Andrés Itzapa, de esta manera se marca el territorio *nawal*, al mencionar diferentes pueblos que están sobre el mundo. Así vemos que sobre la mesa, sobre la “superficie de la tierra”, el “lugar de los caminos”, encontramos las “casas” como la de *María Kastalyan*, los diferentes pueblos de Guatemala, y el trono del *Rilaj Maam*, pero además de estos elementos se colocan esculturas de toros, un reloj, una cruz cristiana, envoltorios de tela que protegen talismanes atávicos y otros elementos que tienen que ver con la cultura y el ámbito humano, con este plano del cosmos.

Pero el planisferio del mundo *nawal* representado por la mesa no se agota solamente en la “superficie de la tierra”, debajo de ésta se colocan también los seres *nawálicos* que habitan este ámbito del universo cosmológico. Así encontraremos sobre el piso, bajo la mesa, esculturas de piedra con formas iconográficas prehispánicas, son estos los “*nawales antiguos*” dice el *ajmees*, son los antepasados, ubicados en el “*mundo de los muertos*”, en donde encontramos que una de las esculturas de piedra es *san Pascual Abaj*¹³, el Pascual que es “señor de la muerte”, y que es de piedra (*abaj*). Estos seres se colocan sobre una “alfombra” de hojas de pino ya que al igual que

¹² Uno de los posibles significados de *Maximón* es el “amarrado con cuerdas” con lo que se explica el hecho de que esta pequeña imagen esté amarrada a la silla.

¹³ *Pascual Abaj*; personaje especialmente venerado en el pueblo *k'iche'* de Chichicastenango.

éstas al caer de los árboles se encuentran sobre el polvo, en el ámbito de la tierra. Con estos elementos entendemos más la relación que hacia el *ajk'uun* en la invocación que analizamos antes, entre el polvo el san Pascual y la muerte. Además, también se coloca debajo de la mesa el *bokb'al*, el incensario, con carbones encendidos y quemando incienso, generando humo. De esta manera vemos que el ámbito del inframundo, del *mundo de los muertos*, se conforma por esculturas de piedra, el fuego y el humo, además de que se coloca también un cristo negro que aparece así como un ser del inframundo, y que veíamos aparece también sobre la superficie de la tierra, pero en ese caso más como referencia al pueblo de Esquipulas que se encuentra en medio de los caminos de la tierra y en este caso como "cristo de la cueva" como le llama el *ajmees*.

En el tercer sector del universo cosmológico mesoamericano, el espacio celeste, que vimos en el capítulo anterior, se colocan cuadros con pinturas cristianas que se cuelgan de la pared, encima de la superficie de la mesa. En las imágenes de estos cuadros aparecen los seres celestes por excelencia que habitan en este sector del cosmos, el arcángel Gabriel, con sus alas y espada de fuego, y San Judas Tadeo, quien con su aureola amarilla resplandeciendo sobre su cabeza, representa para el *ajmees* al "sol cristo" llamado en *tz'utujil* *Padre Santa Cruz*. De esta manera se completa la maqueta cósmica, *nawálica*, de la mesa del *ajmees*, y es sobre ésta que el *ajmees* asume el cargo de "caporal de la mesa", es decir de "capataz" de los "nawales de la mesa", concepto común en las fincas que refiere a un encargado, responsable del funcionamiento de la finca en ausencia del patrón, de manera que el propio *ajmees* asume que el dueño de la mesa, el *nawal* de la mesa, el árbol de cuya madera se construyó la mesa, es quien verdaderamente le da poder a la mesa, y él como su caporal sólo es el responsable de cuidarla.

El *ajmees*, como encargado de la mesa, es un tipo de especialista ritual que invoca a los espíritus *nawales* que habitan en el universo cosmológico *tz'utujil*. Hablándoles, dialogando con ellos a partir de invocaciones similares a la que analizamos antes, les solicita su presencia en la mesa, hasta que el *ajmees* alcanza el estado de trance y queda poseído por estos espíritus *nawal* que se paran en la mesa, haciendo del cuerpo del *ajmees* el instrumento a través del cual se

manifiestan por la palabra, hablando a través de la boca del *ajmees*, quién adquiere diferentes voces, de diferentes espíritus *nawal*.

Este tipo de ceremonias que realiza el *ajmees* conforman un tercer género discursivo *nawálico*, muy particular en el ámbito *tz'utujil*, el cual no obstante aparece en muchas regiones de Mesoamérica. En general el *ajmees* utiliza su mesa como instrumento para la manifestación de los *nawales*, y la gente llega hasta su casa para solicitarle realizar ceremonias, sobre todo para hacerle preguntas, para solicitar la opinión de los *nawales* sobre diferentes asuntos de la vida, para lo cual entregan una ofrenda que normalmente está compuesta de chocolate, pan, aguardiente, cigarros y refrescos. Las ceremonias tienen que ser de noche y el *ajmees* recibe la ofrenda, manda a su esposa a preparar el chocolate disuelto en agua y ésta lo trae servido y caliente en una tasa. Mientras lo prepara el *ajmees* platica con la persona solicitante para que le cuente que tipo de pregunta realizará a la mesa y este le aconseja cómo preguntar y a qué *nawales* solicitar respuestas.

La ceremonia que analizaremos a continuación, cuya transcripción aparece en el tercer anexo al final de esta obra, es un ejemplo del tipo de rituales que se realizan ante la mesa, y por el momento sólo nos enfocaremos a realizar algunos comentarios sobre esta ceremonia en particular, quedando pendiente un análisis más completo sobre este fenómeno cultural para el cual se requiere de investigaciones de campo mucho más exhaustivas que las realizadas hasta entonces. Para la realización de esta ceremonia llegamos a la casa del *ajmees* la noche del 4 de noviembre del año 2003 como a las 21:00 hrs., con una ofrenda compuesta por una libra de tabletas de chocolate, un cuarto de litro de aguardiente de caña, un paquete de cigarrillos, un paquete de velas blancas de parafina y una botella de refresco de un litro y medio. Yo acompañaba a un anciano del pueblo, quien ostenta el cargo de fiscal, quien quería realizar una serie de preguntas a la mesa sobre quién ganaría las elecciones municipales que se encontraban próximas. Además del viejo Antonio Po'p, nos encontrábamos presentes en la ceremonia la esposa del *ajmees*, el propio *ajmees* y yo. Mientras la esposa del *ajmees* preparaba el chocolate en la cocina, el *ajmees* encendió las velas y las colocó ante los pies de la mesa, quemando también un poco de incienso. Platicábamos con él sobre las preguntas a realizar, sobre la coyuntura política del país y me

cuestionaron sobre el por qué había llegado sólo y no me acompañaba mi esposa, a lo cual yo les contesté que ella estaba un poco enferma de gripe y que se había quedado en la casa, este detalle es importante porque aunque no íbamos a la mesa por este motivo de la enfermedad, durante la ceremonia se insistió mucho en el asunto.

Cuando regresó la esposa del *ajmees* con una tasa de vidrio con chocolate caliente, éste la recibió y la colocó sobre la mesa, poniéndole un pequeño plato encima como tapa, luego destapó la botella de aguardiente y sirvió dos pequeños vasos que colocó junto a la tasa de chocolate, colocando también junto a éstos el paquete de cigarrillos abierto y una cuchara de metal sobre el platito que tapa la tasa de chocolate. Entonces apagó las velas, mandó cerrar las puertas y las ventanas del cuarto donde está colocada la mesa, y él se colocó de pie junto a la mesa, desenrollando una cobija que a manera de cortina colocó entre la mesa y nosotros, de manera que él quedó del lado de la mesa y nosotros sentados en sillas del otro lado. La esposa del *ajmees* quedó sentada en una silla entre la cortina y nosotros, y después me enteré que esa es la posición que ocupa normalmente cuando se hace una ceremonia ante la mesa, ella cuida que ningún visitante vaya a traspasar la cortina durante la ceremonia, porque, según cuentan, si alguien lo hiciera, intentando conocer los secretos del *ajmees*, égeste podría morir.

En completa oscuridad el *ajmees* comenzó haciendo una oración diciendo *en el nombre del Padre, día de los santos, mesa [...]* comenzó a sofocarse, a decir palabras secretas a un volumen muy bajo, como un cuchicheo, y entonces comenzó a golpear con la cuchara el vaso del chocolate, se escucharon también golpes con la cuchara y con la mano sobre la mesa, y de repente apareció, con una voz muy aguda, el *nawal* de la mesa, saludándonos, diciendo *alegre contento mijo*, a lo cual el viejo Antonio Po'p y la esposa del *ajmees* contestaron *alegre contento*, a partir de entonces procuré imitarlos.

Este *nawal* de la mesa, lo primero que hace es como ya dije saludar y dar la bienvenida a los asistentes, pues su papel es de intermediario entre los solicitantes y los *nawales*, es su "mensajero", Me dicen que este saludo inicial *Alegre contento mijo* siempre es dicho en lengua castellana, pero a partir de ahí comienza a hablar en *tz'utujil*, sin embargo en esta ocasión habló más en español todo el

tiempo debido a mi presencia. Este *nawal* intenta adivinar la situación por la cual la gente está visitando la mesa, de hecho hace ruidos con la cuchara sobre la mesa y el vaso, con un tono de que está adivinando, como que está viendo y pensando la idea hasta que ésta le llega y pregunta a su vez a los visitantes para verificar que es correcta su adivinación, a nosotros nos preguntó [...] *si claro, te tiene uno de la senyora [...] tiene enfermedad mijo [...]*, y después menciona *si, precisamente, ¿para esta verdad?, con domingo, con su padre, vino para san Pedro, todo [...]* Con esta adivinación inicial y verificando con los asistentes decide a qué *nawal* invitar a la mesa para que atienda a los visitantes, de esta manera este *nawal* es considerado también como el “juez de la mesa”.

Después de hacer el diagnóstico el *nawal* de la mesa desaparece, y luego de unos segundos de silencio se escucha la voz grave del Padre, quién comienza hablando en *tz’utujil*, y al igual que el anterior personaje saluda primero y pregunta: *¿estás contento? o ¿estás llorando?*, consuela al que sufre y si estás alegre le pregunta que quieres. Reconoce a la gente que con frecuencia llega a visitarle y les pregunta por el extranjero, es decir por mí, pregunta si es de confianza o que, y la gente responde que si y procuran darle confianza, entonces nos dice que no nos preocupemos y que va arreglar todos nuestros problemas por los cuales llegamos, *no tengan pena, no tenga pena mijo, no tenga pena, aquí va arreglar todo mijo, que la mesa, aquí lado a lado, qui enfermedad, para usted, para el esposa, aquí va mirar quin kol ja, cualquier cosa es un doctor la mesa, (golpea la mesa) verdad mijo [...]* pregunta a la gente que ya lo conoce para que confirmen ante mi su afirmación.

Entonces desaparece y tras unos segundos de silencio se escuchan golpes en la mesa y en los vasos con la cuchara, se escucha nuevamente la voz aguda del *nawal* de la mesa haciendo un corto saludo, y luego aparece la voz grave de don Pedro San Andrés Xekul, saludando. Este personaje al igual que el Padre comienza reconociendo a sus habituales visitantes, y comienza hablando en lengua española, y pregunta por los nuevos visitantes, entonces dice que no hay problema para resolver los problemas, los cuales ya le contó el *nawal* de la mesa de voz aguda, y en el caso de la enfermedad de mi esposa incluso pregunta lo que dice el doctor sobre el asunto y se compara con aquel, desacreditándolo, diciendo que

aquel médico sólo dinero quiere sacar pero que aquí con la mesa no hay problema y se puede curar, ese, ese doctor sólo pisto va jalar mijo, en ese descrédito que le hace en realidad se acredita a sí mismo y entonces adelanta un primer tratamiento al respecto diciendo que *usted tiene un poco, usted tiene poco, tiene sobale un poco su cabeza, para su mundo mijo*. Dice que la mesa me va dar un remedio que le puedo solicitar al caporal, es decir al ajmees y su esposa, cuando termine la ceremonia: *no tenga pena mijo, aquí tengo remedio para curar la senyora que clase de remedio aquí está todo [...] no tenga pena mijo*; a cambio de lo cual solicita una ceremonia *solamente hay que poneme un costumbre, a la mesa [...] si es un enfermedad sencilla aquí en la mesa, curar esta mesa, ponerme un costumbre, hay que ponerme esterina, y ponemos ese, de color esterina y ponemos de color candela, y ponemos un [...] como se llama este [...]* duda porque como el ajmees no habla bien español no sabe como llamarle a algunos de los ingredientes necesarios para la curación, en el tono de su voz se escucha su reflexión, golpea la mesa, con la cuchara, le cuesta trabajo encontrar la palabra adecuada, y entonces la dice *alumbre, candela lumbre es para curar la senyor, si, solamente, es que hay que tomar un poco remedio, para su cabeza, si mijo no tenga pena [...]*

Nuevamente se escucha una pausa, golpes en la mesa, la voz aguda del juez de la mesa, y de pronto la voz grave de un cuarto personaje, el don Pedro Zunil, quien especifica su identidad en relación con el otro don Pedro. Habla en español y se refiere a que recibió nuestro llamado y al igual que el anterior don Pedro critica a los *ajk'uunes* del pueblo arguyendo que sólo quieren dinero y comparándose con ellos diciendo que esta cuestión del dinero no es lo que a él —que no es *ajk'uun* sino *nawal*— le interesa, dice [...] *quí Atitlán, no es eso mijo, para tomar consejo y con un zanjorin quitar su cabeza, quitar su limosna mijo, pues no ese, don Pedro aquí no [...]* y justifica su categoría como *nawal* colocándose al mismo nivel que el *Rilaj Maam* diciendo que *aquí somo el don Pedro Zunil, igual que don Pedro aquí, don Pedro quitar samas su cabeza como un zanjorin y porque quitarlo, no es eso que vinieron aquí la mesa, no mijo, aquí venimo es de Zunil [...]* trata de otorgarse legitimidad conmigo recordando que ante esta mesa han llegado antes gentes de Estado Unidos y de México para curarse y argumenta que la enfermedades y los problemas de la vida son como cargar un mecapal, y nos pide

hacer una ceremonia para que tenga efecto su magia, para que esta sea posible.

Mientras me va argumentando la necesidad de realizar ofrendas, a las que llama en español *costumbres*, le pregunta al viejo Antonio Po'p, *porque no traes un marimba a este, para la mesa*. El visitante se excusa y dice [...] *si usted, como que, como yo no sabe donde está la grabadora y también sólo el caporal [...]*, una respuesta en la que intenta justificarse, pero entonces responde el don Pedro Zunil que no quiere grabadora sino que quiere una marimba de verdad y señala que la mesa tiene su propia bayoneta, que es como llaman al percutor utilizado para tocar la marimba, pero entonces el viejo se sigue justificando, apenado diciendo que *lo que pasa estoy débil, no puedo tocar, mi pulmón algo enfermo [...]*, es este uno de los momentos más interesantes de esta ceremonia en particular, porque al no recibir respuesta positiva sobre la cuestión de la música¹⁴, el don Pedro intentó bailar y tocar la armónica al mismo tiempo, es decir que se escucharan golpes rítmicos posiblemente realizados con los puños por el *ajmees* —el baile— mientras se escuchaban las melodías de la armónica, pero don Pedro Zunil no pudo hacer ambas cosas, así que desistió, no sin antes recomendar al viejo Antonio Po'p que procurara llevarle música en otra oportunidad, porque su baile es parte necesaria, sino es que indispensable de su festejo y ceremonia, después de lo cual desapareció.

Nuevamente se escuchan ruidos en la mesa y nuevamente aparece el *nawal* de la mesa con un saludo fugaz, y entonces aparece el quinto personaje de la noche el rey Cobán. Este habla en *tz'utujil*, prácticamente no dice nada en español y establece un diálogo amplio con el viejo visitante y con la esposa del *ajmees*, en el que hablan de muchas cuestiones personales, sobre problemas domésticos del viejo Antonio, sobre la amistad de éste con la familia del *ajmees*, y todo este diálogo se realiza en lengua *tz'utujil*. En este caso es curioso que durante su discurso, el rey Cobán utilice de vez en vez algunas palabras que no entienden bien los hablantes de *tz'utujil*, y que Juan Vázquez, un atitlaneco que es músico, investigador de la cultura, y

¹⁴ Es muy común que el don Pedro solicite música durante una ceremonia, en otras en las que participe acompañado de un músico *tz'utujil*, éste se puso a tocar series de *nawales* con la guitarra, y mientras el *ajb'iix* cantaba, se escuchaban golpes rítmicos en la mesa, con los puños, que implicaban el baile que realizaba el don Pedro acompañado por la música.

lingüista de la academia de lenguas mayas de Guatemala, con quien yo trabajé la transcripciones presentadas en este trabajo, plantea que como el rey Cobán no es *tz'utujil*, sino de esa ciudad del departamento de Alta Verapaz, en donde se habla otra lengua, el personaje utiliza palabras que parece ser de la lengua *k'iche'*, aunque no es exactamente *k'iche'*, porque llega a mezclarlo también con palabras *kaqchikel*, lo cual también sucede en los discurso del don Pedro Zunil, que no es tampoco atilaneco, y en general, según me menciona Juan, con todos los personajes que no son *tz'utujiles*. En este caso no importa tanto si las palabras que utiliza son correctas o no, sino la intención del *ajmees* de que su personaje asuma una identidad "extranjera", como fuereño de Atitlán.

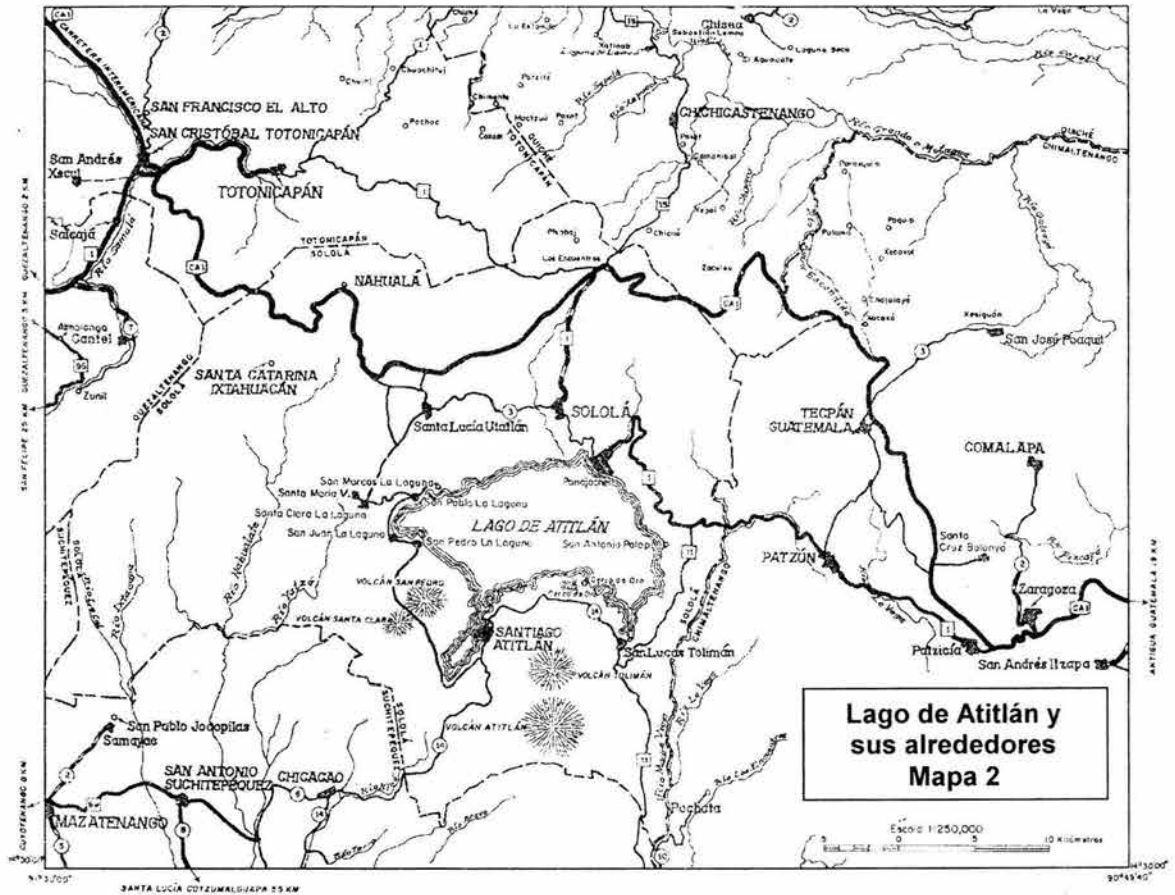
Finalmente se despiden porque notan que ya es tarde, y les pregunta entonces a sus interlocutores por el asunto del visitante, es decir, por la enfermedad de mi esposa, reiterándome entonces la corrupción existente entre los *ajk'uunes tz'utujiles*, las luchas constantes que existen entre ellos, de las cuales ya vimos un ejemplo en el caso de la invocación que analizamos antes, y sentencia, de la misma manera en que lo hicieran antes los dos don Pedro [...] *que no se valla con San Francisco, no se valla con Santiago, no se valla con San Gregorio [...]*, las cuales son varias de las cofradías existentes actualmente en Atitlán y donde los *ajk'uunes* suelen realizar ceremonias de invocación, concluyendo con una contundente razón de su sentencia [...] *porque tiene mucho brujo*.

En este sentido brujo significa un *ajk'uun* que le desea mal a otro en sus invocaciones, y es un planteamiento que responde a una ética particular de este *ajmees* y que comparte con muchas otras personas del pueblo, en el sentido de que el conocimiento *nawálico* no debe utilizarse para hacerle mal a nadie, aunque tenga la capacidad de hacerlo, sino que debe utilizarse sólo para solicitar protección contra los enemigos y para curar enfermedades. Otra de las causas por las que se puede considerar brujo a un *ajk'uun*, y que es considerada como una señal inequívoca sobre la corrupción de su saber, se observa en el hecho de que se cobren los servicios rituales en efectivo y con tarifas preestablecidas, lo cual no se considera éticamente correcto. Esto último es un tema recurrente en todos los mensajes dados por los distintos personajes del *ajmees*, quienes lo reiteraron constantemente señalando que el único pago por los servicios

nawálicos prestados, es la reciprocidad expresada en *el costumbre*: en la ofrenda sacrificial y en la fiesta organizada para festejar a los *nawales*. Si podemos sacar una conclusión, un diagnóstico preliminar sobre la situación actual del saber *nawálico* en el Santiago Atitlán contemporáneo, tomando en cuenta tanto la invocación del *ajk'uun* que analizamos antes, como la ceremonia realizada en la mesa del *ajmees*, así como la invocación que analizaremos en el cuarto capítulo de este trabajo, podemos darnos cuenta de que el pueblo se encuentra sumergido en una “guerra de *nawales*”, un combate a muerte que hereda muchas de las contradicciones generadas en el pueblo a partir del conflicto armado. Así nos encontramos con una hipótesis que debe ser analizada con mayor exhaustividad, pero que nos dan indicios importantes sobre la relación fuerte que existe entre el saber *nawálico* y el poder en la tradición *tz'utujil*. Tema que comenzamos a analizar históricamente en el capítulo siguiente.

De momento sólo podemos concluir que las diferentes lecturas cosmológicas que realizan los diversos especialistas *tz'utujiles* a la vera del ritual, como las que se hacen a la forma del fuego, o a la cera derretida, o a la sensibilidad física, pueden ser accesibles a una mirada ajena a la cultura *tz'utujil* sólo a partir del análisis del *discurso nawal*. En las formas de sus lenguajes y en sus múltiples determinaciones. Asimismo la naturaleza del *discurso nawal* —como creación *tz'utujil*—, permite observar, desde una mirada *exotópica*¹⁵, el complejo proceso de conformación de las identidades *tz'utujiles* y su situación coyuntural. De esta manera podemos ver este fenómeno de la comunicación con los antepasados, como elemento clave de la conformación de la identidad étnica *tz'utujil* en relación con la sociedad nacional guatemalteca.

¹⁵ *Exotopía*; concepto que implica la capacidad del observador de un fenómeno social, de poseer un excedente de visión del mismo, propio de su condición de observador externo que se posee un particular punto de vista que el participante del fenómeno social no conoce de sí mismo.



**Lago de Atitlán y
sus alrededores
Mapa 2**

CAPITULO TRES

LA IMAGEN DEL PODER: BREVE HISTORIA SOBRE SUS DISFRACES Y SUS SÍMBOLOS EN MESOAMÉRICA

Najb'eeysiil¹ es el nombre de un tipo de *sacerdote maya* que en la lengua *tz'utujil* de Santiago Atitlán significa "Señor de la Primera Silla". Uno de los principales rituales que han realizado estos *Najb'eeysiil* a lo largo de la historia, ha sido el de realizar la danza *nawálica* del *Yo'l Jab'*². Esta danza [xjooj] adquiere la categoría de *nawálica* en la medida de que fue inventada por los antepasados para *traer al mundo* —sacándolo de su caja de madera especial, de su cofre de cofradía— el *envoltorio sagrado de telas atadas con listones y cuerdas*³ que guarda uno de los más íntimos patrimonios del pueblo *tz'utujil*, herencia de sus antepasados, el así llamado "Corazón de la Lluvia", el *Yo'l Jab'*.

¹ *Najb'eeysiil*; voz *tz'utujil* para referirse a un tipo de "sacerdote maya", adscrito al sistema de cargos de las cofradías *tz'utujiles* de Santiago Atitlán, encargado de cuidar e invocar los poderes sagrados del envoltorio de "San Martín", que se encuentra en la cofradía de "San Juan Bautista". Este *San Martín*, que se encuentra guardado en el interior de una caja de madera, es un envoltorio de telas que protege como un secreto la "imagen" de *San Martín*, quien en la lengua *tz'utujil* es conocido como *Yo'l Jab'* (ver cita 3). Esta palabra se compone de una raíz numeral que indica el número ordinal *najb'eeey*: *primero*; y de un préstamo del español "silla" del cual se dice *siil*. Así, *Najb'eeysiil* se traduce literalmente como "Primera Silla".

² *Yo'l Jab'*; voz *tz'utujil* que se compone de dos palabras: *Yo'l*, que parece derivarse del náhuatl *yolol*, *corazón*, y que en Atitlán se identifica como *dador*, *otorgador*, *entregador*; y *Jab'*, que se refiere al agua que cae del cielo, la lluvia; de la unión de estas dos palabras se construye su significado como "*Dador de la Lluvia*" o "*Corazón de la Lluvia*".

³ En el *Poop Wuuj* se hace referencia a este tipo de envoltorios atávicos, como grandes símbolos de la alianza sagrada de los pueblos con los antepasados que crearon las naciones *k'icheanas* de los tiempos posclásicos:

Pensad, pues, en nosotros [los primeros humanos de maíz, los primeros abuelos-abuelas] no nos borréis de la memoria, ni nos olvidéis [...] Continuar vuestro camino y veréis de nuevo el lugar de donde vinimos [...] Estas palabras pronunciaron cuando se despidieron [...] Éste es un recuerdo que dejo para vosotros. Éste será vuestro poder. Yo me despido lleno de tristeza, agregó. Entonces dejó 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. [...] grande era para ellos [los descendientes de los primeros abuelos-abuelas] 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. [...] (Recinos, 1947)

Algunos *Najb'eeysiil*, como *Primera Silla* del pueblo, han adquirido históricamente la categoría de *nawales* en la medida de que se recuerde su nombre y se les invoque después de muertos durante las frecuentes ceremonias que se realizan en algunos de los *altares mayas*⁴ que ellos mismos construyeron, los cuales se pueden ubicar en los *templos-cofradía*⁵, en cuevas, montañas, árboles, manantiales, barrancos, piedras o sitios arqueológicos. Se les recuerda porque durante su vida ayudaron al pueblo campesino a través de los grandes secretos que desarrollaron en las montañas, conocimientos sobre los vientos, los relámpagos, las nubes y las lluvias. Estos conocimientos son un poder, el cual se hereda por el cuidado del *envoltorio* y la práctica de los complicados rituales que se le realizan. El *envoltorio* como manifestación del sagrado *corazón de la lluvia*, es una síntesis de la sabiduría acumulada por siglos de *diálogo mesoamericano* sobre los vientos, las nubes, el agua de lluvia y los relámpagos de las montañas.

En este sentido, el *diálogo* lo podemos apreciar etnográficamente desarrollándose bajo la forma de diferentes géneros de tradición oral, como son las canciones de los *nawales*, los relatos que cuentan algunos viejos, o las invocaciones sagradas dedicadas a los *nawales* por los diferentes especialistas rituales contemporáneos. Estos *diálogos* adquieren vigencia y eficacia en la medida de que se *revelan* en las imágenes sagradas de los altares, en sus reliquias y objetos de poder; en los accidentes geográficos de las montañas y los caminos; o en los sueños y en las diferentes expresiones del arte *tz'utujil*. De esta manera los rituales —como campos de acción humana en los que se combinan todos estos recursos culturales de *diálogo* con los antepasados *nawales*— cumplen su función creativa de *recordar a los antepasados*, a quienes vivieron y trabajaron en el mundo dejando un legado perdurable manifiesto en las expresiones culturales contemporáneas de sus actuales herederos.

⁴ *Altares Mayas*; en la Guatemala contemporánea se refieren a aquellos centros sagrados que pueden servir como centros de ritualidad mesoamericana. Pueden ser mesas con esculturas sagradas, templos católicos coloniales, capillas, centros arqueológicos, árboles, piedras, manantiales, cuevas, ríos, mares, lagos, montañas, volcanes, y demás lugares en los que tradicionalmente se efectúan rituales mesoamericanos.

⁵ *Templos-cofradía*; dentro del sistema de cargos de origen colonial que existe en el altiplano guatemalteco, el sistema de cofradías tiene sus sedes, como custodios de los altares y reliquias sagradas, en cuartos de casas particulares, adornados y arreglados como lugares de culto para el ejercicio de la ritualidad mesoamericana. Por esto utilizo el concepto de *templo-cofradía*, como categoría etnográfica, para referirme a estas casas adornadas.

Estos hombres de la *Primera Silla* surgen en la historia *tz'utujil* en un momento indeterminado entre los siglos XVI y XVII, cuando se impuso el sistema colonial. Fue en ese tiempo cuando, producto del *encuentro*⁶ con los conquistadores, se cambió la antigua costumbre de que el lugar de los dirigentes estuviera vinculado al “trono” del *petate*, el *pop*; y se reconocieron las *sillas* como los nuevos instrumentos en que se establecían los “tronos” de las autoridades. Recordemos que el *Popol Vuh*, el libro más conocido sobre la cultura maya k'iche', escrito indeterminadamente en esas mismas épocas, tendría desde el punto de vista lingüístico una ortografía más correcta como *Poop Wuuj*, que significa literalmente “*Libro del Petate*”, en el sentido de que el *petate* era en los tiempos prehispánicos el símbolo por excelencia del poder en Mesoamérica. De esto se desprende que algunos filólogos hayan traducido el nombre del *Popol Vuh* como “*Libro del Concejo*”⁷, en la medida de que el sistema de poder en las “*naciones mayas*”⁸ del posclásico se sustentaba en el sistema de *Concejos de Principales*, o *concejales de Casas Grandes* que se sentaban sobre sus tronos de *petate*, tal y como menciona el mismo libro:

*Seguramente pasaron sobre el mar cuando llegaron allá al Oriente [los hijos de los primeros hombres de maíz], cuando fueron a recibir la investidura del reino. Y éste era el nombre del Señor, Rey del Oriente a donde llegaron. Cuando llegaron ante el Señor Nacxit, que éste 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**⁹ y los **Ahpop Camha**, y entonces*

⁶ El *encuentro de dos mundos*, fue una de las expresiones oficiales como se intentó matizar el aniversario de los quinientos años de la llegada de Colón a tierras americanas y la feroz conquista que le siguió. Evidentemente que el concepto tiene una función *dialógica*, en el sentido de que busca establecer una nueva relación, no peyorativa, entre los pueblos sobrevivientes a la conquista y el resto de las poblaciones de sus respectivas sociedades nacionales, sin embargo, es importante no trivializar la violencia genocida que significó este llamado *encuentro*. (Ordóñez, 1994:219-236).

⁷ *El Libro del Concejo*; versión de Miguel Angel Asturias. Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

⁸ *Naciones mayas*; concepto con el que me refiero a diversas entidades políticas que existían en los tiempos prehispánicos con relativa independencia y una historia propia como centros de poder e identidad propia.

⁹ *Ahpop*; Concepto que suele traducirse como “El del Petate”. El concepto se compone de la partícula proclítica y prefijo *ah*, en k'iche' (*aj*, en *tz'utujil*); que indica la profesión, oficio, o

vino la insignia de la grandeza y del señorío del **Ahpop** y del **Ahpop Camha**, 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 pluma de garza real, tatam 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.¹⁰

Los *petates* son ampliamente conocidos en Mesoamérica como símbolos del poder en las antiguas "naciones" de los tiempos prehispánicos. Las autoridades aparecen en los códices antiguos sentadas sobre *petates*, de manera que los antiguos gobernantes mesoamericanos se reunían con sus consejeros y demás funcionarios para tomar decisiones sentados sobre sus *petates* de poder, sus *tronos*. A raíz de la conquista y el establecimiento del sistema colonial se consolidó una nueva estructura de poder en los pueblos de Mesoamérica, que derivó con los siglos en la consolidación de una institución muy conocida por los antropólogos como *sistema de cargos*, el cual se conformaba de una serie de autoridades rituales y políticas encargadas, en términos generales, de realizar las fiestas religiosas del nuevo calendario cristiano y recaudar los diezmos y tributos para la corona española.

Desde el punto de vista de los pueblos conquistados, los que se sientan en las *sillas* alrededor de las *mesas* son los grandes *principales* de España. El concepto de *principal* se deriva de esta voz castellana que nos refiere al cómo describían los conquistadores a los dirigentes mesoamericanos. En las fuentes de los más importantes cronistas de los tiempos de la conquista se refieren a estos gobernantes como a los *caciques* y *principales* de los pueblos. Recordemos que fue en esos tiempos coloniales, cuando llegaron los frailes, quienes se sentaban en sus *sillas* alrededor de *mesas* para

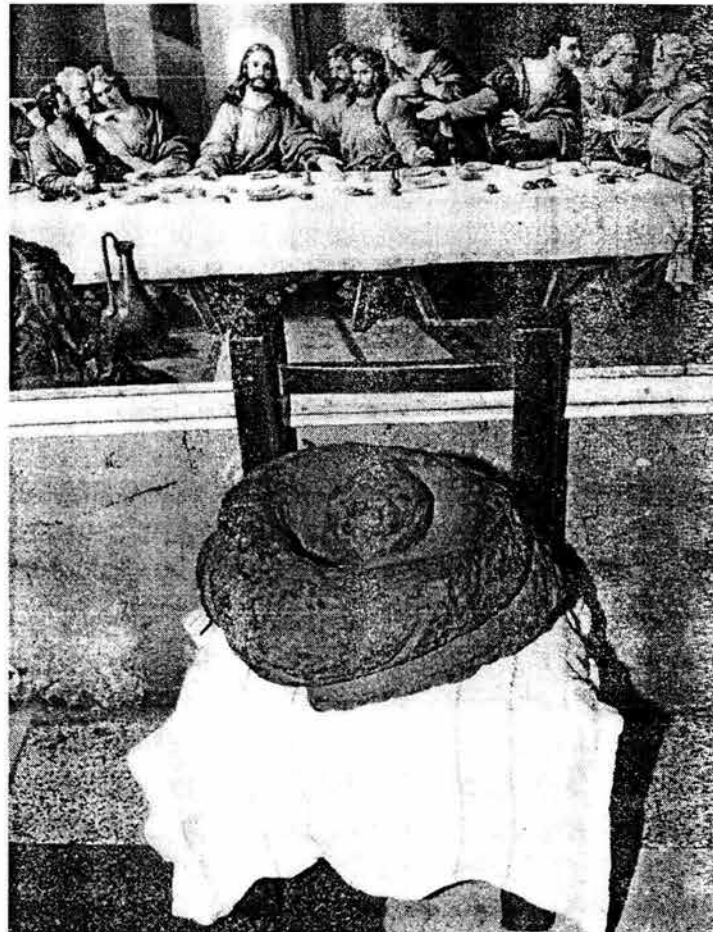
característica de algo o alguien, y que unida al sustantivo *pop* deriva su significado como "el del oficio del petate", o "encargado del petate", con el sentido de que el petate es el "trono" de los principales señores gobernantes de los tiempos prehispánicos. Así el máximo gobernante, el "dueño" del "trono" *tz'utujil* es denominado como *ajtz'utujilpop*, "el del petate *tz'utujil*."

¹⁰ (Recinos, 1947:142) negritas mías.

despachar sus asuntos religiosos y administrativos, igual que los funcionarios de la corona y demás castellanos llegados de la península, como los jueces de los tribunales y los sacerdotes que oficiaban misa, quienes se apoderaron del poder político y militar en el país.

De esta manera las *sillas* y las *mesas* —que como tales no existían en los tiempos prehispanicos— se

convirtieron con el tiempo en los nuevos símbolos del poder, por lo que los pueblos mesoamericanos pronto se dieron a la tarea de tener sus propias *mesas* y sus propias *sillas* (ver figura 3.1). En este contexto podemos imaginar que nacieron los nuevos nombres para los cargos que son necesarios para el gobierno de los pueblos, y que estos nuevos tipos de autoridad se apropiaron de los símbolos de los



conquistadores para ser reconocidos. Estos *cabildos* mesoamericanos, o gobiernos *indígenas*, estos *sistemas de cargos* que en Guatemala se consolidaron alrededor del *sistema de cofradías* y diversos tipos de autoridades tradicionales, eran las gentes de las *sillas* y de las *mesas*, quienes conformaron amplias tradiciones de *consejos* de autoridades, *principales*, como sistemas jerarquizados de poder de los pueblos mesoamericanos.

Así surgen los *Najb'eeysil*, adscritos al sistema de cofradías, sistema de organización de las estructuras de poder local muy eficientes durante el período colonial y que actualmente se encuentra

en decadencia. Dentro de la cofradía de San Juan Bautista, patrono de las lluvias nutricias, encontró su lugar, fuera del fuego inquisitorial la caja del *Yo'l Jab'*, y su encargado recibió un nombre hispanizado, que hace referencia a la *silla*, como instrumento donde se sientan sólo los *principales*. De ahí que un *nawal* de la lluvia tenga que ser considerado como el señor de la *Primera Silla*, lo que equivaldría a pensar en el del *Primer Asiento* del *cabildo tz'utujil*.

De esta manera, en la etnografía del *sistema de cofradías* de Santiago Atitlán, son elementos importantísimos dos tipos de *mesas* de madera, unas las que se colocan como altares para colocar las imágenes y reliquias sagradas, y las otras aquellas alrededor de las cuales las autoridades de dichas cofradías se sientan en sus *sillas* y *bancas* de madera, que son los lugares especiales de los *principales*. Así tenemos las *Mesas* donde se sirve la comida a los *principales* y aquellas otras donde se colocan las imágenes sagradas de los *nawales*, de los antepasados *principales*, *nawalisados*, lo que equivale en cierto sentido a decir historizados en la memoria del pueblo. Estas *mesas* son así altares sobre los que se paran los *nawales*, *mesas* que pisan los antepasados deificados, ya bajo la forma de esculturas y demás imágenes sagradas, o como espíritus que aparecen producto de las invocaciones que se les realizan.

En altares colocados sobre *mesas* convergen esculturas de antiguos poderes. Son escenarios de imágenes sagradas de diferentes formas, tamaños, jurisdicciones sagradas y tiempos históricos. Sobre estas *mesas* coexisten iconografías de diversas épocas ya que los actuales *tz'utujiles* gustan de crear escenarios rituales en los que diversos personajes sagrados cohabitan como testigos y productos de la historia. Se *paran* sobre las *mesas* de poder *nawal*, lo mismo esculturas coloniales que algunas otras trabajadas en tiempos más recientes, incluso aquellas elaboradas hace apenas unos cuantos días cohabitando en la *mesa* junto a piezas arqueológicas posclásicas o recientes imitaciones de los tiempos clásicos.

Las imágenes de las *mesas* aparecen en diferentes posiciones, materiales y formas, según su género, de manera que encontraremos en los altares *tz'utujiles* esculturas bien diferentes, desde aquellas imágenes de hombres barbados ataviados con túnicas, propios de la iconografía neoclásica de los *santos católicos*, o las vírgenes blancas

con rostros sufridos y piadosos, esculturas estas de los *nawales* cristianos y que son reliquias construidas por los ancestros escultores, quienes las fabricaron henchidas de *secretos*¹¹ enigmáticos que las convierten en esculturas *nawálicas*; o esculturas recientes de barro *estilo maya*, es decir, como copias de deidades de tipo prehispánico de varios lugares de Mesoamérica, aunque en Guatemala predominan las de estilo maya de tierras bajas, o verdaderas piezas prehispánicas que los campesinos *tz'utujiles* pueden encontrar en los diversos yacimientos arqueológicos del municipio durante sus jornadas de trabajo agrícola; hasta aquellas otras esculturas *nawálicas* con personajes sentados en *sillas*, que como *Maximones* forman una iconografía muy particular del espectro religioso popular de Guatemala; o aquella gran escultura *nawal* por excelencia en el universo *tz'utujil*, que parada sobre su petate de gran señor, y ataviada con ropas de poder *nawal*, representa al *principal* de los *nawales* *tz'utujiles*: el *Rilaj Maam*. En general podemos ver que en los espacios de las *mesas* puede convivir esta pluralidad de personajes sagrados, ya que todos forman parte de la historia *tz'utujil*.

En estas *mesas* de poder *nawal*, que son dominadas por la presencia de los *nawales*, la gente coloca sus reliquias históricas, que pertenecieron a parientes difuntos *nawalisados*, tales como máscaras de antiguos bailes, pieles de animales que sirven de disfraz para los festivales, bastones, monedas antiguas, piedras, ropas. . . que son elementos de la parafernalia del poder *nawal*, de manera que sobre las *mesas* se colocan los elementos que entran en juego y significan a la hora de invocar el poder de los *cabildos* sagrados, estructuras de *nawales* y seres deificados que forman los consejos de *nawales* *principales*. Así, las invocaciones a los *nawales* se vuelven diálogos

¹¹ El concepto de "secreto" remite -en el contexto *tz'utujil* al que estamos haciendo referencia- a hechizos o trucos mágicos propios de especialistas *nawales*. El concepto será analizado en otros pasajes de nuestra investigación pero en el caso de las esculturas de cofradía se refieren a materiales, ropas y formas especiales: hechas con maderas de árboles sagrados donde lo más importante no sería la forma -cristiana- de la escultura, tanto como la madera misma de un árbol *nawal*; o las ropas que se colocan a estas esculturas, que en su manufactura y formas llevan impresa la marca del *nawai*; o algunos elementos de su estructura que las convierten en elementos de poder *nawal*, tal puede ser la idea de que estas esculturas son huecas y en su centro guardan semillas, piedras, o esculturas prehispánicas que los escultores *nawales* colocaron ahí como *secretos nawálicos*, de manera que a pesar de la forma cristiana de la escultura exterior, muchas de estas son una especie de "envoltorios" de madera. En fin, cada *santo* o *nawal* cristiano puede guardar su secreto especial y particular, propio de su personalidad sagrada.

con las autoridades sagradas, con los antepasados, que en algún pasado mitológico histórico eran las autoridades del pueblo *tz'utujil*.

Vemos entonces que existen autoridades *nawálicas* históricas, muchas de ellas representadas en las esculturas de los altares, y otras son autoridades “probablemente” *nawálicas* (aspirantes a) representadas por las personas que conforman el sistema de “autoridades” tradicionales. Así, entre los *nawales* antiguos el *Rilaj Maam* es el *principal* y detrás de él aparecen una serie de *nawales* ancestrales, y entre los vivos el de la *Primera Silla* ocupaba uno de los lugares importantes dentro del sistema de cargos tradicional, pues su saber sobre las montañas, los vientos, los relámpagos y las lluvias, eran imprescindiblemente consultados para llevar adelante algunas decisiones de gobierno del pueblo *tz'utujil*, el pueblo de la “*flor del maíz*”¹².

Estos datos nos permiten adquirir una visión general del complejo proceso dialógico en el que se ha ido conformando la estructura de poder en el pueblo *tz'utujil* desde los tiempos de la conquista. Aparecen así las instituciones de poder *tz'utujil* como respuesta a las instituciones de poder del estado colonial primero y nacional después. De esta manera podemos perfilar, a partir de la etnografía, el proceso *étnico-nacional* en su proceso histórico, proceso inacabado y constante, en el que los pueblos sometidos responden a su situación concreta buscando legitimar sus autoridades propias colocándolas al mismo nivel que las autoridades de los conquistadores, es en estos terrenos donde podemos encontrar la naturaleza misma de la llamada conciencia autonómica indígena y observar con otros ojos algunos de sus ejemplos históricos, así por ejemplo reflexionar el sentido que tuvo —durante la rebelión indígena de Totonicapan— el hecho de que el único gobierno maya que ha existido en Guatemala después de la conquista española, si bien sólo duro veintinueve días entre los meses de julio y agosto de 1820, tenía como principales dignatarios a un “*rey*” y a un “*presidente*”, cargos que eran despachados desde un “*trono*” por dirigentes que portaban ropas españolas y coronas reales que al parecer tomaron de las esculturas de los santos de una cofradía¹³.

¹² *Tz'utujil*; se deriva de la voz *tz'utuj* que se refiere a la espiga que como flor crece en lo más alto de las plantas de maíz, de manera que *tz'utujil* significa “*pueblo de la flor del maíz*”.

¹³ Si bien es muy controvertible el hecho de que durante la rebelión de Totonicapan de 1820, los líderes *k'iches'* de este movimiento realmente se hayan sublevado e independizado del gobierno

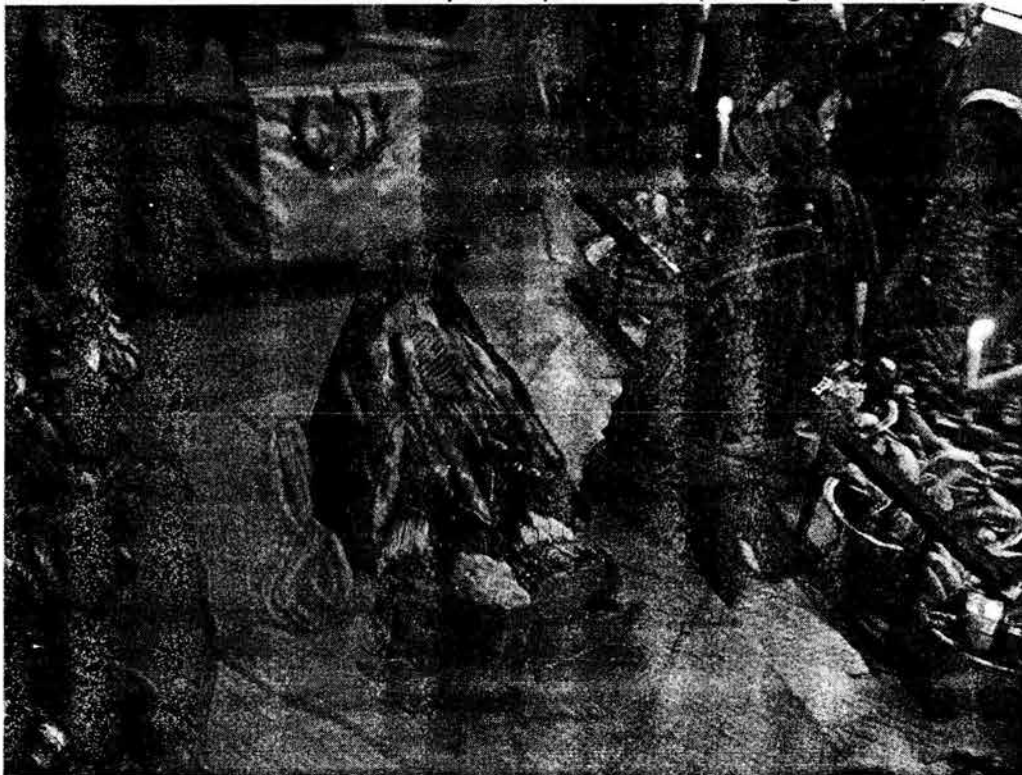
El discurso *nawal* adquiere la capacidad de legitimar el ejercicio de las autoridades propias, lo cual es muy evidente en el Santiago Atitlán contemporáneo y en adelante analizaremos algunos ejemplos de cómo es que se presenta este fenómeno en la práctica política actual. Es importante subrayar en este momento que uno de los objetivos de este ensayo es aportar información etnográfica pertinente, que con la mirada *exotópica* propia del ojo antropológico, nos permita reflexionar de una mejor manera las problemáticas sociales y políticas en las que se debaten los pueblos indígenas contemporáneos. Si bien el tema es delicado por la coyuntura política actual en Santiago Atitlán, mi intención es reflexionar, a cerca de una problemática general, que se da más allá de los límites del contexto específicamente *tz'utujil* de la coyuntura política local, pero que encuentra en el conflicto político desatado en Santiago Atitlán a partir del proceso electoral de finales del año 2003, una importante e interesante veta de reflexión crítica.

En este sentido es importante recordar que la deidad por excelencia del fuego ritual en el mundo mesoamericano a sido por muchos siglos una deidad anciana, el dios viejo del fuego, que entre los *tz'utujiles* ha adquirido la forma y el nombre de *Rilaj Maam*, el "Gran Abuelo". La etnografía del *Rilaj Maam* —*nawal* principal de la mitología *tz'utujil*— nos señala que su escultura de madera, está "amarrada" con un tipo especial de tejido denominado *maxiim*, por lo que *Maximón* es uno de sus múltiples nombres y significa en la lengua *tz'utujil* "amarrado con cuerdas", la cual es una de las características iconográficas del *Rilaj Maam*. Aunque *Maximón* aparece en la iconografía guatemalteca generalmente como un personaje independiente del *Rilaj Maam*.

La iconografía de *Maximón* nos presenta a un personaje humano, vestido generalmente con un traje negro de corte europeo, pintado como un hombre fuerte de piel blanca, barba y bigote, con un sombrero negro, con un cigarro encendido en la boca y sentado en una silla de madera. Está vestido con ropa fina, muy cara o de cortes especiales, con sombrero y zapatos de calidad, todo esto en oposición al tipo de ropa utilizada por el campesino promedio, ya que representa

colonial, la memoria indígena contemporánea así lo maneja como un reconocimiento a la historia de la lucha indígena por sus derechos específicos. (Reifler, 1993:153-167). Sobre la memoria *k'iche'* contemporánea de este hecho se puede consultar (Carreto, 1997:39-62).

a un poderoso señor sagrado. Si bien es bastante conocida la figura de *Maximón* como un hombre blanco con bigote y traje de corte inglés, muchas veces vestido de negro, puede tener también la forma de un viejo indígena ataviado con traje tradicional, pero por lo general se le coloca un puro de tabaco en la boca, el cual se enciende en ocasiones rituales al tiempo que se le otorgan ofrendas de aguardiente, que también se le vacía en la boca para que beba (ver figura 3.2).



Es este “Gran Señor” el *nawal* por excelencia de los “sacerdotes mayas”, los especialistas rituales que lo consideran su patrón y principal maestro. Su nombre *tz’utujil* se compone de dos palabras, referidas en diferente sentido a los ancianos, a las cualidades relacionadas con la vejez desde el punto de vista *tz’utujil*. La voz “*Rilaj*” se utiliza en Santiago Atitlán para referirse a las personas mayores del pueblo, a los ancianos, como adjetivo, pues hace énfasis en las arrugas y en lo blanco del cabello, de tal forma que podría traducirse como “el arrugado de pelo blanco”. Por su parte, la palabra “*Maam*” es un concepto que existe en todas las lenguas mayas y que nos permite, en la multiplicidad de sus sentidos, entrever la complejidad de este particular personaje sagrado *tz’utujil*.

En la lengua *k'iche'* *maam* significa abuelo, pero en referencia a los ancestros, los antepasados, teniendo incluso su forma femenina con la palabra *maamom*, abuela (Edmonson, 1965). Podemos relacionar esta dicotomía —y su sentido vinculado a personajes antiguos—, como los ancianos adivinos *lxpiyakok* e *lxmukane* mencionados en el *Poop Wuuj*, quienes están estrechamente relacionados con la mitología de la creación de los seres humanos hechos de maíz, en los inicios mitológicos de la historia *k'iche'*. También en *ki'che'*, los dos primeros meses de veinte días, del año solar de 365, llevan este nombre: el primero conocido como *Najb'eeey Maam*, ó “Primer Anciano”; y el segundo mes como *Ukab' Maam* que significa “Segundo Abuelo”. En la otra lengua hermana del *tz'utujil*, el *kaqchikel*, *maam* significa, en su sentido más coloquial, nieto, “el descendiente”; pero es una palabra con la que se pueden construir varios derivados entre ellos *maama*, concepto para referirse a los antepasados; o la voz *maamaa*, con la que se refieren con respeto a los abuelos principales de un pueblo, a aquellas personas que son autoridad moral y ritual en virtud de su experiencia (Sáenz, 1940).

Si seguimos explorando los significados de la palabra *maam* en lenguas mayas, histórica y geográficamente más lejanas del ámbito *tz'utujil*, sigue apareciendo el mismo significado, así en la lengua *ch'ol*, *maam* se utiliza de dos formas, la primera para referirse al tío abuelo, hermano de la abuela materna, y la segunda para referirse a la partera que atiende un nacimiento (Aulie, 1978). En idioma *tzeltal* significa al mismo tiempo abuelo y nieto; y también existe la palabra en la lengua yucateca, refiriéndose con ella al abuelo de parte de madre o madrastra (Arzápalo Marín, 1995); e incluso en la lengua huasteca se conoce este término como abuelo (Larsen, 1955).

Este significado del *maam*, en referencia a los abuelos ancestrales, “señores”, hombres y mujeres sabios del origen de los tiempos, adquiere mucho sentido en referencia al significado que la palabra tiene entre los mayas *q'eqchi'* de las regiones de las verapaces de Guatemala; para ellos se trata de un dios que habita en los cerros, quien es responsable de los retumbos de la tierra y los temblores. Se trata de un dios anciano, pues incluso en esta lengua se utiliza la raíz para referirse a los viejos, de manera que *maambej* es el viejo ancestro, el antepasado legendario de un pueblo, y *maama* se utiliza para referirse a una persona anciana (Sadat, 1955). De esta

manera el nombre de *Rilaj Maam* aparece como una especie de reiteración considerando el significado casi sinónimo de ambos conceptos, literalmente se puede traducir como “Viejo Ancestro” ó “Abuelo Antiguo”. En términos generales podemos considerar que el concepto hace referencia a una personalidad anciana, ancestral y sabia (Vallejo, 2001:35-37).

El fuego es el anciano con el que se comunican estos sacerdotes, invocadores, que platican con los *nawales* que habitan el *Xib'al b'ah*. Este “*santo mundo*” que se abre durante la ceremonia sacrificial, de invocación, de platica con los antepasados, es el espacio concreto donde se produce la comunicación entre las gentes *tz'utujiles*, su Gran Abuelo y todos sus *nawales*. En lo que sigue haremos una exploración necesaria de sentido *etnohistórico* para vislumbrar estas capacidades del *nawal* anciano como deidad poderosa por excelencia, y de esta manera contar con datos históricos que nos permitan ubicar sus características mesoamericanas como señor poderoso.

Sobre el Rilaj Maam y las divinidades ancianas en el mundo Mesoamericano.



El culto al viejo *Maam* es una tradición religiosa que se remonta a los orígenes mismos de la civilización mesoamericana, de hecho muchos lo consideran como el dios más antiguo de Mesoamérica, como una reiteración de su propio nombre. Una gran erupción volcánica, sucedida al sur de la cuenca de México hacia el año 300 d.C. (Matos, 2003) significó el abrupto final de una antigua ciudad, ahora conocida en sus restos arqueológicos como Cuicuilco. Entre sus edificios destruidos, en medio de los ahora duros y fríos ríos de lava, se encontró un brasero de barro cocido con la forma —muy conocida en muchos otros sitios arqueológicos de Mesoamérica—, de un humano sentado, con la espalda encorvada y las facciones de la cara que asemejan a un anciano (ver. figura 3.3). Braseros de este tipo aparecen desde fechas preclásicas tales como el 400 a.C., y se presentan hasta 900 años después, también durante el período clásico. Estos los dioses viejos,

señores del fuego, sobre los que se encendían carbones y leñas, para quemar resinas aromáticas como el copal.

Esta imagen del dios viejo del fuego, aparece desde esos tiempos preclásicos en Cuicuilco, y sigue apareciendo por diversos puntos de Mesoamérica hasta los tiempos posclásicos, incluso al momento de la invasión castellana (ver figuras 3.4 y 3.5). Este dios anciano, es considerado como señor del fuego, asociado a los volcanes y sus grandes erupciones de fuego, por lo que habita en el interior de la Tierra y que explota desde el interior de sus entrañas, provocando la destrucción, siendo señor del fuego profundo, que además de destrucción, también genera el calor de la tierra, que la mantiene viva.



En el altiplano mesoamericano de México, este personaje aparece nombrado como *Huehuetéotl Xiuhtecuhtli* [señor del fuego y del tiempo] (León Portilla, 2001:172-173), abstracción metafísica de los antiguos sabios mesoamericanos para referirse y reflexionar en torno a una figura creadora del mundo, del universo entero, que aparece como imagen del originador de todo: del tiempo, del fuego y de la humanidad. Esta figura del viejo dios, padre y madre de los dioses, aparece entonces como el viejo sabio, conocedor de todas las ciencias que dieron origen al cosmos. De esta forma el viejo dios, es anterior a la existencia de los géneros naturales, por eso aparece como señor y señora antiguos, los más antiguos de todo, lo más viejo de las deidades, el creador de todo.

Sabemos por el erudito trabajo del filósofo Miguel León Portilla (2001:129-178), que los filósofos nahuas, los *tlamatinime*, dejaron constancia de su pensamiento teológico y metafísico, en el que aparece la idea de *Ometeotl*, como deidad suprema, padre/madre de los dioses. Considerando a las deidades mesoamericanas, como “encarnaciones”, o mejor dicho “formas personalizadas”, humanizadas,

de ideas colectivas, sobre la naturaleza de las potencias sagradas impersonales, tenemos que cada pueblo mesoamericano dedico más fuerza e importancia filosófica e ideológica a diferentes dioses. Hay que entender el carácter eminentemente humano de las deidades mesoamericanas, poseen vestidos, cuerpos, y representaciones humanas, que no son otra cosa que maneras particulares que adquieren las potencias sagradas dentro de una personalidad dada, deificada.

Ahora bien, esas potencias sagradas impersonales, se refieren a las fuerzas cósmicas que sostienen lo creado por los dioses, así aparece en el pensamiento nahuatl el concepto de *tona*, considerada como una fuerza que coeciona los elementos constituyentes del cosmos y que se sustancializa bajo la forma de un aliento el *tleyo* (López Austin, 1984:233-252). En el mundo maya esta potencia sagrada aparece identificada bajo el concepto de *ch'ulel*, y su sustancia el *itz*. De esta forma, la dinámica del cosmos en su conjunto, pareciera ser no otra cosa que el constante rejuego de estas energías impersonales, lo que lleva a ubicarlas como los materiales ontológicos, el esqueleto, de lo creado por los dioses. Sin embargo, este no es el espacio para ahondar en la naturaleza y dinámica de estas fuerzas sagradas, sobre las que existen numerosos estudios, pero es importante tenerlas en mente, aunque sea de una manera muy general, para ubicar a las fuerzas sagradas personalizadas, los dioses, como personalidades conformadas por estos elementos impersonales.

Estos temas han sido ampliamente descritos en bastos estudios que existen sobre la religión mesoamericana (López Austin, *Ibid.*), pensando que estas fuerzas impersonales adquieren una determinada identidad en la medida de que adquieren un disfraz, un atuendo, una máscara, que canaliza esa fuerza sagrada en determinada dirección desde el punto de vista humano. De tal forma, entre los pueblos mayas, el universo entero está dotado de la sustancia sagrada que es la esencia misma de lo creado por los dioses, el *itz*, que es el ingrediente divino que comparten el mundo de los humanos y el mundo de los dioses.

Esta sustancia sagrada permite la comunicación entre humanos y dioses, manifestándose de muchas maneras: en la leche de un

animal o un humano; en el semen; en la sabia de un árbol, especialmente el copal o el hule; en el sudor de un cuerpo humano, las lagrimas de los ojos, la cera derretida que gotea a los lados de una vela, o en la sustancia del orín (Freidel, Schele & Parker; 1999:47). Estas son sustancias creativas, purificadoras, nutricias, que abren la puerta entre la vida y la muerte, entre el mundo de los humanos y el mundo de lo sagrado de las potencias divinas y los dioses. De esta manera el manejo del *itz* es la sabiduría por excelencia, en el caso de los pueblos mayas, pues en su manejo se posee el conocimiento que une realidades diferenciadas.

Así, *Itzamna*, la principal deidad del mundo maya yucateco, puede ser entendida como el que maneja el *itz*, la materia prima de la creación, lo que explica su capacidad de aparecer como el señor del maíz, inventor de la agricultura, de la escritura, de la matemática y el calendario. Como gran artista, es quien maneja los conocimientos necesarios para manifestarse como intermediario entre los humanos y el dios creador omnipotente, prácticamente inaccesible a la realidad humana, *Hunab Ku*, dios supremo que después de crear el mundo quedó ubicado en el nivel más elevado del cielo y por lo tanto alejado del ámbito humano. De esta manera *Itzamna*, como poseedor del *itz*, quedó ubicado como el padre-madre de los humanos que en su forma humanizada aparece bajo la forma de un anciano sabio (De la Garza; 1998:91-99).

Es importante resaltar la doble naturaleza de *Itzamna*, como poseedor de los distintos aspectos del mundo, que lo emparentan con *Ometeotl*. En su persona quedan unidas la luz y la oscuridad, lo masculino y lo femenino, el cielo y el inframundo. Si bien es un ser celeste, aparece también como su contraparte telúrica, así mismo aparece tanto como anciano sabio que como joven dador del maíz. De esta forma ubicamos la dualidad del dios supremo, como el más antiguo, padre/madre de los dioses y los humanos, por lo tanto y en virtud de su conocimiento maneja los distintos opuestos cósmicos, de ahí su sabiduría.

De esta manera vemos la unidad del pensamiento mesoamericano, cuando analizamos el significado del nombre de *Ometeotl*, palabra mexicana derivada de la palabra *ome* que significa el número dos, y de el singular *teotl*, que se refiere a una personalidad

sagrada, esto es a un dios. De ahí que el concepto *Ometeotl* signifique “un solo dios doble” (León Portilla; 2001:151). Este personaje que aparece mencionado en la obra de Sahagun y en los cantares mexicanos, era considerado por los pueblos de la cuenca de México como la deidad dadora de la vida, del sustento, que se encuentra en el ombligo de la tierra, es decir en el centro cósmico por excelencia. Sin embargo la idea de *Ometeotl* es demasiado abstracta y metafísica para el ámbito humano más general, por lo que los campesinos mesoamericanos antiguos se referían a ella más bien como dos personajes distintos, que si bien no eran otra cosa que dos aspectos de una misma personalidad divina, la hacían más accesible a la mente humana. De ahí se derivan *Ome-tecuhtli* (señor doble) y *Ome-cihuatl* (señora doble) (León Portilla; 2001:154-155).

De este dios dual se dice en los documentos de los *tlamatinime* que vive tanto en el treceavo cielo llamado *Omeyocan*, “lugar de la dualidad”; como en el *Mictlan*, “lugar de las nueve divisiones”, o inframundo. De esta manera *Ometeotl* aparece en dos fases, una diurna y una nocturna, desdoblándose hacia las cuatro direcciones del mundo, apareciendo entonces bajo la forma de sus cuatro hijos como sostenedores del cosmos: cuatro *tezcatlanextia* durante el día y cuatro *tezcatlipocas* durante la noche (Ibid. 156-157). Cada uno de estos dotado de un color y una dirección particular en el cosmos: rojo para el este, negro para el norte, blanco para el oeste, y azul para el sur.

Así es como esta deidad aparece como la más antigua de todas, la que da origen al mundo separando o especializando sus potencias sagradas, bajo la forma de deidades particulares. De esta manera se le identifica como la deidad anciana o dios viejo, como dios creador, poseedor de la sabiduría ancestral que le permite, por tanto, poseer las diferentes cualidades del universo, de esta manera se entiende la manera como Sahagún se refirió a este dios como el principal de todos dentro del ámbito mexicano:

“madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo, el que está en el ombligo del fuego, el que está en su encierro de turquesas...” (Ibid. 157)

De esta manera podemos entender al *Ometeotl* también como *Hueheteotl* o dios viejo, como aquella fuerza creadora del universo,

que por lo tanto posee todas sus cualidades, pero que al manifestarse a los humanos adquiere un determinado disfraz, que utiliza para determinadas actividades y que lo hace accesible a los humanos. Esta cualidad de disfrazarse es la que en nahua se conoce como *nawal*, y esta capacidad de adquirir diferentes formas es el conocimiento creador por excelencia. De esta manera el dios viejo, aparece disfrazado casi bajo la forma de cualquiera de los otros dioses, o por decirlo de alguna manera, la forma humana de los dioses no es sino una mera apariencia de las fuerzas sagradas impersonales que son las que sostienen y crearon el mundo.

De la misma manera que al *Maximón* siempre tiene un puro de tabaco en la boca, vemos que una de las cualidades del dios viejo es su aprecio por el tabaco, *Rilaj Maam* mismo aparece siempre con su gran puro, y es uno de sus grandes gustos y saberes el fumar en exceso. De esta manera vemos también a varias deidades antiguas, ancianas, como grandes fumadores (ver. figura 3.6), lo cual es una de sus características como señores del fuego y el humo, ambos elementos entendidos como materiales de la creación. Dentro de la iconografía clásica es muy conocida la imagen del gran abuelo fumador que aparece entre los bajorrelieves de estuco del Templo de la Cruz de la antigua ciudad de Palenque en Chiapas (ver figura 3.7).



Este templo es uno de los tres que conforman el llamado "Grupo de la Cruz" y fueron construidos en tiempos del gobernante palencano Chan-Bahlum (serpiente-jaguar, ó cielo-jaguar), quien gobernó esta ciudad chiapaneca entre los años 684 y 702 de nuestra era. La arquitectura de estos templos palencanos aprovecha el relieve natural de la zona convirtiendo a pequeños montículos en basamentos compuestos de plataformas escalonadas sobre las cuales se colocaron templos de piedra que en su época de esplendor estaban lujosamente decorados.

Estos edificios son considerados como montañas sagradas que se elevan sobre el piso de la selva y los santuarios de los templos en sus cimas son como pasajes al mundo subterráneo, a la manera de una cueva en un monte sagrado. De hecho los bajorrelieves de los entablamientos, sobre las puertas de entrada a los santuarios interiores de los templos, tienen la forma de una serpiente abriendo las fauces, de manera que estas puertas se asumen como las bocas de las “serpientes de visión”. Al entrar en los templos se accede al mundo subterráneo de *Xib’alb’ah* y los ritos que se realizan en la obscuridad de los santuarios interiores eran precisamente aquellos relacionados con el autosacrificio para obtener la sangre y realizar el quemado de la ofrenda para abrir la puerta de comunicación con los antepasados y los espíritus ancestrales.

En el interior de estos santuarios se han encontrado algunas de las piezas escultóricas más importantes del mundo maya antiguo. En el Templo de la Cruz se pueden ver a Pakal —ya muerto— y a su hijo Chan Bahlum comunicándose con él a través de los ritos de sangrado que realiza ante el Árbol del Mundo. Freidel y Schele (1999) identifican los textos de este santuario con la designación de heredero por parte de Pakal, el texto de entronización en referencia a Chan Bahlum y la descripción de su rito de sangrado. Sobre los pilares exteriores, ubicados en los dos costados de la puerta de acceso al santuario interior se ubican del lado izquierdo a Chan Bahlum ya como *k’ul ahau*, señor sagrado de Palenque, portando el tocado del Ave Celestial en la cabeza,

el cetro cuadripartido, el pectoral y el cinturón de la guerra de Tlaloc y Venus, así como sus sandalias de piel de jaguar que indica su condición de *nawal*. Del lado derecho se ubica a un dios anciano, fumando un gran cigarro, con una capa de piel de jaguar y tocado de plumas, flores y máscara de ave (ver figura 3.7). Este segundo



Dios L

personaje, designado por Schellhas como "Dios L" en virtud de que la epigrafía contemporánea no ha podido leer su nombre, posee algunos atributos que se relacionan con aquellos que hemos venido describiendo a lo largo de este trabajo como elementales en el *Rilaj Maam*.

El ser un personaje anciano de entrada nos coloca ante un ser que de alguna manera puede ser considerado como un *Maam*, su puro con grandes volutas de humo lo delatan como un gran fumador al igual que el *Rilaj*, y su capa de piel de jaguar lo relaciona con el mundo subterráneo, como señor de la oscuridad y la noche, de manera similar a como hemos visto al *Rilaj Maam* como un personaje del ámbito oscuro del universo. Estos elementos comunes me hacen relacionar ambos personajes como cercanos dentro del ámbito mitológico maya, si bien no deben ser considerados como el mismo personaje, coinciden evidentemente con varios de los atributos mayas vinculados con los dioses viejos.

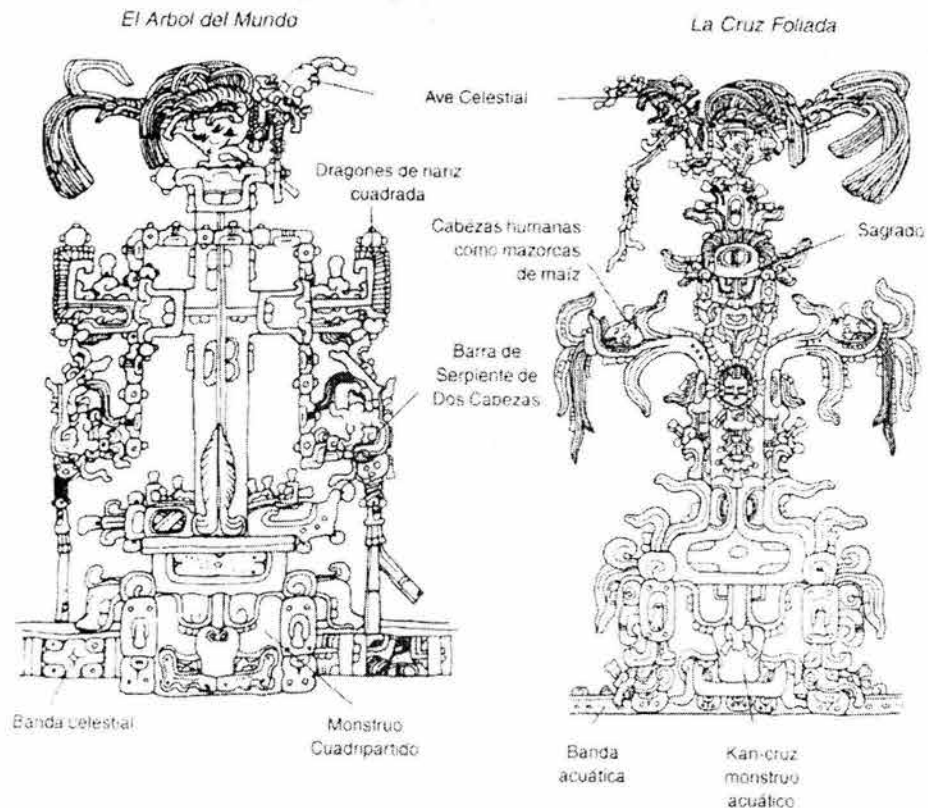
Este "Dios L" aparece también bajo la forma de dos personajes, en el bajo relieve del santuario interior del "Templo del Sol" de este mismo complejo palencano de las Cruces. En este lugar aparecen ambos personajes sosteniendo en sus espaldas un trono de serpiente biscefala, con una cara de jaguar abriendo las fauces en la parte media que sostiene el escudo y las lanzas de pedernal del complejo guerrero de Tlaloc y Venus de las cuales también es heredero Chan Bahlum. De esta manera se describe que en este santuario el nuevo *k'ul ahau* recibe los talismanes guerreros de su padre Pakal.

El "Dios L" es considerado como un dios viejo que aparece principalmente en escenas de *Xib'alb'ah*. Aparecen varias representaciones de personajes con la espalda encorvada por la edad, facciones arrugadas y una inmensa nariz que se traslapa con una boca sin dientes. Aparecen los ancianos en la iconografía antigua también como grandes fumadores, existen personajes con grandes puros y algunos con pequeños cigarrillos, y los elementos más comunes en las representaciones de ancianos son los tocados de ave y sus capas de piel de jaguar (Freidel & Schele; 1999:536). Se considera que los personajes ancianos, tienen una "casa" en el otro mundo, que puede entenderse como casa, linaje, "casta" sacerdotal quizá. Pero se trata de una morada oscura, donde se realizan ritos



antiguos, vinculados con la magia chamánica antigua¹⁴. En los mitos antiguos, esta morada del dios viejo es donde tiene lugar la reunión de dioses que crearon el mundo. Desde esta cueva oscura del inicio de los tiempos, creció el Árbol del Mundo. También el *Rilaj Maam* es construido en una cueva oscura cuando el Martes Santo, en presencia de todas las autoridades del pueblo y bajo una oscuridad absoluta, es construido y vestido el personaje *Rilaj Maam*. El anciano es construido en esa oscuridad y el árbol se levanta en su ermita como Árbol del Mundo (ver figura 3.8).

¹⁴ En esta morada, el dios anciano en la iconografía antigua, aparece acompañado de varios tipos de personajes, lo mismo es atendido por bellas y jóvenes diosas, que acompañado por un conejo escribano que escribe los calendarios, y también es una cueva oscura donde tubo lugar la asamblea de dioses que decidieron crear el mundo de los humanos de maíz en una determinada fecha sagrada del calendario antiguo. Desde esta casa oscura, surge el mundo.



La asociación de este personaje con las regiones oscuras del inframundo se hace de manifiesto en que los mascarones, ubicados en la base sobre donde crecen los árboles cósmicos en los templos mencionados, aparecen las mismas mascarones del dios anciano sólo que vistas de frente, mientras que el personaje aparece siempre de perfil. Sin embargo la forma de sus ojos, sus orejeras y su nariz nos hacen pensar que se trata del mismo personaje. Señor anciano, de la casa oscura, sobre donde crece el Árbol de Mundo y al mismo tiempo representado como el árbol mismo como podemos pensar a partir de la máscara que porta el árbol del templo de la Cruz Foliada, en que aparece este Árbol con la forma de una planta de maíz, con sus frutos humanizados a la manera como aparecen en las pinturas murales de Cacaxtla, y ataviado como *k'ul ahau* y señor del *Xib'alb'ah*, encarnación del Árbol Cósmico portando su pectoral de guerrero, su tocado de ave y sus "pies", enraizados en el mundo subterráneo (ver figura 3.9).

El *Maam* aparece en la etnografía de los k'ekchi' como señor de la oscuridad, como habitante del interior de la tierra, causante de los temblores. La tradición dice que en el fondo de la tierra el *Maam* se

encuentra amarrado y cuando forcegea para intentar desamarrarse es cuando se producen los terremotos. De esta manera no sólo aparece caracterizado como señor de la cueva del jaguar en los mitos antiguos sobre la creación del mundo, sino como atrapado en las profundidades de la tierra, por lo que se le asocia con peligro, degradación y destrucción lo mismo que con la creación.

Así, vemos al dios anciano, fumador empedernido, señor del *Xib'aib'ah*, señor de la cueva del jaguar donde se reunieron los dioses primeros que crearon el mundo, personificado como gran *nawal*, en cuya morada los *k'ul ahau* de Palenque realizaban sus ritos de autosacrificio para entrar en comunicación con sus antepasados *nawales*, de quienes heredaban el conocimiento, los escudos de armas, los talismanes sagrados y la legitimidad que asociaba su poder terrenal con el mito de la creación del mundo.

El tratado histórico religioso, que cuenta los acontecimientos ocurridos a Pakal y Chan Balhun, como padre e hijo comunicándose entre sí más allá de la muerte, bajo una fecha calendárica específica, nos remite a la vieja pregunta, sobre si los mayas realizaban sus ritos, guerras, migraciones y acontecimientos históricos basándose en sus calendarios, o si estos acontecimientos eran escritos y forzosamente acomodados en los textos de piedra y códices a fin de hacer coincidir las actividades humanas con los acontecimientos mitológicos, es una de las dudas principales de la historia de los mayas y esto se deriva de su muy particular visión del tiempo asociada a sus calendarios y las ordenes sacerdotales especialistas en llevar la cuenta del tiempo bajo la percepción de árboles que crecen y caen cíclicamente a lo largo de los tiempos.

Los disfraces como característica de los nawales

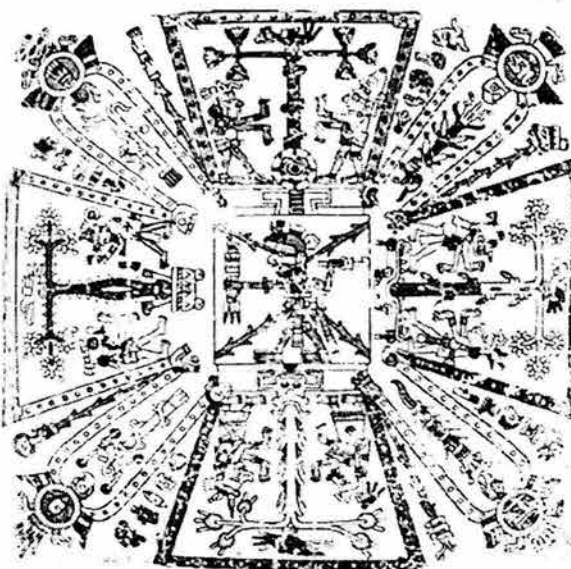
Para la comprensión de muchos aspectos de la cultura mesoamericana nos remitimos forzosamente a los datos aportados por muchos textos escritos en lengua nahua entre los siglos XVI y XVIII y que han sido ampliamente estudiados por Miguel León Portilla, los cuales poseen informaciones valiosas que nos pueden hacer comprender la manera que el mundo podía ser comprendido en la

Mesoamérica precolonial como resultado de un desdoblamiento de la deidad suprema única conocida como *Ometeotl*.

Habitando en el *Omeyocan*, lugar de la dualidad, evidentemente demasiado lejano del ámbito humano, en el treceavo cielo, *Ometeotl* pasó a convertirse en la carne de los humanos bajo la forma de la pareja divina *Tonacatecuhtli* y *Tonacacíhuatl*, “señor y señora de nuestra carne”. En este sentido se vislumbra el importante papel de estas deidades como dadoras del sustento que es la carne de los humanos: el maíz. Al igual que *Itzamná* en el ámbito maya, esta pareja divina aparece en el Códice Vaticano A, a la par de sendas mazorcas de maíz. De esta manera la pareja de ancianos, es considerada como forjadora de la carne humana, dadores del alimento y como regentes de los dos principales ámbitos del cosmos, el de las potencias femeninas y masculinas, el día y la noche, el cielo y el inframundo respectivamente.

Sin embargo, al aparecer *Ometeotl* con los disfraces de los dos ancianos, hombre y mujer, todavía es una unidad y una sola personalidad, pero cuando estos ancianos primigenios generan una progenie, se desdoblán en cuatro deidades que aparecen como sostenedores de las cuatro esquinas del mundo. Cada rumbo del universo aparece relacionado a un color y *Tezcatlipoca*, “el espejo humeante”, aparece como regente de cada uno de los rumbos con un color particular.

La imagen que por excelencia ilustra esta idea, que incluye: la deidad suprema ubicada en el ombligo de la tierra, desde donde se desdobra como pareja divina para crear el mundo, procreando en primer lugar a cuatro deidades ubicadas en cada una de sus esquinas, es el cosmograma cruciforme del códice Fejérvary-Mayer (ver figura 3.10). En este pictograma, aparece la deidad suprema al centro, como un dios guerrero



sosteniendo armas con ambas manos, ciertamente ataviado de manera diferente al *tezcatlipoca*, pero al fin guerrero como este, rodeada de cuatro parejas de dioses, y como parejas regentes de cada rumbo asociadas a un árbol y ave sagrados. De esta manera vemos representada este grupo de ideas generales como fundamento primario de la visión del cosmos entre los pueblos nahuas.

Para fortalecer esta filosofía panmesoamericana, es muy importante la obra del padre Fray Diego de Landa, quien describió muchos detalles de los ritos mayas yucatecos en los que aparece representada esta percepción de los cuatro rumbos del cosmos asociados a deidades particulares, árboles particulares, días del calendario o cargadores del año particulares conocidos como *bacabes*, así como a autoridades rotativas dentro de las comunidades mayas, asociadas a sistemas clánicos especialmente relacionados a cada rumbo cartesiano.

De esta manera podemos tratar de entender el concepto de *Ometeotl*, como deidad suprema, creadora, que inventó a los seres humanos pasando a conformar su propia carne y que por lo tanto hubo de desdoblarse hacia los cuatro puntos cardinales para sostener su invento. Así, una vez conformado el mundo creado por el gran dios dual, se desencadena el tiempo, y las estaciones del mundo no son más que otros ropajes más que adquiere el gran proyecto cósmico. Cuando llueve y los campos son irrigados por el agua preciosa, y la tierra se llena de verde, el mundo o la parte femenina del dios creador adquiere el traje de *Chalchiuhtlicue* (la de la falda de jade), cuando cae la noche y el cielo nocturno se llena de estrellas, adquiere el atavío de *Citlalinicue* (la de la falda de estrellas), y así sucesivamente va cambiando sus vestidos y su personalidad divina con el correr del tiempo adquiriendo la forma de *Chalchiuhtlatonac* (el del brillo solar de jade) y *Citlallatónac* (el que da brillo solar a las cosas). La mezcla de ámbitos masculinos y femeninos explica la dinámica del tiempo, que en última instancia no son más que vestidos diversos que asume la deidad creadora única.

Esta aseveración de *Ometeotl* como portador de disfraces lo ubican como el *nawal* por excelencia, si se toma en cuenta el significado del concepto *nawal* explicado en la mayoría de los textos según lo cual [...] este vocablo mexicano *nahualli* se forma, y tiene su

significación del verbo nahualtia, que es esconderse encubriéndose, o disfrazándose, o arrebozándose, y así Nahualli será aquel que [dedicado a algún animal] se sujeta a él tanto, que se encubre y disfraza debajo de su figura (De la Serna; 1953:90). Esta idea se enriquece de manera bellísima en el difrasismo¹⁵ nahua, estudiado y descrito por León Portilla como uno más de los atributos sagrados de *Ometeotl*, como *in Tloque in Nahuaque*: “aquel que tiene todo en sí” (León Portilla; 2001:167). Así se explican los diferentes nombres o personalidades sagradas que adquiere el dios dual, durante la dinámica del cosmos, como el cambio de un vestido por otro, de una personalidad por otra, lo que identifica su poder de *nawal*, es decir de tener varias personalidades, ser varios dioses en determinados momentos que en última instancia no son más que estadios particulares de su propia naturaleza.

En un poema nahua, *Ometeotl* es nombrado también como el padre/madre de los dioses y por lo tanto nombrado *Hueheteotl* (Ibid. 159), dios viejo, señor del fuego, que como hemos visto aparece en múltiples representaciones en *Teotihuacan* y otras zonas de Mesoamérica, como patrono del hogar que arde en medio de la casa, y por lo tanto, metafóricamente, como señor del centro, y con ello, de los cuatro puntos cardinales, como en el códice Fejérvary-Mayer. El hogar, ubicado metafóricamente en el centro del mundo, conceptualizado como ombligo del mundo y de la casa, es el centro de reunión de las familias campesinas mesoamericanas desde hace milenios, para compartir los productos del sustento, el maíz, los frijoles, etc., que nutren y conforman el cuerpo, que dan vida y que mantienen la vida, y por lo tanto son elementos constituyentes de la dualidad suprema, la más antigua de todas, la dualidad creadora del mundo.

Durante mucho tiempo se ha pensado que el concepto *nawal*, es una palabra de origen nahua, sin embargo su uso cotidiano en los más

¹⁵ *Difrasismo*; según el padre Garibay, gran filólogo de la lengua nahua, el difrasismo se entiende como [...] un procedimiento [de la lengua nahua] que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos ya por ser adyacentes. Varios ejemplos del castellano explicarían mejor: “a tontas y a locas”; “a sangre y fuego”; “contra viento y marea”; “a pan y agua”, etc. Esta modalidad de expresión es rara en nuestras lenguas, pero es normal en el náhuatl [...] estas frases son de sentido metafórico, por lo cual hay que entender su aplicación, ya que si se tomaran a la letra, torcerían el sentido, o no lo tendrían adecuado al caso [...] (León Portilla; 2001:143).

remotos rincones de Mesoamérica, tanto en el área maya, como en Oaxaca o Michoacán, con una amplia gama de variantes fonéticas dialectales, puede quizá explicarse más allá de una mera influencia nahua como cultura dominante del mundo mesoamericano, como concepto de mayores alcances y antigüedad, así por ejemplo en la epigrafía contemporánea se ha identificado el glifo *na-wa-ha*, considerado por muchos epigrafistas como la forma clásica de *nawal*, no sólo por su similitud fonética, sino ante todo por su significado traducido como *él es adornado* (Boot, 2001:61).

De esta manera tenemos que la deidad suprema por excelencia, que contiene en sí misma y en primer lugar las dos características primarias del universo como señor y señora de la dualidad, los aspectos femeninos y masculinos del cosmos, apareciendo después conceptualizados como señor y señora del sustento de nuestra carne, es el más antiguo de los dioses por lo tanto madre/padre de los dioses y en sentido más claro como abuelo/abuela de los dioses. De este momento básico se desdobra bajo personalidades femeninas y masculinas de los aspectos nocturnos y diurnos del mundo, primero como espejos del día y de la noche, después como mantos de estrellas y de tierra, como deidades del agua y el sol, de lo caliente y lo frío, y por lo tanto como aquel que tiene todo en sí.

Es de esta forma como pienso que en términos muy generales, las fuerzas impersonales sagradas, que son los materiales del cosmos, se amalgaman de diversas formas, adquiriendo de esta manera cuerpos diversos, entendidos como vestidos, disfraces o atavíos, que van cambiando con el correr del tiempo. De ahí que la unidad primordial se desdobra hasta adquirir todas las formas, lo que caracteriza su poder sagrado, el de ser *nawal* creador de todas las cosas. Las identidades étnicas tienen que ser percibidas entonces como disfraces que se acoplan a las condiciones contingentes de la historia. De esta manera podemos comprender muchos de los mecanismos como el *Rilaj Maam* puede adquirir diversos disfraces y se convierte en el gran señor ladino pero que sigue parado sobre el petate de su cofradía, es el todo poderoso *nawal* de Santiago Atitlán, símbolo del poder y la autoridad suprema que ha adquirido una forma contemporánea.

CAPITULO CUATRO

DISCURSO NAWAL E IDENTIDAD ÉTNICA TZ'UTUJIL EN EL SANTIAGO ATITLÁN DE POSGUERRA

Sentada en el fondo de un cayuco de madera, con una gran tinaja¹ de cartón a sus espaldas, va la *Ru Maam Tz'utujil Poop*², saludando a la gente, sonriendo. Su embarcación está colocada encima de un carro alegórico que va recorriendo las calles de Santiago Atitlán el día veinticuatro de julio del año 2003, durante el llamado *desfile de la identidad* que se realiza cada año como parte de las festividades del Santiago apóstol, santo patrón del pueblo. Ella va ataviada con el más fino de sus huipiles morados, coloreado por decenas de tejidos de pájaros multicolores, porta con elegancia su largo y fino corte de colores azul y negro sujeto a su cintura por una bella faja jaspeada de tonos oscuros. Aretes dorados lucen en sus orejas y porta orgullosa su "distinguido" *tocoyal* (*xq'ap*) que como serpiente se enreda entre la trenza de sus cabellos y sobre la frente³ que sostiene la corona de madera que la identifica como la "*Reina Tz'utujil*" (ver figura 4.1).

Hace varias semanas fue elegida de entre un grupo de sobresalientes muchachas, jóvenes estudiantes del pueblo, quienes concursan para asumir este importante cargo de "*Reina Tz'utujil*", prototípica de la *feminidad maya*, acreditada como portadora de los símbolos que representan la salud y plenitud del pueblo. La "*abuelanieta del petate tz'utujil*" es una joven muchacha engalanada con una corona de madera sobre su *tocoyal*, con un cetro que representa su

¹ Esta tinaja de cartón recuerda aquellas con las cuales las mujeres de Santiago Atitlán van al lago a recoger agua, las cuales luego llevan a sus casas cargándolas sobre de sus cabezas.

² *Ru Maam Tz'utuji Poop*; literalmente se traduce como: "*Su Nieta del Petate Tz'utujil*". Designación que es traducida al español simplemente como *Reina Tz'utujil*, en la medida que el *petate* es símbolo por excelencia del poder en Mesoamérica. Sin embargo, también se puede traducir como "*Su Abuela del Petate Tz'utujil*", ya que en este caso la palabra *Maam* se usa lo mismo traducirse lo mismo como nieta (descendiente de) o abuela, que en este caso hace referencia a la abuela como una vinculación con el pasado prehispánico, tiempo en que el *petate* era el símbolo del "trono" de *petate*, por lo que la *Ru Maam Tz'utujil Poop* es la *Reina Tz'utujil*.

³ *Tocoyal* o *Xq'ap*; Cinta de tela, con una base de hilo de color naranja oscuro, generalmente de unos tres y hasta cuatro metros de largo, con el que las mujeres atitecas se hacen un tocado en la cabeza.

cargo y una capa decorada con los glifos del calendario maya. La corona está decorada con varios símbolos, propios de la *identidad tz'utujil*: el pájaro quetzal, el *klaab'kooj*⁴, el maíz, el fruto del cacao, los volcanes, la máscara del *Rilaj Maam*⁵, la tinaja para acarrear agua, la casa de piedra con techo de paja y el extinto pato *pooc*⁶.



⁴ *Klaab'kooj*; ave bicéfala parecida al águila de dos cabezas de la casa de los Habsburgo. La figura de este animal mitológico llegó iconográficamente con los españoles, era de hecho el símbolo de la casa (linaje) gobernante de los conquistadores. En algunos lugares de las tierras altas de Guatemala se conoce a este personaje mitológico como *Kab'awil*, que algunos *sacerdotes mayas* traducen como "*doble mirada*", nombre que lo vincula con el *dios K*, deidad prehispánica, patrona del sacrificio de sangre que realizaban los gobernantes para invocar a sus antepasados, por lo que se le considera como deidad de los linajes gobernantes. Representado como *centro maniquí* aparece en muchas representaciones de los tiempos clásicos en la mano de los grandes señores, además de que es la principal figura asociada a la *barra de serpiente de dos cabezas* que aparecía sostenida en los brazos de los gobernantes. La relación de este *dios K* como deidad de los linajes y de los sacrificios de sangre de los gobernantes, lo convierten en uno de los principales símbolos de la realeza, de la misma manera que el águila bicéfala representa la casa gobernante de los Habsburgo, por eso no es raro que aparezca en el centro de la corona de la "*Reina Tz'utujil*". (Carreto 1997), (Freidel y Schele, 1999).

⁵ *Rilaj Maam*; "Abuelo Antiguo", en Santiago Atitlán se trata de una escultura de madera que es venerada en la cofradía de la Santa Cruz como el *nawal* principal del pueblo.

⁶ *Pato Pooc*; pato zambullidor, ave endémica que habitaba en el lago de Atitlán y que a pesar de que existen todavía algunos ejemplares, su número es tan reducido que se le considera biológicamente extinto, debido a que es casi imposible su rehabilitación ante la destrucción masiva de su hábitat, que eran los tules que crecían a la orilla del lago, los cuales son sistemáticamente destruidos sobre todo por los dueños de chalet a la orilla del lago.

La ceremonia de coronación de la reina se realiza el día veintitrés de julio por la noche, en un acto público, al aire libre, frente al edificio de la alcaldía municipal. El evento es transmitido en vivo tanto por una compañía de televisión de cable local, como por la legendaria radio la "Voz de Atitlán". La plaza se llena de gente que observa curiosa el importante evento, en el cual se encuentran presentes el alcalde municipal y un comité organizador de la fiesta patronal formado por personas de *alta calidad moral*, según nos señala el presentador. Esta dignataria estuvo acompañada en esa ocasión por las reinas de varios pueblos mayas provenientes de distintas regiones del país, entre quines estaban la reina de San Pedro Cutzan, pueblo *tz'utujil* de la región tropical de la costa sur en el departamento de Suchitepequez; la de Sololá, pueblo cakchiquel y cabecera departamental del departamento del mismo nombre; también la reina de Sacapulas, pueblo k'iche' en el departamento de K'iche'; la de Samayac, pueblo también k'iche' del departamento de Suchitepequez; así como la reina de Comalapa, pueblo cakchiquel del departamento de Chimaltenango. Además de que ese año llegó hasta el pueblo la "Reina Indígena Nacional", la *Rabin Ajaw*⁷, cargo que este año correspondió a una muchacha *tz'utujil* del vecino municipio de Chicacao, del departamento de Suchitepequez.

Estas muchachas participaban en el *desfile de la identidad* que se realiza el día veinticuatro de julio, un día antes del mero día del patrón Santiago. Ellas van en un carro adornado con tules y lirios que fueron cortados a la orilla del lago, con los que se construye una escenografía del ambiente lacustre de su entorno, que incluye el cayuco en el que va sentada la *Ru Maam Tz'utujil Poop* y la gran tinaja de cartón a sus espaldas (ver figura 4.1). Este ambiente alegórico de la cultura del lago cierra este *desfile* en el cual podremos apreciar la *arquitectónica de la identidad tz'utujil*⁸, ya que en este desfile han participado diferentes grupos que prepararon una amplia gama de "estampas" identitarias que nos presentaron a nosotros, los

⁷ *Rabin Ajaw*; "reina indígena nacional" que es elegida en el contexto de un "festival cultural" realizado en Cobán, Alta Verapaz, que en sentido estricto se trata de una suerte de "desfile de modas" de trajes típicos indígenas de toda Guatemala.

⁸ En el sentido bajtiniano explicado más ampliamente por Alejos en el primer ensayo de esta obra, la *arquitectónica de la identidad* consistente en una tríada de relaciones interhumanas básicas: yo-para-mí, yo-para-otro, y otro-para mí, mediante las cuales se concibe la identidad compuesta por la relación del yo consigo mismo, su percepción interna, su autoimagen, pero también la imagen que el yo tiene del otro, y la imagen que el otro tiene del yo, configurándose así la identidad construida y determinada por la alteridad del otro.

espectadores del desfile, la identidad *tz'utujil* en sus relaciones con la identidad de otros pueblos del país con quienes conforman una identidad *nacional*.

En este desfile participan todas las escuelas del pueblo, de todos los niveles, desde los colegios de párvulos hasta los institutos diversificados⁹. Si bien los diferentes grados de cada escuela y por iniciativa de sus profesores organizan escenas diversas de la cultura *tz'utujil* y nacional, en cada colegio existe por lo menos una *banda de guerra* que también participa del desfile. Estas bandas son un fenómeno muy recurrente en la vida cívica y festiva del país, al grado que existe todo un mercado de instrumentos musicales y de uniformes tipo militar que son utilizados por estos jóvenes escolares: los varones con hombreras, sacos y sombreros al más clásico estilo militar del siglo XIX, y las mujeres con minifaldas y botas altas practicando algunos ejercicios con bastones.

Este tipo de *bandas de guerra* son muy comunes en toda Guatemala. Se perciben como una especie de “forma correcta” de transmitir valores cívicos en la juventud escolar, y en muchos estratos sociales aparecen como un espacio importante de socialización y generación de cierto prestigio y estatus. El ruido de los ensayos que realizan los percusionistas de las *bandas de guerra* de las diferentes escuelas de Santiago Atitlán, se vuelve un aspecto cotidiano del pueblo entre los meses de mayo y septiembre, pues practican durante largos periodos extraclase, preparándose para participar tanto en el *desfile de la identidad* del veinticuatro de julio, como en las fiestas de conmemoración de la independencia nacional en el mes de septiembre.

Cada escuela debe de tener su *banda de guerra*, y en lo vistoso de sus uniformes, en lo marcial de su desfile y en lo correcto de sus interpretaciones, se encuentra gran parte del prestigio social al que la escuela y los jóvenes participantes pueden aspirar. Independientemente de las reiteradas críticas de muchos sectores sociales del país —que consideran esta práctica como un mecanismo de militarización de la vida juvenil, donde las mismas bandas están organizadas bajo un sistema jerárquico que sigue un ritmo marcial en

⁹ En Guatemala las escuelas de educación media superior son conocidas como institutos diversificados.

el que los jóvenes aprenden realmente poco o nada de música—, representan ciertos espacios de socialización entre la juventud atiteca y un medio para realizar honores a la bandera y a los símbolos nacionales. Estas bandas otorgan prestigio social en la medida de la valoración positiva que adquiere la disciplina, relacionada con la identidad nacional de un estado nacional históricamente militarizado, así aparece ese yo nacional, militar, disciplinado, marcial, como un yo que se presenta para los otros que somos los espectadores. Sin embargo, a pesar de la preponderancia de estas bandas militares, que se asumen como *cuasi* obligatorias, dentro de la lógica del desfile son más importantes la presentación de “*estampas*” alegóricas sobre la *identidad*, de manera que los niños y jóvenes realizan con entusiasmo espectáculos públicos para la gente del pueblo, que en grandes cantidades se acerca a ver el desfile, el cual inicia enfrente del edificio de la municipalidad y termina en la cancha de fútbol, estadio a donde acuden espectadores que abarrotan el espacio y donde un jurado designa un grupo ganador, “el que más gustó entre la gente”.

Las escuelas de Santiago Atitlán que participan en el *desfile de la identidad* se esmeran mucho organizando sus representaciones, casi teatrales, carnavalescas, sobre diversos aspectos de la vida del pueblo y el país. Así, el desfile —que inicia con el alcalde municipal acompañado de su cabildo y el jefe de la Policía Nacional Civil— nos presenta una gran cantidad de escuelas que van pasando, presentando sus *bandas de guerra* y sus espectáculos alegóricos con sus grupos de desfilantez. Aparecen así “*las danzas del pueblo*”, en las que los jóvenes realizan espectáculos dancísticos rituales que se escenificaban en el pueblo en determinadas épocas del calendario ritual y que en los últimos tiempos se han dejado de practicar, sin embargo se realizan todavía por estos jóvenes, ya sin su contenido ritual y más bien bajo un modelo teatral de “cómo se realizaba”, así se escenifica por ejemplo la *danza de mexicanos*, en donde bailan unos personajes vestidos con pantalones como de charros con máscaras barbadas y amplios sombreros negros; o aparecen personajes de otras danzas como el *ajiitz*¹⁰, el brujo que combatía junto con *Tekuum*

¹⁰ *Ajitz*; se traduce literalmente como “el que se dedica al itz”, o podría ser “itzador”. La palabra esta compuesta por la partícula prolífica y prefijo *aj* que designa el oficio o cualidad de algo o alguien, y la palabra *itz*, que no tiene traducción a ninguna lengua occidental, pero que en las lenguas mayas mesoamericanas es considerada como una suerte de “*sustancia*” sagrada, de la cual están compuestas todas las cosas. Esta sustancia se hace evidente en la cera derretida de las velas que se utilizan para realizar ceremonias mayas, o en ciertos líquidos corporales tales como el

Umaam —guerrero k'iche'— a Pedro de Alvarado, el conquistador castellano.

De esta manera, durante el desfile se irán sucediendo las escenas de un generoso mosaico de estampas culturales, coreografías identitarias en las que podemos observar representaciones de variadas prácticas culturales, que aunque muchas de estas ya no se realizan en el pueblo¹¹, son reconocidas valorativamente por los atitecos como aspectos de su propia identidad étnica, donde nos muestran, a los espectadores, una imagen idealizada de ese yo para mi en la medida de que tanto los maestros de las escuelas, como los padres de familia y los propios niños y jóvenes se sienten orgullosos de representar su propia identidad, teatralizada, ideal, para mostrarla durante el desfile.

De esta manera podemos darnos cuenta del carácter secular de este desfile, donde se presentan muchos de los antiguos espectáculos rituales pero ahora exhibidos como “estampas”, en las que se personifican tradiciones del “pasado del pueblo”¹². Podemos ver también como desfilan grupos de jóvenes y niños que encarnan las diferentes procesiones religiosas que todavía organizan las antiguas cofradías del pueblo, pero representándolas mucho mejor vestidos y adornados que durante las procesiones “reales”, idealizándolas, realizando escenificaciones de procesiones tales como la del *Cristo Nazareno* cargando la cruz que se realiza durante la *Semana Santa*, ó

semen, el sudor, la leche materna o la savia de las plantas. De esta manera el *itz* es la sustancia de la creación y por lo tanto el que la manipula es un “creador”, “manipulador de la creación” ó *itzador*. En los tiempos contemporáneos este termino suele traducirse como “brujo” en un sentido peyorativo como “el que hace mal”, el que al manipular las substancias de la creación es capaz de manipular lo creado. En la danza de conquista es uno de los personajes principales, es el encargado de “*embrujar*” a Pedro de Alvarado el conquistador castellano y se le suele representar vestido de rojo, con un hacha en la mano izquierda y un muñeco rojo —imitación suya— en la mano derecha.

¹¹ Un espectador, al cuestionarlo yo de por qué ya no se realizaba la danza de conquista, me decía que por falta de dinero para los trajes, pero cuando vi dicha danza representada en el desfile, me dijo que mucha gente “evangélica” no podía realizar la danza, aunque quisiera hacerlo, porque sus pastores lo prohibían, y también la iglesia católica la prohibía, pero que durante el desfile si se podía hacer, porque ahí no era la mera danza sino una representación.

¹² Muchas de estas tradiciones se realizaban en un pasado relativamente reciente ya que muchos adultos contemporáneos recuerdan haber participado de ellas o haberlas visto. Se trata de un cambio generacional, al ser estos jóvenes participantes del *desfile*, de las primeras generaciones que al no ver ni practicar ya estas escenificaciones *en vivo*, las tienen que aprender, observar y escenificar, de manera “teatral”, durante el desfile.

la *Carrera de San Juan* ¹³. También observamos como niños pequeños arman una mesa con la que cargan una pequeña copia de la imagen del Santiago Apóstol provisto de todos sus elementos fundamentales: montado en su caballo y empuñando su espada, ataviado con sus pañuelos multicolores, sombrero de terciopelo y su bandera de Guatemala. También aparecen grupos ataviados con los huipiles ceremoniales de las cofradías, con los atuendos de los señores cofrades y un *Teleneel* o *sacerdote maya* cargador del *Rilaj Maam*, cargando una copia de este *nawal* especialmente construida para este desfile cívico (ver figura 4.2).



Luego, pequeñas niñas de los colegios de párvulos, notifican el tema de su acto con una pancarta en la que anuncian: "*Nuestra Identidad*". Visten elegantes huipiles, *tocoyales* y rebozos, cargan canastas en las que guardan el hilo y los palos de madera para el telar, detrás de ellas niños portan sus instrumentos de trabajo agrícola: el azadón, el machete y el morral, además de estar vestidos con pantalones cutos¹⁴ decorados con motivos que llaman de *estilo maya*, el cual consta de imágenes zoomorfas, sobretodo de aves bordadas con hilos de colores rojizos; además de vestir su camisa roja tradicional y sombrero blanco. De esta manera, con los más pequeños niños representan modelos emblemáticos de las parejas de campesinos *tz'utujiles*: la muchacha y el varón, campesinos ambos, con sus trabajos diversificados dentro de la familia campesina, la mujer como tejedora y el varón como agricultor, es esta estampa la más ilustrativa imagen que los *tz'utujiles* tienen de si mismos, y que nos presentan a los espectadores, que asumen diversos, de varias

¹³ Durante la *Semana Santa* se realiza esta carrera el día jueves santo en la noche, desde las 11 pm y hasta las 6 am del día viernes. Se colocan, en los extremos de una calle, dos capillas, una con la imagen de la *virgen dolorosa*, y en la otra el cristo flagelado. Una tercera imagen, la de San Juan Carajo es cargada por grupos de muchachos que durante toda la noche corren de una calle a otra cargando con la imagen sobre sus hombros, *para llevarte noticias sobre la tragedia de su hijo a la virgen*. Durante el desfile son niños los que representan a las imágenes de los santos y son cargados en mesas por otros niños que representan a los cargadores.

¹⁴ Pantalones cortos que en *tz'utujil* se llaman *skaf*.

regiones del país y del mundo, para quienes finalmente esta dirigida esta imagen del *yo para mi* que representa el primer momento de la *arquitectónica identitaria*, idealizada, pues los trajes son especiales y perfectos, pocas veces se verán personas tan impecablemente *tz'utujiles* en su vestido y ornamentos en la vida cotidiana del pueblo.

Sin embargo la *arquitectónica* no se agota únicamente con estas estampas tradicionales, sino que la propia identidad posee también nuevas manifestaciones, como aquellas que otros grupos escolares hicieron de movimientos políticos contemporáneos. Así aparecieron de repente durante el *desfile* estudiantes de secundaria vestidos como maestros en protesta, representando así las movilizaciones sociales que realizó el magisterio a principios del año 2003 en la ciudad capital de Guatemala, portando sus pancartas con las mismas demandas que sus propios maestros enarbolaron durante las protestas. Atrás de estos "*maestros inconformes*" aparecía otra manifestación, esta vez de los "*ex PAC*"¹⁵, portando machetes y pancartas, exigiendo indemnizaciones del gobierno como pago por sus "*servicios*" prestados durante el conflicto armado, servicios de control militar de la población civil campesina mediante una forma sofisticada de terrorismo de estado.

También aparecieron representaciones de los estudiantes de la universidad pública más importante del país, la Universidad de San Carlos de Guatemala, quienes durante el último viernes de *dolores*, una semana antes del viernes santo, escenifican la manifestación de la "*Huelga de Dolores*". En la representación *tz'utujil* de esta tradicional "huelga estudiantil", comienzan con el paso de la "*Chabela*", un muchacho disfrazado de esqueleto, detrás del cual desfilaron muchachos y muchachas disfrazados con elegantes trajes de *licenciado* como "*los siete magistrados*"¹⁶, ante una mesa, desde la cual despachan y deciden aceptar la candidatura presidencial del ex militar Ríos Montt, detrás de ellos un cortejo fúnebre carga una caja negra con el nombre del general golpista y el símbolo de "*la manita*"

¹⁵ **PAC**; *Patrullas de Autodefensa Civil* que durante el conflicto armado, a partir de la década de los ochenta, fueron creados por el ejército de Guatemala para realizar actividades de control social, militar y político de la población civil, utilizando para su empeño tácticas paramilitares que los vinculan con innumerables casos de violaciones graves a los derechos humanos.

¹⁶ Los "*Siete Magistrados*", son los jueces de la Corte de Constitucionalidad que decidieron aceptar y legitimar la inscripción de Efraín Ríos Montt como candidato presidencial por cuatro votos contra tres.

del partido oficial en ese tiempo: el Frente Republicano Guatemalteco (FRG)¹⁷. De esta manera, el *desfile de la identidad* incluye imágenes de los movimientos políticos nacionales más importantes durante la coyuntura del 2003, de manera que la identidad asume posiciones políticas de alcance nacional, como la crítica burlona de las acciones del gobierno, representando así la huelga estudiantil o la versión ridiculizante de los *ex patrulleros* exigiendo pagos por *masacres cometidas*, todas estas representaciones forman parte del *yo tz'utujil* aunque representado por imágenes de los otros que también son ellos: los estudiantes universitarios, los maestros y los *expatrulleros*.

Un segundo momento de la *arquitectónica identitaria*, el *otro para mi*, aparece cuando los desfilantes nos muestran el estado de sus relaciones con las “otras” culturas que los rodean, representándonos imágenes carnalescas con las que personifican diferentes miembros de la cultura nacional: un grupo apareció encarnando la fiesta del *carnaval de Mazatenango*, importante ciudad del departamento de Suchitepequez en la zona de la costa sur, en donde se realizan bailes y disfraces de carnaval tropical que imitan los atuendos del carnaval de Río de Janeiro; aparecieron también un par de grupos escolares representando la cultura *garífuna*, vestidos con trajes de “*negritos playeros*”, con pelucas de *rastas* y pintándose la cara de negro, haciendo bailes acompañados de música brasileña. Es interesante que estos últimos grupos fueron de los que más éxito tuvieron entre el público asistente al acto, los aplaudían mucho, las muchachas y los muchachos parecían muy divertidos tocando tambores y realizando bailes que en condiciones normales del pueblo serían muy criticados, sobre todo en las muchachas que vestían trajes muy *sensuales*, el otro, *garífuna*, para mi, *tz'utujil*, aparece aquí vinculado al baile, la música de batucada y atuendos altamente erotizados.

¹⁷ Es importante recordar que mientras en Santiago Atitlán se desarrollaba este desfile *identitario*, en la ciudad de Guatemala se sucedían noticias desastrosas: unas trescientas personas, muchas de ellas encapuchadas y armadas con machetes, palos y algunas armas de fuego, coludidos con la policía que no intervino para nada, tenían bloqueado el edificio principal del “Centro Empresarial”, ubicado en la zona diez de la ciudad capital, uno de los barrios más exclusivos de la ciudad. Los hechos de violencia de ese día que terminaron con la muerte de un periodista, serán recordados como el “jueves negro”, en tanto que estas protestas escenificadas por bases de apoyo del FRG, se manifestaban para apoyar al general Ríos Montt, atacando en sus consignas a los medios de comunicación y algunos empresarios que consideraban enemigos del general. Este hecho dio la vuelta al mundo como un acontecimiento político que caldeaba los ánimos nacionales en periodo electoral, y al mismo tiempo que la ciudad de Guatemala estaba en esta situación, en Santiago Atitlán se desarrollaba el desfile de la identidad y aparecían estas representaciones del movimiento político contemporáneo.

El éxito de estos personajes manifiesta una parte negada de la propia identidad, lo inconsciente, lo que normalmente no es permitido, como el tipo de ropa o de baile, momento especial, de fiesta secular en la que aparece la música que generalmente no se escucha, pero que se disfruta, de manera que como en todo carnaval se juega en los límites de lo socialmente permitido, y por unos instantes se asume la personalidad del otro, pero es un otro que no es el otro en si mismo, es el *otro para mi*, el otro tal y como lo asumen en Atitlán. De la misma manera se disfrazaron también —para otra *estampa cultural*— como turistas, poniéndose pelucas *canches*¹⁸, pantalones cortos y camisas largas, con actitudes de tomarle fotos a todos los asistentes al desfile, colocándose por un momento en los zapatos del otro, del extranjero, y asumiendo su visión representada en su obsesión fotográfica.

Es importante señalar la *carnavalización de la identidad* que se presenta en este desfile, en donde la identidad, como tema del evento, es vista en gran medida a partir de los ojos de los maestros de las escuelas, quienes son los principales promotores y organizadores de estos grupos que participan en el desfile, siempre eligiendo los temas y las dinámicas pensando en que gusten entre el público que se aglutina en las calles del pueblo, quienes finalmente serán los que darán con su aplauso, su risa, su emoción, la validación positiva del esfuerzo de representación carnavalizada de la identidad. Es para el otro, para el espectador —quien puede ser gente *tz'utujil* del mismo pueblo, así como turistas nacionales y extranjeros— para quién se realiza el espectáculo. Será el público quien se reconozca en las imágenes personificadas por sus hijos, quienes ríen y aplaudan las ocurrencias e improvisaciones que realicen los jóvenes durante la procesión, pero también es una toma de posición en lo nacional, con las manifestaciones políticas realizadas, y crítica velada al comportamiento exagerado con la fotografía para el extranjero quién se observa así mismo como los ve el otro, en este caso el *tz'utujil* atiteco. En última instancia el festival se realiza para el público, es un concurso en el que se compete por un reconocimiento popular, pero son también los jóvenes participantes los que se apropian del evento durante el cual pueden echar mano de su propia creatividad, colocándose en los zapatos del otro, incluso del otro yo, ya que como

¹⁸ *Canche*; rubio.

hemos comentado las imágenes del *yo para mi* también son en cierto sentido, “ficticias”, ya que se expresan como momentos ideales del vestir y del ser *tz’utujilísimos*, de manera que la juventud participante juega representando las imágenes de la cultura, buscando el aplauso, la emoción y la risa del público, así vemos que la identidad esta formada por la multitud de eventos sociales en los cuales se ve inmiscuida la cultura *tz’utujil*, en lo político, en lo pluriétnico, en el *costumbre*¹⁹ y en los caminos de la globalización.

Este *desfile de la identidad tz’utujil*, presentado aquí a *grosso modo*, nos sirve para valorar el desarrollo de la etnografía mesoamericana que nos ha aclarado el importante valor de considerar el papel de los Estados Nacionales en la conformación de lo étnico; ya que la identidad étnica, específica de un pueblo —que por otra parte no aparece de manera homogénea al interior de si misma en donde encontraremos diversidades religiosas, políticas, ideológicas o de clase— se nos presenta como un recurso *dialógico* en proceso, como algo intrínsecamente inacabado, que se presenta conservador o flexible de acuerdo a la naturaleza misma del *diálogo* con sus interlocutores dentro del ámbito del estado nacional. De esta manera podemos sospechar la importancia de la cuestión nacional en la definición de las diversidades de lo étnico al interior de un pueblo indígena que se define así mismo con una identidad específica.

El problema de la identidad étnica aparece pues no como algo cerrado, esencial o inamovible, como algo exclusivamente *émico*, como una suerte de ensimismamiento, sino que podemos ubicar esta identidad como un recurso y como un proceso, que en este caso se desarrolla en el escenario de interrelaciones sociales interculturales en el que se debate la sociedad guatemalteca. En este trabajo analizamos una sospecha, en el sentido de que podemos pensar que las identidades étnicas, al expresarse políticamente, manifiestan los resultados y las posturas de este diálogo polifónico, expresándose culturalmente, construyendo una memoria histórica en la cual se cimientan las diversas aspiraciones de vida social con las cuales se aspira a un cierto proyecto de futuro.

¹⁹ *El Costumbre*; concepto indígena con el cual se refieren en Atilán a las ceremonias rituales dedicadas a los *nawales*, las cuales incluyen procesiones de santos coloniales, rituales de oración y quema de ofrendas entre otras costumbres.

La identidad como proceso de diálogo, como recurso de respuesta a una situación sociológica concreta, se configura en gran medida en el espacio político, en la lucha entre poderes e intereses, que han configurado en la Guatemala mesoamericana —conquistada desde hace casi quinientos años— la imagen de lo *maya* y de lo *indígena*, como proyecto y respuesta al desafío que representa la sociedad nacional y sus valores dominantes. Nuestro axioma general en este sentido considera que el estudio de las identidades étnicas nos da cuenta no sólo del estado de los pueblos estudiados, sino que nos informa sobre el estado de sus relaciones con el todo nacional, contexto en el cual se configura la identidad como proceso dialógico, siempre en relación con los otros.

Durante el *desfile de la identidad* la juventud atiteca asume los disfraces de diversas identidades de la nación guatemalteca, juegan a ser el “otro”, lo construyen y lo viven completando así su propio ser *tz’utujil atiteco*. Todo el espectáculo se desenvuelve en un juego de espejos: *mayas* y *ladinos*, *tz’utujiles* y *garífunas*, *guatemaltecos* y *turistas*, *maestros* y *expac*, etc. Todos estos disfraces que aspiran representar al “otro” no son, sin embargo, otra cosa que expresiones de la propia idiosincrasia *tz’utujil* mirando a los “otros”. Los trajes y bailes de “*garífunas*” distan mucho de ser realmente como los que usan aquellos, y lo mismo pasa con las demás representaciones, de manera que lo que vemos en realidad es a los *tz’utujiles* disfrazándose del “otro” y asumiéndolo tal y como ellos mismos lo construyen, como piensan que el “otro es”, presentándose así, a nosotros, espectadores externos, una parte del ser *tz’utujil* que normalmente pasa desapercibida, el “yo” que se completa en el cómo veo al “otro”.

Así mismo en el referente *yo para mí*, los *tz’utujiles* asumen bailes y rituales que la mayoría de la población ya no realiza por cuestiones religiosas, pero que sin embargo aparecen aquí, durante la fiesta “cívica” del desfile, como expresiones ineludibles de la propia identidad: el sistema de cargos con toda su parafernalia y ritual, así como los “trajes tradicionales”, que si bien en Atitlán la mayoría de la población tanto hombres como mujeres los utilizan, nos damos cuenta que dentro de “lo tradicional” existe “lo más tradicional”, lo histórico que ya no es utilizado con mucha frecuencia en la cotidianidad (Manchón, 2004), de esta manera parecería que, de la misma manera que durante el desfile la identidad del otro es ficticia, la propia también,

y de ficción en ficción la identidad se vive como un disfraz para el desfile, como un traje para la fiesta, como una representación para el público, la identidad se vive entonces como un “ser yo” para el “otro”.

Ya hemos visto en otros trabajos (Vallejo, 2001:61-76, 121-123), la importancia que tienen desde los tiempos coloniales la advocación que adquirieron los pueblos bajo la tutela de los santos patronos. Esta refundación de los pueblos mesoamericanos, bajo la tutela del nuevo “*nawal* patrón” ha configurado en gran medida su idiosincrasia, su especificidad y su lugar dentro de la nación. El “*espíritu del pueblo*” visto bajo la forma de una personalidad *nawálica*, adquiere la función de ser protector, guardián y guía de la comunidad, de manera que enfrente con su propia historia los embates de la sociedad nacional que se relaciona con él. Así la fiesta patronal es el gran momento en que se celebra al *nawal* del pueblo, que es como decir a su “espíritu”, su personalidad identitaria profunda, lo cual representa uno de los grandes temas valorativos de la cultura mesoamericana, esa identidad construida en diferentes niveles, un externo visible bajo la lógica de la máscara, del disfraz, del atuendo, cabe decir de lo exterior, y otro nivel profundo, espiritual, propio del “*otro mundo*” de los antepasados, los muertos y las diversas deidades del mundo.

De esta manera vemos que durante el *desfile de la identidad* en Santiago Atitlán se expresan esas identidades profundas, inconscientes, alegóricas, que generalmente no aparecen durante la vida cotidiana, pero que al expresarse durante la fiesta del pueblo, durante la celebración de su espíritu *nawal*, nos señalan con imágenes propias los contenidos del ser *tz’utujil* en el contexto guatemalteco. Imágenes en las cuales es posible acercarnos al complejo de procesos dialógicos, al poder *nawal* del pueblo que encuentra en este desfile respuestas carnavalizadas a los desafíos de su realidad nacional —su ser una cultura dominada, insertada bajo la lógica y los valores hegemónicos del poder nacional—, en donde el discurso *nawal* tiene permiso de expresarse, para plantear teatralmente las posiciones políticas que normalmente se callan, bailar la música y utilizar los trajes que normalmente se niegan para sí, cuando es posible utilizar las máscaras para construir la imagen externa de las identidades, todo esto nos lleva a perfilar la dimensión política de la etnografía de la identidad étnica y a pensar en el *discurso nawal* como constructor de utopías.

En la etnografía política *tz'utujil* es evidente la situación nacional de posguerra, podemos apreciar en los datos de esta etnografía los resultados y las dinámicas de cuarenta años de guerra, de una revolución frustrada y de la tensión social producto de varias décadas de represión e impunidad. Muchas de las políticas de conainsurgencia son ahora datos etnográficos comunes, tales como la ruptura del sistema comunitario de organización, dado al traste por una lógica de pequeña propiedad privada y la proliferación de iglesias cristianas, de manera que el sistema de cargos, que representó durante varios siglos la expresión concreta del gobierno local *tz'utujil*, se debate ahora en los límites de su casi extinción. Sin embargo, el concepto de diálogo tal y como lo venimos utilizando hasta ahora, no se limita a un mero intercambio de mensajes, sino que representa una tensión vital, una negociación, una toma de postura, desde la cual se tejen las respuestas a los desafíos o planteamientos que el otro plantea, es sobre estos terrenos donde podemos ubicar el meollo de la etnografía contemporánea.

Territorio nawal en Santiago Atitlán

En la carretera que une Santiago Atitlán con San Pedro la Laguna, en un lugar ubicado entre las faldas del volcán de San Pedro y el volcán de Santa Clara, existe un altar dedicado a la “*virgen de la montaña*”. En este altar se encuentra la escultura de una virgen de piedra de un metro de altura, sobre el camino, exactamente en los límites de los municipios de Santiago Atitlán y de San Pedro la Laguna, por eso se dice que este altar y que esta escultura de piedra es un mojón, es decir una marca que sirve para delimitar el territorio municipal de ambos pueblos.

La tradición cuenta que esta escultura no la esculpió nadie y que simplemente apareció en este lugar un día de agosto. Nadie sabía quien la había colocado ni por qué apareció ahí, simplemente después de un tiempo, comenzaron a llevarle ofrendas de flores, veladoras, candelas y a quemarle incienso, hasta que una noche, como no tenía dueño la escultura, un desconocido, vecino del pueblo de Santiago Atitlán, llegó con un *pick up* y se robo la imagen, llevándola a su casa ubicada en el pueblo. Sin embargo al día siguiente del hurto, cuando el

ladrón fue a la habitación en la que había colocado su botín, se dio cuenta que la escultura de la virgen ya no estaba, esta apareció de nuevo colocada en el mismo lugar en el que brotó desde el principio, y por lo tanto la gente asume que ella decidió servir como mojón del pueblo, marcando el límite del territorio de Atitlán.

El uso de estos mojones —que existen en todo el territorio de Guatemala para ubicar los límites jurisdiccionales de los territorios municipales— se remonta a la época colonial, cuando fue establecido el sistema social con el que se *redujo*²⁰ a los pueblos indígenas a organizar municipios con cabildos organizados, con un territorio y cuotas de tributación especificadas para la corona y la iglesia. Estas “marcas” sobre el territorio suelen estar conformadas por piedras, árboles o accidentes geográficos tales como ríos o barrancas. Pero estos mojones, como señales territoriales, sirven para calcular el tamaño de los territorios, y por eso algunos pueblos como Santiago Atitlán utilizaban antiguas edificaciones a partir de las cuales se median las comarcas. Este papel como mojones de medida lo ocupaban las cuatro capillas que se encontraban rodeando el templo católico de Santiago Atitlán, ubicadas en las cuatro esquinas de las calles aledañas a su santuario.

Estas capillas formaban un cuadrangular con la cruz de piedra que se encuentra en el atrio de la Iglesia al centro (ver figura 4.3), por lo que estas cinco marcas que representaban los mojones principales a partir de los cuales se media el territorio de Santiago Atitlán desde los tiempos coloniales, formaban un modelo que contenía en sí mismo los fundamentos básicos de la estructura cosmológica *tz'utujil*. Durante la década de los años setenta, la investigación clásica de O'Brien construyó un modelo de cosmología *tz'utujil* a partir de los temas que aparecen en las canciones de los *ajb'iix* o cantores rituales atitecos, en el cual la cruz tiene el papel de “*inicio del camino*”, a partir

²⁰ Las *reducciones de pueblos*, es un proceso por el cual las poblaciones indígenas dispersas por el territorio en las dos décadas inmediatas después de la conquista española, huyendo de los horrores de la dominación militar conquistadora, fueron paulatinamente congregadas por ordenes de la corona española para conformar pueblos, con una iglesia y un cabildo, que le permitiera a la corona un mejor control sobre la población indígena dispersa por las montañas antes de este proceso. Este proceso se considera el origen del sistema territorial que imperó durante el período colonial y que es el origen de los actuales pueblos indígenas, de sus cabildos, sus sistemas de cofradía, etc.

del cual se miden “los pasos que hay que dar para medir el territorio de Atitlán”.

“La superficie de la tierra está dividida en segmentos extendidos fuera del centro como divididos por radios. Atitlán es llamado “el corazón del mundo”, “el centro eje del mundo”. Cuatro caminos principales corren hacia los puntos solsticiales y uno más corre al este por el centro, dividen el pueblo en cinco cantones o sectores. Estos caminos cruzan los puntos del pueblo, las montañas sagradas y los confines del mundo. La cruz del siglo XVI en el centro de la iglesia marca el centro de los caminos hacia las esquinas del mundo. Le llaman “cruz camino”, y mencionan la antigua existencia de varias de estas cruces por estas direcciones del mundo” (O’Brien, 1975:145).

De esta manera tenemos que estas capillas²¹ y la cruz de piedra del atrio, eran las señales que dividían los territorios cantonales²² al interior del pueblo —*cabecera del municipio* de Atitlán— pero también representaban el punto de referencia básico a partir del cual se inician las medidas del territorio municipal. Sobre las calles que conectaban las capillas, pasa durante la *Semana Santa* la procesión del *Santo Entierro* en la tarde noche del día viernes santo, procesión que camina sobre calles decoradas con elaboradas alfombras de aserrín de colores, pues se considera que estas son las *calles principales* del pueblo. Así podemos observar cómo el establecimiento del territorio municipal partía de su centro rector: la cruz que divide el mundo hacia

²¹ Estas capillas han sido destruidas a lo largo de las últimas cuatro décadas, la última de las cuales fue destruida apenas en diciembre del año 2003. Según cuentan, cuando se destruyeron las tres primeras capillas siempre encontraron esculturas de piedra enterradas bajo su piso, las cuales eran según mencionan testigos, “*esculturas de los antiguos*”, probablemente de los tiempos prehispánicos, y que la gente considera como elementos de “*poder nawal*” enterrados ahí por los constructores originales de las capillas, los antepasados que construyeron el pueblo en el siglo XVI. A pesar de que se trataba de monumentos históricos, y que, sobre todo en el caso de la última capilla su destrucción representó una violación flagrante a la ley de patrimonio cultural (artículos 60 y 61 de la constitución de 1985, y la Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación, en sus artículos: 2, 43, 44, 45, 46, 51, 54, 56 y 68), el asunto evidencia la falta de conciencia de mucha gente del pueblo, no sólo sobre el valor histórico de estos monumentos y su importancia como mojones del pueblo, sino ante todo el desconocimiento absoluto de las leyes nacionales por parte de la gente del pueblo, pues hasta el momento nadie en el Atitlán considero el asunto como grave, a excepción del *señor cabecera del pueblo* quien nos platicó del uso de estas capillas como mojones del pueblo.

²² Los cantones son las estructuras administrativas en que se divide el pueblo. En Santiago Atitlán existen cinco cantones o colonias.

los puntos cardinales, rodeada por cuatro puntos de referencia básicos establecidos por las capillas que forman un rectángulo de calles con el templo de la Iglesia católica al oriente y el edificio de la municipalidad hacia el occidente (ver figura 4.3).



Podemos darnos cuenta que en la traza del pueblo se configura un modelo cosmogónico horizontal, representado por las cuatro calles que rodean la Iglesia y la cruz; y otro vertical, constituido por la base de la cruz y los veinte escalones del templo católico. De esta manera se hace evidente la existencia preponderante de los símbolos que establecen el poder y control sobre los territorios del mundo: en primer lugar la sagrada *cruz camino*, mojón, punto de referencia, “*árbol pilar del cosmos*”, a partir del cual se desdobra el mundo en sus cuatro direcciones. Desde esta cruz, como centro y punto de referencia, se encuentra hacia el este, hacia la salida del sol, el “*despacho del señorío tz’utujil*”²³, a la manera de una antigua “pirámide”, elevado veinte escalones sobre el patio del atrio y conformado por el pasillo de

²³ El “*despacho del señorío tz’utujil*”, no es otra cosa que el pasillo del templo católico que se encuentra techado por imponentes columnas neoclásicas. Se encuentra subiendo las escaleras y antes de entrar en el templo propiamente dicho. Este despacho es, como mencionaba un joven del pueblo: “*la oficina del reino tz’utujil*”.

la Iglesia donde se encuentran bancas de piedra que son las *sillas de los principales* del pueblo.

Estos *señores principales*, son viejitos de experiencia que han escalado por muchos años a lo largo de las diferentes obligaciones del sistema de cargos *tz'utujil*, el cual en las últimas tres décadas se ha visto debilitado, ante los retos que la modernidad ha planteado a los *tz'utujiles*. Es pertinente exponer brevemente algunos de estos retos a los que se ha enfrentado el poder comunitario *tz'utujil*, para poder evaluar críticamente la naturaleza de sus respuestas. En primer lugar podemos considerar que hacia la época de la revolución de 1944 las comunidades indígenas estaban estructuradas en su organización interna bajo un régimen basado en gran medida en la solidaridad comunitaria, régimen que estaba controlado por los *principales* y por el *sistema de cargos*. Estos sistemas comunitarios, herederos directos del sistema colonial que se estableció durante las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo XVI, aglutinaban en un solo sistema tanto a las autoridades religiosas como a las civiles de las comunidades (ver figura 4.4).



Sin embargo como uno de los grandes principios rectores del proyecto político que se gestaba en el país durante el período revolucionario de 1944 a 1954, inspirado en ideales liberales, tenía como objetivo el fortalecimiento de la laicidad del estado y sus instituciones, hacia esa época se fueron fortaleciendo los cambios que desencadenaron el deterioro del componente religioso en que se basaba el *sistema de cargos* (Adams y Bastos, 2003:149). Este proceso de desgaste del antiguo *sistema de cargos*, fue lentamente transformando la estructura política atiteca, hasta encontrarnos hoy con “viejitos” que son *principales* según la antigua lógica de organización comunitaria, pero que ya no tienen más prospectos a serlo porque se ha roto la rigurosidad de los cargos que antaño llevaban al merecimiento de ser considerado como un *principal*. Todavía en la década de los años sesenta del siglo pasado, el recorrido de una persona por el *sistema de cargos* comenzaba cuando una joven pareja se casaba, de hecho era antigua costumbre que, cuando un muchacho soltero tenía planes de casamiento, se incorporaba como voluntario para cargar el santo entierro el viernes santo —procesión que dura unas quince horas— en que los jóvenes casaderos iban recorriendo las cuatro *calles principales* cargando y bailando con la urna del *justo juez*, quien no es otro personaje que el cristo muerto.

Después de cargar al *justo juez* durante la *semana santa*, el joven se casaba y pasaba a formar parte del grupo de *alguaciles*, quienes a manera de policías del pueblo y mandaderos, servían a la comunidad como guardianes del orden y emisarios de encomiendas comunitarias. Dentro de estas encomiendas, la más importante ritualmente era la que se les daba durante la *semana santa* para viajar hacia el vecino municipio de Chicacao, en el departamento de Suchitepequez, para cortar y traer cargando en *cacaxte*²⁴ una carga de fruta ritual, que sirve para adornar el altar mayor de la Iglesia católica y la capilla del *Rilaj Maam* durante el complejo proceso ritual de la *semana santa*. Esta peregrinación, implicaba que los alguaciles recorrieran los *camino de los antiguos nawales* (Vallejo, 2001:125-145), reconociendo así los diferentes territorios propiedad de la comunidad y las historias de

²⁴ *Cacaxte*; cajón de madera de aproximadamente un metro de altura por 40 cm de ancho, reforzado por una red elaborada con cuerdas de pita, que servía para cargar cualquier tipo de objetos utilizando el mecapan. Era el aditamento principal de los comerciantes que caminaban por diferentes pueblos cargando sus mercaderías con este cajón.

estos caminos que les eran contadas por los *mayores*, cargo asumido por hombres más experimentados que acompañaban y lideraban el grupo de jóvenes *alguaciles*.

Después de asumir durante un año este cargo iniciático de *alguacil*, los jóvenes podían participar durante su vida en los diversos grados que posee el *sistema de cofradías*, hasta alcanzar experiencia y reconocimiento social suficiente, después de años de colaboración, para alcanzar la categoría de *principal*. De esta manera vemos que el *sistema de cargos* no sólo incluía los servicios religiosos de las cofradías, sino también algunos cargos "civiles" como el de *alguacil* o *mayor*, o el antiguo cargo de *pescador*, quienes eran remeros comunales encargados del transporte a través del lago, en los tiempos anteriores a la existencia allí de barcos de vapor o de motor de combustión interna. Sin embargo, los cargos religiosos asociados a las cofradías eran de los más importantes a la hora de alcanzar la cima en el sistema de poder comunitario.

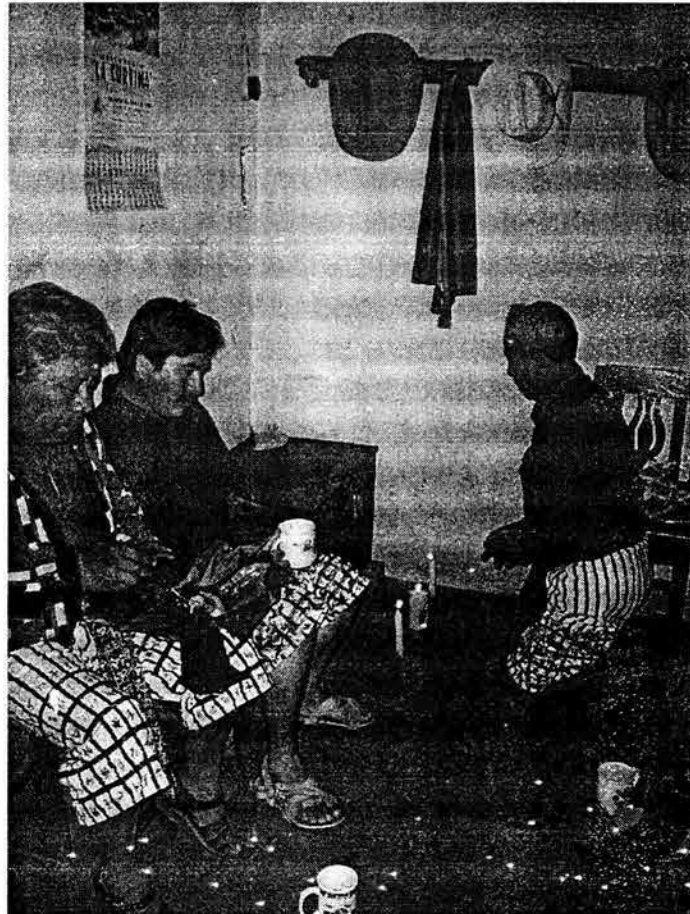
Esta naturaleza religiosa del sistema de cargos, sumamente ortodoxa y conservadora en muchos aspectos, se enfrentó a partir de los años cincuenta primero con nuevas experiencias de organización política laica, producto del ambiente social generado por las propuestas de la revolución guatemalteca, y luego contra una invasión de sectas protestantes, que encontraron terreno propicio en gran medida, producto de la ola fundamentalista y sumamente conservadora que ha azotado al país producto de la contrarrevolución de 1954.

De esta manera el poder comunitario prácticamente desapareció de la escena a partir de la década de los años setenta. Aunque siguen existiendo varios *templos-cofradía* y se siguen realizando precariamente los ritos asociados a los *nawales*, la mayoría de la población del pueblo ya no participa más de estos rituales, en primer lugar porque la naturaleza de la economía campesina *tz'utujil* se ha transformado en las últimas décadas y el viejo sistema agrícola asociado al sistema de cofradías ha perdido vigencia, sea por la falta de tierras por parte de los campesinos o por la introducción de nuevas técnicas agrícolas y nuevos cultivos que la han transformado. Otro punto por el cual el *sistema de cofradías* ha dejado de atraer la participación comunitaria, se refiere al hecho de que cada vez más

atitecos han dejado de dedicarse casi por completo a los trabajos agrícolas de sistema mesoamericano y muchos se han convertido a alguna de las más de treinta iglesias protestantes que abundan el ambiente de Atitlán (Carlsen, 1997).

Es así como el sistema de cargos ha perdido mucha de su antigua vigencia, razón por la cual el sistema de cofradías pareciera restringido a un mero atractivo turístico o representación "teatral" de los antiguos ritos agrícolas. Lo cierto es que parece haber dejado de tener importancia en lo relativo a la toma de decisiones políticas de tipo comunitario. Sin embargo el cargo de *cabecera del pueblo*, cargo asignado a uno de los ancianos *principales* para que lo ejerciera por una año, como guardián y consejero supremo, máxima autoridad del *sistema de cargos*, considerado así como *rey tz'utujil*, o *principal de principales*, era quien asumía la autoridad moral en el pueblo en base a su experiencia.

Este *señor cabecera del pueblo* tiene como responsabilidad el ser depositario y guardián de los documentos que contienen la información relativa a la ubicación de los mojones que delimitan el territorio del pueblo. Estos documentos se guardan en una caja especial propiedad del pueblo de Santiago Atitlán, conocida como "*caja real*" (ver figura 4.5), en la cual se guardan los títulos en los cuales se establece la propiedad de los territorios del pueblo así como de las reliquias de la iglesia católica y de las cofradías, los tesoros comunales. De esta manera el *señor*



cabecera del pueblo, funge como guardián del patrimonio del pueblo por su título moral como *principal de principales, rey tz'utujil*.

Este *señor cabecera* guarda en su casa la *caja real*, en la cual además de los títulos del patrimonio *tz'utujil* se encuentran los instrumentos de topografía que sirven para medir los terrenos. Además, cada año, el *cabecera* hace una invitación formal al alcalde municipal, para ir juntos a visitar los mojones en las montañas y verificar de este modo que los terrenos siguen vigentes y descubrir a tiempo cualquier tipo de invasión de territorio que realicen personas ajenas a la comunidad. Por todo esto, todavía hoy el *cabecera* es considerado como la máxima autoridad moral del pueblo, y sólo el alcalde municipal tiene un nivel de cargo de importancia paralela en virtud de que se trata del cargo máximo del sistema de *cofradías*, entendidas estas como las *nim jaay*, "casas grandes", con las cuales se encuentra vinculado el pueblo a sus *nawales* ancestrales.

En el ámbito del *señor cabecera del pueblo* entran en juego muchas de las formulas de la diplomacia *tz'utujil*, con toda una serie de normas de etiqueta, comportamiento, saludo y de nombramiento, que conjugan el contexto que rodea a este personaje; así por ejemplo, es antigua costumbre besarle la mano al saludarle y llamarle *te'ta'*, forma abreviada que significa *madre-padre*, por lo que se le considera *principal* de los *madre-padre* del pueblo, ya que las personas que alcanzan la categoría de *te'ta'* son un grupo restringido de personalidades entre las que se encuentran los viejitos *principales*, los *alcaldes de cofradía* y el *alcalde municipal*, sólo ellos son *te'ta'*, *madres-padre del pueblo*, y dentro de estos el *cabecera* es su *principal*, incluso por arriba del alcalde municipal.

Sin embargo este sistema de *madres-padre* como autoridades locales a entrado en un periodo de erosión muy intensa, principalmente en virtud de que el *sistema de cofradías* está vinculado al culto de los *altares de cofradía*, a los cuales se les considera ante todo como cargos religiosos. Debido a la diversidad religiosa del pueblo que se ha incrementado en las últimas décadas, y a la proliferación de nuevas modalidades de organización política, sea esta bajo la forma de partidos, comités o asociaciones civiles, se ha estado dando al traste con el *antiguo sistema* de organización comunitaria,

que fue durante cuatro siglos, la base primordial de la forma de gobierno local en Santiago Atitlán.

A principios del siglo XXI, cuando parece que este sistema desaparece totalmente de la escena, las contradicciones propias del sistema electoral nacional, aunadas a la exacerbación de problemas con los mojones comunitarios —que la “aparición” de la *virgen de la montaña* parecía augurar—, han traído a la escena de nueva cuenta, la vigencia e importancia del cargo de *cabecera*, como contrapeso político a la autoridad del alcalde municipal y como guardián de los mojones, en lo que parece presagiar el inicio de una lucha social organizada alrededor del *cabecera* por la restitución de los antiguos territorios comunales, muchos de los cuales se han perdido *de facto* desde los tiempos de la guerra, aunque en los títulos y en la memoria colectiva siguen siendo propiedad del pueblo de Santiago Atitlán, herencia que les dejaron sus antiguos *nawales*.

Poder nawal y proceso electoral

Cuando en diciembre de 1990 la población civil de Santiago Atitlán —tanto *tz’utujiles* como “ladinos”— se unificó en una causa común —su oposición a la violencia del ejército y por tanto su presencia en el municipio— se creó un Comité Proseguridad y Desarrollo, como entidad civil garante de la seguridad al interior del municipio. Muchos analistas observaron este fenómeno político social, como un ejemplo de la capacidad de los *pueblos mayas* para ejercer su relativa autonomía dentro del marco del estado nacional contrainsurgente (Carlsen, 1997) (Murga, 1997), haciendo apología de la fortaleza de la cultura maya frente a la violencia terrorista del estado. Hubo ensayos en los que se sugería incluso la existencia *de hecho* de una República de Santiago Atitlán (Korsbaek y Ricco, 1992), como un poder autónomo, ejemplo de la autodeterminación maya.

Sin embargo, esta relativa *autonomía tz’utujil* —enmarcada en el proceso de pacificación en el que se encuentra la sociedad guatemalteca— ha evolucionado durante los últimos catorce años, desde aquella fundacional solidaridad comunitaria surgida como resistencia civil ante la militarización del pueblo, hasta la división política que linda en el abierto conflicto después de las elecciones de

noviembre de 2003. Tal parece que, al atrasarse la solución de los problemas estructurales de la sociedad nacional, que se caracterizaron en los Acuerdos de Paz como origen del conflicto armado interno, la situación de inercia social de posguerra nos coloca ante circunstancias en las cuales el proyecto político neoliberal tiende a establecer como hegemónicos muchos de sus discursos, hábitos y valores, los cuales generan evidentes contradicciones con respecto a muchas de las esperanzas, anhelos y necesidades de la gente del pueblo de Santiago Atitlán. Estas inercias y estas contradicciones, se manifiestan en una situación social de violencia potencial ²⁵, que genera una gran cantidad de conflictos latentes que tienden a exacerbarse al ritmo de las coyunturas políticas y sociales del país.

Una de las herencias de la guerra fue la desaparición física de muchos de los mejores cuadros políticos, técnicos e intelectuales del país. Guatemala despertó a la paz con una carencia enorme de liderazgo popular, muchos de sus mejores ciudadanos murieron o se exiliaron, y el liderazgo social y político contemporáneo tiende relativamente a ser muy homogéneo en sus aspiraciones, en su pragmatismo y en sus horizontes políticos. Esta falta de liderazgo alternativo y las inercias de las que hablábamos, fueron muy evidentes durante el proceso electoral de 2003 en Santiago Atitlán, donde pudimos observar cómo se reproducen muchos de los principales vicios del sistema “democrático” guatemalteco: partidos políticos sin base social “real”, campañas electorales con muchas carencias políticas dirigidas generalmente a la compra de votos, acarreo de electores, padrón electoral muy mal organizado, falta de programas

²⁵ Esta *violencia* se expresa de manera cotidiana en Santiago Atitlán en formas casi “invisibles” tales como pleitos callejeros que se dan por cosas sin importancia, muchas veces absurdas; el alcoholismo que genera condiciones de violencia intrafamiliar que son más comunes de lo que a veces se pueda pensar; *violencia* contra la mujer expresada por ejemplo en actitudes de acoso y exhibicionismo contra mujeres, sobre todo “turistas”, en lugares cercanos a las orillas de la playa, o saturando las computadoras del único servicio público de internet del pueblo con el consumo recurrente de paginas pornográficas; en las formas de conducir automóviles en donde la máquina tiene siempre prioridad sobre los peatones; e incluso en el homicidio, que de vez en cuando sigue apareciendo como forma de intimidación o de resolver conflictos personales y políticos, tal es el caso del asesinato de un *sacerdote maya* en agosto de 2002, quien fue decapitado mientras realizaba una *ceremonia maya* en el cementerio del pueblo y cuya muerte se atribuye popularmente al hecho de que *lo acusaban de brujo*. Desde 1990, el momento de mayor violencia social en el municipio ocurrió durante el conflicto político entre la población del pueblo de Santiago con el alcalde municipal que se desarrolló entre los años de 1997 y 1999 (Macleod, 2000).

políticos por parte de los candidatos, etc²⁶. Pareciera que la *autonomía maya tz'utujil* queda circunscrita así a su adaptación y participación en las contradicciones propias de la democracia guatemalteca.

Sin embargo, en Santiago Atitlán la militancia durante el conflicto fue bastante más amplia de lo que a veces se piensa, es un asunto poco estudiado por razones evidentes, pero que hoy en día comienza a manifestarse poco a poco, al grado que podemos ubicar una tendencia a considerar el recuerdo de esta militancia como una forma de prestigio social, que empieza a revelarse de manera relativamente abierta, incluso personas que no participaron directamente durante el conflicto armado, hoy en día manifiestan que sí se “organizaron” durante la guerra, aunque esta organización haya sido mínima o de último momento antes de la desmovilización. Esta tendencia se puede apreciar sobre todo entre los activistas de muchas asociaciones, comités y organizaciones no gubernamentales (ONG's) atitlanecas, las cuales han proliferado durante la última década y que como en muchos lugares del país, se han convertido en un importante elemento de poder local (Adams y Bastos, 2003).

Mucha de la militancia indígena que participó de variadas maneras durante el conflicto armado se encuentra hoy anhelante de la concretización de las metas por las cuales expusieron sus vidas. Es evidente que existe hoy un desaliento con respecto al liderazgo político, que por regla general no responde de manera adecuada a las expectativas creadas por el proceso de paz, pero es importante reconocer la existencia de este *sujeto revolucionario tz'utujil* como parte de la historia reciente de Guatemala, ya que en Santiago Atitlán, a pesar de sus contradicciones, es una fuente evidente de su liderazgo contemporáneo y configura en gran medida las relaciones de poder en el ámbito local.

La etnografía de Santiago Atitlán nos muestra muy limitada la percepción de un *pueblo indígena* colocado “inocentemente” en medio de dos fuegos durante el conflicto armado. Si bien la guerra no fue una decisión propia de los atitlanecos, estos distinguían perfectamente de que lado venía la violencia en su contra, se organizaron y se

²⁶ Durante el proceso electoral tuvimos la oportunidad de participar con el “Procurador de los Derechos Humanos” dentro del “Programa Nacional de Voluntarios en Materia de Observación Electoral”.

resistieron al terror militar de múltiples formas, muchas de ellas independientemente de las organizaciones guerrilleras, y su participación activa con estas obedeció a una lectura propia de mucha gente del pueblo que en cierto momento no tuvo otra alternativa ante el evidente terrorismo de estado.

Me parece que este *sujeto revolucionario tz'utujil* surge no sólo entre quienes participaron directamente dentro del movimiento guerrillero, participación que fue en gran medida necesaria para mucha gente, ante la situación nacional de violencia generalizada que se agudizó de manera cada vez más importante a partir de los años setenta del siglo XX. Este sujeto a generado un *discurso revolucionario tz'utujil* que reivindica como su principal bandera y logro la expulsión del ejército del municipio en 1990, y la gente en general es conciente del enorme significado simbólico y político que este acontecimiento tuvo a escala nacional, aprovechando el hecho para tratar de llevar adelante algunas iniciativas propias en el ámbito local.

A partir de esta “expulsión” del ejército, el pueblo entró en una década de relativo desarrollo. Producto de este acontecimiento proliferaron recursos de agencias internacionales que apoyaban proyectos en Santiago Atitlán para cuestiones de derechos humanos, apoyo a las víctimas del conflicto, obras de servicios públicos, servicios municipales, cuestiones ecológicas, educativas, etc., que por demás ante la carencia de recursos suficientes por parte del estado, convirtieron a las agencias internacionales —a los ojos de la gente— en sinónimo de fuente de recursos para promover iniciativas organizativas de desarrollo social. De esta manera muchos extranjeros que nos quedamos a convivir y trabajar con la gente, podemos ser vistos como posible puente para conseguir recursos internacionales, así por ejemplo, me ha tocado que en las calles del pueblo me hagan “solicitudes de materiales de construcción”, porque al verme durante muchos años trabajando en el pueblo, y por el hecho de ser extranjero, la gente puede asumir que trabajo para alguna agencia internacional²⁷.

²⁷ Este ejemplo, un tanto inocente, pone de relieve sin embargo la importancia que tiene el fenómeno psicoanalítico de la *transferencia* en la investigación etnográfica, debido al lugar que le dan al investigador sus interlocutores sin que el investigador se de cuenta de ello. Este fenómeno de la transferencia evidencia la forma en que los prototipos, recuerdos o deseos son transferidos o proyectados en el analista —en este caso en el etnógrafo— por parte del analizado, —en este caso por parte de los interlocutores del etnógrafo— quienes asumen con respecto a éste una posición,

Estas nuevas formas de organización, relativamente autónomas, bajo la figura de comités cívicos, ONG's, etc., son una forma concreta de acceso a recursos que permiten el desarrollo de liderazgos políticos y sociales nuevos. Sin embargo, la falta de recursos humanos capacitados ha propiciado muchas veces que estas organizaciones — en cuanto consiguen algún financiamiento— hayan podido caer en dinámicas conflictivas internas que poco o nada han contribuido de manera general a aminorar las necesidades sociales de la gente a las que se dirigen los proyectos desarrollados. También es cierto que las exigencias burocráticas de las agencias internacionales, han dado al traste con formas culturales de organización, imponiéndoles sus estructuras, dinámicas y controles, en detrimento de formas culturales de organización. Mucho trabajo a costado al pueblo *tz'utujil* encontrar el punto de equilibrio que les permita por un lado “conservar”, y más bien desarrollar, sus formas propias de organización, y por el otro acceder a las instancias de recursos financieros internacionales. Estos hechos no se han tomado en cuenta adecuadamente a la hora de evaluar el relativo fracaso de muchos proyectos sociales autonómicos, como lo fue la organización social que logró la “expulsión” del ejército del municipio en 1990, dada al traste hoy y que tiene sumergido al pueblo en una división política muy intensa y potencialmente conflictiva.

Hacia el 2003, el año electoral nos ha permitido observar de cerca una serie de fenómenos culturales en los cuales podremos advertir y problematizar esta situación de pérdida de la organización comunitaria alcanzada en 1990 y la división del pueblo en muchas

constuyéndose una imagen idealizada del investigador, que va ser importante de tomar en consideración, a la hora de valorar la información que le darán a éste durante la investigación de campo. Es importante entonces ubicar críticamente esta mirada que el “otro” asume con respecto al investigador, a quién considerará como poseedor de ciertas características a partir de ciertos ejes valorativos propios, con quien toma entonces una postura de acuerdo a esta visión particular. Bajtin analiza este fenómeno a partir de la “teoría del acto”, donde se plantea a *grosso modo* que los seres humanos percibimos este mundo mediante una óptica triple generada por los actos llevados a cabo por las personas siempre en presencia del “otro”, los cuales tienen que ser analizados bajo un esquema triple: *yo para mí, yo para otro, otro para mí*. De esta manera el “acto” de la investigación etnográfica, revela la relación entre el etnógrafo con la gente de la comunidad, en donde es obligación del investigador analizar críticamente los tres momentos de la tríada, lo que incluiría en el análisis no sólo el fenómeno de la transferencia antes mencionado (*yo para otro*), sino también el de la contratransferencia (*otro para mí*), fenómeno psicoanalítico que describiría la reacción inconsciente del etnógrafo frente a los sujetos de su investigación; además de una necesaria evaluación crítica de su propia identidad (*yo para mí*).

facciones con intereses encontrados. Debemos ubicar esta situación en el contexto interno de la posguerra guatemalteca, donde estas divisiones son productos concientemente propiciados por muchas de las políticas contrainsurgentes que se desarrollaron durante los años de guerra, y también surgen como contradicciones propias del escenario internacional del proceso de globalización neoliberal. De esta manera expondré a continuación de manera por demás breve, algunos aspectos del complejo proceso de reestructuración de las instituciones del poder local en Santiago Atitlán, en este caso el *cabildo municipal* y el *señorío de cabecera*, examinándolos desde la óptica que aportan diferentes voces que participan de sus procesos. Veremos como, de diversas formas, actúa el *discurso nawal* en el escenario de reestructuración del poder local en Santiago Atitlán, en gran medida como respuesta al contexto nacional e internacional en el que se desenvuelven sus diferentes actores.

En este proceso participan como actores más evidentes los diferentes partidos políticos, los comités cívicos electorales²⁸, diversos tipos de asociaciones civiles y comités populares, la municipalidad de Santiago Atitlán y las cofradías con sus altares de *nawales*. Una multitud diversa de ciudadanos, personas de diferentes edades, clases, géneros y etnias, quienes se comunican en medio de esta abundancia de instituciones que participan del proceso, navegando socialmente hacia la consolidación de nuevas autoridades locales en el *cabildo municipal* y en el *señorío de cabecera*.

Las autoridades del *cabildo municipal*, encabezadas por el *alcalde municipal*, se eligieron por sufragio directo, secreto y universal en las elecciones del día domingo nueve de noviembre del año 2003. En estas elecciones participaron candidatos de diez partidos políticos y de dos comités cívicos. Es importante recordar que estas elecciones se desarrollaron bajo una gran expectativa, producto de los riesgos de estallido social que los acontecimientos políticos de los últimos meses presuponían²⁹. La expectativa social se centraba en los

²⁸ Dentro de la legislación electoral de Guatemala existe la posibilidad de organizar Comités Cívicos para apoyar a planillas independientes. De esta manera pueden postularse a cargos de representación popular personas de la sociedad civil sin necesidad de pertenecer a ningún partido político. Esta figura es muy común para postular candidatos a alcaldes municipales, sobre todo fuera de la capital, tanto en municipios indígenas como ladinos.

²⁹ La legitimidad del sistema político guatemalteco se encontraba en crisis cuando la Corte de Constitucionalidad aceptó la candidatura del general Efraín Ríos Montt, aun cuando la constitución

acontecimientos que llevarían a la elección del séptimo presidente del país después del reestablecimiento de regímenes civiles en 1985.

Por su parte, las autoridades del *señorío de cabecera*, encabezadas por el *señor cabecera del pueblo* se elegían tradicionalmente el día primero de noviembre, día de los santos difuntos, de las ánimas, en reunión de ancianos *principales* que se efectuaba en la sede de la cofradía de San Francisco, en donde se proponía a alguno de los ancianos *principales* del pueblo para dicho cargo, de acuerdo a las normas de derecho consuetudinario. Sin embargo, tal y como mencionábamos, este sistema se ha visto en crisis desde la década de los años cuarenta, crisis que se agravó aun más durante los tiempos de la violencia —la guerra civil que en los años ochenta degeneró en genocidio— cuyas secuelas se viven hoy día bajo la forma de una “relajación” de las antiguas normas de elección de autoridades tradicionales, de tal manera que en la última década a sido difícil que se cumplan estrictamente las reglas tradicionales del sistema de cargos, ya que el número de personas que participan activamente de este sistema se ha visto disminuido a muy pocos en el pueblo debido a dos factores principales, en primer lugar porque la participación en dichos cargos implica realizar aportaciones económicas que la gente cada vez menos puede sufragar, y en segundo lugar, por el componente religioso que implica participar del sistema de cofradías en un contexto social en el que han proliferado una importante cantidad de organizaciones religiosas que prohíben a sus nuevos devotos esta participación.

De esta manera, el año 2003 fue un período en el que el pueblo *tz'utujil* se enfrentó al complejo proceso de reconfiguración de sus estructuras políticas, apelando —como desde hace siglos— al *discurso nawal* para evaluar así la legitimidad de los involucrados en este proceso bajo formas específicas de la cultura. Así podemos contextualizar los símbolos seleccionados por los comités cívicos que participaron en los comicios de ese año y que obtuvieron al candidato ganador y al segundo lugar respectivamente en las elecciones para

de la república prohíbe expresamente la posibilidad de que personas o familiares directos de quienes hayan llegado al poder del estado producto de un golpe militar, puedan contender electoralmente por la presidencia de la república. Esto aunado a las movilizaciones de los expatrulleros civiles que mencionábamos antes, generaban un clima de zozobra que acompañaba el proceso electoral de 2003.

alcalde municipal. Uno de estos comités utilizó como logotipo de su movimiento político un dibujo del volcán de San Pedro con el cerro de *Chutnamit*³⁰ y el lago a sus pies (ver figura 4.6). El otro comité cívico eligió una casa de piedra con techo de paja como símbolo de su propuesta política (ver figura 4.7). Ambos dibujos representan imágenes del acervo cultural *tz'utujil*: el volcán, el lago y el cerro arqueológico de *Chutnamit*,



como referencia al territorio histórico y geográfico del municipio, y la “*casa de paja*” que apela al antiguo modelo de “*casas grandes*” o “*casas del concejo*” en las cuales se colocaban las sedes de las autoridades locales, modelo que de alguna manera emuló el sistema de cofradías cuando fue establecido en el siglo XVI.



En la “batalla” de los símbolos que escenificaron los comités cívicos atitecos, se encuentra presente el empleo *tz'utujil* del referente *nawálico* como discurso político y a lo largo de la contienda electoral se fue haciendo cada vez más evidente el uso de varios géneros de discurso *nawal* para lograr la victoria en las elecciones. A medida que se acercaba la fecha de los comicios se hablaba en el pueblo, cada vez con mayor vehemencia, de una

importante cantidad de “*ceremonias mayas*” a las que recurrían, de manera secreta, los diferentes candidatos para lograr el aval de los *nawales* y conseguir el triunfo. Estos rumores, la mayoría de los cuales no se pueden confirmar, generaron sin embargo, un ambiente plagado de historias que configuraban el desarrollo de una suerte de batalla *nawálica* paralela a la contienda política propiamente dicha.

³⁰ *Chutnamit*; cerro ubicado a los pies del volcán de San Pedro, en el cual se encuentran ubicadas las ruinas arqueológicas de la antigua capital del “señorío” *tz'utujil*: “*Ch'iya Atitlán*”.

En este escenario me enteré que por lo menos cuatro candidatos sí realizaron este tipo de ceremonias “buscando el apoyo” de los *nawales* para ganar la contienda electoral: ya sea para contrarrestar la fuerza solicitada por otros candidatos en su contra, evitando así que les cayera “*la mala suerte*” que les enviara un tercero que no deseaba su victoria; o para solicitar a los *nawales* los votos necesarios para lograr el triunfo electoral. De esta manera se escenificó la batalla *nawálica* por la obtención de votos que generó un amplio discurso popular sobre el cómo se estaba realizando el proceso, quiénes participaban, y si era o no “éticamente” correcta la manera de actuar de determinados candidatos.

Podemos resumir que el referente dialógico que se dirige hacia los antepasados *nawales*, permite la ubicación espacio temporal de los objetos a los que se refieren los enunciados planteados durante una comunicación discursiva. De esta manera podemos pensar en estos *nawales* como en un *tema referencia*, que permite la ubicación de los individuos en el tiempo y en el espacio, comparándolos con ejemplos ideales, que pertenecen al universo creador del *discurso nawal*. Con la lengua se crean universos *nawálicos*, referentes de comunicación en los cuales se encuentran los diversos posicionamientos valorativos a partir de los cuales se reflexiona y actúa en pos del futuro de manera política.

En este contexto fui invitado a participar de una ceremonia en la cual se solicitaría “*protección*” para el pueblo, ante el hecho de que se estaban realizando excesivas ceremonias, patrocinadas por mucha gente diferente que en última instancia estaban solicitando lo mismo: un nuevo alcalde municipal para el pueblo. Pero esta gran cantidad de ceremonias indicaban, según decían los organizadores de la ceremonia, que el tiempo estaba muy “*enredado*” y que había mucha “*brujería*” en el ambiente electoral, por lo cual era necesario solicitar esta protección para el pueblo, si es que querían obtener buenos resultados: léase un “*buen alcalde*” y que no hubieran problemas poselectorales que desembocaran en violencia política. En este escenario acompañé a un par de *sacerdotes mayas* a las montañas aledañas al pueblo de Santiago Atitlán el día jueves seis de noviembre de 2003, apenas tres días antes de las elecciones, para realizar esta ceremonia de “*protección*”, la cual se realizó ante un altar de piedra donde se colocaron varias velas de colores rojo, azul, verde, amarillo y

blanco, además de que llevamos una botella de un litro de aguardiente de caña, dos paquetes de cigarrillos, varias libras de incienso y una ofrenda ritual.

La ofrenda se acomodó a los pies del altar de piedra, primero se dibujó con azúcar el glifo del día maya que le correspondía a ese día jueves, para lo cual los oficiantes me solicitaron mi “agenda maya” para ver el dibujo. Luego colocamos varios paquetes de *ensarta*³¹ formando un círculo y un pequeño montículo. Se instalaron entonces cuatro velas de treinta centímetros de largo colocadas hacia cada uno de los rumbos cardinales. Luego se pusieron sobre el *ensarta* cinco libras de velas pequeñas de variados colores: amarillo, blanco, morado, verde, azul, rojo, negro y rosado; y por último se otorgaron a los *nawales* una bolsa de pan, dos libras de chocolate y un paquete de cigarrillos que se colocaron sobre la ofrenda, luego se puso más *ensarta* y se roció todo con semillas de ajonjolí.

Se encendió la ofrenda prendiéndole fuego a las velas grandes y algunas de las pequeñas que formaban el montón. Al mismo tiempo se encendieron las velas colocadas en el altar de piedra y varios cigarrillos que se colocaron y ofrecieron a las piedras sagradas. Se encendieron entonces algunas brazas para colocar en el incensario que llevaba el *sacerdote maya* que oficiaba la ceremonia, quien colocó un poco de incienso sobre ellas para agitarlo rítmicamente con movimientos de péndulo. Entre la atmósfera del humo perfumado del incienso comenzó a invocar a los *nawales*, ofreciéndoles su ofrenda de fuego, ahí ante su mesa de piedra, su altar, que como puerta de entrada al mundo de los *nawales* le permitía establecer un puente de comunicación con ellos, hablándoles, dialogando con ellos.

En esta invocación, que se puede consultar completa en el anexo cuatro al final de este trabajo, se pueden ubicar varios de los grandes temas *nawálicos* que los *tz’utujiles* utilizan para formarse una imagen del poder político adecuada a una muy particular visión de su historia, cultura y caminos futuros. En esta exhortación a los *nawales*, el *sacerdote maya* apeló a los grandes temas cosmológicos que componen el universo *nawálico tz’utujil*, de manera que la coyuntura política del pueblo fuera ubicada históricamente en la historia de los

³¹ *Ensarta*; es un tipo de incienso, que se vende en forma de tabletas de varios tamaños, pero embalado en paquetes elaborados con caña de maíz y amarrados con varios nudos.

nawales, en su naturaleza espacio temporal y en su espacio cosmológico, para que entonces, con estos referentes, el *sacerdote maya* edificara una solicitud coherente con la ética propia del discurso *nawal*.

En su oración, que funciona como un llamado a los espíritus de los *nawales*, primero que nada invoca al *Señor Padre Dios de los Cielos*, imagen imponente de una deidad suprema que habita en un espacio celeste, desde el cual observa los acontecimientos humanos. Este personaje adquiere diferentes títulos que nos permiten visualizar de mejor manera su rol cosmológico: aparece así como *Señor Padre Santa Cruz*, solemne personaje *dueño*³² de los cuatro puntos cardinales a los que refiere la imagen cuadrangular de la cruz desde tiempos prehispánicos, quien como *Padre* supremo tiene su lugar en la Tierra, entre los humanos, como pariente autoridad paterna, con una imagen que se encuentra en la cofradía de la *Santa Cruz*. De esta manera sabemos que se refiere al muerto que se encuentra en su urna de cristal, al *Santo Entierro*, al *Señor Jesucristo*, como también lo nombra en su llamado. Este *nawal* supremo, *señor de la cruz*, de los cuatro puntos cardinales, es la deidad primordial a quien hasta los cristianos españoles consideran su *principal señor*.

De esta manera existe un reconocimiento explícito de que el padre supremo es el *Padre Santa Cruz*, a quien también llaman *Justo Juez*, invocándolo en otras ocasiones como *principal legislador*, quien desde su espacio celeste es capaz de aportar justicia por su observancia de los acontecimientos terrenales, es él quien califica y decide los caminos que tomará la justicia y por esto el *sacerdote maya* apela a su juicio, describiéndole en su invocación la situación humana concreta, narrándosela y otorgándole un *sacrificio* constituido por la ofrenda que le quema. De esta manera el *sacerdote maya* espera influir en su decisión, en su capacidad de aportar justicia, presentándole los dones de su ofrenda y platicándole la coyuntura humana, explicándole la razón por la cual es menester que los ayude y les otorgue una respuesta positiva a su solicitud.

³² La palabra *señor* hace referencia de manera sobreentendida a este concepto de *dueño*. En el Santiago Atitlán contemporáneo se puede entender que el *señor de la mesa* y de *la silla* es el *dueño de la mesa* y de *la silla*.

Es aquí donde podemos darnos cuenta del valor de este género discursivo *tz'utujil*, que tiene la capacidad de presentarnos ritualmente los modos de la diplomacia mesoamericana. Con la ofrenda se les otorgan a los *nawales* objetos de lujo humano, tales como tabaco, chocolate, pan, incienso y aguardiente, los cuales son elementos básicos del buen gusto y el decoro desde tiempos inmemoriales, por que si bien el pan y el aguardiente son elementos que no tienen más de quinientos años en estas tierras, su valor ritual antiguo radica en el don de la comida y la bebida como elementos del placer humano. Con este don, este regalo dado a los *nawales*, se establece un contrato de reciprocidad que difícilmente podría ser ignorado en el juego de la diplomacia mesoamericana, menos aun por seres que son poseedores de otorgar la justicia, de quienes en virtud del contrato de reciprocidad se espera obtener pronta respuesta positiva a las solicitudes planteadas. Por esto, el *sacerdote maya* suele ser muy cuidadoso con su lenguaje y con el otorgamiento de la ofrenda, pues en el acto ritual de invocación *nawálica* se desarrollan, implícitamente, una serie de lenguajes sobreentendidos éticamente correctos, que son asumidos como modelos de cortesía y respeto.

La invocación continua con un establecimiento de cargos: reconociendo a este *Señor Padre, Señor de los Cielos, Señor Santa Cruz, como Señor de la Silla, de la Mesa, del Palb'al y del Chkalb'al*, y al referirse a los humanos los denomina tus hijos, tus hijas, por lo tanto subordinados, descendientes de los *nawales*. De esta manera se le reconoce a este personaje la titularidad sobre los símbolos máximos del poder: la *silla*, como asiento de los principales mandatarios, y la *mesa* como centro desde donde despachan los gobernantes, símbolo de la ley y el poder en sí mismo. Las autoridades humanas, en cuanto son hijos e hijas de estos *nawales* "sobrehumanos", requieren de estos la legitimidad que les permite ser autoridad en el plano humano, sólo con esta pueden ser señores de las mesas y las sillas humanas, gobernantes.

Como señor del *palb'al*, el *nawal* supremo es el "dueño" del altar o "*parador nawal*", que no es otra cosa que la *mesa* donde se paran los *nawales*. Esta palabra, que no tiene traducción posible en lenguas occidentales, en el idioma *tz'utujil* es ampliamente utilizada en referencia a los lugares sagrados, entendidos estos como lugares de tránsito, de paso entre mundos diferenciados, en este caso entre el

mundo físico y el mundo sagrado de los *nawales* (Vallejo, 2001:158-160). Pero el *chkalb'al* es un concepto que como adjetivo del *palb'al*, hace referencia al altar o lugar sagrado como centro cósmico por excelencia, conformado por una base rectangular sostenida por cuatro patas que representan —como en una suerte de maqueta— el cosmos entero, de esta manera el *chkalb'al* como lugar de paso, como lugar de tránsito, como ventana o puerta al otro mundo, representa en sus elementos al cosmos entero en el cual los *nawales* son habitantes imprescindibles.

En la diplomacia del ritual es evidente la comunicación entre poderes mutuamente reconocidos. En primer lugar el poder de los que están del otro lado del *palb'al*, al que los humanos de “este lado” consideran “sobrehumano”, en este sentido es una alteridad, algo diferente a la condición humana, pero que al mismo tiempo es guía, ideal, meta, que en ciertas condiciones puede ser accesible al ser humano en cuanto modelo, es en este sentido de alteridad que se puede entender el *discurso nawal* como utopía. Este poder “sobrehumano” adquiere sin embargo reconocimiento a través del poder humano del *sacerdote maya*, quien, cual embajador entre mundos diferenciados —autodefiniéndose así mismo durante la invocación como *yo el ajaw, soy licenciado*—, es el responsable de negociar con los poderes *nawálicos*, extrahumanos, para influir en el espectro netamente humano, de ahí su poder como “diplomático” ritual.

Para los *sacerdotes mayas tz'utujiles* son paradigmáticas estas referencias en sus invocaciones, dirigidas a este personaje *señor padre, señor de los cielos*, deidad celeste, que todo lo observa, que es *juez y señor todo poderoso*, dueño de *sillas y mesas*, de *palb'ales* y *chkalb'ales*, portador de todos los talismanes de poder *nawal* a que se puede referir en el mundo *tz'utujil*. Ahora bien, si la *silla* y la *mesa* son en sí mismos talismanes de poder, requieren de un titular que sea su encargado, es decir su responsable, portador de su mando, así es necesario en la invocación aclarar que este *Señor Padre* es el *alcalde de la mesa* y también el *alcalde de la silla*; cargos que se asumen como de máximo poseedor de su titularidad, ya que en Santiago Atitlán los alcaldes son los dueños de la casa donde se colocan las *mesas*, lo que equivale a decir los *altares de cofradía*, y estas *mesas* son los *palb'al*, los lugares sagrados donde se paran los *nawales*, es

decir sus esculturas sagradas, y son estos alcaldes quienes se sientan en las *bancas, sillas*, de los principales de cofradía.

Pero este personaje principal es tan poderoso que aparece no sólo como autoridad "civil", como alcalde, sino que también posee una autoridad militar al aparecer como *mayor de la mesa* y como *mayor de la silla*. De esta manera se hace evidente en esta invocación la importancia que han tenido históricamente en Guatemala las autoridades militares, país azotado por la guerra, donde el ejército ha sido por siglos el principal ostentador del poder, y en respuesta a esta situación, las autoridades sagradas, *nawales*, tienen también cargos militares como el de *mayor, capitán, subteniente, coronel*, pero siempre haciendo referencia a su condición por encima de la condición humana al otorgarles títulos tales como el de *coronel del mundo*, o el de *coronel de la silla*.

No obstante que se solicita primero ayuda a este *nawal principal, señor de la mesa* y de la *silla*, del *palb'al* y *chkalb'al*, el *sacerdote maya* hace honor al conocido politeísmo mesoamericano al declarar entonces que *estaré llamando a los dioses y santos, en el viento del norte, que vienen entre el viento del norte, entre los cerros y montañas*. Con esto abre la posibilidad de referirse entonces a otros *nawales* de menor categoría, pero a quienes es indispensable hacer solicitudes humanas, de manera que puedan ser atendidas por cada responsable. En esta visión jerárquica y de cargos que existen entre los *nawales*, en donde cada uno tiene su categoría (Vallejo, 2001:159) y especialidad, se vislumbra el *cabildo de principales nawales*, quienes como autoridades sagradas son quienes rigen sobre el mundo con la legitimidad suficiente para juzgar o calificar el accionar de las autoridades terrenales. Aquí se percibe incluso una forma cultural de derecho mesoamericano que ha sido poco estudiada que podemos percibir a lo largo de la invocación que nos ocupa, observando algunos de sus elementos de análisis.

En primer lugar aparece la relación de reciprocidad que debe de existir, desde una ética *tz'utujil*, entre la autoridad y los ciudadanos, reciprocidad que vemos cuando el *sacerdote maya* dice después de reconocerle al *señor de la silla* todos sus cargos: *reciba pues este [...]* al momento que riega aguardiente sobre el fuego de la ofrenda y continua expresando *en tu mano, en tus pies, este aguardiente esta*

costumbre. De esta manera se completa el *costumbre*, concepto con el cual los pueblos indígenas mesoamericanos se refieren a una serie de modelos culturales que se consideran propios de su tradición, pero que en el contexto *tz'utujil* de esta invocación refiere específicamente a la ofrenda que se quema, con todos sus elementos de dedicación a la autoridad *nawálica*. Se les otorga chocolate, cigarros, pan, incienso, azúcar, ajonjolí, aguardiente y velas de diversos colores, toda esta ofrenda, valga decir esta *costumbre*, que se va quemando mientras dura la exhortación, es un homenaje dedicado a los *nawales*, a quienes se les otorgan bienes propios para el placer humano ofrendándoselos para su disfrute.

Con esta *costumbre* se espera obtener *ayuda*, *solución*, que en el caso específico de esta ceremonia es solicitar una buena autoridad para el pueblo. El *sacerdote maya* lo menciona explícitamente: *lo que queremos padre un alcalde*, pero no cualquier clase de alcalde sino uno que *entre limpio, que es camino*. Es decir que con esta ofrenda se solicita a los poderes *nawálicos* ayuda para que entre un alcalde "recto", que sea "guía del camino" "*k'amol b'eey*", concepto político clave en muchos discursos de organizaciones mayas guatemaltecas contemporáneas, por eso la metáfora del camino en relación al papel de la autoridad indígena como guía tiene mucho significado, como encargado de abrir y enseñar el camino por donde avanzar en una cultura de caminantes como lo ha sido Mesoamérica durante milenios, donde se agradece la existencia de un camino plano, recto, que no tiene subidas que lo dificultan, es en este sentido que el *k'amol b'eey* es el que hace el camino recto, el que le facilita las cosas a la gente, el que los ayuda. Esta ética *tz'utujil* sobre el papel de la autoridad política, refleja mucho de la manera como se refieren también a las autoridades *nawálicas*: son guías en la medida de que en los mitos, las canciones y demás géneros tradicionales de expresión para referirse a estos seres, se están construyendo modelos de comportamiento que refieren a la práctica social. De esta manera encontramos implícita una teoría política en el discurso *nawal*, ya que en sus contenidos aparecen los modelos de organización humana que se consideran éticamente correctos y deseables a partir de un discurso histórico y de una serie de recursos programáticos.

De esta manera, el modelo organizativo de la vida social parte como siempre de una particular visión mesoamericana del tiempo, ya

que entre los pueblos mayas es muy importante la referencia sagrada al día en que se realiza una ceremonia ritual, por eso no es extraño que durante la invocación el *sacerdote maya* repita constantemente: *en este día, en esta hora*; y que incluso diga *hoy día jueves*. Lo que está haciendo en este caso es invocar al espíritu *nawal* de ese día, ya que el tiempo es uno de los grandes temas referencia de cualquier invocación de tradición maya, con el mismo sentido se dibujo en la ofrenda, con azúcar, el glifo del día maya. Aquí cabe recordar que la referencia al tiempo hace hincapié en los tres días que faltan para las elecciones, y hace referencia al día y a la hora, utilizando para referirse al día el concepto maya de *q'ij*, que es una referencia al sol como medida de tiempo, como elemento que se cuenta para llevar el calendario de los días, por eso el sinónimo de *q'ij* como sol, día y tiempo; pero la referencia a la hora se hace utilizando la palabra castellana debido a que esta medida de tiempo llegó de tierras europeas. Es importante señalar la enorme importancia que han dado los pueblos mayas al computo del tiempo, de manera que pueden incorporar el aporte europeo de la hora, lo mismo que los días del calendario gregoriano, como contribuciones extranjeras al concepto maya del *q'ij*, que les permite cálculos calendáricos adicionales a los elaborados con el uso del *cholb'al q'ij*, el calendario ritual de 260 días que todavía está en uso en muchas comunidades *k'iche'* (Tedlock, 1982), *jakaltekas* (Byers y La Farge, 1997), *mam* (Oakes, 2001:153-169) e *ixiles* (Colby y Colby, 1986:238-241) entre otras de las tierras altas guatemaltecas.

Todas estas referencias son *entimemas* culturales ³³ que son imprescindibles en cualquier invocación sagrada para que entonces, el *sacerdote maya* pueda construir el *cabildo sagrado* refiriéndose a sus miembros y a sus diversos cargos. En la invocación que nos ocupa, el invocador se refirió en primer lugar al *señor padre San Nicolás*, a quien definió como *primer doctor*, ya que este *nawal* es considerado como patrón, dueño o señor del arte de curar, primer *ajkuun* lo llama. También le solicita: *apúntelo pues / lo que es* [lo que está solicitando] *padre señor*, haciendo referencia al libro que la escultura de la cofradía de *San Nicolás* lleva en el brazo izquierdo, ya que la tradición *tz'utujil* menciona que en este libro es donde el *ajkuun* apunta las solicitudes que le hacen los invocadores. De esta manera es este

³³ *Entimemas*; sobreentendidos culturales.

nawal, el que ocupa el cargo de escribano, el que lleva los libros y desde este arte de la escritura, se remite a los demás *nawales* que pueden intervenir en cada solicitud.

Luego del escribano, primer *ajkuun*, aparecen una serie de personajes con diversas características, quienes completan el *cabildo* sagrado al cual solicita apoyo y legitimidad para su petición. Vemos entonces aparecer al *señor don Pedro*, *señor San Simón*. Este tiene diferentes imágenes y cargos asignados en diferentes regiones del país que el *sacerdote maya* se encarga de enumerar, apareciendo de esta manera casi como prototipo del hombre poderoso, que puede ser ladino, finquero o incluso militar, de manera que los pueblo mayas que le rinden culto, lo que hacen es apropiarse de las imágenes del poder de su contexto nacional, pero asumiéndolo como un poder propio, su *nawal* ladino, su *nawal* finquero, su *nawal* militar, en resumen su *nawal* poderoso.

Al llamarles *don Pedro* a estos personajes, el *sacerdote maya* le da a este *Maximón* un lugar como parte de los apóstoles de Cristo, es decir del *Justo Juez*, de manera que los pueblos mayas tienen su propia deidad, que estuvo con Jesucristo y que por lo tanto es su representante en sus pueblos, tal y como la Iglesia católica lo es en Roma. Al considerar que este *don Pedro* tiene diferentes imágenes o copias, como directamente lo dice en un pasaje de la invocación cuando lo llama *hombre nawal* [que] *ienes muchos brazos*, sabemos entonces que se refiere al hecho de que las imágenes de lo que él llama *don Pedro San Simón* es también *Rilaj Maam*, árbol de *tz'atel* que tiene "muchos brazos" es decir muchos injertos de su propio tronco, a eso se refiere cuando dice que *ienes muchos brazos*, a los injertos del árbol.

En su invocación, el *sacerdote maya* menciona a los siguientes injertos o copias del árbol de *Rilaj Maam*: *padre Señor San Pedro*, *San Jorge*, *don Pedro Sololá*, *don Pedro de Santa Catalina*, *don Pedro de la Antigua Guatemala*, *don Pedro San Simón*, *don Pedro hay dios*, *San Andrés Xekul*, *San Pedro Sacatepequez*, *don Pedro Zunil*. Dibuja así con su invocación un mapa amplio de la geografía sagrada de *don Pedro*, que refiere a una región específica del país: las tierras altas de Guatemala entre los departamentos de Sacatepequez y Totonicapán, donde las referencias míticas y rituales de este personaje son muy

amplias y poco estudiadas, pero que otorgan una jerarquía diferente a cada uno de los diversos *don Pedro* que menciona. Comenzando con los pueblos *tz'utujiles* de los alrededores del lago, va avanzando en la geografía desde la antigua capital guatemalteca hasta la cueva ritual de Xekul, pasando por los volcanes de Zunil.

Estas referencias geográficas marcan el territorio de influencia en el que opera el *discurso nawal* describiendo con sus palabras los elementos fundamentales de toda territorialidad mesoamericana. A continuación mencionó el *sacerdote maya*: *San Lucas cerro, don Pedro, San Lucas planicie, San Lucas día, San Lucas planicie, alcalde, don Diego Mundo, alcalde que apareces sobre los cerros*. De esta manera se describe una imagen de la territorialidad de los pueblos en relación a sus autoridades, primero que nada refiriéndose al volcán de San Lucas Tolimán que se encuentra al este del pueblo, la dirección por donde sale el sol, de ahí que refiere a un tal *don Diego Mundo que apareces sobre los cerros*, el cual es el Sol del Lago de Atitlán, que ilumina el mundo cada día.

Posteriormente va mencionando a los diferentes pueblos del área del lago con sus respectivos territorios de montaña y planicie relacionándolos a sus autoridades mencionando al *alcalde cerro de Panajachel, alcalde del cerro de Tz'ununa', Tz'ununa' planicie, alcalde señor, San Pablo cerro, San Pablo, San Marcos, San Marcos planicie, San Pedro cerro, San Pedro planicie, San Juan cerro, San Juan planicie*. Así quedan plasmados los elementos constitutivos de cualquier pueblo que debe tener su *alcalde cerro*, es decir su *montaña mirador* desde donde se observe el amanecer, y *planicie* donde sembrar. Con estos elementos los pueblos tendrán entonces un alcalde, un gobierno y una historia, de manera que tal y como prosigue la invocación *los nawales pisan, montan la cima de los cerros, la cima de la planicie, sobre este volcán, entrada al cerro, entrada al palb'al*, que implica la existencia y legitimidad de sus autoridades quienes son encargados del cuidado de las *mesas* sobre las que se paran sus *nawales* y por lo tanto son portadores de sus *sillas*, es decir, del gobierno de su pueblo.

Es importante el análisis histórico del *discurso nawal* ya que nos va mostrando las vicisitudes de las relaciones interétnicas que van construyendo el devenir identitario del pueblo. Hasta ahora hemos

visto cómo las mesas y las sillas, inventos de los conquistadores europeos, fueron adoptadas como símbolos del poder por lo que los pueblos tienen cofradías, municipios, alcaldes y participan de los procesos electorales. Pero al mismo tiempo tienen sus montañas y planicies, es decir sus territorios ancestrales delimitados por mojones que son cuidados por otros personajes históricos que son parte de una historia anterior a la conquista, así se nombra en la invocación a los *nawales montañas reyes, se levantó en sus manos, se levantó en sus pies, señor dueño de la montaña, señor rey Monarca, rey Diego Kayetano, rey Matek Su'n*. Se utilizan los títulos europeos de "reyes" y "monarcas" para referirse a los antiguos *señores montaña* que se recuerdan en la historia como los que "levantaron", es decir los que fundaron las antiguas "naciones indígenas". Es interesante que dentro de estos antiguos *reyes montaña* se recuerde en especial a *Matek Su'n* que no es otro que el antiguo señor *Moctezuma, Tlatoani* de *México-Tenochtitlan*, donde observamos una suerte de conciencia identitaria mesoamericana.

El *cabildo sagrado* continúa formándose en la invocación, mencionando *nawales apóstoles* tales como el señor *Santiago, San Rufino, Galistro, Felipe, Jacobo, padre señor San Gregorio* [...]; y posteriormente invocó también a las *nawalas maría: Mamá María Concepción, Mamá María Rosario* [...]; y luego a los *nawales Martín: padre Juan Martín, Pastor Galistro Martín* [...], con lo que el sacerdote maya fue completando su *panteón nawalístico*, incluyendo no sólo a todos estos personajes "sobrehumanos", sino que también a aquellos antiguos líderes invocadores, quienes son ahora antepasados del pueblo, invocando así a sus muertos, a los *hombres nawales* a los que nombra diciendo: *hago mencionar el espíritu, su santidad, hombres nawales, Francisco Sojuel, Marcos Rujuch, Gregorio Reanda*, haciendo hincapié en su antigua condición humana al mencionar *en sus días, en sus huesos, en sus pies, en sus espíritus, sus santidades, en este día, en esta hora, sus manos nawal, sus pies nawal*.

Es importante esta última referencia, pues son finalmente los humanos quienes actuamos y nos comunicamos sobre el mundo, y después de repasar todo el *cabildo sagrado* es sólo cuando menciona a los *sacerdotes mayas muertos* cuando coloca su solicitud *sobre la ley* [reconociendo que] *aquí es orden, aquí es justicia, en sus manos y en sus pies*. Completando todos estos requisitos discursivos en

cuando el sacerdote maya puede hacer uso de su propio poder, diciéndoles a los *nawales* que les *presto de sus manos la justicia, presto de sus pies la justicia, ángel que estas en la gloria, ángel que estas en los horcones del cielo, ángel que estas en el cielo, espíritu nawal*. Es en este momento cuando opera la magia de la invocación, cuando el sacerdote maya adquiere el *poder nawal* para que sus peticiones se cumplan ya que su invocación *llegue en tus manos padre, ante este mundo, ante esta tierra, esta silla, esta mesa, que he escuchado, de los pasados, lo de los principales, de los de las grandes ordenes, donde se hacen ordenes, donde se hace justicia, esto es, lo que pedimos, en este día, en esta hora, esto es, lo que recordamos, en tus manos, en tus pies dios, estas tus hijas, tus hijos, que encuentren una ley, justicia, para el día de mañana, para pasado mañana, ahora si se está viniendo, este noveno día del mes de noviembre, dos mil tres, lo que queremos, que sea cierto, de todo lo que dicen, que gane este, para que sea un alcalde, en nuestro pueblo, dentro de nuestro pueblo, sobre este mundo, Santiago Atitlán.*

De esta manera el *discurso nawal* ubica a los contendientes en el proceso electoral en un plano de tiempo histórico mesoamericano, construyendo identidades como relaciones de alteridad con lo sobrenatural, con lo contingente y diverso de sus actores humanos y sus instituciones. Al mismo tiempo los coloca también en el espacio de los territorios, reconocidos como propios: territorios rituales, económicos, semánticos, que en las invocaciones de *discurso nawal* son mucho más vastos que en los documentos oficiales que se guardan en la *caja real*, la cual es tan importante por esos papeles que contiene, como lo es por su capacidad de reunir a la gente alrededor suyo, donde se evalúan las posibilidades de respuesta a los acontecimientos coyunturales que se van presentando. El *cabildo sagrado*, conformado por *nawales* diversos, organizados jerárquicamente, configuran el modelo de sociedad, justicia y ley, que sirven para legitimar el accionar de las autoridades humanas.

De esta manera podemos comprender el sentido identitario de la cultura *tz'utujil*, que desde los símbolos de su reina la *Ru Maam Tz'utujil Poop*, pasando por los cargos y atribuciones del *señor cabecera del pueblo* con respecto al territorio municipal a partir del trazo del pueblo, hasta llegar a los procesos electorales en los que los comités cívicos atitecos logran las mayores votaciones utilizando los

símbolos de la identidad *tz'utujil* apelando el discurso *nawal* y las ceremonias mayas para ubicar sus propuestas políticas a la vera de la historia de los *nawales*, encontramos en el Santiago Atitlán de principios del siglo XXI un ejemplo paradigmático de las enormes contradicciones en las que se desenvuelve el desarrollo social de los pueblos indígenas guatemaltecos en el contexto de la posguerra, tratando de encontrar su propio camino basándose en su historia, pero sumergidos en la fuerte inercia de un proceso de paz inacabado, en una guerra que no ha terminado.

EPÍLOGO

El pueblo *tz'utujil* de San Juan la Laguna, se encuentra sobre la misma ribera sur del lago de Atitlán, al oeste de San Pedro la Laguna (ver mapa). En este lugar existe una "cofradía" particular de San Simón que nos permite ver un poco lo que es el culto de los *nawales* dentro del ámbito *tz'utujil* ajeno a Santiago Atitlán. Esta cofradía fue fundada por don Francisco Ramírez, quien desde hace varias décadas rinde culto a los *nawales* y reconoce la importancia que tiene Santiago Atitlán dentro del universo *tz'utujil*.

Esta cofradía es una casa particular que mantiene su dueño, un juanero de nacimiento, pero que vive en la ciudad de Guatemala, donde tiene su "consultorio espiritual" en una zona céntrica. Esta cofradía tiene un altar dedicado al culto de Maximón, el cual es llamado por don Francisco "Justo Juez". Este, está sentado en una silla y tiene rostro de ladino bigotón y joven, pero vestido con traje *tz'utujil* tradicional de San Juan La Laguna está encerrado en una gran vitrina de cristal de aproximadamente un metro y medio de alto. Este está colocado en un altar de piedra a la entrada de un cuarto que sirve de cofradía. Este es el único personaje que se mira en el cuarto de la cofradía y es ante quién se hincan pidiéndole apoyo para las diferentes necesidades de la gente que lo visita.

Este Justo Juez está vestido de juanero porque según dice don Francisco, *él es puro de aquí de San Juan, es su juez de aquí*. Pero sin embargo no es él el quien resuelve los problemas planteados en las diferentes peticiones que se le hacen. Según plantea don Francisco, él como juez solo decide si la petición es justa o no y si lo considera pertinente, entonces le dice al *Rilaj Maam* de Santiago Atitlán que ayude a la gente que lo está solicitando. Es *Rilaj Maam* quien realiza las peticiones de la gente, no el Maximón Justo Juez. Por eso en la cofradía se encuentra una imagen del *Rilaj Maam*, la cual, a diferencia del Maximón, se encuentra vestida con el clásico traje de Santiago Atitlán, pero se encuentra en el tapanco que está en el techo de la cofradía, todo el tiempo se encuentra escondido el *Rilaj* acostado sobre su cama, en su *warb'al*, cuarto para soñar.

Desde ese *warb'al*, el *Rilaj Maam* viaja hasta el lugar donde se encuentre le enfermo o la persona sobre la cual tiene que ejercer su poder de *nawal*. Pero para moverse necesita de un tercer compañero llamado Juan Francisco, que como *nawal* de los vientos es quién solicita al aire que lleve al *Rilaj Maam* hasta el lugar que necesite y entonces poder realizar sus actividades *nawálicas*. Este Juan Francisco no es otro que el viejo *nawal* atiteco Francisco Sojwel, antepasado de los *tz'utujiles*, es él quién tiene el poder del viento, es decir de hacer las ceremonias necesarias en las montañas para que se mueva el *Rilaj Maam*.

De esta manera vemos como funciona el complejo Maximón, formando un cabildo sagrado en el cual están organizados jerárquicamente los *nawales*, y estos son representantes simbólicos de la identidad étnica atiteca. En el presente trabajo hemos visto como la identidad, en el plano fenomenológico, está compuesta por la relación del yo consigo mismo, es decir, la percepción interna del yo, su autoimagen, pero también de la imagen que el yo tiene del otro, y de la imagen que el otro tiene del yo. Ese complejo de relaciones comprendería la identidad del sujeto social en cuestión, es decir, una identidad construida y determinada por la alteridad del otro.

En este contexto el *Rilaj Maam* representa el paradigma *tz'utujil* por excelencia que refiere al *nawalismo* como posibilidad humana, como conocimiento y desarrollo de una cosmovisión, entendida esta no sólo como modelo cerrado del cosmos, sino ante todo como método de exploración del mundo, de conocimiento del mundo a partir del lugar que ocupa la cultura *tz'utujil* en un universo que de entrada se ubica contingente y diverso. De esta manera, a la manera como explicaba López Austin el *nahualli*, es el ser que puede separarse de su aire espiritual y cubrirlo en el exterior con otros seres.

ANEXO 1

Invocación realizada ante la imagen del *Rilaj Maam* en la cofradía de la Santa Cruz de Santiago Atitlán

Ajaaw Dios	Ajaaw (Señor, Jefe, Dueño) Dios
Ajaaw Tatexeel	Señor Padre y Madre
Ajaaw Alk'walxeel	Señor Hijo único (referencia a Jesús)
Ajaaw Diosiil	Señor Espiritual
Ajaaw Sant iil	Señor Puro Santo
xesqar q'ijj	se amaneció el día (sol)
xesqar oor	se amaneció la hora
xesqar muund	se amaneció el mundo
xesqar ruch'leew	se amaneció la tierra
xsapke' jyu'	se iluminó el cerro
xsapke' tq'aaj	se iluminó la planicie ¹
xsapke' muund	se ilumino el mundo
xsapke' ruch'leew	se ilumino la tierra
ik'iy awalk'waal xkichap ruq'a'	muchos de tus hijos tomaron su mecapal
kijqa'n	
ik'iy awalk'waal xkichap ki liiwr ²	muchos de tus hijos tomaron su libro
ik'iy awalk'waal xik k'aaj ki ikaj	muchos de tus hijos se llevaron su hacha
ik'iy awalk'waal xik k'aaj kawa' ki	muchos de tus hijos entonces se llevaron su
ya'l	morral

¹ *Tq'aaj*; se refiere a la condición general de planicie que la región de la costa sur de Guatemala tiene en oposición a la condición montañesa de las regiones de los altos. Aunque en general el concepto es un adjetivo que significa "tierra plana" o "planicie", en Atitlán se refieren con este nombre a la región de la costa sur.

² *Liivr*; del español "libro", en Atitlán se refiere en general a los cuadernos de los niños que van a la escuela.

³ *Awarb'al*; literalmente se traduce como: "dormidor". Se refiere al lugar especial donde se acuesta el *Rilaj Maam*, un lugar de lujo, acolchonado, especialmente cómodo, propio para dormir y soñar. La raíz *war*, que en lenguas k'icheanas significa dormir y soñar, cambia en otras lenguas mayas por la raíz *way* que hace referencia no solo al acto de dormir, sino sobre todo la sueño *nawalico*.

⁴ *Pkusul*; es una morada especial, se dice por ejemplo de aquellas que se hacen para las esculturas de los santos, que cuando se llevan en procesión se colocan a veces en lugares especiales construidos con ramas de árbol de pino o ciprés, como cuevitas especiales: "Mansiones" se dice en español.

⁵ *Taa'*; Padre, dicese a un anciano o viejo como forma de respeto.

⁶ *K'xoom*; cerro sagrado que se ubica hacia el sur de Santiago Atitlán en el camino hacia el municipio de Chicacao. Es un lugar sagrado que tiene varias acepciones *ruwa' k'xoom* la cima del cerro; *ruwach k'xoom* sobre la ladera del cerro; *xe' k'xoom* en la base del cerro del lado de Atitlán; *riij k'xoom* atrás del cerro, del lado de Chicacao.

ik'iy awalk'waal xik k'aaj ki q'uu' rxiiin rwach ki sii'	<i>muchos de tus hijos se llevaron su q'uu'</i> para ponerlo sobre la leña
ik'iy awalk'waal xik k'aaj ki asroom	muchos de tus hijos se llevaron su azadón
ik'iy awalk'waal xik k'aaj semyers	muchos de tus hijos se llevaron sus semillas
Pr kamik ajne' nana' Ajaaw xenu'l pnaq'a' Padre Sabastian mxiin kwinta'	Pero hoy como tu sientes Señor que he llegado a tus brazos Padre Sebastián aunque anteriormente no he podido
chqaa' mne' kinuya' kanaa awalk'waal mne' kinuya' kana awiiy mne' kinuya' kana a maam	también no puedo dejar a tus hijos no puedo dejar a tus nietos no puedo dejar a tus bisnietos
itzeel re' kintzub'a' kana chpaam awuchooch chpaam awarb'al ³ xin b'naq k'a jweer anen	sería malo dejarlos sentados en tu (dentro) casa <i>en tu recamara</i> mientras que yo ando fuera
Kin nwaan apreciar ara' awalk'waal Antonio Damián pinaq cantón Pachichaj	Entonces aprecio a tu hijo Antonio Damián que viene del canton Pachichaj
nbasta' nbawla' prchooch prwarb'al pkusul ⁴ pch'ektwi' ch'wawera	vas ir a ver vas ir a encontrar a su casa a su recamara en su mansión en su almohada tanto como aquí (alla)

⁷ *Q'uu'*; tela de lana que se coloca sobre la espalda para cargar la leña. Chamarra que se pone sobre la leña.

⁸ *Tk'ar*; se refiere a un árbol de madera especialmente duro.

⁹ *Rupak*; se refiere a una piedra que esta a punto de caer en una escarpada vertical.

¹⁰ *Rumeetb'a'*; se refiere a un cerro que se encuentra por la región de Chicacao.

¹¹ *Q'anti'*; lagarto venenoso.

¹² *Plonque*; empleado que en las fincas es el encargado de dar la comida a los trabajadores.

¹³ *Trocha*; casa para los trabajadores de las fincas.

cantón Pachichaj
ch'qaa'
Watemalas

Chqaa' nb'asta' k'awa'
awalk'waal
awiiy a maam
pinaq a Diego Chávez
cantón Panul
mne' nq'ajtaja
mne' nsoktaja
chqaa' pinaq
awalk'waal
a Salvador Mendos Sosof
chqaa' pinaq
awalk'waal
xb'ixaaj aq'a' awqan
a Axeep K'wa'
kola cantón Pan'aaj
chqaa' pinaq k'awa'
juun mejicans
jara' Alberts

Jawra' Luuch
jawra' Don Pedro
jawra' San Simoon
kin k'utuuj kan Taa'⁵
kin kul b'eej
kin chenb'eej
pnaq'a'
pnawqan

Jak'awa q'iiij
Jak'awa oor
Jak'awa b'inuut
Xuq rqa'j kawa
A las seis y diees b'inuut
Kin kul b'eej
Kin chenb'eej
Pnaq'a'

(en el) cantón Pachichaj
como en
Guatemala

También vas a ir a ver
a tu hijo
a tu nieto
que viene Diego Chávez
(del) cantón Panul
no quiero que algo se fracture
no quiero que se hiere
y que también viene
tu hijo
Salvador Mendoza Sosof
y que también viene
tu hijo
que cantó a tus manos y a tus pies
José Cua
(quien) está en el cantón Panaj
y que también viene entonces
un mexicano
llamado Alberto

Es por eso Lucho
es por eso Don Pedro
es por eso San Simón
entonces pido Padre
entonces respondo
entonces platico
en tus manos
en tus pies

En este día
En esta hora
En este minuto
Cuando llegamos
A las seis y diez minutos
Entonces respondo
Entonces platico
En tus manos

Pnawqan taa'

En tus pies padre

Ir. pinaq k'awa' taa'
Kin kaml'eej

Y he venido señor
Busco encontrar y buscar más palabras

Kin maltioxij
Aq'a' awqan
Qa tee' Mariiy Castelyaan
Qa tee' Mariiy Lusyaan
Qa tee' Mariiy Chyantl
Qa tee' Mariiy Botiin
Qa tee' Mariiy Kax'iil
Qa tee' Mariiy Troneel
Qa tee' Mariiy Sloneel

Agradezco
A tus manos y tus pies
Madre María Castellana
Madre María Luciana
Madre María Chiantla
Madre María Botin
Madre María de la Caja
Madre María Abogada
Madre María Desatadora

Pinaq k'awa'
Ya Paska' Ch'oreeq
Ya Paska' K'iir
Ya Paska' Kmoo'
Ya Paska' Ch'ajkeem
Ya Paska' Yqu'
Ya Paska' k'awa' taa' B'atzb'al

También viene
Francisca Ch'oreeq
Francisca K'iir
Francisca Kmoo'
Francisca Ch'ajkeem
Francisca Yqu'
Francisca, llamada también Hilandera

Pinaq k'awa' awalk'waal
Awiij a maam
Pinaq ixkula
Xqab'an k'awa' resiwiir
Juun almoors
Kuk'iin awalk'waal
Kuk'iin awaal
Kuk'iin awxiin
Al kiins de diciembr
Diiy maarts
Maltyox k'awa' taa'
Pinaq Albeert
Rchomsanta
Oxi' liitr serwees
Maltyox k'awa' taa'
Trent ktzaal

También viene tu hijo
Tu nieto
vienen hincados
cuando recibimos
un almuerzo
con tus hijos (masculino)
con tus hijos (femenino)
con los tuyos (hijos)
al quince de diciembre
día martes
gracias pues padre
Alberto viene
Preparando
Tres litros de cerveza
Gracias pues padre
Treinta quetzales

Xub'an gastaar
Wawera taa'

Pruchooch
Prwarb'al
Prkusul
Prch'iktwi'
Xoq smaj
Wk'awa
Prkalb'ary muund
Prkalb'ary ruch'leew
Pkib'ii' ase'j
Ajutaay
Xtkirma' kikandeela

Ik'ol k'awa' taa'
Ik'ol k'awa' alee
Ik'ol k'awa' te'eej
Ik'ol k'awa' tetexeel

Pinaq k'awa'
Concepcion Pablo
Rii ydiosiil
Ysaantiil
Pinaq k'awa' taa'
Awalk'aal
Concepción Pablo
Rdiosiil
Rsaant iil
Naq oor
Naq moneed
Pinaq k'awa' taa'
Ajuan Pabls
Pinaq k'awa' taa'
Rosa Pabls
Pinaq k'awa' awalk'aal
Awiiy a maam
A Jose Pabl
Pinaq k'awa' taa'
A Salvador Pabl

Lo que gasto
Aquí padre

En su casa (nawal)
En su recamara
En su mansión
En su almohada
Que hemos trabajado
Aquí
En su calvario mundo
En su calvario sobre la tierra
En el nombre de tus flores (hijos)
Tus retoños (hijos)
Que vendrán a traer su candela (nawal)

Habrán entonces padre
Habrán entonces suegra
Habrán entonces madre
Habrán entonces padre-madre

Viene entonces
Concepción Pablo
Su espíritu
Su santidad
Viene entonces padre
Tus hijos
Concepción Pablo
Su espíritu
Su santidad
Cuanto oro
Cuantas monedas
Viene entonces Padre
Juan Pablo
Viene entonces Padre
Rosa Pablo
Viene entonces tus hijos
Tus nietos y nietas
José Pablo
Viene entonces padre
Salvador Pablo

Pinaq k'awa'
Mary Mendos
J'ee' k'awa' awiyy
J'ee' k'awa' awi' amaam
Nab'an poor
Nab'an utziil
Mary Kastalyana
Mary Lusyana

Viene entonces
María Mendoza
Estos son tus hijos (femenino)
Estos son tus nietos
Haces el favor
Haces un bien
María Casteliana
María Luciana

Pinaq k'awa' a Diego Chaves
Pinaq k'awa' Albeert
Pinaq k'awa' est mejikans
Pinaq k'awa' awalk'waal
Jaw k'awa' taa'
Jaw k'awa' alee
Anton Damian
Rudyosiil rusantiil
Pinaq a Jose
A Jose k'awa' taa' Mendosa Sosof

Viene entonces Diego Chávez
Viene entonces Alberto
Viene entonces este mexicano
Viene entonces tus hijos
Este entonces Padre
Este entonces suegra
Antonio Damián
Su espíritu su santidad
Viene José
El José entonces padre Mendoza Sosof

Pinaq k'awa' awalk'waal
A Jose Cua

Viene entonces tus hijos
José Cua

Naq xqab'an
Naq xqawil
Naq xqanuk'
Naq xqelaaj
Naq xiq tz'ib'aaj

Que hicimos
Que encontramos
Que ordenamos
Que contamos
Que escribimos

Por es Mary Kastalyana
Mary Lucían
Xtb'ay'a' k'respuest
Nuwal acha'
Ryal acha'
Kowan acha'
Maripoos acha'
Luun acha'
Loon acha
Kaap acha'
Tk'ar acha'

Por eso María Casteliana
María Luciana
Mádanos la respuesta
Hombre nawal
Hombre real (de realeza)
Hombre Cobán
Hombre Mariposa
Hombre Luna
Hombre Lona (tela fuerte)
Hombre Capa
Hombre *tk'ar*⁸

Tz'b'eer acha'

Hombre tz'b'eer (árbol pesado)

Kin k'ulb'eej k'awa'

Hoy estaré hablando con

Kowan Martiin

Martín Coban

Chajul Martiin

Martín Chajul (barrancos)

Chalin Martiin

Martín de Chalina

Uninpoorm Martiin

Martín de Uniforme

Staak Martiin

Martín Estaca

Perpeet Martiin

Martín Profeta

Lutb'er Martiin

Martín Lutero

Kowan Martiin

Martín Cobán

Jak'awa' ruk'wa' Martiin

Este es Martín Nacimiento del río

Ja k'awa' chee' Martiin

Este es Martín árbol

Kaam Martiin

Martín bejuco

Rujul Martiin

Martín bajada resbalosa

Siwaan Martiin

Martín barranca

Ru'u'l Martiin

Martín derrumbes

Rutuq Martiin

Martín cuesta (subida)

Rub'siil Martiin

Martín del cerro de la silla

Rupak Martiin

Martín *rupak*⁹

Pinaq k'awa' rumeetb'a' Martín

Viene también Martín *Rumeetb'a'*¹⁰

Pinaq k'awa' taa'

Viene también Padre

Mne' nki ruq'aj

No quiero que los fracture

Mne' nki rusok

No quiero que los hiera

Awiiy a maam

A tus nietos

Pinaq k'awa' taa'

Viene también Padre

Pinaq k'awa' alee' ch'a'

Vienen también suegra así dicen

Naq xupo'

Que convirtió

Naq xuwil

Que encontró

Naq xerla'

Que fue a ver

A Jose Cua

El José Cua

Xb'ixaaj

De lo que canto

Xturiij aq'a'

Mencionó tus manos

Xb'ixaaj

De los que cantó

Xturiij awqan

Mencionó tus pies

Antonio Damian

Antonio Damián

K'yil ch'uu'
Antonio Damian
K'awa' taa'
K'yil k'awa' taa'
Pescad
Antonio Damian
Nik'yin ptirminaal
Antonio Damián
Kawsaaj koontr
Kawsaaj enb'iidy
Kawsaaj ch'uuch'b'ey
Kawsaaj q'anti'
Kawsaaj ch'uuch'b'ey
Kawsaaj nkiwak'in
Kawsaaj nkitzak'in
K'awa'
Ja k'awa'
Kinchol
Ja k'awa'
Kin nuk'
Pinaq k'awa'
Alb'eerts
Ja k'awa'
Meejks
Moltiox pnaq'a
Moltiox pnawqan
Pinaq rutee'
Pinaq ruxqayiil
Xpaam semaan pasads
Kamiik q'ijj
Kamiik oor
Kamiik b'iinuts
Pinaq a Dieg Chaws
Pru chooch
Pru warb'al
Pru kusul

Qa tee'
Mary Ch'oreeq
Qa tee'

Vendedor de pescados
Antonio Damián
También Padre
Vendedor también Padre
De Pescado
Antonio Damián
Vende en la terminal
Antonio Damián
Quítale (saca) contras
Quítale envidias
Quítale avispas
Quítale *q'anti'*¹¹
Quítale avispas
Quítale mordedores (serpientes)
Quítale mordedores (serpientes)
También
Esto es
Lo que cuento
Esto es
Lo que ordeno
Entonces viene
Alberto
Esto es
Mexicano
Gracias en tus manos
Gracias en tus pies
Vino su madre
Vino su esposa
En la semana pasada
Este día
Esta hora
Este minuto
Viene Diego Chávez
En su casa
En su dormitorio
En su mansión

Nuestra Madre
María Ch'oreeq
Nuestra Madre

Mary ksapsioon

Qa tee'

Mary Saant Aan

Qa tee'

Mary Santiis

Qa tee'

Mary Teebral cha'

Anen k'awa' kin cholon

Anen k'awa' kin nuk'un

Anen k'awa' kin cholon

Pniq'a'

Pniwqan

In ajaaw k'awa'

In a teleneel

Lucho Don Pedro

Ktir qa'j

Ktir tzu'n

K'awa' pwuchooch

Prwarb'al

K'awa'

Mary Kastelyaan

Mary Lucian

Ja k'awa' taa'

Nyaren

K'awa' nkastan

Nmeyjan

K'awa'

Diiy Luns Saant

Diiy k'awa' Marts Saant

Diiy k'awa' Mierks Saant

Diiy k'awa' Jweews Saant

A Jose Cua taa'

Mlaay k'awa'

Xu xolana'

Mlaay k'awa'

Xtorina'

Mlaay k'awa'

Xtub'an Katar

María Concepción

Nuestra Madre

María Santa Ana

Nuestra Madre

María Santísima

Nuestra Madre

María Débora también

Yo entonces cuento

Yo entonces ordeno

Yo entonces cuento

En sus manos

En sus pies

Como juez entonces

Como Telenel

Lucho Don Pedro

Vengase pues

Vengase a ver

En mi casa

En el dormitorio

Entonces de

María Castellana

María Luciana

Esto es Padre

Quiere

Entonces disfrutar

andar

entonces

día Lunes Santo

día Martes Santo

día Miércoles Santo

día Jueves Santo

A José Cua Padre

Malaya (desiderativo) entonces

El sonido de su flauta

Malaya entonces

Buenas palabras

Malaya entonces

Cuando toca su guitarra

Mlaay k'awa'
Xtub'an xuul
Mlaay k'awa'xtirqaja
Mlaay k'awa'
Xtirtzu'na'
Tal veez
Xtirq'a' cha'
Rudyosiil
Rusantiil
Ruchooch
Prwarb'al
Prkusul
Dioooooos
Santo Santo Santo

Nanani nanani
Nanani nanani
Nanani nanani
Nanani nanani
(inaudible)

kin qaj

a dyosiil

a santiil

Eulaaliy Maartiin

Kanon Maartiin
Tu deey Maartiin

Nawal Martín

Uleew Dios

Juan Poqlaj

Dyeeg Poqlaaaaaaaj

Malaya entonces
Cuando tocara su flauta
Malaya entonces cuando llega
Malaya entonces
Cuando viene a ver
Tal vez
Llega
Su espíritu
Su santidad
Su casa
Su dormitorio
Su mansión
Dioooooooooos
Santo santo santo

(cantos nawales;
nawal tzijj)

Préstame

Tu espíritu

Tu santidad

Martín Eulalio

Martín de la búsqueda
Martín (palabra antigua nawal, nawal tzijj)

Martín Nawal

Dios de la Tierra

Juan Polvo

Diego Polvo

Juan Ch'b'aq
Dyeeg Ch'b'aaaaaq

Juan Lodo
Diego Lodo

Juan Pqoq
Dyeeg Pqooooooooq

Juan Polvo
Diego Polvo

Juan Sinyi'
Dyeeg Sinyiiiiiiiiiii'

Juan Arena
Diego Arena

Juan Poolw
Dyeeg Pooooooooolw

Juan Polvo
Diego Polvo

Juan K'aam
Dyeeg K'aaaaaaam

Juan Bejuco
Diego Bejuco

Juan Tzij
Dyeeg Tziiiiiiiiiiij

Juan Palabra
Diego Palabra

Juan k'awa'
Dios
Kink'ulb'eej
Jyu tq'aj

Por el Juan entonces
dios
puedo invocar
a los cerros y las planicies

[nombre de un ajk'uun enemigo]

Juan Se'j
Dyeeg Seeeeeeeee'j

Juan Flor
Diego Flor

Juan Wexaan
Dyeeg Wexaaaaaaan

Juan Sembrado
Diego Sembrado

Juan k'awa' Tzij
Dyeeg k'awa' Tziiiiiiij

Juan también Palabra
Diego también Palabra

Juan Kwa'
Dyeeg Kwa' dios

Juan Manantial
Diego Manantial dios

Juan B'iid
Dyeeg B'iid

Juan Vida
Diego Vida

Juan Q'uux
Dyeeg Q'uux

Juan Paxte de agua
Diego Paxte de agua

Juan Poolw
Dyeeg Poolw

Juan Polvo
Diego Polvo

Juan Pachaj
Dyeeg Pachaj

Juan Pino
Diego Pino

Juan Koop
Dyeeg Koop

Juan Copa
Diego Copa

Juan Poolw
Dyeeg Poolw

Juan Polvo
Diego Polvo

Juan Peedr
Dyeeg Peedr

Juan Pedro
Diego Pedro

Por e diooos
Diiy los saant
Diiy los saant

Por esos dios
Día de los santos
Día de los santos

Juan Peedr
Peedr Xtulul

Juan Pedro
Pedro Xtulul

Xtkiir q'eteej
Xtkiir maj tzeej dios

Que lo abracen
que lo tengan en sus manos dios

Xtiwsaaj
Ri dyosiil
Ri sant iil

saquen
su espíritu
su santidad

Xtiq'eteej
Xtimajtzeej

Abrácenlo
Ténganlo

Xtiwk'aaj
Xti chuluuj k'a dios

Llévenlo
Orinen sobre él dios

Mne' nkiwi'l
K'awa' awalk'waal taa'

No quiero que sean encontrados
Estos tus hijos Padre

Diiy los saant
Diiy los saant
Diiy los arkaan dios

Nik'aaj kaaj (bóveda celeste)
Nik'aaj gloor
Nik'aaj syeel (teológico)
Nik'aaj iik'
Nik'aaj chumiil dioos

Eb'naq pa sq'ooq'
Eb'naq priiy
Eb'naq pmaar
Eb'naq ptz'o'q
Eb'naq ptaweex
Eb'naq salyb'

Eb'naq pmaar
Eb'naq pesteer taa'

Eb'naq k'a awalk'waal
K'awa' xe'ch'ee'
Xe'ab'aj dios

Eb'naq k'awa' taa' psaliin

Pnawex (terreno lodozo)
Pak'wa yaa' dios tetexeel
Kink'ulb'eej
Kin nataaj
Kink'ulb'eej
Kin cheenb'eej
Pniq'a'
Pniwq'an taa'

Xpe' k'awa'
Don Juan Martiin
Don Dyeeg Martiin
Pascual Martiin

Día de los santos
Día de los santos
Día de los arcángeles dios

A medio universo
A media gloria
A medio cielo
A media luna
A media estrella dios

Los que se han ido (muerto) en pantanos
Los que se han ido en ríos
Los que se han ido en el mar
Los que se han ido en los tules
Los que se han ido en la siembra del maíz
Los que se han ido en un lugar pantanoso a
orilla del mar
Los que se han ido en el mar
Los que se han ido en el estero Padre

Estos tus hijos que se han ido
Entonces debajo de los árboles
Debajo de las piedras dios

Los que se han dio entonces padre en las
salinas
En donde siembran la milpa (lodo)
En los manantiales dios padre-madre
Busco como
Hago recordar
Busco como
Hago hablar
En tus manos
En tus pies Padre

Y ahora entonces se paro
Don Juan Martín
Don Diego Martín
Pascual Martín

Cheleel Martiin
Poolw Martiin
Esteer Martiin
(inaudible) Martiin
Patriark Martiin
Chalin Martiin
Seel Martiin
Tawaak Martiin
Pumaar Martiin
Kunyaak Martiin
B'iin Martiin
Ja k'awa' taa'
Kink'ulb'eej
K'awa' taa'
Istool Martiin

Mne' nki awiwaaj
Mne' nki ak'uleep
K'awa' ame'aal
Awalk'waal
Jawa dios

Ipinaq k'awa' taa'
A Dyeeg Chaws
Mne' nki aq'aj
Mne' nki asok
Ipinaq Albeert
Pinaq k'awa' taa'

Antonio Damian
Rudiosiil
Rasant iil
Chqaa' pinaq k'awa'
José Mendoza Sosof
Pinaq a Jose Cua

Inkol k'awa'
In ajaaw
In kargaad

Cheleel (adornos) Martín
Polvo Martín
Estero Martín
Martín
Patriarca Martín
Chalina Martín
Seda Martín
Tabaco Martín
Fumar Martín
Coñac Martín
Vino Martín
Entonces Padre
Busco como
Entonces Padre
Estola Martín

No quiero que los escondas
No quiero que los rechaces
Entonces tus hijas
A tus hijos
Señor dios

Entonces llegaron también Padre
Diego Chávez
No quiero que los fracture
No quiero que los hieras
Viene Alberto
A llegado entonces Padre

Antonio Damián
Su espíritu
Su santidad
Que también viene entonces
José Mendoza Sosof
Viene José Cua

Estoy aquí
Soy juez
Soy encargado

In ajaaw
In a serwidoor
A Lucho don Pedro
Criist Salvador
Criist Ridintoor
Criist Criyadoor
Criist Ch'ipaan (el más pequeño)
Criist Padr Andrees

Diiy los saants
Nunojsas oor
Nunojsas kiplaat
awalk'waal
teb'na' kresiwiir
oro
plaat

apoost
k'awa'
nawal acha'
ajbikuny
ajb'ikaary
ajtejaan
ajseel
ajtwaay
ajsaakaaaaa

Juan Poqlaaj
Dyeeg Poqlaaj
Juan Kanon
Dyeeg Kanon

Rey Monaark
Rey Matektaan
Rey Mateksu'n
Rey Matek najbeey wiisiiil
Rey K'iche'
Rey Xank'xool
K'o tb'een k'awa'
K'olb'een k'awa' taaaaaa'

Soy juez
Soy servidor
De Dos Lucho don Pedro
Cristo Salvador
Cristo Redentor
Cristo Creador
Cristo Pequeño (último)
Cristo Padre San Andrés

Día de los santos
Se llena de oro
Se llena de plata
Tus hijos
Recíbalos pues
Oro
plata

apóstol
entonces
hombre nawal
el de la de vicuña
el del vicario
el de la tejana
el de la seda
el de la toalla
el del saco

Juan Polvo
Diego Polvo
Juan Búsqueda (día Kan)
Diego Búsqueda

Rey Monarca
Rey Matektaan
Rey Moctezuma
Rey Diego Primero de los Amantis Religiosa
Rey Quiché
Rey de los guardianes
Así se ha pedido
Así se le a hablado padre

Paagr San Andre Itzaap
Kúlb'een ruq'a' rqaaaaaaaaaan

Padre San Andrés Itzapa
Le han hablado a sus manos y pies

Apoostl Peegr
Apoostl Pawl
Apoostl San Jwan
Apoostl San Maarks
Apoostl San Antony
Apoostl San Kandelaar
Apoost San Bernadiin
Apoostl San Martiiiiiiiiiiiiiiiiin

Apóstol Pedro
Apóstol Pablo
Apóstol San Juan
Apóstol San Marcos
Apóstol San Antonio
Apóstol Santa Candelaria
Apóstol San Bernardino
Apóstol San Martín

Apoostl San Domiik
Apoostl de la Nweew la Konsapsyon
Dyoos
Mariiy Sant Aan
Mariiy Saweel
Mariiy Saliin
Mariiy Sq'oq
Mariiy Chb'aq
Mariiy Polpaq
Mariiy Q'uux
Mariiy k'awa' Dyoos

Apóstol San Domingo
Apóstol de la nueva Concepción
Dios
María Santa Ana (Comadronas)
María Isabel
María Salinas
María Pantano
María Lodo
María Raíz de la Ninfa Atitán
María Paste Acuático
Esta es María Dios

Diiy de los Sant de los Sant
Taa' alee'

Este es el día de los Santos Santos
Suegro Suegra

Polw kiq'a'
Polw kiq'an
Mne nkik tz'ila'
Me'aal k'ajool
Se'j jutaay Dyoos
Nexla'n ki dyosiil
Nexla'n ki sant iil

Polvo sus manos
Polvo sus pies
No quiero que perjudiquen
A tus hijas y a tus hijos
Tus flores tus retoños dios
Descansa su espíritu
Descansa su santidad

Wawee' k'awa' Dyoos
Wawee' k'awa' lee
Kink'ulb'eej
Kin nataaj

Es aquí pues Dios
Es aquí pues Suegra
En esta forma puedo hablarte
Repito

Kin malyoxiiij
Pk iq'a' iwqan k'awa' taa'

Baar xpew k'awa' taa'
Baar xpew k'awa' lee

Naq xk'olb'een k'awa' dyoos
Naq xk'olb'een k'awa' tetexeel

Wawer k'awa' taa'
Wawer k'awa' lee
Mix ri'j mix ak'aal

Mix xkol b'eej k'a
Chwach muund
Chwach ruch'leew
Mariiy Castelyaan
Mariiy Ch'oreeq
Mariiy Ch'ipaan
Mariiy Chwach Muund
Mariiy Q'uux
Mariiy Saliiiiiniin

Aluuch don Pedro y San Simón
Nab'an k'a rsiwiir
K'awa' taa'
Mne naxutuuj
Mne najikaaj
Rxiin awiiy a Maam
Dyoos

Dyoos Saant
Dyoos Iij
Dyoos Spiriit
Dyoos Mandaad
Dyoos Criyaad
Mne Nk'aaj
Ne Dyoosiil Dyoos

Agradezco
Aquí en sus manos y en sus pies Padre

¿De dónde vino pues Padre? (el Hechizo)
¿De dónde vino pues (Madre) Suegra?

¿Quién fue el que hablo entonces Dios?
¿Quién fue el que habló entonces Madre-
Padre?

Es aquí pues Padre
Es aquí pues Madre Suegra
Quizás fue un anciano un niño (el que envió
el hechizo)
Quizás habló con alguien
En este mundo
En esta Tierra
María Castellana
María Ch'oreeq
María Pequeña
María del Mundo
María Paxte de Agua
María Salinas

Lucho don Pedro y San Simón
Reciba pues
Esto Padre
No quiero que desprecies
No quiero que rechaces
Lo que trae tu nieto
Dios

Dios Santo
Dios Hijo
Dios Espíritu
Dios Mandado
Dios Criado
No quiero que se lleve
Mi espíritu Dios

Sant de los Saaaant

Waweer k'awa' taa'
Qmoompa qakandeel qasteriin
qaparafiin
Dyoos Tetexeel

xiik'astan pnaq'a
xiik'astan pnawqan
Dyoos

xataj k'a jquum
xataj k'a jtz'uub'
xataj k'awa' taa'
Dyoos Tetexeel
Mariiy Ploon
Mariiy Saweel
Rxiin Dyoos Tetexeel

Pniq'a'
Pniwqan
Xib'an k'risiwiir
Sant Dyoos del Saant
Diiy Arkan
Diiy Samaneer
Diiy Kawees
Diiy Saliin
Diiy Sq'oq'
Diiy Pqoq
Diiy Selkom
K'awa' Dyoos

Ab'ar xpet wk'awa' pq'oq'
Ab'ar xeeltwa' selkom

Ankl Samyeel Arkan
Ankl San Rupiin
Ankl San Grawyeel
Ankl San Ikoow
Ankl San Piliip

Santo de los Santos

Es aquí Padre
Donde traemos nuestra candela nuestra
esterina nuestra parafina
Dios Padre-Madre

convivieron en tus manos
convivieron en tus pies
Dios

tomaste un trago
tomaste una gota
tomaste entonces Padre
Dios Padre-Madre
María *plonque*¹²
María Isabel
Del Dios Padre-Madre

En sus manos
En sus pies
Entonces recibieron
Santo Dios de los Santos
Día de los Arcángeles
Día Samanera
Día Cabeza
Día Salina
Día Pantano
Día Polvo
Día del Remolino
Entonces Dios

¿De dónde vino este polvo?
¿de dónde vino este remolino?

Ángel San Miguel Arcángel
Ángel San Rufino
Ángel San Gabriel
Ángel San Jacobo
Ángel San Felipe

Ankl Taa' Patriaark	Ángel Padre Patriarca
Ankl Rxiin Maar	Ángel del Mar
Ankl Rxiin Steer	Ángel del Estero
Ankl Rxiin Trooch	Ángel de la <i>troncha</i> ¹³
Ankl Samayaak	Ángel de Samayac
Ankl San Loreens	Ángel San Lorenzo
Ankl San Domiink	Ángel San Domingo
Ankl K'awa' Taa' xlex ruq'a'	Ángel entonces Padre que se le nació sus manos
Ankl xlex rqaan	Ángel que se le nació sus pies
Ankl k'awa Taa' xlex rmaqaan	Ángel entonces Padre que se le nació su dedo pulgar
Xlex ch'ipiil	Se le nació el meñique
Xlex ruwqa'	Se le nacieron sus articulaciones
Xlex rutorniyy	Se le nacieron sus tornillos (articulaciones)
Xlex rub'uuch	Se le nació su buche
Xlex rusereewr Dyoos	Se le nació su cerebro Dios
Xwanqir rsentiid	Se le formo su sentido
Xwanqir k'awa' Dyoos	Se le formo pues dios
Pruq'a' prk'an	Sus manos sus pies
Paaaaadr	Padre
Nawal B'iin	Nawal Vino
Nawal respoons	Nawal Responso
Xk'ol b'eej	Invocó
Xnataj iq'a' iwqan taaaa'	Mencionó sus manos sus pies Padre
Raal k'xaj Jesus	Hijo de la saliva Jesús
Xatalela'	Que saliste
Xatk'uelela' Chwach Muund	Que te acostaste boca arriba en este mundo
Xawalaj k'awa' Taa'	Creaste entonces Padre
Mne kaq'aj k'a awiyy amaam	No quiero que fractures a tus nietos
A Jose Cua	A José Cua
A Jose Mendooos Sosof	A José Mendoza Sosof
Antonio Damián	Antonio Damián
Chqaa' mne' nkawalaaj	también no quiero que hagas que sean tus
(también no quiero que hagas que sean tus hijos- mne' nki ak'ulaaj- no quiero que recháces, probable	hijos (equivocación del ajkuun) kuunaj sacar cosas malas

equivocación)

Awiyy amaam

A Juan Mendoos Damián

Chqaa' Albeert

Chqaa' k'awa' Taa' Dyeeg Chaaws

Chqaa' awalk'waal a Dyeeg Sosof

A Pedr Mendoos

Dyooooooooooooos

Dyoos Sant Dyoos Saant

Santi Calb'arriiiiiiii

Sant (inaudibles cantos)

Ab'iin k'awa' Taa'

Ankl San Miel Arkan

Ankl San Rupiin

Ankl San Grab'iel

Ankl San Ikoow

Ankl San Pilip

Ay Sant Chipan

Sant alee' Tetexeel

Ankl Perpeet

Ankl Propeet

Ankl Justiis

Ankl Na'ooj

In Ab'ogaad

In a Lisensyaad Dyoos

Ajkoop

Ajkristaal Taa'

Maltyoox Taa'

Maltyoox Alee

Te'eej Tetexeel

Xpe k'awa' Taa'

Dyoos Sant de los Sant

Xkolb'ex k'awa' a Tru'

Xkolb'ex k'awa' a Teko

Xkolb'ex k'awa' a Xkoop

a tus nietos

a Juan Mendoza Damián

también Alberto

también entonces padre Diego Chávez

también a tu hijo Diego Sosof

a Pedro Mendoza

Dios

Dios Santo Dios Santo

Santo Calvario

Santo

entonces has dicho Padre

ángel San Miguel Arcangel

ángel San Rufino

ángel San Gabriel

ángel San Jacóbo

ángel San Feliay

ay Santo Pequeño

Santa suegra Padre-Madre

ángel Perpetuo

ángel Profeta

ángel Justicia

ángel Sabiduría

soy abogado

soy su licenciado dios

el de la copa

el del cristal Padre

gracias Padre

gracias Madre Suegra

Madre Padre-Madre

vino entonces Padre

dios santo de los santos

tal vez fue invocado (usted) Pedro

tal vez fue invocado Diego

tal vez fue invocado Jacobo

Xkolb'ex k'awa' a Maryaan Xkolb'ex k'awa' Dyoos	tal vez fue invocado Mariano tal vez fue invocado Dios
Jar k'awa' wat Jakoow Jar wat Aliip Juan k'awa' Dyeeg Juan Poqlaaj	ahora entonces sí eres Jacobo ahora sí eres Felipe entonces Juan Diego Juan Polvo
xikamsax tza'n q'aaq' (arma de fuego) xikamsax tza'n pistol xikamsax tza'n granaad xikamsax tza'n kuchiiy xikamsax tza'n (inaudible) xikamsax tza'n tiir xikamsax tza'n kanyoon xikamsax tza'n k'awa' dyoos	los que fueron muertos con armas los que fueron muertos con pistola los que fueron muertos con granada los que fueron muertos con cuchillo los que fueron muertos con los que fueron muertos con tiros los que fueron muertos con cañón los que fueron muertos entonces dios
Padr Sabastian Padr Antony Padr San Jwan Pastor Samaneer xin juyu' xin teq'aaj xin ruchlew xin (inaudible)	Padre Sebastián Padre Antonio Padre San Juan Pastor Samanero de los cerros de las planicies de la tierra de . . .
mne k'awa' nb'antaj kawra	no quiero que se haga así
pniq'aq' pniwqan kin kolb'eej wawee	en sus manos en sus pies invoco aquí
mne k'awra Albeert pinaq Meejk xoq k'astan xoq mayjan Dyeeg Chaws Jose Mendoos xqaa' Antoonny Mendoos Damian	no quiero que ha Alberto que ha venido de México que hemos convivido que hemos platicado diego Chavez José Mendoza también Antonio Mendoza Damian

(inaudible)

kin k'utuuj
kin nataaj

pido
recuerdo

mne ajkuchiiy
mne ajb'aal
mne ajkanyoon
mne ajrewols
mne k'awa' Taa'
rk'aan k'a de kuarentisiink
ajrewols
de kuarentiyooch
de trentiyooch
de trentidoosb'eent
de b'eentydoosb'eent

no quiero al del cuchillo
no quiero al de la bala
no quiero al del cañón
no quiero al del revólver
no quiero entonces Padre
el que lleva de cuarenta y cinco
el del revólver
de cuarenta y ocho
de treinta y ocho
de treinta y dos veinte
de veintidós veinte

mne' k'awa' dyoos
npe' pkaay
npe' pernatuu' k'awa' je' lwaar

no quiero entonces dios
que se mantenga en la calle (el asesino)
no quiero que se pare en su sombra (cerca de
la persona)
no quiero que se ponga en su camino
que su sombra no llegue al cuarto de tus hijos

mne' npe' k'awa' penk'aaj b'eeey
pernatuu' paki kwarant awalk'waal

kawsaaj ajsq'oq'
kawsaaj ajch'b'aq
kawsaaj ajsselkuum
kawsaaj atet dyoos

sácalo pues a los del pantano
saca a los del lodo
saca a los del remolino
sácalos pues dios

(pregunta ¿cuánto da de limosna?)

naq xkolb'ena
naq xchenb'en k'awa' Taa'

¿quién invocó?
¿quién habló? entonces Padre

naq xkolb'ena
naq xchenb'en k'awa' Lee'

¿quién invocó?
¿quién habló? entonces Suegra

naq xkolb'ena
naq xcheenb'en k'awa' Te'eej

¿quién invocó?
¿quién habló? entonces Madre

Tetexeel

Sant Aan
Sant Steewn

Tey'a' q'an i'oor
saq i'oor
q'an iplaat
saq moneed
saq cheek
q'an icheek
b'yeet de a siink
b'yeet de a dyees
b'yeet de a b'eeynt
b'yeet de a doolr de a sinkweent
de a doolr de a syeent
juun miil
ka'e' miil
oxi miil
kaji' miil
j'oo' miil
wajqii' miil
wuquu' miil
waxqii' miil
b'eljee' miil
dyees miil
oons miil
doos miil
trees miil
katoors miil
kiins miil
disiseys miil
disisyeet miil
disyooch miil
disinweew miil
b'eent miil
treent miil
koreent miil
sinkweent miil
seseent miil

Madre-Padre

Santa Ana
San Esteban

danos el oro amarillo
oro blanco
plata amarilla
monedas blancas
cheque blanco
cheque amarillo
billete de a cinco
billete de a diez
billete de a veinte
billete de dólar de a cincuenta
de dólar de a sesenta
un mil
dos mil
tres mil
cuatro mil
cinco mil
seis mil
siete mil
ocho mil
nueve mil
diez mil
once mil
doce mil
trece mil
catorce mil
quince mil
diez y seis mil
diez y siete mil
diez y ocho mil
diez y nueve mil
veinte mil
treinta mil
cuarenta mil
cincuenta mil
sesenta mil

sateent miil
ocheent miil
noweent miil
syeen miil
dyoos

Padr Sant
pnib'ii
pniq'a'
dyoos

pnib'ii
pniq'a'
poom
kandeel
tiy'a' tsipaaj

ay k'awa'
juun koop
ay k'awa'
jtz'uub'
ay k'awa'
chirqan dyoos

maltyoos
pniq'a'
pniwqan
rxin b'eeey
rxin kostuumb
tib'na' b'endisiir

nab'iin k'awa' dyoos
diiy los saant

mne' chooy
mne' xa'aab'
mne' q'iiq'
mne' xlaa' juyu'
mne' koontr
mne' emb'iidy

setenta mil
ochenta mil
noventa mil
cien mil
dios

Padre Santo
en sus nombres
en sus manos
dios

en sus nombres
en sus manos
incienso
candelas
danos regálanos

malaya
una copa
malaya
un trago
malaya
en los pies de dios

gracias
en sus manos
en sus pies
del camino
de la costumbre
bendícelos

lo has dicho entonces dios
día de los santos

no quiero diarrea
no quiero vómito
no quiero aire norte
no quiero aire
no quiero contra
no quiero envidia

mne' asaltaant
mne' kuchiiy
mne' ajq'aaq

Padr Sawastian
tyaa'p saq
mitqalt kinaq'aj kacha

uuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuuj
(soplo sagrado)

juweert nib'an Taa'
apostl
Pedr apostl
Jwaan apostl
Martiin apostl
Paskwal apost

(tey'a' q'a esteriin)

wawee'
kin k'utuuj wa'
wawee'
kin nataaj wa'
wawee'
kin k'ulb'eej
wawee'
kin chenb'eej
pniq'a'
pniwqan
dyoos Tetexeel

ja k'awa' aj rukaswe'l juyu'
aj rukaswe'l tq'aaaj
aj ruk'xoom⁶
aj rusb'a' tq'aaaj
aj rusuniil juyu'
aj sant Mateey juyu'

kin k'ulb'eej

no quiero asaltantes
no quiero cuchillo
no quiero al del fuego (al de las armas de
fuego)
Padre Sebastián
denos claridad
no es justo que me hieres hombre

han demostrado su fuerza Padre
apóstol
Pedro apóstol
Juan apóstol
Martín apóstol
Pascual apóstol

(pone las velas)

aquí
vengo a pedir
aquí
vengo a recordar
aquí
vengo a invocar
aquí
vengo a hablar
en sus manos
en sus pies
dios Padre-Madre

este es el del cerro de la cazuela
el de la cazuela plana
el del cerro de k'xoom (mirador)
el de la planicie del cerro plano de humo
el del cerro Zunil
el del cerro de San Mateo

invoco

k'awa' dyoos

entonces dios

nawal b'iin
nawal steriin
dyoos

espíritu vino
espíritu vela
dios

maltyoox

gracias

pnib'ii' nmajb'een riij
pnib'ii' kinqajb'ej spiriit

en sus nombre he empezado
en sus nombre hago bajar el espíritu
(terminar)

taq la seeys
medy oor xin tzijon iwk'iin
(inaudible)

cuando son las seis
media hora estuve hablando con ustedes

raal iik' raal atz'aam
raal muuch' raal ichaaj
raal nixti' raal ptaay
raal tra's raal kaxlaan k'uum
raal kokow chqaa' taa'

hijo del chile, hijo de la sal
hijo de chipilín, hijo de la hierba
hijo de la tuna hijo de la pithaya
hijo del durazno hijo del melocotón
hijo del cacao también padre

ANEXO 2

Canción dedicada al *Rilaj Maam* de Santiago Atitlán

Li lali lali lali lali a
li lali lali lali a
ay cabeza alaa', cabeza acha
ay ajb'otiin, ay ajchaleek, ay
ajchaliin, ay ajtwaay acha.

Nqtz'itz'a, nqb'ib'a chwach
nawal ruq'a', chwach nawal
rqan
lila lila lila liiii.....
Nqtz'itz'a, nqb'ib'a miil leew,
syet leew acha

Nka'ya pr mujaal, pr natuu',
Pr mujaal, aj'iil, jun ajma'k

Li lali lali lali lali
Li lali lali lali laliiii.....
Ay kawees alaa', kawees acha

Ay ryaal alaa', ay ryaal acha.

Aj rgooy ruq'a', argooy
Rqan
Ay raal chee', ay raal k'aam.

Li lali lali lali laliiii.....
Xwanqira xtz'u'kara alaa', acha,
Kjol xe'aq'oom alaa'

Ay aj rujuu', ay ajrutq'aaj

Ay raal mutzmul, ay raal sajb'ach
Majo'n nq'i'wa' ruq'a', majo'n
Nq'i'wa' rqan alaa', acha talii.....

Li lali lali lali lali a
Li lali lali lali a
ay cabeza muchacho, cabeza hombre
ay de botín, ay de chaleco, ay de
chalina, ay hombre con toalla.

Hacer ruido, hacer temblar con
*sus manos de *nawal*, con sus pies de*
**nawal*.*
lila lila lila li
Hace ruido, hace mover, mil leguas,
cien leguas “el hombre”

Mira en la sombra, en . . . ,
En la sombra de un pecador.

Li lali lali lali lali
Li lali lali lali lali
Ay cabeza muchacho, cabeza hombre

Ay real muchacho, ay real hombre

Argolla sus manos, argolla sus pies
Ay hijo de palo, hay hijo de pita.

Li lali lali lali lali
Fue criado, nacido muchacho,
hombre, en “el lugar de la medicina”
el muchacho
Ay hombre del cerro, ay del llano

Ay hijo de la llovizna, hijo del granizo
No hay quien alcance sus manos, no
hay quien alcance sus pies, muchacho,

*Li lali lali lali lali
Li lali lali lali lali
Ay ala' acha ali ali aliiii.....*

*Ay raal u'q, ay raal po't, ay raal seel,
ay raal moraat'*

*Nqtz'itz'a nqb'ib'a chwach
Rug'a', chwach ryan
Ay raal aq'a', ay raal q'ejqu'm*

*Ay nk'astana, ay nme'yjana
Ay aj waart', ay aj roont,
Ay komisaary, ay kaporaal,
Ay myort'oom
Nq'achi'eej nq'awchij nawaal
Eskiin, nawal palb'al,
Nawal chkalb'al.*

*kxiin qat'ta', kxiin qatee',
rxiiin Dyeeg, rxiiin Juan Martiin,
Dyeeg Martiin, kanon Martiin,
kob'aan Martiin, Chajul Martiin*

Ay seel Martiin, ay seel talii.....

Ay raal ya Mri'y kemo'

Ay raal ya Mri'y Ch'ejkeem

Ay raal ya Mri'y Tz'utz'u'

Ay raal ya Mri'y k'iir

Ay raal ya Mri'y Sqaaj

Ay raal ya Mri'y kanon

hombre maamá.

Li lali lali lali lali
Li lali lali lali lali

Ay muchacho, hombre, maamá,
maamá, maamá.

Ay hijo de falda, ay hijo de guipil, ay
hijo de seda, hay hijo de morado

Hace ruido, hace mover con sus
manos, con sus pies

Ay hijo de la noche, hay hijo de la
obscuridad

Ay se divertía, ay se goza
ay es guardia, ay es de ronda
ay es comisario, ay es caporal,
ay es mayordomo

hace bendecir, cruzar a las antiguas
esquinas, los antiguos lugares de parar
los ángeles, los antiguos lugares de
parar los pájaros

de nuestros padres, de nuestras
madres, de Diego, de Juan Martín,
Diego Martín, Canon Martín, Cobán
Martín, Chajul Martín

ay seda Martín, ay seda muchacha

ay hijo de María Peine de Telar

ay hijo de María Enjullo

ay hijo de María Peinito de Telar

ay hijo de María Viaderita

ay hijo de María Viadera

ay hijo de María Canon

<i>Ay raal ya Xwa'n kanon</i>	ay hijo de Juana Canon
<i>Ay alaa', ay acha</i>	ay muchacho, ay hombre
<i>Ay raal Dyeeg, ay raal Juan</i>	ay hijo de Diego, hay hijo de Juan
<i>Ay rkayib'aal, ay rtzub'aal Ma Pla's Sojwe'l</i>	ay retrato, ay imagen de Francisco Sojuel
<i>Ay rkayib'aal, ay rtzub'aal ma Wtor Pawl</i>	ay retrato, ay imagen de Salvador Pablo
<i>Ay rkayib'aal, ay rtzub'al A Trix Paqaay, A Wtoor Paqaay, Juan Poliin, Dyeeg Poliin</i>	ay retrato, ay imagen de Andrés Pacay, Salvador Pacay, Juan Polín, Diego Polín
<i>Ay rkayib'aal, ay rtzub'aal Ma Kux Rujuch', Dyeeg Rujuch'</i>	ay retrato, ay imagen de Marcos Rujuch', Diego Rujuch'
<i>Ay rkayib'aal, ay rtzub'aal Ma Xkoop Koo'</i>	ay retrato, ay imagen de Max Cop Coo'
<i>Ay cabez ala', ay cabeza acha</i>	ay cabeza muchacho, ay cabeza hombre
<i>Real ala', real acha</i>	real muchacho, real hombre
<i>Ay nktz'itz'a, ay nkbi'ba, Ay chwach ak'a', ay chwach K'ejku'm Jin njl'k'a, jin po'la, Chwach ak'a', chwach Xlajyu' Noca jo'k, noca k'ayis Joca tz'a', noca chcop</i>	ay hace ruido, ay hace mover, ay con sus manos, ay en la oscuridad está jadeante, sin aliento, ante el aire norte, ante los vientos se hace tusa, se hace basura se hace un perro, se hace un animal
<i>Noca jan, noca snic</i>	se hace una mosca, se hace una hormiga
<i>Ciento por ciento rjelbal Nc'astana, nmeyjana Honduras,</i>	Cien por ciento de las formas Se divierte, y se goza en Honduras,

Nicaragua, México, Costa Rica

Nc'astana, nmeyjana. . .,

Nc'astana, Francia

*Nc'astana, nmeyjana Estados Unidos,
Guatemala*

Nicaragua, México, Costa Rica

Se divierte, y se goza. . .,

Se divierte en Francia,

Se divierte, y se goza en Estados
Unidos, Guatemala.

Nbek'ejlo'na, nbechanbena

Ay nawal ala', biana acha

Ay cabeza acha, biana acha

Hace saludar y habla

Ay *nawal* muchacho, hombre
mediano.

Ay hombre cabeza, hombre mediano

ANEXO 3

Ceremonia en la mesa del *ajmees*

Participantes de la ceremonia:

1. *Ajmees* (Caporal).
2. El viejo Antonio *Po'p*.
3. Esposa del *ajmees*.
4. Alberto.

Personajes que aparecen durante la ceremonia:

1. *Nawal* de la mesa.
2. *Padre*.
3. *Don Pedro de San Andrés Xecul*
4. *Don Pedro Zunil*
5. *Rey Cobán*.

Ajmees: en el nombre del Padre, día de los santos, mesa...
(se sofoca) (oración secreta)

comienza a golpear con el metal de la cuchara, el vaso del trago,
comienza escucharse golpes en la mesa, hasta que aparece el señor
de la mesa y dice:

Nawal de la mesa: alegre contento mijo

Viejo *Po'p*: alegre contento

Esposa: alegre contento

Alberto: alegre contento

Nawal de la mesa: (veraebar) buena mi noche mijo

Viejo *Po'p*: buena noche

Alberto: buena noche

Nawal de la mesa: que tal viene a la mesa mijo

Viejo *Po'p*: bien gracias vino a nosotros, a saludarle

Alberto: gracias

Nawal de la mesa: valla, esta bueno no tenga su pena mijo

Viejo Po'p: si

Alberto: usawax

Nawal de la mesa: para la salud pare el miembro de la mesa

Viejo Po'p: si

Nawal de la mesa: y ustedes *vinimo* (vinieron) contento a la mesa verdad...

Viejo Po'p: contento con alegría, porque queremos he...

Nawal de la mesa: bueno, está bueno mijo

Alberto: alegre

Nawal de la mesa: si alegre vinieron la mesa... y también de ese... tiene vengo para he...

(golpea la mesa)

Viejo Po'p: pasa que...

Nawal de la mesa: uuuuu [...] si claro, te tiene uno de la senyora... tiene enfermedad mijo...

Viejo Po'p: la señora

Nawal de la mesa: si

Viejo Po'p: la señora

Nawal de la mesa: si claro, mmm...

Viejo Po'p: mju

Alberto: si

Nawal de la mesa: bueno entonces...

Viejo Po'p: pero está un poco enfermo

Nawal de la mesa: mju...

Viejo Po'p: y tiene presiones... en su cabeza... y ojalá que

Nawal de la mesa: como no... no tenga pena mijo

Viejo Po'p: quiero...

Alberto: se cure

Nawal de la mesa: si no tenga pena mijo
Viejo Po'p: quiero confianso con usted ojalá y que llega a verla allá pues...

Nawal de la mesa: sí como no
Viejo Po'p: ojalá que van a curar... de e... mergencia

Nawal de la mesa: entonces ahora viejo Antonio Po'p Mecía
Viejo Po'p: a si

Nawal de la mesa: poco a poco vamos a arreglar para que esa señor.... y entonces usted esta aquí, eee... que pregunta quiere para la mesa
Viejo Po'p: si, pues nosotros, vine yo ha..

Nawal de la mesa: si, precisamente, para esta verdad, con domingo, con su padre, vino para san pedro, todo.... todo..... verdad... usted no tenga pena mijo
Viejo Po'p: si, gracias, gracias, yo queremos la protección pues...
Alberto: gracias

(silencio de cinco segundos, como una pausa)

Padre: valla alegr kontent awalk'wal
Viejo Po'p: anen content Taa'
Esposa: alegre, content Taa'

Padre: estás contento, no estás llorando, estas hablando, bueno entonces Viejo Antonio Po'p
Esposa: no estoy llorando
Padre: entonces viejo antonio po'p mesia
Viejo Po'p: pues kin 'ukux in pinaq nkojo un casla'

Padre: bueno esta bueno... entonces el muchacho vino, como se llama...
Viejo Po'p: si... es el Alberto

Padre: Alberto, (si es la mesa) vinieron la mesa...
Viejo Po'p: pues el vino el acompañarme

Padre: esta bueno aquí va arreglar todo
Viejo Po'p: usted es alegre dice...
Alberto: estoy alegre

Padre: si, bueno, esta bueno, no tenga pena mijo, no tenga pena, aquí va arreglar todo mijo, que la mesa, aquí lado a lado, qui enfermedad, para usted, para el esposa, aquí va mirar *quin kol ja*, cualquier cosa es un doctor la mesa, (golpea la mesa) verdad mijo...
Viejo Po'p: si, mas que todo tiene enfermedad algo.. y van a curar
Alberto: gracias

Padre: si bueno esta bueno vamos a ver, no tenga pena mijo
Alberto: muchas gracias

golpea la mesa

(pausa cinco segundos)

Nawal de la mesa: buena noche mijo

(pausa y golpe fuerte en la mesa)

Don Pedro Xecul: buena noche mijo
Viejo Po'p: buena noche don Pedro
Alberto: buena noche don Pedro
Esposa: buena noche don Pedro

Don Pedro Xecul: hola que tal ese mijo
Esposa: alegre contento
Viejo Po'p: alegre
Alberto: alegre contento

Don Pedro Xecul: bueno si (texto en tz'utujil)
Esposa: (texto en tz'utujil) don Pedro, ... Taa'

Don Pedro Xecul: si
Viejo Po'p: pues me alegra ver a don Pedro mucho gusto,
buena noche

Don Pedro Xecul: si no tenga pena
Alberto: muchas gracias don Pedro

Don Pedro Xecul: cual es el muchacha que viene a la mesa
Viejo Po'p: es mi compañero ese es Alberto

Don Pedro Xecul: si claro, tenga confianza, no tenga pena, no tenga problema, tal vez viene por lo de la esposa, tal vez tenga enfermedad, poquito, no tengas pena
Viejo Po'p: si algo tiene enfermo porque ahora esta en la cama dice, que esta un examen por el doctor, pero tal vez usted, por tu medio, tal vez pueden verla allá,

Don Pedro Xecul: que dice el doctor como esta la señora
Alberto:

Don Pedro Xecul: no mijo, ese doctor solo pisto va jalar mijo, usted tiene un poco, usted tiene poco, tiene, sobale un poco su cabeza, para su mundo mijo.

Alberto: esta bueno
Viejo Po'p: si

Don Pedro Xecul: si.... no tenga pena mijo,

Viejo Po'p: pero si vas a curar

Don Pedro Xecul: a, sí no tenga pena

Viejo Po'p: a bueno, por su medio don Pedro ojalá que ...

Don Pedro Xecul: solo la mesa van a sacar para poner un remedio para su cabeza

Viejo Po'p: ojalá van a llegar a la cama a curar...

Alberto: gracias

Don Pedro Xecul: no tenga pena mijo, aquí tengo remedio para curar la senyora que clase de remedio aquí esta todo... no tenga pena mijo

Don Pedro Xecul: solamente hay que poneme un costumbre, a la mesa, y... bueno si, usted no va San Nicolas, San Francisco, según enfermedad para encontrar el señora, si es un enfermedad sencilla aquí en la mesa curar esta mesa, poneme un costumbre, hay que poneme esterina, y ponemos ese, de color esterina y ponemos de color candela, y ponemos un... , como se llama este, (golpea la mesa) alumbre, candela lumbre es para curar la senyor, si, solamente, es que hay que tomar un poco remedio, para su cabeza, si mijo no tenga pena...

Viejo Po'p: bueno le agradezco don Pedro

(golpea la mesa)

Nawal de la mesa: buena noche mijo

Don Pedro Zunil: buen noche mijo

Viejo Po'p: buen noche don Pedro

Esposa: buena noche don Pedro

Don Pedro Zunil: bueno que tal

Viejo Po'p: bien gracias

Don Pedro Zunil: ya vinieron, primero, los eee...., don Pedro (golpea la mesa) San Andrés Xekul, vinimos ahora Zunil, don Pedro Zunil

Viejo Po'p: ha bueno, pos gracias nos vino a aconsejarle, también la protección, la bendición, eso es lo que queremos nosotros y llamar acá de nuestro ...

Don Pedro Zunil: si recibí su llamada y prontamente vení la mesa....

y ahora Antonio Po'p Mecía

Viejo Po'p: si

Don Pedro Zunil: usted viene, conocí para don Pedro aquí Atitlán, no es eso mijo, para tomar consejo y con un zanjorin quitar su cabeza, quitar su limosna mijo, pues no ese, don Pedro aquí no,

Viejo Po'p: por eso gracias...

Don Pedro Zunil: usted viene, conocí para don Pedro aquí Atitlán, no es eso mijo, para tomar consejo y con un zanjorin quitar su cabeza, quitar su limosna mijo, pues no ese, don Pedro aquí no,

Viejo Po'p: por eso gracias...

Don Pedro Zunil: nosotros venimos ese..., Zunil, igual que don Pedro aquí, don Pedro quitar samas su cabeza como un zanjorin y porque quitarlo, no es eso que vinieron aquí la mesa, no mijo, aquí venimo es de Zunil

Viejo Po'p: a bueno, le saludo muy cariñosamente porque también vino a consolar a nosotros porque queremos una protección [...]

Don Pedro Zunil: osea no tenga pena mijo, usted vino por enfermedad, vinimos a Estados Unidos, venimos como se llama ese [...] México, vinimo mexicano, eso aquí cobrar la mesa tiene la ayuda, todo puede curar aquí,

Viejo Po'p: ya

(golpea la mesa)

Don Pedro Zunil: es como cargar mecapal, hay que ponerme un costumbre, para ayuda, de todo ayuda

Viejo Po'p: si, si, más que todo nosotros queremos pedir una ayuda, y la senyora de Alberto que está un poco enferma, ahí vive en Tzancham, la senyora, pero yo tengo un poco confianza con ella, porque esta un

poco cerca ala orilla de la carretera.
Don Pedro Zunil: si no tenga pena mijo

(golpea vidrio)

Don Pedro Zunil: bueno Antonio Po'p Mecia, porque no traes un marimba a este, para la mesa

Viejo Po'p: eee..., si usted, como que, como yo no sabe donde está la grabadora y también solo el caporal

Don Pedro Zunil: este la mesa tiene (bayoneta)

Viejo Po'p: ha, pero lo que pasa estoy débil, no puedo tocar, mi pulmón algo enfermo [...]

tocada de armónica de don Pedro Zunil

Nawal de la mesa: viene alegre contento

Viejo Po'p: alegre contento

Alberto: alegre contento

rey Coban: bueno ahora Antonio Po'p xpeto kin ajmees

rey Coban: bueno ahora Antonio Po'p Mecia hacer una pregunta en la mesa

Viejo Po'p: Koban pues tikyu' numa'k,
kink'utuuj juun pawoor chawa,
pk atet natz'at njelaal qb'aniik uq
k'olna ajoj chuch'leew,
nqajo' pues
naq nqajo' chawa tet
pk atet natz'at natzu' qb'aniik,

qpowrees, qnegoos,
qsamaaj, quchooch,
qk'olib'aal, b'aar tzra' nuqtzizonwa',
b'atzra' nqowarwa',
nim laj ankl kob'an
natz'at natzu'
laq'laj ruch'leew,
tikyu' qama'k,
anen kinb'iij chawa tikyu' numa'k.

Viejo Po'p: pues Coban perdóname,
le pido un favor,
porque usted nos mira de todas
nuestras actitudes en esta tierra,
queremos pues
lo que queremos a usted
porque usted mira nuestra forma de
ser,
nuestra pobreza, nuestro negocio,
nuestro trabajo, en nuestra casa,
en nuestro lugar, donde hablamos,
donde dormimos,
gran ángel Coban
usted ve
usted mira lo que esta sobre la tierra,
perdónanos nuestros errores,
yo te digo que me perdone mis
errores.

Ruyoon oka jaa' qkaporaaal k'ola
chpaam qa tnamit b'a jaa' nismaj
kuk'iin konjelaal wnaq,

Solo nuestro caporal es el único que
esta en este pueblo y él es quien
trabaja con la gente,

pr k'iy meej kinto' chkiwach je'
irik'leel,

pk majo'n nkj'utuuj ta njuun paq,
nixt jmeej nb'iij ta chwa k'o ta rijlaal
juun ke'e' wu oktaaw awk'iin,
majo'n, ax k'ol ne' nub'an ax jaa'
nyo'w juun wu oktaaw b'ay,
ax kin rla' chpaam ruchooch
rk'olib'aal,

rixqayii chqaa' Aan Sosow jara' juun
wnaq kinb'iij tzra juun utz laj wnaq ,
k'ol meej ntzjuuj juun ch'it nwaay
chqaa' kinwar kuk'iin,
¿naq ruma'k?
jank'a pk majo'n ink'olta utz chpaam
jaa' wucooch,
ixix itz'toon chik naq jaa' nb'aniik in
k'ola wawee',
pr utz chqaa' pk majon achnaq
kinb'anta kinchapa ta rij juun achnaq
jmarb'eyaalta,

jkinxajniij wii' tzriij jara' kintaj juun
ch'it koop ya' xjar jaa' kinb'an,
k'olnara nub'an ax nqu k'uyin
junmaaj ruk'iin jaa' kaporaal xjar jaa'
legal majo'n naq ta,
jee' anen natz'at jara' in k'olwa'
kob'an.

rey Coban: Pero eso es legalo mijo

rey Coban: (inaudible)

Esposa: jee' kara' nta'

Rey Coban: hay que ver un poco m'ijo, piénsalo
verda, ... no hacer con Antonio Pop
Mesía que sea un chirmol que sea un
cualquiera.

Esposa: kara nqab'ar tzra taa',
kara nqab'an tzra don Peerg,
naq nqab'an tzra majon b'oonta
b'noon tzra pjaay,
kinb'iij tzra nen xo'ka atzyeeq tz'iil,

ma'pa atzyeeq atuun kinch'ajna pr
mxuya't jaa' b'a,
xkin pqonaaj chik jb'aa' rwach.

rey Coban: no, no, no, no, no, mijo

pues muchas veces lo he defendido
ante sus enemigos,
porque nunca ha pedido ningún
centavo,
ninguna vez me ha pedido el valor
de uno o dos octavos,
no señor, sino que hay veces que él
es quien me daba los octavos,
por eso vengo con él en su casa en
su lugar,

también su mujer Ana Sosof es una
buena persona así lo digo yo,
a veces me ofrece mi comida y me
quedo dormido con ellos,
¿porqué es esto?
sí, porque yo no estoy bien en mi
casa,
ustedes lo han visto mi situación y
cómo he estado aquí,
estoy bien aquí porque no estoy
haciendo ningún mal ni lo he
tomado alguna cosa para llevarlo
que no sea bueno
el error que he cometido es cuando
me tomo una copa y eso es lo que he
hecho,
hasta muchas veces bromeamos con
él caporal pero eso es legal no he
hecho nada malo,
tu miras mi situación señor Coban

rey Coban: pero eso es legal mi hijo

Esposa: así es Padre

rey Coban: hay que ver un poco mi hijo,
piénsalo verdad, no hacer con
Antonio Po'p Mecía que se un
(revuelto) que sea un cualquiera.

Esposa: así lo haremos Padre,
así lo haremos don Pedro,
que es lo que le vamos hacer que ha
él no lo tienen bien en su casa,
muchas veces le he dicho que si
tiene ropas sucias,
dame la ropa Antonio que te has
cambiado yo lo lavo pero él no me
lo dio,
yo tengo lástima de él.

rey Coban: no, no, no, no, no, mi hijo.

Viejo Po'p:	si porque hay problema jaa' xub'an opreseer nrun tyeemp maltyoox tzra,	Viejo Po'p:	si porque hay problema, ella ofreció su tiempo le doy las gracias.
rey Coban:	entonces es bueno, que no hay mas problema no que discutira	rey Coban:	entonces es bueno, no hay mas que discutir
Esposa:	jee' kara' k'ol q'ij nqaya' ch'it rwaay xkara' nqab'an tzra	Esposa:	muchas veces (hay día) le damos de comer, así lo hemos hecho
rey Coban:	eso meera m'ijo	rey Coban:	eso mero mi hijo
Viejo Po'p:	jee' kara' taa', kara' rub'noon chwa	Viejo Po'p:	así es Padre, así me lo han hecho
rey Coban:	ants kara' ntzu'	rey Coban:	antes yo lo veia así
Esposa:	kara' nta'	Esposa:	así es Padre
rey Coban:	xkat pita Antono cualquier hora auw seey un poquiiit sala un b'aas café akaya' chawa	rey Coban:	puedes venir Antonio en cualquier hora, aunque sea un poquito de sal, un vaso de café (akaya' palabra extraña, probablemente inspirada en el k'iché: kaya'; tz'utujil: nqaya'; le damos) le damos a usted.
Esposa:	karaq qa b'noon tzra taa'	Esposa:	así lo hemos tratado Padre
rey Coban:	naq nawajop, maas kach'owa, pero katzuna pjuq'ij nok tzan pisyado kixiin puro mero kojol kasi ka peso kati't nawaa aa..... mkayat ruq'ijj, xruma'k ch'ooj ri nooq', no m'ijo	rey Coban:	que (nawajop, palabra inventada que combina el tz'utujil: nawajo; con el cakchiquel: nawaj. k'iche': kawaj) es lo quieres, más has aguantado (inventado), pero se vera un día (cak: katzuna pjuq'ijj) entrara ha ser (palabra inventada) de los puros meros jóvenes (palabras inventadas)... no lo tomas en cuenta (k'iche') solo por las peleas usted llora mijo.
Esposa:	¿naq rutzijj jaa' ixoq nb'ijj? sachnaq chirwa' ximtzijj tchik nkirub'an	Esposa:	¿qué es lo que dice la mujer ahora?, ya esta descontrolada mentalmente, ya no dice cosas con razón.
rey Coban:	tons kara m'ijo, ahora don Antonio achki nrajo', k'ol nawajo joj qa kluuj chuwach tambien	rey Coban:	entonces es así mijo... ahora don Antonio que es lo que quiere, nosotros lo podemos tener también
Viejo Po'p:	jee' qtzijj wara' taa', qtzijj wara' taa'	Viejo Po'p:	Po'p: si es cierto Padre, es cierto Padre
rey Coban:	k'ol juun chik q'ijj aquí lo vams a meter en la mesa, lueeg report, si tambien antonio pop Mesía, xk'je' ptaq grupo, xok awixb'iil en la politiko, todos tien cofians aprobado per ya teng horas, las nweew en	rey Coban:	habrá un día de que aquí lo vamos a meter en la mesa, luego reporta si también Antonio Pop Mesía estuvo en los grupos y fue su compañero en la política. Todos tienen confianza aprobada, pero yo ten hora y son las

- puntos per no me soyonó
- rey Coban: baya pues,
por eso ya ka k'luuj Antonio Pop,
seguro
- Esposa: jee' taa' kara' nqab'an tzra
- rey Coban: m'ijo mxkxoq'ta m'ijo
- Esposa: katwar wawee' kara niqb'iij tzra joj
taa
- rey Coban: si m'ijo tay'y' tre naq rajo ruwaay
- Esposa: kara niqb'iij tzra
- rey Coban: kara' nb'iij taa'
- Esposa: k'ol nb'iij maj'on yaan nitjoom pchik
juun ch'it nwaay, utz k'ara' kara'
niqb'iij tzra
- rey Coban: mas contento atay'a' ruwaay utz
kitijooj.
- Esposa: xajni' nxib'aal kintz'at xween kintzat
k'ol nquk'iin, majon ch'it qixb'iil,
xkupraal nb'i'na majo'n taq atuun
pinaqta
niqb'isooj majo'n quk'iin naq k'a
nqab'an tzra
- rey Coban: jee' kara' xub'an kana taa' tikyū'
numa'k b'a xruma'k ch'it ntijko'n
xintik k'am'an kinu'la, majo'n ne
pb'eeey kinb'awa' chqaa' xinjiik
kinwara taq xitij ch'it nwaay kinwara,
toons b'a kara xub'an tyeemp b'a atet
awutqiin juun smaan juun iik' juun
smaan lala' kaas oxi' iik' majo'n
xinpit ta, xruma'k ch'it ntijko'n.
- rey Coban: anen kinb'iij chawa antonio pop
Mesiiy ma kakoj ta koseem kukqaaj
na qiiib' kuqajna xooob' kuqaja q'iij
kuqa'ja tyeemp
- Viejo Po'p: pues kara' rub'noon kin na'
- rey Coban: ja ri kinb'iij jari k'ol chi maas ikom
taant kab'anoj, tons kin chpoj kenlsaaj
aweer wixtakowin
- nueve en punto pero no me sonó.
- rey Coban: vaya pues,
por eso hay que recibir al Antonio
Pop con seguridad
- Esposa: si padre asi lo vamos hacer
- rey Coban: m'ijos no lloren mijos
- Esposa: muchas veces le hemos dicho a que
se duerma aqui padre
- rey Coban: si mijo dale su comida lo que quiere
- Esposa: así le hemos dicho
- rey Coban: si así me lo a dicho padre
- Esposa: muchas veces dicho no señora ya he
comido, está bien le hemos dicho
- rey Coban: ay que drale de comor para que
coma bien
- Esposa: yo lo veo como si fuera un mi
hermano que está con nosotros como
no tenemos compañía, el caporal
siempre dice porque ya no viene el
Antonio nos ponemos tristes cuando
el no está y que vamos hacer con el
- rey Coban: si así fue padre perdóname, eso fue
por la siembra que hice, siempre
llegaba tarde, y no porque anduve
por las calles, lo que hice es que
cuando llego del trabajo me como
mi comida y me duermo y así pasó
el tiempo, tu lo sabes que fue una
semana , un mes o semana tras
semanas o casi tres meses que no
vine pero fue por mi siembrita.
- rey Coban: Yo te digo Antonio Pop Mesía a que
no te arriesgues en el trabajo hasta
que cae el sol hasta que pasa el
tiempo.
- Viejo Po'p: así me pasado eso es lo que siento
- rey Coban: esto es lo que digo hay mas abajo ya
es mucho que se hizo, entonces lo
voy agarrar lo saco haber si voy a

	poder.
Viejo Po'p: kara' nb'iij kara' nb'iij	Viejo Po'p: así dice así dice
rey Coban: ta' kamiik k'a maas ikam k'o chwa' m'ijo	rey Coban: fijese que hoy el ya se encuentra bien abajo mi hijo
Viejo Po'p: jee' kara' nb'iij taa'	Viejo Po'p: Po'p: si así dice padre
Esposa: k'ol nuq'aaq' nen kara nb'iij	Esposa: yo tengo armas así dice
rey Coban: Coban: si m'ijo	rey Coban: Coban: si m'ijo
Esposa: esposa: pukala nub'an taa'	Esposa: fijese padre de lo que está haciendo
Viejo Po'p: tons ruma'k k'ara', jawra ch'it wamiig, com ch'it wamiig ma qwinaaq ta pinaq meejk xinb'iij tzara iwuir b'a, kinb'a ruk'iin wch'alaal nen jawra sacerdote maay nismaj chwach mees, a xk'axaaj jaa' mas ki ruk'u'x, tons kintre' chawij kara xb'iij chwa	Viejo Po'p: entonces por eso, este mi amiguito, como este amigo no es de aquí si no que viene de México y le dije que yo me voy con mi amigo el sacerdote maya que trabaja en la mesa. cuando escucho esto se alegró y me dijo a que se viniera conmigo
rey Coban: este que vino a la mesa que nombre tambieno?	rey Coban: este que viene a la mesa que nombre tiene también
Viejo Po'p. ese es Alberto	Viejo Po'p. ese es Alberto
rey Coban: como se llama la mojer	rey Coban: como se llama la mujer
Viejo Po'p: X	Viejo Po'p: X

rey Coban: no se valla con San Francisco
no se valla con Santiago
no se valla con San Gregorio
porque tiene mucho brujo
si aquí viene a la mesa
vine para ayuda
también esta llamado a Santa Cruz
esta llamando a San Simón
esta llamando a San Gregorio
esta llamando a Concepción con Rosario
Martín, a, San Francisco
principales

Antonio
y también como se llama San Juan
san Felipe

san Nicolás

aquí poner un costumbre, y tiene para ayuda aquí,
hay que poder un imagen para la mesa, para san
Simón, san Judas, para el san Simón de Zunil y
también san Lucas

esta llamando a [...]

Alberto: vengo con una pregunta [...]

ANEXO 4

Invocación *nawálica* para solicitar un alcalde para Santiago Atitlán

señor padr dyoos de los syeel pniq'a' pniwqan loq'loj muund loq'loj ruchleew	Señor padre Dios de los Cielos en tus manos en tus pies <i>este gran mundo</i> <i>esta gran tierra</i>
xirla' chik achii' xirla' chik awach kamiik q'ij kamiik oor	<i>ha llegado aquí tu cara</i> <i>ha llegado aquí tu frente</i> <i>en este sol</i> ¹ <i>en esta hora</i>
kin k'utuuj pnaq'a' kin k'utuuj pnawqan	<i>pido</i> <i>en tu mano</i> <i>pido</i> <i>en tus pies</i>
ja k'awa' xtab'an rserwiir kin nataaj iq'a' dyoos padr Sant Kruus rajaaw siil rajaaw mees rajaaw palb'al rajaaw chkalb'al	<i>esto entonces es lo que vas ha recibir</i> <i>menciono sus nombres</i> <i>dios padre Santa Cruz</i> <i>señor de la silla</i> <i>señor de la mesa</i> <i>señor del palb'al</i> ² <i>señor del chkalb'al</i> ³
alkald rxiin mees alkald rxiin siil	<i>alcalde de la mesa</i> <i>alcalde de la silla</i>

¹ *Q'ijj*; literalmente se traduce como sol, pero adquiere aquí el significado de día.

² *Palb'al*; lugar sagrado. Con este término se refieren los *tz'utujiles* a los altares de las cofradías ("las mesas de los santos-nawales"), algunas piedras de las montañas, cuevas, árboles, en general lugares especiales que, dentro de la tradición *tz'utujil*, adquieren una connotación de lugar sagrado. Su traducción literal sería algo así como "parador", en el sentido de que estos lugares sagrados son los lugares donde "se paran" los espíritus de los *nawales*. En este sentido su traducción literal podría ser "parador *nawal*".

³ *Chkalb'al*; lugar sagrado con cuatro bases, en cuyo sentido se le asocia a la mesa de cuatro patas donde se colocan las esculturas sagradas de los *nawales*, el altar. Es este un concepto de mucha significación ritual, pues hace referencia al espacio cosmogónico de los mayas compuesto por una base rectangular con cuatro esquinas, y sostenida sobre cuatro bases que sostienen el rectángulo, por lo que podemos considerarlo como un concepto eminentemente cosmogónico para describir el *palb'al*, el "parador *nawal*", el altar del sacerdote maya, el lugar sagrado, como una suerte de "maqueta" del cosmos.

minyoor rxiin mees
minyoor rxiin siil

mayor de la mesa
mayor de las silla

jar Taa' senyoor Jesukriist
Taa' nit'taa'
kamiik q'ijj
kamiik oor
padr kin k'utuuj
chuwiq'a'
pniq'a'

eso es padre Señor Jesucristo
padre mi papá
en este día (sol)
en esta hora
padre pido yo
sobre sus manos
en sus manos

xtin isik'ijj chik
idyooos isant
chikjol q'iiq'
xt'ki pit chikjol q'ijj
chikjol juyu' tq'aaj
uuy padr...

estaré llamando
a los dioses y santos
en el viento del norte
que vienen entre el viento del norte
entre los cerros y montañas
uy padre...

xtab'an rserwiir
jawra . . .

reciba pues
*este . . .*⁴

pnaq'a'
pnawqan
jawra chiich
dyoos

en tu mano
en tus pies
este aguardiente-chicha
dios

⁴ En este momento de la oración, el *ajmees* hace una pausa en su invocación y rocía aguardiente sobre la piedra de la mesa y sobre la tierra alrededor de la lumbre y sobre el mismo fuego de la ofrenda.

⁵ **Costumbre**; se refiere a la ceremonia de fuego, en la cual se quema la ofrenda, en general esta palabra se refiere entre los sacerdotes mayas *tz'utujiles* a este tipo de "quemados", "un *costumbre*" sería un *quemado* de ofrenda.

⁶ **Rub'eey**; literalmente "su camino", en donde el posesivo se refiere al pueblo de Atitlán, sobreentendiéndolo, en donde la metáfora del camino refiere a la justicia, en el sentido de que es recto, que es guía. Así una traducción de sentido sería más apropiada como: "que es justo".

⁷ La palabra del sacerdote maya para referirse al San Nicolás tendría igualmente sentido como "Primer Doctor", ya que es considerado este santo como *nawal* de los *ajkuun*, pero también tendría sentido la palabra como "Primer Lector", ya que la escultura aparece con un libro en la mano y se considera que en este libro es donde lee todas las oraciones que usa para curar.

⁸ **Ajkuun**; palabra compuesta por la partícula prolífica y prefijo *aj* que designa el oficio o cualidad de algo o alguien, y la palabra *kuun*, que puede traducirse como verbo "curar". De esta manera *ajkuun* se puede traducir literalmente como "curador", y es en este sentido el "médico tradicional", quien maneja el conocimiento de plantas medicinales y de oraciones sagradas para aliviar las enfermedades de la gente.

⁹ **San Andrés Xekul**; pueblo k'iche' del departamento de Totonicapán en el que se encuentra una gran cueva sagrada a la que acuden sacerdotes mayas de diversas regiones del país. Este pueblo se encuentra ubicado en medio de un antiguo cruce de caminos, cerca del actual cruce de "Cuatro Caminos", donde confluyen la actual carretera panamericana y el camino que va de Quetzaltenango hacia Totonicapán.

¹⁰ Se refiere a mi presencia en el ritual.

padr
senyoor
juunt kostumb'r
jar nqajo' to'ik
jar nqajo' soolsyoon
jaw nqajo Taa'
juunt qalkaal
xto'kta'
ch'ajch'oj
qast rub'eeey
jawa' xtin k'utuuj
pnorasyoon
pkompasyoon
jawra q'iij
kamiik
diiy jwees sa

(inaudible en voz baja)

senyoor padr Snuklas
xta tz'ib'aaj
rwach padr
senyoor
en nombr del padr
dyoos Tetexeel
ja k'awa' Taa'

in ami'aal
in awalk'wal
kamiik q'iij
kamiik oor
kin nataaj
Ajaaw don Pedr
Ajaaw San Simon
Ajaaw Jwees
Ajaaw Kriist
padr senyoor
kin nataaj
padr Antoony
rey San Paskual

kin nataaj
nim laj Tetexeel
Apostl senyor Santyag
San Rupiin
Galiist

padre
Señor
*una costumbre*⁵
lo que queremos es ayuda
lo que queremos es solución
esto es lo que queremos padre
un alcalde
que entre
limpio
*que es su camino*⁶
esto pediré
en la oración
en la compasión
en este sol (día)
hoy
día jueves

*señor **padre San Nicolás***
apúntelo pues
*lo que es **padre***
señor
*en el nombre del **padre***
dios Madre-Padre
es entonces Papá

soy tu hija
soy tu hijo
en este día
en esta hora
hago recordar
*señor don **Pedro***
*señor **San Simón***
*señor **Juez***
*señor **Cristo***
padre señor
hago recordar
padre Antonio
Rey San Pascual

hago recordar
gran Madre-Padre
Apóstol señor Santiago
San Rufino
Galistro

Piliip
Jakow

padr senyoor
Sant Gergoor

katee' Mariiy Konsepsyoon
katee' Mariiy Rosary

kin nataaj
ridyoosiil
kin nataaj
risant iil
padr senyoor Tetexeel
padr Jwan Martiin
Pastor Galiist Martiin

pariq'ijj
parib'aq
pariwqan
paridyoosiil
isantiil
kamiik q'ijj
kamiik oor

kin nataaj
ruq'a'
rqan
senyoor San Peliip
senyoor Sewastian
Sant Pedr
nuwal iq'a'
nuwal iwqan

padr Sant Kolas
primeer ajk'uun
primeer lektor
kamiik q'ijj
kamiik oor
kin k'utuuj
pnaq'a'
ker pnawqan
dyoos padr
senyoor Tetexeel

ja k'awa' Taa'
ja k'awa' Tetexeel

Felipe
Jacobo

padre señor
San Gregorio

Mamá *María* Concepción
Mamá *María* Rosario

hago recordar
su espíritu
hago recordar
su santidad (q'aq'aal)
padre Señor Madre-padre
padre Juan Martín
Pastor Galistro Martín

en sus soles (días)
en sus huesos
en sus pies
en sus espíritus (nawal)
sus santidades (q'aq'aal)
en este día
en esta hora

hago recordar
su mano
sus pies
Señor San Felipe
Señor Sebastián
Santo Pedro
sus manos nawal
sus pies nawal

padre San Nicolás
primer ajk'uun
*primer Doctor*⁷
en este sol (día)
en esta hora
pido
en tus manos
en tus pies
dios padre
señor Madre-Padre

*este es **Papá***
*este es **Madre-Padre***

xtin kutuuj
xtin wsaaj
chachii' chawach
kamiik q'ijj
kamiik oor

kin nataaj primeer ajk'uun
primeer lektoor
padr senyoor San Nkolas
kin nataaj
don Pedr
san Luks juyu' don Pedro
san Luks teq'aaj
kapitaan apostl
senyoor San Luks

kin nataaj nim llaj a dyosiil
nim laj asant iil
padr senyoor San Pedr
San Joork
don Pedr Solola'
don Pedr Kataliin
don Pedr Antiiw Watemaal
don Pedr San Simón
nwal acha kb'ul aq'a'

don Pedr ay dios
San Andres Xekul
San Pedr Sak
don Pedr Sunil
nwal iq'a'
nwal iwqan
kamiik q'ijj
kamiik oor padr

kin nataaj ki dyosiil
ki sant iil
inwal taq acha
ma Pla's Sojuel
ma Kux Rujuch'
ri ki diosiil
ki sant iil
ma Ko'y Ryaant
ay dyoos
kin nataaj k'a

*estará pidiendo
estará presentando
en tu frente y delante de ti
hoy día
en esta hora*

*hago mencionar al primer ajkuun ⁸
primer **doctor**
padre Señor San Nicolás
hago mencionar
don **Pedro**
san **Lucas** cerro, ... don **Pedro**
san **Lucas** planicie
capitán apóstol
Señor San Lucas*

*hago mencionar tu gran espíritu nawal
tu gran santidad (q'aq'aal)
padre Señor San Pedro
San Jorge
don **Pedro Sololá**
don **Pedro de Santa Catalina**
don **Pedro de la Antigua Guatemala**
don **Pedro San Simón**
hombre nawal tienes muchos brazos
(muchas copias, injertos de un mismo
árbol)
don **Pedro hay dios**
San Andrés Xekul ⁹
San Pedro Sacatepequez
don **Pedro Zunil**
nawal sus manos
nawal sus pies
hoy día
en esta hora padre*

*hago mencionar el espíritu
su santidad
hombres nawales
Francisco Sojuel
Marcos Rujuch
sus espíritus nawales
sus santidad q'aq'aal)
Gregorio Reanda
hay dios
entonces hago mencionar*

nim laj ki diosiil
kin nataaj nim laj ki sant iil
kamiik q'ij
kamiik oor

*sus grandiosos espíritus
hago mencionar sus grandes santidad
hoy día
en esta hora*

wawee' k'a oord
wawee' k'justiis
pniq'a' priwqan dyoos
pirmeer alkaal
siguund alkaal
primer sekrtaar
jwees
kapitaan
subtenient koroneel
koroneel rxiin muund
koronel rxiin siil
rxiiin mees cha'
kamiik kat slob'a'

*aquí es orden
aquí es justicia
en sus manos y en sus pies dios
primer alcalde
segundo alcalde
primer secretario
juez
capitán
subteniente coronel
coronel del mundo
coronel de la silla de honor
de mesa dicen
hoy puedes moverte*

alcald rxiin mees
senyor rxiin mees
dyoos Tetexeel
kamiik q'ij
kamiik oor
ja k'awra' kin kutuj Taa'
oq pinaq kamiik q'ij
kamiik oor
xkay'a nustr senyor ankl Marnadiin

*alcalde de la mesa
señor de la mesa
dios padre
hoy día
en esta hora
esto es lo que pido padre
venimos hoy día
en esta hora
vio el padre San Bernardino*

xtpaqb'a' xtlod'b'a'
chuchi loq'loj muund
xtpaqb'a' xtlodb'a'
chuchi loq'loj ruch'leew

*lo pondrá lo levantará
en frente del bendito mundo
lo pondrá lo levantará
frente la bendita tierra*

(trueno el fuego)
ay esta...

ahí esta

dyoos nim laj aq'a'
dyoos nim laj awqan

*dios tu gran mano
dios tu gran pié*

po'p -jmjaa'ta'!...
ajmees-majaata'
ajmees- jaa'la'?
po'p- xpaq'po'a' jiik ch'b'aq ch'b'aq

*- ¡no es!...
- no lo es
- ¿eso es?
- tronó porque está mojado*

ajmees:
dyoos nim laj aq'a'

dios tu gran mano

dyoos nim laj awiqan
kamiik q'ij kamiik oor padr
wawee' kin k'utuuj wa' paniq'a'
wawee' kink'utuuj wa' pan iwqan
dyoos
(inaudible)....
ri kamiik q'ij
kamiik oor padr dyoos santo muund
justiis kinqaj pniq'a'
justiis kinqaj pniwqan
ankl at k'ol pa gloor
ankl at k'ol chirqan kaaj
ankl at k'ol pa syeel
jawra k'a ru dyosiil ru sant iil
kin nataaj ki dyosiil aj saant domiink
aj san swastian aj san loreens aj
samayak

nipalb'eej
nichkalb'eej rwa' jyu'
rwa' teq'aaj
ru b'olkaan jawra
ruchii' jyu'
ruchii' palb'al
rutut jyu'
(...)

(inaudible)

senyoor Tetexeel kamiik q'ij
kamiik oor
jak'awa' kink'utuuj p'naq'a' pnawqan

jawra Tetexeel xtab'anata rsiwiir
ntzobj'al

in pinaq pnaq'a' pnawqan
in pinaq chachii'
in pinaq chawach
chwach loq'loj muund

jawa' primeer wes
xin rqa'j pnaq'a' taa'
chwach loq'loj muund
chwach loq'loj ruch'leew

*dios tu gran pie
hoy día en esta hora padre
aquí he venido a pedir en sus manos
aquél he venido a pedir en sus pies
dios*

*hoy en este día
en esta hora dios santo mundo
presto de sus manos la justicia
presto de sus pies la justicia
ángel que estas en la gloria
ángel que estas en los horcones del
cielo
ángel que estas en el cielo
espíritu nawal su q'aq'aal
espíritu nawal el del (q'aq'aal) domingo
el del san Sebastián, el de san
Lorenzo, el de Samayac*

*pisan
montan la cima de los cerros
la cima de la planicie
sobre este volcán
entrada al cerro
entrada al palb'al
cerro de las palmas*

*Señor Madre-Padre, en este sol (día)
en esta hora
esto es lo que pido en tus manos
en tus pies*

*entonces Madre-Padre recíbalo pues
mis palabras*

*he llegado en tus manos en tus pies
he venido ante tu frente
he venido ante ti
ante este mundo*

*esta es la primera vez
que llegue en tus manos padre
ante este mundo
ante esta tierra*

laq'loj siil
loq'loj mees
xiwk'axaaj
rxiiin pasaad
kxiin prinsipaal
rxiiin nmaq taq oord
nmaq taq saant
b'anb'al oord
b'anb'al justiis
jak'awa'
niq k'utuuj
kamiik q'iij
kamiik oor
jak'awa'
niq nataaj
pnaq'a' niqnataaj
pnawqan dyoos
jak'ara' me'aal
awalk'waal
jawa' xti'lt juun leey
justiis
rxiiin chwaaq
rxiiin kab'iij
yaa ntajin pinaq
jawra b'eljee'
rjalb'al iik nowyeembr
dos miil trees
jaw nqajo'
nib'anta tziiij
tzra itzojb'al

xyiktaj pniq'a'
xyktaj pa iwqan
ajaaw xank'xool
ajaaw rey monaark
rey matektaan
rey ma tek su'n
ikb'ul aq'a'
ikb'ul awqan taa'
niq nataaj aj saant domiink
niq nataaj aj san loreens
aj samayaak
chpa' k'a ridyoos
paagr saant
kamiik q'iij
kamiik oor
chwach ri idespaach

*esta silla
esta mesa
que he escuchado
de los pasados
lo de los principales
de los de las grandes ordenes
de los grandes santidades
donde se hacen ordenes
donde se hace justicia
esto es
lo que pedimos
en este día
en esta hora
esto es
lo que recordamos
en tus manos
en tus pies dios
estas tus hijas
tus hijos
que encuentren una ley
justicia
para el día de mañana
para pasado mañana
ahora si se está viniendo
este noveno día
del mes de (fecha) noviembre
dos mil tres
lo que queremos
que sea cierto
de todo lo que dicen*

*se levantó en sus manos
se levantó en sus pies
señor dueño de la montaña
señor rey Monarca
rey Diego Cayetano
rey Matek Su'n
abundan tus manos
abundan tus pies padre
recordamos a los de santo Domingo
recordamos a los de san Lorenzo
a los de Samayac
agárralo pues Dios
padre Santo
en este día
en esta hora
sobre su despacho*

chwach ri iley
chwach ri justii
niq k'utuuj pniq'a' taa'

jawra niq k'utuuj
niq nataaj
chuchii' ri dyoos
ri saant
ix muund
ix k'ol chirqan kaaj
chirqan syeel

ankl kasadoor
ankl at k'ol chirqan kaaj

hablado.....

titzja' juun qkant'eel

dyoos inoomr señor
kink'utuuj pnaq'a'
kink'utuuj pnawqan
kamiik q'ij
kamiik oor
ta b'na' rsiwiir
alkaal
prmeer alkaalt
siguund alkaalt
minyoor alusiil
pulisiy kumisaary
sakritaar
suptenyeent
koroneel
xri'l kamiik q'ij
xri'l kamiik oor
nunataxa ru dyosiil
ru saant iil
jak'awra pinaq poowr
(Nombre del solicitante de la
ceremonia)
in pinaq nen
in ami'aal
in awlik'waal
ma nimta ni dyosiil
nu sant iil
jak'awa' kink'utuuj
jak'awa'

sobre su ley
sobre la justicia
pedimos en sus manos padre

este lo que pedimos
este recordamos
frete de Dios
el santo
ustedes son el mundo
están en el horcón del universo
en el horcón del cielo

ángel cazador
ángel que estas en el horcón del
universo

.....

enciende una de nuestras candelas

Dios sus nombres señor
pido en su mano
pido en sus pies
en este día
en esta hora
reciba pues
alcalde
primer alcalde
segundo alcalde
mayor alguacil
policía comisario
secretario
subteniente
coronel
llegó pues esta día
llegó pues esta hora
se menciona su espíritu
su santidad
aquí viene el pobre
(Nombre del solicitante de la
ceremonia)
vengo yo
que soy tu hija
que soy tu hijo
mi espíritu no es tan grande
mi santidad
esto es lo que pido
este es

kin nataaj pnaq'a'

lo que hago recordar en tus manos

pinaq poowr
chqaa' rixqayiiil
jawra poowr mejikaan
¿naq rub'ii' jawra?
mejikaan alb'eert

*viene el pobre
con su esposa
este pobre mexicano
¿cómo se llama este?
mexicano Alberto ¹⁰*

mejikaan alb'eert
rudyosiil ru saant iil
pinaq tzriij
pinaq chwach
dyoos
nb'a chqiiij
naya'l chqiiij señor
porees nqajo' kamiik q'iiij
kamiik oor
niqnataaj pnaq'a'

*Alberto mexicano
su espíritu y su santidad
viene detrás de él
viene enfrente con él
dios
se va con nosotros
mándalo con nosotros señor
por eso queremos en este día
en esta hora
mencionamos (recordamos) en tus
manos*

niqnataaj pnawqan
poowr ami'aal
awlik'waal
xtuch'ak k'a jawra
xto'k juun alkaal
pqatnamit
chpaam qa tnamit
chwach loq'loj muund
Santyaag Atitlan

*mencionamos en tus pies
tu pobre hija
hijo
que gane este
para que sea un alcalde
en nuestro pueblo
dentro de nuestro pueblo
sobre este mundo
Santiago Atitlán*

jawa' niqk'utuuj
niq nataaj pniq'a'
niq nataqaa pniwqan
san luks q'iiij
san luks teq'aaj
alkaalt don dyeeg muund
alkaalt npalej parwa' jyu'
alkaalt pnajche'eel jyu'
alkaalt tz'ununa' jyu'
tz'ununa' teq'aaj

*entonces esto pedimos
recordamos en sus manos
recordamos en sus pies
San Lucas sol (día)
San Lucas planicie
alcalde don Diego Mundo
alcalde que aparece sobre los cerros
alcalde cerro de Panajachel
alcalde del cerro de Tzununá
tz'ununa' planicie*

alkaal señor
san paawl jyu'
san pawl
san maarks
san maarks teq'aaj
san peeegr jyu'
san peeegr teq'aaj

*alcalde señor
San Pablo cerro
San Pablo
San Marcos
San Marcos planicie
San Pedro cerro
San Pedro planicie*

san jwaan jyu'
san jwaan teq'aaj
dyoos señor
wawee' kin nataaj wa' iq'a'
kin nataaj iwqan dyoos
paagr jyu'
paagr saant
xpalej k'a altaar señoor
pnaq'a' pnawqan
niq k'utuuj wa'
jawra niq k'utuuj
porees nqajo'
kamiik q'iij
kamiik oor
paagr

xtib'anta risiwiir
ch'it qtzojb'al
in pinaq nen in ajaaw
in lisinsyaad
kin k'utuuj pnaq'a'
kin k'utuuj pnawqan
dyoos

xri'l kamiik, q'iij
kamiik oor
xtib'anta risiwiir ch'it qtzojb'al
dyoos Tetexeel
kamiik q'iij
kamiik oor
ja k'awra' kin kutuj Taa'
pnaq'a'
pnawqan

matioox
dyoos
ajaaw

*San Juan cerro
San Juan planicie
señor dios
aquí menciono sus manos
hago mencionar sus nombres dios
padre cerro
padre santo
apareció el altar señor
en tus manos en tus pies
donde pedimos
esto es lo que pedimos
por eso queremos
en este día
en esta hora
padre*

*para que reciban
nuestras palabras
aquí vengo yo el ajaw (juez)
soy licenciado
pido en tus manos
pido en tus pies
dios*

*llego entonces este día
está hora
para que reciban nuestras palabras
dios Madre-Padre
en este sol (día)
en esta hora
esto es lo que pido padre
en tus manos
en tus pies*

*Gracias
Dios
Señor Juez*

en el nombre del padre y del hijo y del espíritu santo

GLOSARIO

Ahpop; concepto que suele traducirse como “el del Petate”. El concepto se compone de la partícula proclítica y prefijo **ah**, en k'iche' (**aj**, en *tz'utujil*); que indica la profesión, oficio, o característica de algo o alguien, y que unida al sustantivo **pop** deriva su significado como “el del oficio del petate”, o “encargado del petate”, con el sentido de que el petate es el “trono” de los principales señores gobernantes de los tiempos prehispánicos. Así el máximo gobernante, el “dueño” del “trono” *tz'utujil* es denominado como **ajtz'utujilpop**, “el del petate *tz'utujil*”.

Ajaw Tetexeel; Señor Madre-Padre, deidad suprema considerada como dueño del mundo, su nombre incluye el concepto de **ajaw** que significa señor dignatario y que era la palabra que se usaba en los tiempos precolombinos para designar a los gobernantes de las ciudades estado mayas, incluso en las tierras bajas del Petén; seguido del concepto **tetexeel** el cual se construye derivado de la partícula para madre **te**, y significa Madre-Padre haciendo referencia a los antepasados, así, esta palabra es utilizada comúnmente en Santiago Atitlán y muchos otros pueblos quicheanos en dos sentidos, uno para dirigirse con respeto a los ancianos y autoridades del pueblo, y otro cuando una persona se refiere a sus parientes antiguos, es decir a sus antepasados personales, a su parentela.

Ajb'iix; palabra compuesta por la partícula prolífica y prefijo **aj** que designa el oficio o cualidad de algo o alguien, y la palabra **b'iix** que significa cantar, así se traduce como cantante y por extensión músico.

Ajitz; se traduce literalmente como “*el que se dedica al itz*”, o podría ser “*itzador*”. La palabra esta compuesta por la partícula prolífica y prefijo **aj** que designa el oficio o cualidad de algo o alguien, y la palabra **itz**, que no tiene traducción a ninguna lengua occidental, pero que en las lenguas mayas es considerada como una suerte de “*sustancia*” sagrada, de la cual están compuestas todas las cosas. Esta sustancia se hace evidente en la cera derretida de las velas que se utilizan para realizar ceremonias mayas, o en ciertos líquidos corporales tales como el semen, el sudor, la leche materna o la savia

de las plantas. De esta manera el *itz* es la sustancia de la creación y por lo tanto el que la manipula es un “creador”, “manipulador de la creación” ó *itzador*. En los tiempos contemporáneos este termino suele traducirse como “brujo” en un sentido peyorativo como “el que hace mal”, el que al manipular las sustancias de la creación es capaz de manipular lo creado. En la danza de conquista es uno de los personajes principales, es el encargado de “embruja” a Pedro de Alvarado el conquistador castellano y se le suele representar vestido de rojo, con un hacha en la mano izquierda y un muñeco rojo — imitación suya— en la mano derecha.

Ajkuun; palabra compuesta por la partícula prolífica y prefijo **aj** que designa el oficio o cualidad de algo o alguien, y la palabra **kuun**, que puede traducirse como verbo “curar”. De esta manera **ajkuun** se puede traducir literalmente como “curador”, y es en este sentido el “médico tradicional”, quien maneja el conocimiento de plantas medicinales y de invocaciones sagradas para aliviar las enfermedades de la gente.

Ajmees; palabra compuesta por la partícula prolífica y prefijo **aj** que designa el oficio o cualidad de algo o alguien, y la palabra **mees** que es un préstamo del español “mesa”. De esta manera se traduce como “mesero” en el sentido de que la mesa es un instrumento de poder. Es interesante que se haya tomado un invento europeo, como lo es la mesa, para construir con él un instrumento y un tipo de conocimientos **nawálicos**, en este caso el saber del **ajmees**, el nawal de la mesa y que en referencia a esta se utilice todavía el clasificador **chkal**, que sirve para describir cosas que tienen cuatro lados, antiguamente estos clasificadores se utilizaban para cuantificar las cosas y con este en específico se contaban las cosas cuadradas.

Ajq’iij; palabra compuesta por la partícula prolífica y prefijo **aj** que designa el oficio o cualidad de algo o alguien, y la palabra **q’iij**, que puede traducirse lo mismo como Sol, día o tiempo. De esta manera **ajq’iij** se traduce literalmente como “tiempero”, y es en este sentido el sacerdote maya que se dedica a los cálculos calendáricos, por lo que podría traducirse también como “astrólogo”.

Ak'u'x; literalmente se puede traducir como “tu centro”, y es esta la palabra para referirse al corazón sagrado de alguien.

Chkalb'al; lugar sagrado con cuatro bases, en cuyo sentido se le asocia a la mesa de cuatro patas donde se colocan las esculturas sagradas de los *nawales*, el altar. Es este un concepto de mucha significación ritual, pues hace referencia al espacio cosmológico compuesto por una base rectangular con cuatro esquinas, sostenida sobre cuatro bases que sostienen el rectángulo. Semánticamente la palabra se compone del prefijo **chkal** que significa “cuadrado”, probablemente se trata de un clasificador que se refiere a una cosa que tiene cuatro bordes, y termina con el sufijo **b'al** que es un instrumental que le da significado al prefijo como un elemento que sirve para algo, de esta manera, el *chkalb'al* literalmente se traduciría como “cuadrangulador”, algo que hace las cosas cuadradas o con cuatro esquinas.

Chutnamit; cerro ubicado a los pies del volcán de San Pedro, en el cual se encuentran ubicadas las ruinas arqueológicas de la antigua capital del “señorio” *tz'utujil*: “Ch'iya-Atitlán”.

Ensarta; es un tipo de incienso, que se vende en forma de tabletas de varios tamaños, pero embalado en paquetes elaborados con caña de maíz y amarrados con varios nudos.

Kakaxte; cajón de madera de aproximadamente un metro de altura por 40 cm de ancho, reforzado por una red elaborada con cuerdas de pita, que servía para cargar cualquier tipo de objetos utilizando el mecapal. Era el aditamento principal de los comerciantes que caminaban por diferentes pueblos cargando sus mercaderías con este cajón.

Klaab'kooj; ave bicéfala parecida al águila de dos cabezas de la casa de los Habsburgo. La figura de este animal mitológico llegó iconográficamente con los españoles, era de hecho el símbolo de la casa (linaje) gobernante de los conquistadores. En algunos lugares de las tierras altas de Guatemala se conoce a este personaje mitológico como *Kab'awil*, que algunos *sacerdotes mayas* traducen como “doble mirada”, nombre que lo vincula con el *dios K*, deidad prehispánica, patrona del sacrificio de sangre que realizaban los gobernantes para

invocar a sus antepasados, por lo que se le considera como deidad de los linajes gobernantes. Representado como *cetru maniquí* aparece en muchas representaciones de los tiempos clásicos en la mano de los grandes señores, además de que es la principal figura asociada a la *barra de serpiente de dos cabezas* que aparecía sostenida en los brazos de los gobernantes. La relación de este *dios K* como deidad de los linajes y de los sacrificios de sangre de los gobernantes, lo convierten en uno de los principales símbolos de la realeza, de la misma manera que el águila bicéfala representa la casa gobernante de los Habsburgo (Carreto 1997), (Freidel y Schele, 1999).

Najb'eeysiil; voz *tz'utujil* para referirse a un tipo de "sacerdote maya", adscrito al sistema de cargos de las cofradías *tz'utujiles* de Santiago Atitlán, encargado de cuidar e invocar los poderes sagrados del envoltorio de "San Martín", que se encuentra en la cofradía de "San Juan Bautista". Este *San Martín*, que se encuentra guardado en el interior de una caja de madera, es un envoltorio de telas que protege como un secreto la "imagen" de *San Martín*, quien en la lengua *tz'utujil* es conocido como **Yo'l Jab'**. Esta palabra se compone de una raíz numeral que indica el número ordinal *najb'eey*: *primero*; y de un préstamo del español "silla" del cual se dice *siil*. Así, **Najb'eeysiil** se traduce literalmente como "Primera Silla".

Palb'al; lugar sagrado. Con este término se refieren los *tz'utujiles* a los altares de las cofradías ("las mesas de los santos-nawales"), algunas piedras de las montañas, cuevas, árboles, en general lugares especiales que, dentro de la tradición *tz'utujil*, adquieren una connotación de lugar sagrado. Su traducción literal sería algo así como "parador", en el sentido de que estos lugares sagrados son los lugares donde "se paran" los espíritus de los *nawales*. En este sentido su traducción podría ser "parador nawal".

Pascual Abaj; personaje especialmente venerado en el pueblo *k'iche'* de Chicicastenango, conformado por una figura de piedra de forma fálica con un rostro humano.

Poop Wuuj; se compone de la palabra *Pop*, "petate"; y *Wuj*, literalmente "papel", pero que adquiere el significado de "libro".

Q'uu'; tela de lana que se coloca sobre la espalda para cargar la leña. Chamarra que se pone sobre la leña.

Ruk'ux juyu'; corazón del cerro.

Ruk'ux kaaj; corazón del cielo.

Ruk'ux muund; corazón del mundo.

Ruk'ux uleew; corazón de la tierra.

Ruk'ux winaq; corazón de la persona que se entiende como su centro, su profundidad espiritual, no tanto como el órgano del cuerpo.

Ru Maam Tz'utuji Poop; literalmente se traduce como: "*Su Nieta del Petate Tz'utujil*". Designación que es traducida al español simplemente como *Reina Tz'utujil*, en la medida que el *petate* es símbolo por excelencia del poder en Mesoamérica. Sin embargo, también se puede traducir como "*Su Abuela del Petate Tz'utujil*", ya que en este caso la palabra *Maam* se usa lo mismo traducirse lo mismo como nieta (descendiente de) o abuela, que en este caso hace referencia a la abuela como una vinculación con el pasado prehispánico, tiempo en que el *petate* era el símbolo del "trono" de *petate*, por lo que la *Ru Maam Tz'utujil Poop* es la *Reina Tz'utujil*.

Rilaj Maam; "Abuelo Antiguo", en Santiago Atitlán se trata de una escultura de madera que es venerada en la cofradía de la Santa Cruz como el *nawal* principal del pueblo.

Toj; ofrenda, sacrificio. Existe un día dentro del calendario ritual *k'iche'* y *tz'utujil* con este nombre de ofrenda o sacrificio. Las ofrendas en el ámbito *k'icheano*, se conforman de diferentes regalos para los *nawales*, estos regalos son para festejarlos como a las personas, con chocolates, con panes, con tortillas, con refrescos, con trago, con cigarros, con inciensos, con candelas, con flores, con perfumes. Estas ofrendas son acompañadas de música, con cantos y bailes, con oraciones e invocaciones, quemando las ofrendas, acomodando las ofrendas en forma de pequeñas "montañas" de regalos. Estas ofrendas se queman en diversos altares mayas, los cuales se pueden

localizar en diferentes lugares, lo mismo en montañas, que en cuevas o al pie de árboles o piedras.

Tocoyal o **Xq'ap**; Cinta de tela, con una base de hilo de color naranja oscuro, generalmente de unos tres y hasta cuatro metros de largo, con el que las mujeres atitecas se hacen un tocado en la cabeza.

Tq'aaj; se refiere a la condición general de planicie que la región de la costa sur de Guatemala tiene en oposición a la condición montañesa de las regiones de los altos. Aunque en general el concepto es un adjetivo que significa "tierra plana" o "planicie", en Atitlán se refieren con este nombre a la región de la costa sur.

Tz'utujil; se deriva de la voz **tz'utuj** que se refiere a la espiga que como flor crece en lo más alto de las plantas de maíz, de manera que **tz'utujil** significa "*pueblo de la flor del maíz*".

Ya Paska'; Francisca, deidad genérica del textil tradicional.

Yo'l Jab'; voz **tz'utujil** que se compone de dos palabras: **Yo'l**, que parece derivarse del náhuatl **yolol**, *corazón*, y que en Atitlán se identifica como dador, otorgador, entregador; y **Jab'**, que se refiere al agua que cae del cielo, la lluvia; de la unión de estas dos palabras se construye su significado como "*Dador de la Lluvia*" o "*Corazón de la Lluvia*".

Bibliografía

Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas. Entre el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, México, D.F. 31 de marzo de 1995. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Editorial *Saqb'e*. Edición Bilingüe Español-Tz'utujil, Chimaltenango, Guatemala, C.A., 1995.

ADAMS, Richard; BASTOS, Santiago. **Las Relaciones Étnicas en Guatemala 1944-2000.** Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Antigua Guatemala, Guatemala, C.A., 2003.

AJCHAPAN, Pedro; CHOX, Manuel; GUARÇHAJ, Diego; TEPAZ, Francisco. **Diccionario K'iche'.** Proyecto Lingüístico Francisco Marroquin, Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco, Guatemala, 1996.

ALCÁNTARA ROJAS, Berenice. **“De “ladinos” y “diablos”: algunas representaciones del poderoso en la tradición oral maya”.** Ponencia presentada en el **V Congreso Centroamericano de Antropología “Construyendo identidades”.** Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, Managua, Nicaragua, 24 de febrero de 2004.

ALEJOS, José. **Ch'ol - Caxlan.** Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

— **“Etnografía y filosofía del lenguaje”.** En **Voces en el umbral. Bajtín y el diálogo a través de las culturas.** Ramón Alvarado y Lauro Zavala, compiladores. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México, 1997, pp. 165-173.

ARZÁPALO MARÍN, Ramón. **Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español.** Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1995.

ASTURIAS, Miguel Ángel. **“Maximón, divinidad de agua dulce”.** En **Revista de Guatemala**, año I, Vol. IVOL. Guatemala, C.A., 1946.

AULIE, Wilbur. *Diccionario Ch'ol*. Instituto Lingüístico de Verano, Secretaría de Educación Pública, México, 1978.

BAJTIN, Mijail. *Estética de la Creación Verbal*. Siglo XXI Editores, México, 1999.

— *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. Editorial Taurus, México, 2000.

BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras : la organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

BÁEZ-JORGE, Félix. “*Entre los naguales y los santos (aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México)*”. En *La Cultura Plural. Homenaje a Italo Signorini*. Alessandro Lupo y Alfredo López Austin editores. Universidad Nacional Autónoma de México, Università Degli Studi di Roma “La Sapienza”, México, 1998, pp. 83-118.

BATZ, Luis. *Las Cofradías de San Pedro La Laguna*. Seminario de Integración Social Guatemalteca. No. 56, Guatemala, 1988.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1997.

BONFIL, Guillermo. “*Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica*”. En *De eso que llaman antropología mexicana*. Comité de Publicaciones de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1972.

— *México profundo: una civilización negada*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México, 1990.

BOOT, Erick. *A preliminary classic maya-english/english-classic maya. Vocabulary of hieroglyphic readings*. Leiden University, Netherlands, 2001.

BRINTON, Daniel. “*Nagualism. A study in native american folklore and history*”. En *American Philosophical Society*. Philadelphia, XXXIII, 1894, pp. 11-73.

BYERS, Douglas; LA FARGE, Oliver. *El pueblo del cargador del año*. Fundación Yax Te', Plumsock Mesoamerican Studies CIRMA, Guatemala, 1997.

CARLSEN, Robert. *The war for the heart & soul of a highland maya town*. University of Texas Press, 1997.

CARRASCO, Pedro. "El señorío tz'utuhil de Atitlán en el siglo XVI". En *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XXI. Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1967.

CARRETO, Jacinto. "Proceso de Paz y Población Maya". En *América Indígena*, Vol LVII, No. 1-2. Instituto Indigenista Interamericano, México, 1997.

COLBY, Benjamin; COLBY, Lore. *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

CORREA, Gustavo. *El Espíritu del Mal en Guatemala: ensayo de Semántica Cultural*. Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans, 1955.

DURKHEIM, Emile. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Editorial Colofón. México, 1991.

DURKHEIM, Emile; MAUSS, Marcel. "Sobre algunas formas primitivas de clasificación". *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Ariel, Barcelona, 1966.

EDMONSON, Munro S. *Quiche-English Dictionary*. Middle American Research Institute, Tulane University. Publication 30. New Orleans, 1965.

FOSTER, George. "Nagualism in Mexico and Guatemala". En *Acta Americana*, No. 2, Washington, 1944, pp. 85-103.

FREIDEL, David; PARKER, Joy; SCHELE, Linda. ***El Cosmos Maya. Tres mil años por la senda de los chamanes.*** Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

FREIDEL, David; SCHELE, Linda. ***Una Selva de Reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas.*** Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

FREUD, Sigmund. ***Los textos fundamentales del psicoanálisis.*** Altaya, Barcelona, 1997.

GALINIER, Jacques. ***“Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales”.*** En ***Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.*** Johnna Broda y Félix Báez-Jorge coordinadores. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 453-484.

GARZA, Mercedes de la. ***Rostros de lo Sagrado en el Mundo Maya.*** Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras; Paidós, México, 1998, pp. 91-99.

GRANADOS, Luis Fernando. ***“Santiago y la yegua”.*** ***Arqueología Mexicana***, Vol. 2, No. 12. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1995.

GUITERAS, Calixta. ***Los Peligros del Alma. Visión del mundo de un indígena tzotzil.*** Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

GUZMÁN BÖCKLER, Carlos; HERBERT, Jean-Loup. ***Guatemala: una interpretación histórico-social.*** Siglo XXI, México, 1970.

HERMITTE, Esther. ***“El concepto del nahual entre los mayas de Pinola”.*** En ***Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas.*** Instituto Nacional Indigenista, Norman A. McQuown, México, 1970, pp. 371-390.

HERNÁNDEZ, Miguel; PÉREZ, Francisco. ***Diccionario Tz’utujil.*** Proyecto Lingüístico Francisco Marroquin, Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco, Guatemala, 1996.

HOLLAND, William. "**El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles**". En *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 1. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1961, pp. 167-182.

KAPLAN, Lucille. "**Tonal and Nagual in Coatal Oaxaca, México**". En *Journal of American Folklore*, LXIX, No. 274, 1956.

KIRCHOFF, Paul. "**Los Estudios Mesoamericanos, Hoy y Mañana**". En *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, ed. Antonio Pompa y Pompa, México, INAH, 1966, pp. 205-208.

KÖHLER, Ulrich. **Chonbilal Ch'uletal-Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmovisión y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil**. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1995.

KORSBAEK, Leif; RICCO, Sergio. "**La república de Santiago Atitlán**". En *Ojarasca*, No. 8, México, mayo, 1992, pp.49-55.

KROTZ, Esteban. **Utopía**. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1988.

LARSEN, Ramón. **Vocabulario Huasteco de San Luis Potosí**. Instituto Lingüístico de Verano, Secretaría de Educación Pública, México, 1955.

LA FARGE, Oliver. **Santa Eulalia. The religion of a Cuchumatan indian town**. The University of Chicago Press, 1947.

LANDA, Diego de. **Relación de las Cosas de Yucatán**. Editorial Pedro Robledo, México, D.F, 1938.

LEÓN PORTILLA, Miguel. **La Filosofía Náhuatl: estudiada en sus fuentes**. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, novena edición 2001.

LIMÓN OLVERA, Silvia. "**El dios del fuego y la regeneración del mundo**". En *Estudios de Cultura Nahuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 32, México, 2001, pp.51-68.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Serie Antropológica, No. 39, México, 1984.

— *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, 1996.

— “*El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana*”. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Johnna Broda y Félix Báez-Jorge coordinadores. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp.47-65.

— “*La cruz y el petate en la simbología mesoamericana y la relación entre un dios patrono y el oficio de su pueblo*”. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Notas Antropológicas, Vol. I, nota 2, octubre de 1973.

LÓPEZ DE COGOLLUDO, Diego. *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán*. Imprenta de José María Peralta, Campeche, México, 1842. Fondo Reservado, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México.

LOTHROP, Samuel. “*Santiago Atitlán, Guatemala*”. En *Heye Foundation Indian Notes*, Vol. 5. Museum of the American Indian, New York, 1928.

LUPO, Alessandro. *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.

— “*Nahualismo y tonalismo*”. En *Arqueología Mexicana*, Vol. VI, No. 35, México, 1999, pp. 16-23.

MACLEOD, Morna. **Santiago Atitlán, ombligo del universo tz'utujil. Cosmovisión y ciudadanía.** Oxfam Gran Bretaña, Oxfam Australia, NOVIB, Guatemala, C.A., 2000.

MANCHÓN, Débora. **Ixkeem. La abuela del tejido y sus nietas en tiempos de globalización.** Universidad Nacional Autónoma de México, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2004.

MANCHÓN, Débora; VALLEJO, Alberto. **“Los Escultores Nawales de Santiago Atitlán”.** Ponencia presentada en el **V Congreso Internacional de Mayistas.** Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México, 24 de julio de 2001.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Antología del pensamiento político, social y económico de América Latina.** Juan Marchena editor. Instituto de Cooperación Iberoamericana Quinto Centenario, Madrid, 1988.

MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo. **La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca.** Fondo de Cultura Económica, México, Guatemala, 1998.

MATOS, Eduardo. **“Huehuetéotl-Xiutecuhtli en el centro de México”.** En **Arqueología Mexicana**, Vol.10, No. 56, México, 2002, pp. 58-64.

MAUSS, Marcel. **Sociología y antropología.** Tecnos, Madrid, 1971.

MEDINA, Andrés. **En las Cuatro Esquinas, en el Centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana.** Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2000.

— **“La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”.** En **Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.** Johnna Broda y Félix Báez-Jorge coordinadores. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 67-163.

MENDELSON, Michael. *Los Escándalos de Maximón: un estudio de la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 19. Guatemala, C.A., 1965.

MOSCOSO PASTRANA, Prudencio. *Las cabezas rodantes del mal. Brujería y nahualismo en los altos de Chiapas*. Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial, México, 1990.

MURGA, Jorge. *Santiago Atitlán. Organización comunitaria y seguridad de los habitantes: un reto para la paz*. Editorial ILANUD, Naciones Unidas, Unión Europea. Litografía Nawal Wuj. Guatemala, 1997.

NASH, June. *In the eyes of the ancestors*. The Yale University Press, 1970.

NAVARRETE, Carlos. *San Pascualito Rey y el culto a la Muerte en Chiapas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1982.

OAKES, Maud. *Las dos cruces de todos santos. La religiosidad de un pueblo maya*. Fundación Yax Te', Editorial Cultural, Guatemala, 2001.

O'BRIEN, Linda Lee. *Songs of the face of the earth: ancestor songs of the tzutuhhil-maya of Santiago Atitlán, Guatemala*. Xerox University Microfilms. University of California, Los Angeles. Tesis Doctoral, 1975.

OCHIAI, Kazuyasu. "*Bajo la mirada del sol portátil. Rpresentación social y material de la cosmología tzotzil*". En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Astronomía. México, 1991, pp. 203-218.

ORDÓÑEZ CIFUENTES, José. "*A propósito del V centenario y la reacción de los pueblos indios*". En *El pensamiento lascasiano en la conciencia de América y Europa*. Universidad Nacional Autónoma

de México, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el estado de Chiapas; México, 1994, pp. 219-236.

ORELLANA, Sandra. *Ethnic identity and the tzutujil maya: a socio-political analysis, 1250-1815*. Xerox University Microfilms. University of California, Los Angeles. Tesis Doctoral, 1976.

PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

PARSONS, Elsie. *Mitla. Town of the souls*. University of Chicago Press, 1936, second impression 1966.

PAYERAS, Mario. *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca*. Luna y Sol, Guatemala, 1997.

PETRICH, Perla. *Historias, historia del lago Atitlán: ensayo de antropología histórica*. Casa de Estudios de los Pueblos del Lago de Atitlán, Muni-K'at. Guatemala, C.A., 1998.

— *Literatura oral de los pueblos del lago Atitlán*. Casa de Estudios de los Pueblos del Lago de Atitlán, Muni-K'at. Guatemala, C.A., 1998.

— *Pueblos y santos del lago Atitlán*. Casa de Estudios de los Pueblos del Lago de Atitlán, Muni-K'at. Guatemala, C.A., 1998.

PITARCH, Pedro. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

REIFLER BRICKER, Victoria. *El Cristo Indígena el Rey Nativo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

RESINOS, Adrian. *Popol Vuh: las antiguas historias del quiché*. Traductor. Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

RIVEIRO, Darcy. *El proceso civilizatorio*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1971.

SADAT S., Guillermo. **Nuevo diccionario de las lenguas k'ekchi' y española.** Chamelco, Alta Verapaz. Tipografía Nacional de Guatemala, Guatemala, C.A., 1955.

SAENZ de SANTA MARÍA, Carmelo. **Diccionario Cakchiquel-Español.** Tipografía Nacional, Guatemala, C.A., 1940.

SALER, Benson. **Nagual, Brujo y Hechicero en un pueblo quiché.** Seminario de Integración Social Guatemalteca, Cuadernos, No. 20. Ministerio de Educación, Guatemala, C.A., 1969.

SERNA, Jacinto de la. **Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México.** Ediciones Fuente Cultural, México, 1953.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de lingüística general.** Alianza Editorial, Madrid, 1987.

STANZIONE, Vincent. **Rituals of Sacrifice.** Litoprint. Guatemala, C.A. 2000.

STOLL, Otto. **Etnografía de Guatemala.** Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1958.

STRATMEYER, Denis y Jean. **"El nawal jacalteco y el cargador del alma"**. En **Estudios Cognitivos del Sur de Mesoamérica.** Instituto Lingüístico de Verano, Museo de Antropología, Publicación No. 3. Sil Museum of Anthropology, Dallas, Texas, 1977. Pp. 123-152.

STRESSER-PÉAN, Guy. **Ixtab, Maximón et Judas.** Editorial Lehmann. Separata del II Tomo de Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas. San José, Costa Rica, 1958.

TARN, Nathaniel; PRECHTEL, Martín. **"Historia de los Orígenes: la fabricación del Mam"**. En **Los Mayas: la pasión por los antepasados, el deseo de perdurar.** Alain Breton y Jacques Arnauld, coordinadores. Grijalbo, México, 1995, pp.121-132.

TAX, Sol. *Los Pueblos del lago Atitlán*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, no 23, Tipografía Nacional, Guatemala, 1968.

TEDLOCK, Barbara. *Time and the Highland Maya*. University of New Mexico Press. Albuquerque, 1982.

— *“La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quichés”*. En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Astronomía. México, 1991, pp. 179-192.

TEDLOCK, Dennis. *“La siembra y el amanecer de todo el cielo-tierra: astronomía en el Popol Vuh”*. En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Astronomía. México, 1991, pp.163-177.

VALLEJO REYNA, Alberto. *Por los caminos de los antiguos nawales. Rilaj Maam y el nawalismo maya tz’utujil de Santiago Atitlán, Guatemala*. Centro de Documentación e Investigación Maya (CEDIM); y, Programa Noruego para Pueblos Indígenas (NORAD). República de Guatemala, C.A., 2001.

VÁZQUEZ, R. P. Fr. Francisco. *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, 1714*. Segunda edición, 4 tomos. Guatemala, 1937-1944.

VILLA ROJAS, Alfonso. *“Kinship and nagualism in a tzeltal community, southeastern Mexico”*. En *Estudios Etnológicos. Los mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985, pp. 523-534.

— *“El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México”*. En *Estudios Etnológicos. Los mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985, pp. 535-550.

VOGT, Evon Z. ***Ofrendas para los dioses***. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

— ***“Los H’iloletik: organización y funciones del chamanismo en Zinacantan”***. En ***Los Zinacantecos***. Instituto Nacional Indigenista, México, 1980.

WILSON, Richard. ***Resurgimiento maya en Guatemala. Experiencias q’echi’es***. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. ***Comentarios sobre la rama dorada***. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. Cuaderno 43, México, 1997.