

01042



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

DE MONTAÑAS Y VALLES, RAÍCES Y CORAZÓN.
TIERRA, IDENTIDAD Y TRADICIÓN ORAL Q'EQCHI' EN
LA ALDEA GLOBAL.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
P R E S E N T A
ADRIANA CONCEPCION ESTRADA OCHOA

DIRECTOR: DR. JOSÉ ALEJOS GARCÍA

CIUDAD DE MÉXICO



2004.





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

De montañas y valles, raíces y corazón.
Tierra, identidad y tradición oral q'eqchi' en la
aldea global

Adriana Concepción Estrada Ochoa

Ciudad de México
Noviembre de 2004

A mis padres,
a mis hermanos, los de sangre y los del alma,
a mi familia y amigos,
porque nunca serán suficientes los agradecimientos,
porque ustedes son parte de lo que soy.

Al CONACYT por la beca que me otorgó. Es fundamental continuar y fortalecer la política pública de apoyo a la educación y a la investigación, centrales para comprender quiénes somos, quiénes podemos ser y hacia dónde podemos dirigirnos como país.

A la UNAM por brindarme la maravillosa oportunidad de pertenecer a su comunidad. No sólo tuve acceso a sus excelentes maestros, instalaciones y acervos, sino que me otorgó una beca complementaria para mis estudios.

A mi director de tesis José Alejos, por la asesoría, los consejos y la amistad. A Carmen Valverde, Otto Schumann, J. Ramón Ponciano y Aída Hernández, por leer y comentar mi trabajo con paciencia y dedicación.

A tanta gente en la UNAM, especialmente del Posgrado en Estudios Mesoamericanos y del Centro de Estudios Mayas. A tantos maestros e investigadores, aquí y allá, por sus pláticas, artículos, libros, cintas, películas, fotografías... son ejemplo y fuente de inspiración.

Y a mis compañeros del posgrado, por su grata compañía en este viaje.

A tanta gente a lo largo y ancho de Guatemala, que entre sus muchos quehaceres siempre encontraron un espacio y un tiempo que ofrecerme para conversar. En especial a mis amigos de El Estor, Daniel Vogt, Lupe Juarez Salam, Cristina Cholom Xol, María Santos Ax Tiul, Olivia Tox Botzoc, Armando Saquij, Héctor Chiquín, Arnoldo Yat Coc, Alfredo Cacao, Raúl Tacaj Xol, Abelardo Xo Ba y Anibal, miembros de AEPDI- Defensoría Q'eqchi', y a la gente de las aldeas. También a la gente de MINUGUA Zacapa en especial a Alberto Brunori, Roberto Coy, Elizabeth, Rebecca, Paty y Oliverio. A la gente del río Tatín, Elsa, Cantel, María, Miguel, Bartolo. A la gente del Proyecto EcoQuetzal, Doña Olguita y Helen en Cobán, Macario y su familia y la gente de Chicacnab.

A la gente de Atitlán, de la capital, de la Antigua, de Río Dulce, de Livingston...

A la gente de CIRMA en la Antigua y del Centro Ak' Kutan en Cobán, por las facilidades prestadas para consultar sus ricos acervos bibliográficos.

A tanta gente, tantos seres que estuvieron presentes en cada tiempo y lugar...

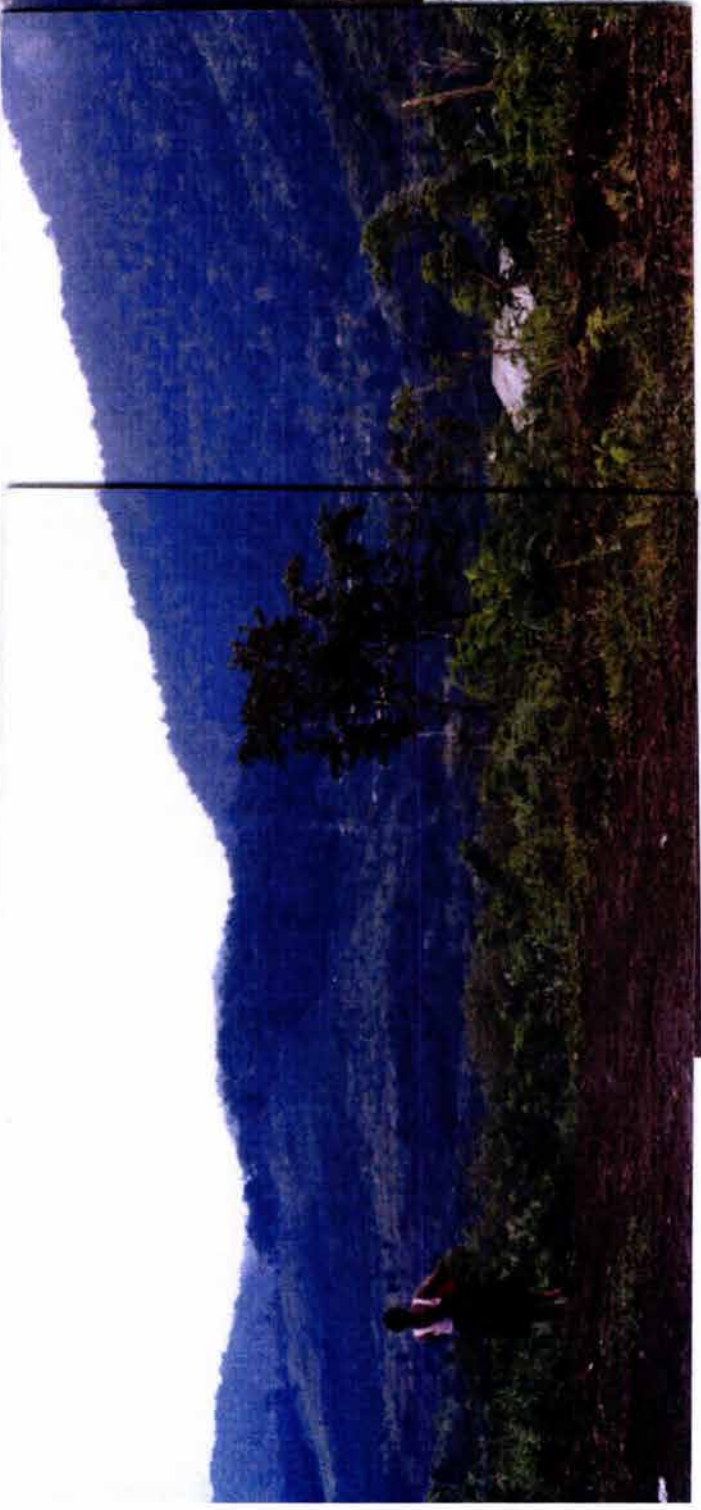
A nuestra madre tierra
por seguirnos sosteniendo,
por seguir dándonos raíces, alimento y cobijo
bajo tus pies, bajo tus manos...

...B'antyox eere

Gracias

*"¿Que tiene dueño la tierra? ¿Cómo así?
¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de
comprar? Si ella no nos pertenece pues.
Nosotros somos de ella. Sus hijos somos. Así
siempre, siempre. Tierra Viva. Como cría a los
gusanos, así nos cría. Tiene huesos y sangre.
Leche tiene, y nos da de mamar. Pelo tiene,
pasto, paja, árboles. Ella sabe parir papas.
Hace nacer casas. Gente hace nacer. Ella
nos cuida y nosotros la cuidamos. Ella bebe
chicha, acepta nuestro convite. Hijos suyos
somos. ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se
ha de comprar?"*

Eduardo Galeano



Índice

Introducción.....	6
Metodología.....	7
Fuentes.....	8
Reflexiones acerca de la alteridad bajfiniana y las ciencias sociales.....	8
1. Marco teórico- metodológico	
1.1 Identidad y pensamiento bajfiniano.....	12
1.1.1 Elementos o ejes de la identidad.....	14
a) Identidad y cosmovisión.....	14
b) Identidad y lengua.....	16
c) Identidad y tierra.....	17
Espacio y tiempo en el pensamiento q'eqchi'.....	18
1.1.2 Bajfin, identidad y narrativa oral.....	19
2. Ensayando el viaje exotópico hacia al universo q'eqchi'	
2.1 Población, geografía y lengua.....	22
2.2 Breve revisión de la historia de los q'eqchi'.....	25
2.2.1 Xibalbá prehispánico.....	26
2.2.2 De irreductible Tezulutlán a tierra de la "Verdadera Paz.".....	30
2.2.3 Verapaz y los dominicos.....	37
2.2.4 Q'eqchi'es y otras alteridades en la visión occidental del siglo XIX.....	39
2.2.5 Tierra y liberalismo decimonónico.....	43
2.2.6 Expansión cafetalera en Verapaz.....	47
2.2.7 Q'eqchi'es, ladinos y alemanes. Nociones sobre identidad y alteridad.....	48
2.2.8 "Americanos" y bananos.....	50
2.2.9 Siglo XX. Vera Paz vuelve a ser tierra de guerra.....	53
2.3 Aldea q'eqchi' y aldea global.....	56
2.4 Una mirada "global" contemporánea sobre la tierra q'eqchi'.....	61
3. Explorando los entimemas: identidad y tierra en la cosmovisión q'eqchi'.....	66
3.1 El concepto de persona.....	67
3.1.1 Elementos constitutivos.....	67
3.1.2 La complementariedad: persona, pareja, familia, comunidad.....	70
3.1.3 El <i>mu</i> y la integración con el cosmos.....	71
3.1.4 Las diferentes manifestaciones del <i>mu</i> : <i>muhel</i> , <i>xtioxil</i> y <i>xwinqul</i>	72

3.1.5 Transgresión y sanción: <i>maak</i> , <i>k'ok</i> y <i>awas</i>	73
3.2 La tierra como alteridad sagrada: el Tzuultaq'a.....	77
3.2.1 Geografía sagrada.....	79
3.2.2 El Tzuultaq'a y Qaawa' Tiox	84
3.2.3 Las riquezas del Tzuultaq'a.....	90
3.3.4. <i>Hay que pedir permiso y dar gracias al</i> <i>Tzuultaq'a</i>	91
3.3 Identidad y tierra: los q'eqchi'es como <i>aj ral ch'och'</i>	95
3.3.1 Ciclo vital, vida social y tierra.....	96
3.3.2 Tierra y comunidad q'eqchi'.....	99
3.4 Identidad q'eqchi' y alteridad en la aldea global	100
4. Tierra e identidad en la narrativa oral q'eqchi'	108
4.1 Algunas reflexiones para el análisis.....	108
4.1.1 Autor, editor y receptor.....	110
4.1.2 Código e idioma.....	111
4.2 Algunos datos sobre los relatos.....	112
4.2.1 Voz q'eqchi' y voz <i>kaxlan</i>	115
4.3 Clasificación de los relatos.....	116
4.4 Identidad y tierra en los relatos.....	118
4.4.1 La tierra como personaje o alteridad sagrada.....	120
4.4.2 La tierra como espacio.....	128
a) El espacio alterno: relatos tipo <i>oximbil</i>	128
b) Tierra como hogar de alteridades.....	131
c) Tierra como espacio social: aldea q'eqchi' y aldea global.....	134
Conclusiones.....	136
Apéndice 1. Transcripción de algunos relatos.....	140
Apéndice 2. Esquematización de los relatos según la trama y sus diferentes asuntos.....	164
Apéndice 3. La tierra en los relatos.....	180
Apéndice 4. Algunas fechas importantes en la historia q'eqchi'	183
Bibliografía.....	188
Índice de mapas	
Mapa 1 Grupos lingüísticos en Guatemala contemporánea.....	24
Mapa 2 Q'eqchi'es y otros pueblos en la colonia.....	30
Mapa 3 Diócesis de la Verapaz.....	36
Mapa 4 IRCA: Monopolio de los ferrocarriles en Guatemala.....	52

Introducción.

Estudiar las definiciones y debates ontológicos e identitarios que se desarrollan en y entre comunidades —étnicas, culturales, religiosas, políticas— puede ser de gran utilidad para analizar realidades sociales concretas. Las definiciones de identidad y alteridad resultan fundamentales para comprender las nociones de ética y política que rigen tanto la vida interna de una comunidad como sus relaciones con *otros*. Comprender estas nociones implica conocer la manera en que una comunidad o sociedad se define a sí misma y define al *otro* —a los múltiples otros con los que interactúa en su existencia— así como los contextos, dinámicas y estructuras bajo las que se relacionan con los diversos *otros* que integran su mundo.

El objetivo de esta tesis es contribuir a una mejor comprensión acerca de algunos elementos de la visión, que los q'eqhi'es que viven hoy en día, comparten sobre sí mismos y sobre el mundo en el que habitan. De manera más específica, intento conocer la manera en que conciben a la tierra y la influencia de esa concepción sobre las definiciones de identidad y alteridad manejadas por este pueblo.¹

Una fuente fundamental para este análisis la constituye la tradición oral, expresada a través de rezos, plegarias y relatos de narrativa oral que han sido publicados y que he podido recopilar hasta la fecha. El análisis es complementado con información histórica y etnográfica, obtenida a partir de la literatura *científica*, así como de mis propias experiencias de trabajo de campo en territorio q'eqchi'. Son también muy importantes los materiales en materia lingüística, como vocabularios, diccionarios y gramáticas de la lengua q'eqchi', a través de los cuales he podido conocer más sobre este idioma a pesar de la distancia geográfica.

El trabajo está estructurado en cuatro capítulos. Comienza presentando algunas reflexiones teóricas acerca de la propuesta bajtiniana, continuando, en el capítulo primero, con la definición de algunos conceptos centrales para la investigación. En el capítulo segundo ofrezco una breve introducción al mundo q'eqchi', aportando datos sobre su geografía, población, lengua e historia, en un intento por conocer y compartir la perspectiva q'eqchi', si bien para hacerlo me apoyo fundamentalmente en la mirada externa. En el tercer capítulo intento compensar esto, analizando desde la mirada interna q'eqchi', algunos de los entendimientos compartidos por los miembros de este pueblo acerca de la identidad y la tierra. Continúo examinando la cosmovisión q'eqchi', complementando el trabajo, en el capítulo cuarto, con el análisis de relatos de narrativa oral. Estos relatos reflejan la percepción de los q'eqchi'es acerca de su identidad y la alteridad, así como la importancia

¹ Agradezco los apoyos que han hecho posible la realización de esta investigación: las becas de CONACYT (No. 170224) y de la Dirección General de Estudios de Posgrado (DGEP) de la UNAM, así como el apoyo del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT, No. IN314202), DGAPA, UNAM.

del papel de la tierra en su definición identitaria. Los relatos, como los testimonios recopilados en el trabajo de campo y la investigación documental, reflejan también su percepción acerca de los impactos de la modernidad sobre su propia identidad así como su manera de interactuar y dialogar con otras voces, entre las que destaca la voz de la alteridad occidental y su propuesta hegemónica en la *aldea global*.²

Metodología

Analizo las nociones q'eqchi'és sobre *identidad* y *tierra*, desde una visión interdisciplinaria que se fundamenta en supuestos teóricos de la teoría bajtiniana e incorpora el análisis de la narrativa oral q'eqchi', la práctica etnográfica, el estudio de la lengua y las fuentes históricas, así como de la literatura especializada.

Considero que en la construcción del marco teórico a partir del cual realizo la presente investigación, tanto la teoría como la experiencia etnográfica resultaron igualmente relevantes, influyéndose, retroalimentándose y reconfigurándose constantemente. Si bien mi experiencia etnográfica no ha sido muy larga, su impacto ha sido profundo. He tenido la oportunidad de acercarme al pueblo q'eqchi', de convivir en la cotidianidad con personas que conciben y experimentan al mundo de manera distinta a la mía y de la tradición cultural y filosófica a la que pertenezco, lo cual ha tenido fuertes impactos a nivel personal y académico.³

El trabajo de campo realizado en la República de Guatemala consistió en tres periodos que, juntos, cubrieron alrededor de seis meses. El primer periodo tuvo lugar entre agosto y septiembre de 2002; el segundo, entre febrero y marzo de 2003; el tercero, entre agosto y diciembre del mismo año. Durante ellos realicé investigación de gabinete en la Ciudad de Guatemala, La Antigua y Cobán principalmente, y de campo en

² Entiendo "aldea global" como un concepto que hace referencia a un imaginario vigente en el mundo contemporáneo, construido para definir un espacio y un tiempo particulares, caracterizadas por interacciones reales o potenciales entre seres y comunidades muy distantes, que presentan grados variables de interdependencia e influencia mutua. En algunos sentidos puede utilizarse como sinónimo a términos como "mundo moderno", "mundo contemporáneo" o "mundo globalizado".

³ Pienso que, como sucede siempre ante el contacto con lo *otro*, el contacto con esa *alteridad* culturalmente tan distinta ha significado una reconfiguración de mi identidad a nivel emocional, intelectual e incluso cognitivo. Ello indudablemente ha tenido consecuencias sobre el marco teórico de mi investigación, el cual ha sido reinterpretado y reelaborado a medida que voy apropiándome de él. Por otra parte, conocer otras maneras de mirar el mundo me ha permitido percatarme de lo relativos que pueden ser mis saberes. Pienso que esta puede ser una posibilidad muy valiosa para cualquier persona, así como también para cualquier tradición de pensamiento: cuestionarse a sí misma puede ser una posibilidad para no caer en dogmatismos.

diferentes puntos de los departamentos de Izabal y Alta Verapaz, ambos con población mayoritariamente q'eqchi'.⁴

La investigación de gabinete incluyó la revisión de materiales sobre q'eqchi'es y otros pueblos mayas y mesoamericanos, disponibles en bibliotecas de la Universidad Nacional Autónoma México, en el Centro de Investigaciones Regionales sobre Mesoamérica (CIRMA) en la ciudad de la Antigua y del Centro Ak' Kutan en Cobán Guatemala. También incluyó la revisión de materiales electrónicos disponibles en línea, entre ellos informes de organizaciones no gubernamentales y organismos internacionales, notas periodísticas y artículos publicados en revistas.

Fuentes

Un primer tipo de materiales para la presente investigación incluye las fuentes históricas y etnohistóricas con información sobre el área q'eqchi'. Estas incluyen desde los documentos del siglo XVI hasta la historia oral recogida en los años setenta del siglo XX. Otros materiales de sumo valor para la investigación son los materiales etnográficos disponibles acerca de los q'eqchi'es y otros pueblos mayas y mesoamericanos que componen la literatura especializada.

Esta información es también complementada con los resultados de mi propia experiencia etnográfica en el área q'eqchi', que incluyen numerosas conversaciones y entrevistas con miembros de comunidades rurales y urbanas, campesinos, maestros, intelectuales y profesionistas q'eqchi'es, miembros de diferentes instituciones, organizaciones no gubernamentales, escuelas, etcétera.

Una última fuente la constituye un conjunto de relatos de narrativa oral q'eqchi' que han sido recogidos y publicados por diferentes investigadores en momentos y espacios diversos. El más antiguo está contenido en un documento escrito alrededor de 1920, mientras que el más reciente corresponde a una publicación realizada en 1995. Los relatos fueron recogidos en varios lugares comprendidos dentro del amplio territorio q'eqchi', que incluyen aldeas y caseríos de los departamentos de Alta Verapaz e Izabal en Guatemala y el distrito de Toledo en Belize.

Reflexiones acerca de la alteridad bajtiniana y las ciencias sociales

⁴ Durante esta fase del trabajo tuve la oportunidad de conversar con personas pertenecientes a diferentes sectores de la sociedad q'eqchi', en contextos y circunstancias diversas. Pude entrevistarme, por ejemplo, con mujeres y hombres campesinos, profesionistas, miembros de organizaciones no gubernamentales y maestros rurales. Para ello conté con la ayuda invaluable de mis amigos de El Estor, Izabal, con quienes pude visitar algunas aldeas y participar en reuniones comunitarias, además de apoyarme de maneras diversas, que incluyen tanto la búsqueda de contactos como la traducción de testimonios.

Mijail Bajitn propuso un método para el análisis literario cuyos ejes pueden servir como base para una teoría social y una ontología. Se trata de una visión dialógica, en donde la identidad, como la lengua, se construye dinámica y relacionadamente, a partir de las relaciones *yo-otro*.

Una aportación genial del pensamiento bajtiniano a las ciencias sociales y en general al pensamiento filosófico de Occidente es la necesidad —la exigencia incluso— de relativizar nuestra experiencia y cuestionar nuestra visión del mundo a partir de un conocimiento más cercano a la visión del *otro*. Este valor nunca es enunciado explícitamente pero está siempre presente en los escritos de M. Bajtín, la necesidad del observador —lector e interprete de una novela o de una realidad— de salir momentáneamente de la propia postura para entrar a la posición del *otro*, experimentar *su* mundo desde *su* perspectiva particular, única e irrepetible. Bajtín llama a este “viaje” de la mismidad a la alteridad el *viaje exotópico*.

Salir de nuestra propia visión y colocarnos en la visión del otro nos ofrece la posibilidad de adquirir perspectiva no sólo sobre la posición del otro, sino también sobre nuestra propia situación. Entonces, nos conocemos mejor a nosotros mismos, haciendo conscientes algunos de los supuestos que rigen nuestro pensamiento y que forman parte de nuestro sistema cognitivo de manera tan medular que se nos han vuelto imperceptibles, pero que pueden resaltar ante la mirada ajena y revelárenos ante la posibilidad de establecer comparaciones. Pienso que como comunidades —científicas y sociales— esto nos ofrece la posibilidad de mirarnos críticamente, dándole objetividad a nuestras expresiones y percepciones.

El pensamiento bajtiniano aplicado a los estudios culturales y sociales ofrece la posibilidad de presentarnos diferentes visiones del mundo, incorporadas a través de las diferentes voces de los actores presentes en un contexto sociocultural determinado, ubicándolas en su particular contexto, lo que les da validez y coherencia interna.

Involucra también el reconocer, desde la *ciencia*, nuestra propia voz como constructores de discursos, y reconocer la *voz del observador* como una voz más que se articula desde una posición concreta en una cadena discursiva particular, asumiendo sus formas y reglas.

Pienso que estas posibilidades son muy provechosas para *Occidente* como sociedad hegemónica y dominante. Considero también que puede sernos muy útil reconocer que las relaciones entre cosmovisiones, como entre las personas y las comunidades, no necesariamente tienen que ser de conflicto y que ésta es sólo una de nuestras posibilidades, que puede resultar más atractiva si desde el poder se nos presenta como estrategia dominante, pero ello no significa que no existan otras estrategias que puedan ser más eficientes, satisfactorias y “sanas”.

Podríamos asumir el *respeto* y no la descalificación —que lleva implícita la posibilidad de *dominación* cultural y política—, como valor cultural central cuando interactuamos con grupos y personas que piensan diferente.

1. Marco teórico-metodológico.

1.1 Identidad y pensamiento bajtiniano

"La identidad no es una pieza de museo, quietecita en la vitrina, sino la siempre asombrosa síntesis de las contradicciones nuestras de cada día"

Eduardo Galeano,

El término *identidad* puede resultar complejo debido a los diversos usos — lingüísticos, culturales, religiosos, políticos— que se han hecho sobre él. Entiendo por identidad la manera en que un sujeto, individual o colectivo, se concibe a sí mismo y a sus características definitorias. Parto de una concepción de la identidad como un fenómeno dinámico y relacional. Esto significa que la definición de identidad, tanto para una persona como para un pueblo, está cargada de su particular historicidad y no se construye exclusivamente de manera interna, sino fundamentalmente a partir de las relaciones con los *otros* —pueblos, actores y agentes sociales, políticos, religiosos...— con los que se interactúa en el espacio-tiempo.

Esta visión está profundamente anclada en una perspectiva bajtiniana, en donde la identidad se construye de manera dialógica, en un contexto de interacciones sociales con actores concretos y desde condiciones espacio-temporales específicas. La identidad se define fundamentalmente a partir de la relación *yo-otro*, una relación entre seres que son ontológicamente únicos y en la que se entrecruzan diferentes mundos. Es a partir del *otro* que el ser toma conciencia de sí mismo, o dicho en palabras de Bajtin, "como el cuerpo se forma inicialmente dentro del seno (cuerpo) materno, así la conciencia del hombre despierta envuelta en la conciencia ajena".¹



¹ Mijaíl Bajtin, *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*, México, Taurus, 2000, p.162

Esta perspectiva se aparta del "totalitarismo" de la tradición filosófica dominante en el pensamiento *occidental*,² en donde el ser se define al interior de la *psique* de cada individuo como si fuera una entidad aislada, en una contraposición casi "alérgica" hacia el otro.³ Fundamentándose en una definición de la *alteridad* construida a partir de la *mismidad*, *Occidente* se universaliza en el espacio y en el tiempo, convirtiéndose a sí mismo y a su experiencia en *el modelo civilizatorio*.

Ante el problema de cómo enfrentar la alteridad, las estrategias en *Occidente* se han basado en dos caminos: uno de ellos que enfatiza tanto la igualdad del *otro* que termina conduciendo a su total asimilación; el otro, tan preocupado por la diferencia que la percibe como amenaza a los propios valores *civilizatorios*, con lo que termina legitimando la supresión de la alteridad.⁴

Desde la perspectiva bajtiniana, el *otro* no representa un *no-yo* inaccesible e incomprensible, sino que existe la posibilidad de ponerse en su lugar experimentando la *exotopía*. Es decir, la posibilidad de realizar un *viaje* momentáneo hacia la posición concreta del *otro*, para volver después no a nuestro punto inicial, sino a un lugar de frontera, con una nueva visión enriquecida por la posibilidad de adquirir perspectiva. Se trata de conocer el mundo desde el contexto del *otro* compartiendo y comprendiendo con ello su particular modo de experimentar la existencia. De esta manera, el *otro* no es negado ni se confunde con el yo: ambos guardan su individualidad y unicidad, pero cada uno de ellos es capaz de experimentar las vivencias del *otro*, alcanzando con ello una auténtica comprensión mutua. Así, la visión bajtiniana no subordina el yo al *otro* ni viceversa: la singularidad de cada uno, su posición única e irrepetible en el mundo es la que hace necesario el viaje exotópico para comprender el mundo desde la visión del otro.⁵

² Si bien no existe una sola voz sino varias y diversas, podemos hablar de un discurso que en la práctica tiene mayor peso en el pensamiento filosófico y político del "mundo occidental". Esto no significa ignorar la existencia e importancia de otras tendencias filosóficas, pero su análisis queda más allá de los objetivos de este trabajo.

³ Como interlocutor de Bajtin y del discurso dominante en "Occidente", Emmanuel Levinas critica la definición del ser a partir de la mismidad, calificándola como un "rechazo alérgico" al otro, un temor a la otredad y a su diferencia por concebirlas como amenazas para la identidad. Para una revisión de este pensamiento consultar Emmanuel Levinas, *La huella del otro*, prol. Silvana Rabinovich, México, Taurus, 2000.

⁴ Ver Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 2001.

⁵ Siguiendo una línea de pensamiento muy similar, E. Levinas (*op.cit*) propone una visión del ser y del tiempo fundada en la *alteridad*: es el rostro del otro el que revela la verdad, el que nos permite desformalizar el tiempo y pensarlo más allá de nuestra presencia. Es a partir del encuentro con el otro que surge el sentido ético, el cual está basado en la responsabilidad con ese otro que "me excede". De esta manera, la ética levinasiana se opone a la kantiana y se basa en la heteronomía y no en la autonomía, ya que surge a partir de la relación con el *otro* que interpela al yo. La relación con el *otro* deja de ser el infierno del que hablaba Sartre para convertirse en la condición de posibilidad de la libertad del ser.

La perspectiva bajtiniana parece muy adecuada para explicar la manera en que los q'eqchi'es, como el resto de los pueblos mayas y otros pueblos mesoamericanos y del mundo, construyen su identidad a partir de una perspectiva inclusiva y no exclusiva, como la que propone la tradición dominante en el pensamiento de Occidente. Al respecto, algunos autores han señalado la capacidad de los pueblos mayas de incorporar elementos ajenos a su propia visión del mundo y de sí mismos, con lo que lejos de aislarse del *otro*, se "apoderan" de parte de él y de su mundo.⁶ Esta capacidad ha sido interpretada como una estrategia que les ha aportado fortaleza para sobrevivir como comunidades a pesar de su posición como "culturas marginales".

Pero los *otros* que habitan el universo q'eqchi' y participan en la construcción de su identidad son distintos a los que habitan el universo de Occidente, no sólo en atributos y posibilidades de acción, sino también en naturaleza. En este sentido, la *tierra*, entendida en ocasiones no sólo como *naturaleza*, sino también como *mundo*⁷ juega un papel sumamente importante en la construcción de la identidad q'eqchi',⁸ como lo demostraré a lo largo de este trabajo.

1.1.1 Elementos o ejes de la identidad

a) Identidad y cosmovisión.

Dentro del debate teórico de la identidad existen diversas posturas, cuyo trato no es el objetivo de este trabajo, pero en general podemos hablar de algunos *elementos-ejes* que la constituyen. Estos son a su vez causa y efecto de la identidad; manifestaciones de la misma y factores que la refuerzan, fuentes de recreación y transmisión de la misma. Si bien estos ejes⁹ no agotan el fenómeno de la identidad, pueden ayudarnos a tener una perspectiva metodológicamente operativa de la misma.

Uno de estos ejes es la *cosmovisión* o *visión del mundo*. Siguiendo a Alfredo López Austin, entiendo por cosmovisión "el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con

⁶Al respecto puede revisarse Pedro Pitarch, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, F.C.E., 1996.

⁷ Considero que las distinciones naturaleza-mundo-cosmos no existen o por lo menos no son muy claras en la visión q'eqchi', como se manifiesta, por ejemplo, en la lengua. Así, *ch'och'*, que significa tierra, sirve como raíz para la construcción de *ruuchich'och'*, que significa mundo, mientras que *choxaach'och'*, que se traduce como naturaleza, universo o cosmos, surge de la combinación de *ch'och'* y *choxa*, que significa cielo, por lo que literalmente sería algo así como tierra-cielo.

⁸ Si bien no es posible hablar de *la* identidad, *la* cultura o *la* cosmovisión q'eqchi' como si se tratara de fenómenos homogéneos —se trata de un fenómeno sumamente variable en espacio, tiempo y escala— existe una base común que está presente en mayor o menor medida en todos estos ámbitos, lo que nos permite hablar de ellos en términos abstractos.

⁹ En adelante les llamaré ejes, asumiendo la idea de una relación dialéctica de influencia mutua. Hablar de ellos como si fueran únicamente causa o efecto sería como debatir si fue primero el huevo o la gallina

el que un individuo o grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo.”¹⁰

Sobre la naturaleza social de la cosmovisión, López Austin explica: “somos seres naturales y sociales, y la calidad social determina, a causa de la diversidad cultural, notables diferencias en la percepción del mundo (...) La particularidad cultural de las percepciones y acciones integra lo que se conoce con el nombre de cosmovisión”.¹¹ En este sentido, individuos que compartan una misma filiación cultural compartirán —aunque con variantes a nivel individual o grupal— una visión del mundo particular, que podrá estar más o menos alejada de la de otros grupos.

La cosmovisión es entonces un producto social, creado y compartido por sectores sociales amplios. Es también un hecho histórico, que se recrea y transforma constantemente en el tiempo junto con el grupo social que lo produce y al que da cohesión.¹² Es uno de los ejes de la identidad en el sentido en que sólo aquellos que compartan una visión del mundo particular podrán pertenecer a cierto grupo cultural. El hecho de compartir o no una cosmovisión puede convertirse en criterio para definir qué tan lejanos o cercanos, culturalmente hablando, son otros grupos o personas. De esta manera, la cosmovisión define no sólo una manera particular de interpretar la realidad, sino aquellos con quienes dicha interpretación podrá compartirse.

La cosmovisión es, asimismo, una herramienta de sobrevivencia cultural, un mecanismo de resistencia y recreación de la identidad cultural de un pueblo. Como lo expresa Darío Caal respecto a la cosmovisión y la identidad q'eqchi': “quitar la manera de entender el mundo, el cosmos, el universo en sí es dejar de ser maya, es perder la identidad q'eqchi', es llegar a la alienación, es ser nadie”.¹³

En el caso de los q'eqchi'es contemporáneos, como sucede con el resto de los pueblos de tradición mesoamericana, la identidad contemporánea es resultado de su devenir histórico particular, caracterizado por un sistema de dominación de índole esencialmente (*neo*)colonialista.¹⁴ Las

¹⁰ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, p.20

¹¹ Alfredo López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, 1997, pp.471-472.

¹² Ver Alfredo López Austin, *op.cit.*, 1997, pp. 471-507.

¹³ Darío Caal, “Palabra Antigua Q'eqchi'” en *Teología India Mayense II*, Guatemala, 1996, p. 103

¹⁴ Para comprender este término podemos apoyarnos en Anna Maria Gentili, quien explica que, “en el uso común el *colonialismo* significa la dominación institucionalizada de un estado sobre pueblos pertenecientes a civilizaciones distintas y lejanas: se habla en este caso de colonialismo formal (...). El término *neocolonialismo* empieza a aparecer en la literatura en los años cincuenta para definir a las formas de dependencia económica, social, política y cultural a las que son sometidos los países excoloniales, aquellos que en la época se aprestaban a acceder a la independencia. El neocolonialismo se ha caracterizado hoy, más que nunca, por le dominio exclusivo de una metrópoli sobre sus

identidades de estos pueblos se construyen y recrean sobre la base de lo que López Austin denomina *cosmovisiones marginales*, características de "grupos sociales que se encuentran insuficientemente integrados desde el punto de vista ideológico a la sociedad global, independientemente de que su economía esté plenamente articulada al modo de producción dominante."¹⁵

Esta situación, sigue López Austin, "se da como consecuencia de un proceso de dominación colonial, en el que los dominados pertenecen a una tradición cultural muy distinta a la de los dominantes". Se producen así grandes diferencias entre las dinámicas identitarias de dominantes y los dominados, expresadas en sus diferentes formas de producción y reproducción, métodos y estrategias ante el mundo. En palabras del mismo autor:

la dinámica del desarrollo intelectual es muy distinta entre dominadores y marginados. Esto produce un considerable desfase. En las cosmovisiones marginadas, las representaciones, ideas y creencias se transforman lentamente, dando la falsa impresión de que los indígenas se mantienen ajenos a las relaciones sociales de la sociedad global. No sólo no se mantienen ajenos, sino que la reducción de su dinámica ideológica debe explicarse dentro del contexto del proceso de explotación existente. Las grandes transformaciones de la sociedad global repercuten, indudablemente, en las cosmovisiones indígenas; pero es más notoria la refuncionalización de los principios ideológicos que la transformación de éstos.¹⁶

b) Identidad y lengua

Otro eje central para la constitución y la preservación de la identidad es la lengua. Siguiendo la perspectiva bajtiniana, parto de la idea de la lengua como un fenómeno social y relacional, que no se construye en la mente aislada de los hablantes sino *desde y para* diversos *otros*. A través de la lengua la relación *yo-otro* se manifiesta discursivamente, en el plano de la comunicación verbal. Es por ello que su estudio abre una puerta de entrada al fenómeno de la identidad.

Esta visión sociológica de la lengua tiene varias implicaciones. Una de ellas es el hecho de que las palabras están cargadas de significados definidos por convenciones sociales y "entendimientos compartidos" o sobrentendidos socioculturales, que le confieren cierto grado de estabilidad a la lengua y permiten la comprensión entre universos dialogantes. Estos sobrentendidos son lo que Bajtin llamó "*entimemas*", los cuales expresan una serie de valoraciones y voliciones de un grupo social

exposiciones coloniales, por el dominio del estado capitalista internacional sobre países productores de materias primas, privados de estructuras industriales integradas, dependientes financiera y tecnológicamente, gobernados por clases políticas condicionadas fuertemente por la estructura de la dependencia económica." En Bobbio, Matteucci, Pasquino, *Diccionario de política*, SXXI, 8ª ed., 1983, pp. 238-245.

¹⁵ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p.25

¹⁶ Alfredo López Austin, *op.cit.*, p.27

concreto. Utilizando la terminología del análisis literario, se trata de elementos *extraverbales* que dan sentido a lo que se dice y que pueden dar cuenta de toda una serie de valoraciones sociales de una comunidad.

Otra implicación tiene que ver con el hecho de que los enunciados —entendidos como la unidad mínima de la lengua que posee sentido en sí misma— siempre se emiten desde posiciones geográficas, sociales, históricas y culturales concretas, posiciones que le imprimen un “sello ideológico”.

De esta manera, no sólo es importante lo que se dice, sino quién lo dice, para quién y desde dónde: la perspectiva bajtiniana resalta la necesidad de considerar cada enunciado como una respuesta a otro(s) enunciado(s) anterior(es) y en espera, a su vez, de respuesta(s). Los enunciados no se lanzan al vacío, sino que se emiten ante lo que ya ha sido dicho dentro de ciertos “géneros discursivos”. Así, el *discurso propio* se construye desde y para el *discurso ajeno*, como eslabones que conforman las cadenas discursivas.

La perspectiva bajtiniana supone además la necesidad de considerar también otros elementos que aportan significado a lo que se dice, como el cuándo, dónde, con qué medios y bajo qué circunstancias. Así, conocer los contextos, códigos, materiales y formas se vuelve tan importante para comprender lo que se enuncia como lo son los agentes que participan en el acto dialógico.

c) Identidad y tierra

Una hipótesis central en este trabajo es la idea de que la tierra constituye uno de los ejes centrales en la definición que los q'eqchi'es construyen sobre su identidad como personas y como comunidades. El papel de la tierra como uno de los ejes de la identidad no es algo exclusivo de los q'eqchi'es: las Naciones Unidas definen el *territorio*, la lengua y la escritura como elementos constitutivos de la nación.

Más allá del espacio y el recurso físico, la tierra brinda a personas y comunidades nociones de origen y/o destino compartidos, funcionando como una de las bases fundamentales para la construcción de la idea de las colectividades como *entidades*, que mantienen cierto grado de continuidad, trascendiendo a los individuos concretos que la conforman. Como tal, la tierra —la que se posee en la actualidad, la que se perdió o es susceptible de perderse, la que piensa adquirirse, invadirse o arrebatarse, la tierra de origen, la tierra prometida...— constituye uno de los “motivos” centrales de los discursos identitarios de un pueblo.

La visión *occidental* reflejada en la definición de la tierra como territorio, parte de una concepción distinta a la de los q'eqchi'es y las de muchos

pueblos indígenas, en donde la naturaleza representa más un accidente en la vida de las personas y pueblos, que un elemento material y simbólicamente central para sus vidas. La relación *tierra-identidad* entre los q'eqchi'es parte de supuestos distintos a los que manejan Occidente, el capitalismo y sus actores, involucrando no sólo las dimensiones materiales de las relaciones que como comunidades tienen con la tierra, sino también, y de manera central, las dimensiones simbólicas de las mismas.

Desde la visión q'eqchi', la *tierra*, más que un medio de producción y subsistencia es una *alteridad sagrada*, y como tal juega un papel fundamental en la construcción de las identidades, tanto individuales como colectivas. Es también *espacio* de interacción con otras alteridades muy diversas, el lugar donde junto a los vivos siguen viviendo y actuando los difuntos, así como seres de épocas anteriores y otros que podríamos calificar como de la *sobrenaturaleza*. Es también, a través su manifestación antropomorfizada como *Tzuultaq'a*,¹⁷ personaje de historias míticas y relatos cosmogónicos, héroe cultural y protagonista de historias que se desarrollan en un tiempo primigenio, anterior al "tiempo de los hombres. También es personaje de relatos que ocurren en tiempos contemporáneos y que transmiten enseñanzas morales y valores identitarios, relatos que se actualizan y recrean a medida que se transmiten oralmente en las aldeas y que también han sido recopilados en forma escrita, publicados en q'eqchi' y en otros idiomas a partir del trabajo de diferentes investigadores y organizaciones religiosas, culturales y educativas.

Espacio y tiempo en el pensamiento q'eqchi'

Entre los investigadores existe un consenso generalizado acerca de la importancia que para los mayas ha tenido y tiene el *tiempo*. El conocimiento del tiempo se nos ha presentado como una especie de "obsesión" para este pueblo. Los mayas antiguos son conocidos en el mundo entero por la exactitud de sus cálculos. Si bien mucho se ha perdido sobre la manera de contar el tiempo entre los mayas del periodo clásico, entre los mayas contemporáneos el conocimiento y manejo del tiempo, de las fechas y sus "cargas" o "energías" sigue teniendo gran importancia para las comunidades, como lo manifiesta el destacado papel que tienen dentro de las mismas los especialistas que poseen dichos saberes.

Pero junto con el tiempo existe otro elemento de igual importancia, ambos indisolublemente ligados en el pensamiento indígena: se trata del *espacio*. Considero que este espacio, percibido material y cotidianamente como la

¹⁷ Derivado de *tzuul*= cerro y *taq'a*= valle, este vocablo designa a una alteridad sagrada central para el pensamiento q'eqchi'. Se trata de un concepto fundamental para la presente investigación, por lo que más adelante, en el capítulo 3, dedicaré un apartado especial para definirlo.

tierra o el mundo, constituye para el pensamiento q'eqchi' —y para el pensamiento maya en general— una "obsesión", tan importante como lo fue y es el tiempo. Recordemos que en la cosmogonía maya el momento en que el mundo se volvió lo que es, el paso del tiempo mítico al tiempo de los hombres, se dio a partir del momento en que el tiempo-espacio comenzaron a regir la vida de los hombres del maíz. Conocer ese tiempo y espacio, sus características y reglas se volvió fundamental para la vida cotidiana. Al respecto, Haeserijn explica que para los q'eqchi'es distancia y tiempo son, "igual que para Alberto Einstein, un concepto que se expresa por una sola palabra: *najt*".¹⁸

Así, los q'eqchi'es y los mayas en general han sido tan obsesivos con el espacio, con la tierra y con sus seres que han concebido numerosas convenciones para tratar con el mundo, con todo lo que los rodea concebido como alteridad. Sus normas sociales rigen así su convivencia con el cosmos desde una visión de la alteridad extremadamente diversa y compleja, que incluye a la naturaleza —que es sagrada pero que también es concebida en forma "humanizada", llena de pasiones, conflictos, fortalezas y debilidades—, en sus diferentes formas, espacios y fuerzas, así como a los seres que la habitan.

1.1.2 Bajtin, identidad y narrativa oral

La narrativa oral es a la vez una manifestación y un medio de transmisión de la memoria colectiva y la identidad de los pueblos. Es producto de saberes colectivos heredados y construidos históricamente, lo que para el caso q'eqchi' significa que está compuesta tanto por elementos "originales" o pertenecientes a la tradición mesoamericana, como por otros derivados de siglos de evangelización, colonialismo y capitalismo.

La narrativa oral puede ser una herramienta de aproximación muy útil para ayudarnos a comprender la manera en que los q'eqchi'es, como otros pueblos, se conciben a sí mismos y al mundo que los rodea. En los relatos de tradición oral se encuentra plasmada la visión del mundo de un pueblo, expresada no sólo en su forma y contenido, sino también a través de los contextos en los que se expresan y de los actores que intervienen en su transmisión. Es por ello que para comprenderlos debemos conocer no sólo lo que se cuenta, sino a quién se cuenta, dónde, cuándo y para qué. En palabras de Perla Petrich: "la significación de un relato trasciende siempre el enunciado para completarse —o complementarse— con las circunstancias paralingüísticas. Por este motivo es esencial tener en cuenta la enunciación: el emisor, el auditorio, el momento de elocución, la forma de reacción del público, la lengua utilizada, las reglas a las que está sujeta la transmisión, la función social de los relatos, etcétera".¹⁹

¹⁸ Esteban Haeserijn, "Filosofía popular de los kékchi' de hoy" en *Guatemala Indígena*, Vol. X, Nos. 3-4, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, 1975, p.49.

¹⁹ Perla Petrich, *La alimentación mochó: Acto y palabra. (Estudio Etnolingüístico)*, San Cristobal de las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985. p.14.

Para comprender la manera en que los q'eqchi'es se conciben a sí mismos y a su mundo es necesario tomar en cuenta su posición histórica, geográfica, política y cultural. Esto significa ubicarlos en un contexto de colonialismo, marginación, discriminación y dominación política y cultural, pero también de resistencia, sobrevivencia y recreación cultural. En la terminología bajtiniana, debemos lograr una perspectiva *exotópica* a fin de experimentar la manera q'eqchi' de experimentar la existencia.

Una visión *exotópica* deberá tomar en cuenta las particularidades del entorno natural y sociocultural en el que viven los q'eqchi'es, así como su particular desarrollo histórico. Deberá incluir también un conocimiento de los *entimemas* q'eqchi'es, aquellos entendimientos compartidos que no son enunciados de manera explícita, pero que "viven" y circulan al interior de las comunidades q'eqchi'es y resultan fundamentales para comprender las situaciones particulares que experimentan, así como su visión sobre ellas y sobre sí mismos.

2. Ensayando el viaje *exotópico* al universo q'eqchi'

Uno de los elementos centrales de la propuesta bajtiniana es la *exotopía*, entendida como la posibilidad de colocarnos momentáneamente en la posición del *otro* y conocer el mundo desde su posición o manera particular de experimentar la existencia, para luego salir y tomar un nuevo sitio, un lugar *de frontera*, con una visión enriquecida gracias a la perspectiva.

El objetivo de este capítulo es apuntar algunos elementos que sirvan para acercarnos a la realidad q'eqchi', a comprender su historia y su contexto. No intento presentar una visión detallada y profunda, sino sólo de trazar algunos apuntes generales, importantes para comprender la identidad y la tierra q'eqchi'. Para ello me baso en diferentes voces, incorporando así las visiones de diferentes alteridades con quienes los q'eqchi'es han compartido y comparten hoy en día el espacio-tiempo. Si bien se trata en su mayoría de visiones construidas desde la mirada ajena de la alteridad *occidental*, considero que pueden funcionar como herramientas para ayudarnos a realizar el viaje *exotópico* al universo q'eqchi'. Posteriormente intentaré balancear esta mirada y complementar la visión *exotópica* presentando, en el capítulo siguiente, una aproximación a la mirada interna q'eqchi' a partir del análisis de algunos aspectos de su cosmovisión que son centrales para comprender su concepción sobre la identidad y la tierra.

2.1 Población, geografía y lengua

Los q'eqchi'es constituyen uno de los más de veinte pueblos mayas que habitan hoy en día en Guatemala, con una población total cuya cifra actual no se conoce con precisión, pero que se estima sobrepasa el medio millón de personas.¹

Anteriormente el territorio q'eqchi' presentaba una extensión menor a la actual. Hacia la época del contacto, los q'eqchi'es habitaban en lo que es hoy Alta Verapaz, principalmente en los municipios de Cobán, Carchá y Chamelco. Tras la conquista y hasta mediados del siglo XIX, su

¹ En general, es difícil el manejo de datos cuantitativos sobre Guatemala y se pueden encontrar rangos de variación muy grandes entre las cifras reportadas por diferentes fuentes. Con respecto a la población q'eqchi', el Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín estima un total de trescientos setenta y un mil personas, mientras que para la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala la cifra es de un millón. Ver Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, *Diccionario q'eqchi- Molob-aal Aatin*, La Antigua, PLFM, 2000, p.7. Cfr. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, *Aatinaqo sa' q'eqchi' mayab'*. *Hablemos en q'eqchi'*, Guatemala, ALMG, 2000, p.9. Por su parte, la Dirección General de Educación Bilingüe e Intercultural estimó para el año 2001 un total de 736,723 personas, según un algoritmo desarrollado con base en las proyecciones del Instituto Nacional de Estadística. Consultado vía electrónica en www.ebiguatemala.org/filemanager/download/215/Mapa_Linguistico.pdf

territorio incluyó también los municipios de Cahabón y Lanquín, expandiéndose posteriormente, a partir de la segunda mitad de dicho siglo. En la actualidad su territorio lingüístico incluye, además de Alta Verapaz, los departamentos guatemaltecos de Petén e Izabal —en donde constituyen la mayoría de la población—, así como algunos municipios de los departamentos de El Quiché y Baja Verapaz y parte del distrito de Toledo, en Belize.

Distribución de la población q'eqchi' en Guatemala

Departamento	Municipios con población q'eqchi'
Alta Verapaz	Cahabón, Cobán, Chisec, Chahal, Fray Bartolomé de las Casas, Lanquín, San Cristobal Verapaz, San Juan Chamelco, San Pedro Carchá, Santa Cruz Verapaz, Senahú, Panzós, Tactic, Tamahú y Tukurú
Baja Verapaz	Salamá y Purulhá
Izabal	El Estor y Livingston
Petén	Flores, Poptún, San Andrés, San Benito, San Francisco, San Luis, Sayaxche y La Libertad
El Quiché	Uspantán, Ixcán, Playa Grande, Chicamán

Fuente: elaboración propia con datos de ALMG (2000), PLFM (2001) y MINUGUA (1997).

El q'eqchi' es el grupo maya que ocupa más territorio en Guatemala y el que presenta un mayor porcentaje de monolingüismo. (Ver Mapa 1) Es también el grupo que más utiliza su lengua en forma escrita, con el mayor grado de literalidad en una lengua indígena del país.² Su idioma presenta poca variación dialectal en comparación con otros, como el k'iche' y el mam por ejemplo. Martín Chacach resalta dos variantes como las más conocidas: una es la que se habla en los municipios de Cobán, Carchá y Chamelco, mientras que la otra se habla en Lanquín, Cahabón y Senahú.³

Lingüísticamente, el q'eqchi' ha sido clasificado como un idioma mayense perteneciente a la rama K'iche' Mayor, que incluye las lenguas del complejo k'iche' —k'iche', kaqchikel, tz'utujil, sipakapense y sakapulteko—, el uspanteko y las leguas del complejo poqom —, poqomchi', y poqomam—.⁴

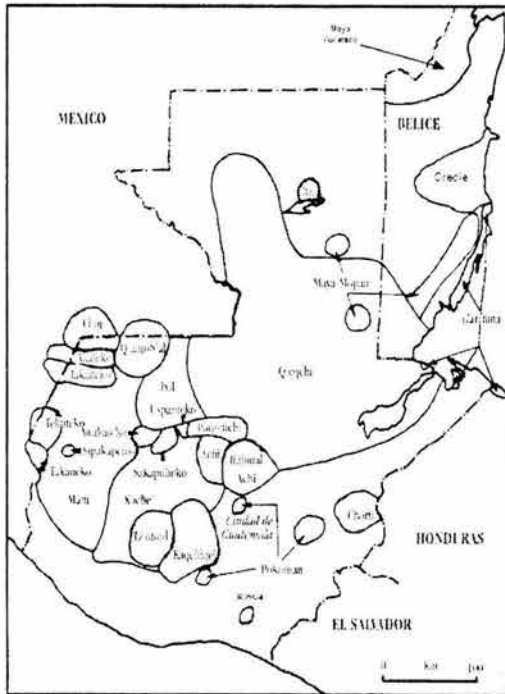
Pero algunos autores sostienen que el asentamiento de población q'eqchi' en Alta Verapaz data de épocas mucho más tempranas a la

² Información del Centro Ak' Kutan, citada por Georg Grünberg, *Tierras y territorios indígenas en Guatemala*, Colección Dinámicas Agrarias VI, FLACSO-Guatemala, MINUGUA, CONTIERRA, 2003, p. 119

³ Martín, Chacach, "La comunidad lingüística q'eqchi'", *Prensa Libre*, 17 de junio de 1995.

⁴ Terence Kauffman, citado por Stephen Stewart, *Gramática kekchí*, Guatemala, Editorial Académica Centroamericana, 1980, p.XIII. La ortografía que utilizo para los nombres de estas lenguas y pueblos, así como para escribir el q'eqchi', es la que sigue la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, excepto cuando se trate de citas textuales, donde conservo la manera de escribirlo por cada autor.

irrupción de los pueblos k'iche'anos al altiplano guatemalteco — ocurrida entre los siglos XI y XIII d.C.—, y que corresponde a oleadas migratorias anteriores, emprendidas por lo menos a partir de los siglos V y VI d.C., desde Quiriguá, Copán y el Petén, en busca de mejores tierras.⁵ Desde esta perspectiva, los q'eqchi'es serían uno de los primeros pueblos mayas asentados en la Verapaz, relacionándose estrechamente con los choles.⁶



Mapa 1

Fuente:
Richard Wilson, *Resurgimiento Maya...*;
correcciones elaboradas por Alberto
Vallejo

⁵ Esto es lo que, según la interpretación de Helio Gómez Lanza, sugiere Erwin P. Dieseldorff en "La arqueología de Alta Verapaz y los problemas de los estudios mayas", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Tomo XIII, No.2, diciembre de 1926, p. 184. Sin embargo, la fecha estimada para el establecimiento de los q'eqchi'es en Alta Verapaz sigue siendo polémica. Marie Charlotte Arnauld registra ocupación en Carchá desde por lo menos fines del preclásico tardío a principios del clásico temprano (200 a.C a 400 d.C.), mientras que en Chichén data desde por lo menos el clásico tardío. Ver "Habitat y sociedad en Alta Verapaz Occidental. Un estudio arqueológico y etnohistórico", en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Tomo LV, Año LV, Guatemala, enero-diciembre de 1981, p. 54. Apoyándose en la información proporcionada por ésta autora, José Alejos García afirma que "durante el protoclásico y aun antes, los Pokoms y Kekchies invadieron la zona estableciendo una nueva corriente cultural e interrumpiendo las ya establecidas". Ver "Ensayo de etnohistoria kekchí" en *Nacxit*, Vol. III, Guatemala, marzo de 1983, p. 33. En cambio, Herbert Quirín Dieseldorff afirma, a partir de la información propuesta por el lingüista Mayers, que "los kekchies penetraron a la Verapaz por lo menos mil años antes de la llegada de los españoles." Cfr. *X Balam Q'ué, el Pájaro Sol. El traje regional de Cobán*, Ediciones del Museo Ixchel, Guatemala, 1984, p.3.

⁶ José Alejos, "Ensayo de etnohistoria kekchí" en *Nacxit*, Vol. III, Guatemala, marzo de 1983, p. 31.

A pesar de su importante presencia a nivel demográfico y espacial, los estudios sobre cultura y cosmovisión q'eqchi' son escasos y no es fácil acceder a ellos debido a barreras que establece la geografía y el idioma principalmente.⁷ Quizá esto se deba en gran medida a las peculiaridades geográficas e históricas del área q'eqchi', que influyeron para que durante varios siglos los q'eqchi'es se mantuvieran relativamente aislados del mundo *occidental* y sus instituciones.

El territorio q'eqchi' tiene características singulares: se trata de una zona de transición, por ser el paso entre el altiplano guatemalteco, las tierras bajas del norte y la costa caribeña. Conjuga tierras altas y bajas, grandes montañas y profundas barrancas, numerosas cuevas o *siguanes*, ríos caudalosos, vegetación exuberante, fauna y climas diversos. Alta Verapaz, corazón de la tierra q'eqchi', es conocida en Guatemala como un sitio donde la lluvia es casi permanente y que cuenta con una composición geológica muy peculiar, caracterizada por extensas formaciones de carbonato de calcio —a las que se denomina *karst*—. Éstas se desplazan y sedimentan al contacto con el agua, creando grandes cavernas y diferentes formaciones calcáreas a través de un proceso milenario. Así, en Alta Verapaz se encuentran cientos o quizás miles de cuevas y grutas que albergan enormes estalactitas y estalagmitas. Entre ellas, destacan por su fama las Cuevas de Lanquín y del Rey Marcos, así como las formaciones calcáreas de Semuc Champey. Sólo en los municipios de Chisec, Lanquín y Cahabón se han localizado más de 400 cuevas.⁸

2.2 Breve revisión de la historia de los q'eqchi'

Desde épocas remotas la selva ha sido zona de refugio para perseguidos y rebeldes. Las diferentes sociedades dominantes por lo general la han concebido como una tierra terrible y salvaje, donde sólo pueden vivir hombres de las mismas cualidades. Era y es en esa selva donde se encuentra el territorio q'eqchi', cuya ubicación y extensión se han modificado tremendamente a lo largo del tiempo, a partir de sus interacciones con diferentes *otros* y alterando también las mismas.

Considero que los diferentes procesos históricos han dejado impresas huellas sobre la manera en que los q'eqchi'es se conciben a sí mismos y a su mundo, así como sobre las relaciones que establecen con los *otros* que integran su universo natural y social. En este apartado presento una

⁷ Algunos de ellos, por ejemplo, sólo se han publicado en inglés y en alemán y sólo pueden encontrarse en las bibliotecas de Universidades de los Estados Unidos y Europa. Una opción muy valiosa la constituye el excelente acervo de la biblioteca del Centro Ak' Kutan de la orden de los Dominicos, localizado en las afueras de la ciudad de Cobán, Guatemala.

⁸ Adolfo Menéndez Castrejón, "Las cuevas de la Candelaria" en *Galería Guatemala*, Año 2, No. 5, Guatemala, Fundación G&T, 1999, p. 72

muy breve revisión histórica de algunas de estas interacciones de los q'eqchi'es y algunos *otros*, así como sus efectos sobre la tierra y la vida de los q'eqchi'es. Comienza con el periodo prehispánico y llega hasta nuestros días, describiendo la situación general de ciertos momentos históricos y examinando algunas percepciones sobre identidad y alteridad, manejadas sobre todo desde la visión *occidental*.

2.2.1 Xibalbá prehispánico

Tradicionalmente el territorio q'eqchi' ha representado poco interés para las investigaciones arqueológicas: no fue sino hasta los años cuarenta del siglo XX que comenzaron las primeras excavaciones formales en la región, realizadas en los sitios de Chamá, San Jerónimo y Sakajut en Baja Verapaz. Si bien los trabajos en esta materia siguen siendo escasos, los resultados sugieren que la ocupación en la región data de cuando menos mil años antes de nuestra era.⁹

Las fuentes históricas para el estudio de los q'eqchi'es, son escasas, no han sido suficientemente estudiadas y su acceso es muy limitado, por lo que persisten grandes vacíos en torno a la historia q'eqchi', principalmente en lo que se refiere a la época anterior al "contacto". Al respecto, como sucede con otros pueblos pertenecientes a la tradición mesoamericana, las fuentes etnohistóricas hablan de una larga migración originaria. Es el caso del *Titulo de los Señores de Zacapulas*¹⁰, documento que relata la travesía de siete primeros pueblos que

vinieron de la otra banda del mar y sus olas. Entre siete cuevas y siete barrancas, Vukub Pec y Vuqub Zivan, nuestros primeros Padres y Abuelos. Y habiendo venido, vinieron a dar a la orilla del mar, donde se juntaron veinte pueblos, con los Trece contrarios sin conquistar.¹¹

La veintena de pueblos reunidos cruzó el mar que se abrió ante su paso, encontrando después un buen sitio que serviría como refugio, donde el Capitán, el Ahau Calel, nuestro anciano Xcanil, Frijol Verde (...) les dio a trece de los pueblos, a cada uno en particular, sus lenguas. La primera fue la lengua de Zacapulas, la Lengua Provinciana; la lengua Nebaheña (Ixil); y la Lengua de Iztatán (Chol); y la lengua de Zipacapa (Mam); y la lengua de Patzom (Cakchiquel); y la lengua de Chiapa (Tzeltal); y la Tehuantepecana (Huavi). De allí les dio la lengua de la laguna de Atitan (Tzutuhil); y de allí la lengua Tlaxcalteca (Otomí); y la

⁹ Veronique Gervais, "Arqueología de Alta Verapaz" en *Galería Guatemala*, Año 2, No. 5, Guatemala, Fundación G&T, 1999, p.75

¹⁰ En el libro *El mundo K'ekchi' de la Vera-Paz*, Agustín Estrada Monroy publicó parte de este documento, un manuscrito compuesto por 6 folios del cual algunos fragmentos. Anunció que publicaría el *Titulo...* completo más adelante en un trabajo llamado "Documentos y Manuscritos Indígenas de Guatemala". Hasta la fecha no he podido localizar este trabajo; tampoco he encontrado ninguna referencia bibliográfica sobre él en otras investigaciones, si bien el *Titulo...*, en esta versión fragmentada, sí es citado en más de una.

¹¹ Agustín Estrada Monroy, *op.cit.*, p. 10

lengua Quiché; y la Cobaneca (Q'eqchi'); y la de Cag Coh (Pokomchi); y la Chinauteca (Pokomam) sus hermanos. Y de allí les dio sus Itunales, que hoy llaman "Naguales", en un bosque que tenían por encanto ochenta ceibas con cuatrocientos volcancitos "omuch cak'ha".¹²

Continúa el documento relatando el paso de estos pueblos por aquellas tierras y el posterior asentamiento de algunos de ellos:

aquí fue cuando se quedaron porque traían carga (...) Aquí fue donde se le dijo el lugar de la tierra "Kecomal Uleu", Oscurecida tierra del Principal, Tierra del Petate y las Casas Subidas, cuando se quedaron los de una parte, que fue su venida del otro lado del mar, de nuestros Padres y Abuelos.¹³

Resalta la mención a la "tierra oscurecida", *Kecomal Uleu*, refiriéndose tal vez a aquella que habitaban los q'eqchi'es, los de la "boca negra".¹⁴

La antigüedad de la presencia q'eqchi' en la región de las Verapaces es también reconocida por la tradición oral poqomchi' contemporánea. Al respecto, la historia oral recogida durante los años setenta por los religiosos Ricardo Terga y Emilio Vásquez reporta que

los kekchíes que ya vivían en Chi-chen y por la Cumbre de Tactic, pero no en el valle, vieron a los Pokomes entrar en el valle de Tactic. Los Kekchíes al ver a los Pokomchíes entrar en el valle y al ver al mismo tiempo una nube sobre el valle dijeron que ahí viene el Choc, la nube." Era *Chac'nal*, cacique pokomchí que era "hombre de mucha magia. Él se podía cambiar en una nube."¹⁵

La llegada de nuevos pueblos generó conflictos, en los que el acceso a la tierra fue, como lo es siempre, central:

De Chichen los Kekchíes vieron los pokomes y los invitaron a comer en guacales con ellos. Pero los Kekchíes se asustaron al oír los Caciques Pokomchíes hablar entre ellos en Pokomchí. Los Pokomes no tenían miedo, ellos querían más tierras. Los Pokomes querían extenderse, mientras que los Kekchíes querían pararlos. Se empezó una serie de guerras y luchas entre pueblos. (...) Los Pokomchíes robaron las cosechas de los kekchíes y los dos pueblos se hacían trampas unos contra otros. La lucha siguió por 50 años hasta que los dos pueblos hicieron un arreglo (...). Después de este arreglo (...) no hubo mayor conflicto hasta el tiempo de Juan Matalbatz, cacique de Chamil. Los

¹² *Ibid*, p. 10

¹³ *Ibid*, p. 12

¹⁴ Es así como suele interpretarse el nombre q'eqchi', compuesto de *q'eq*, negro y *chi*, boca.

¹⁵ Información proporcionada por Luis Ventura Bin en junio de 1975, recogida por Emilio Vasquez Robles y Ricardo Terga y publicada en "Tactic, "El corazón del mundo" (Re Ru Cux C'al). Un estudio histórico etnológico de un pueblo pokomchí de Alta Verapaz", *Guatemala Indígena*, Vol. XII, No. 3-4, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, 1977, p.87

kekchíes y los Pokomchíes se toleraban, pero cada pueblo coexistía uno aparte del otro.¹⁶

Después de los poqomchíes llegaron *otros*: hacia el siglo XIII, grupos k'iche's provenientes de *Tulan* conquistaron la región. Fue en ese siglo cuando los poqomchíes fueron expulsados del área de Chiutinamit en Baja Verapaz por los de Rabinal, obligándose con ello a desplazarse hacia Alta Verapaz. Posteriormente los k'iche's abandonaron paulatinamente estas tierras, trasladándose hacia el altiplano central guatemalteco.¹⁷

Es posible que la invasión k'iche' ocurriera principalmente, o con mayor fuerza, sobre el territorio poqomchí' —la tierra de Kaq' Kooj, los de las máscaras rojas¹⁸—, manteniendo algunos cacicazgos de la región su independencia con respecto a los estados-imperios que dominaban el altiplano central durante el periodo postclásico.¹⁹

Adrián Recinos ubica el *Xibalbá* de las fuentes etnohistóricas en las actuales Verapaces. Fue en *Nim Xob Carchah*²⁰ donde los primeros gemelos, Hun Hunahpu y Vucub Hunahpu jugaban a la pelota cuando llegaron a ellos los cuatro "buhos" mensajeros de los Señores de Xibalbá. De Carchá partieron los gemelos, por un camino que bajaba "por unas escaleras muy inclinadas" hasta llegar a "los barrancos o siguanes, entre los cuales corría un río precipitadamente."²¹ Según el autor,

datos dispersos en el Popol Vuh revelan que Xibalbá era un lugar profundo, subterráneo, un abismo desde el cual había que *subir* para llegar a la tierra. Pero el propio documento k'iche' explica que los Señores de Xibalbá no eran dioses ni inmortales, que eran falsos de corazón, hipócritas, envidiosos y tiranos.²²

¹⁶ Ibid

¹⁷ Horacio Cabezas, "La desmembración de las Verapaces" en *Galería Guatemala*, Guatemala, Fundación G&T, 1999, Año 2, No. 6, p.15

¹⁸ Es esta la traducción *kaq' kooj* del poqomchí' al español que ofrece Onofre Asig Cho en "Q'eqchi' maya ancianos and evangelization: a search for a mayan church in Verapaz, Guatemala", Facultad de Estudios de Grado de la Maryhill School of Theology, Maestría en Artes con especialidad en Ministerio Pastoral, marzo de 2000, p.10. *Kaq' kooj* es también el puma, "príncipe" de la montaña en los relatos de tradición oral q'eqchi' recogidos por Mario E. de la Cruz.

¹⁹ Jon Schackt, "La cultura q'eqchi' y el asunto de la identidad entre indígenas y ladinos en Alta Verapaz" en *Revista Estudios Interétnicos*, No.13, Universidad de San Carlos de Guatemala- Instituto de Estudios Interétnicos, Año 8, No. 13, julio de 2000, pp.15

²⁰ Adrián Recinos sostiene que el lugar al que hace referencia el documento corresponde al "gran pueblo de Carchá que existe todavía a pocos kilómetros de Cobán, la capital del departamento de Alta Verapaz." En *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, traducción de Adrián Recinos, México, F.C.E., 1992, nota 12 a la Segunda Parte, p. 170.

²¹ *Ibid*, nota 12 a la Segunda Parte, p. 170.

²² *Ibid*, p. 171.

Recinos agrega que la región nunca fue conquistada por el reino k'iche' y que de hecho fueron los propios k'iche's quienes estuvieron sometidos a los señores de Xibalbá —“unos jefes sanguinarios y despóticos”— en “tiempos mitológicos”.²³ En contraste, Robert M. Carmack sostiene que hacia 1450 el imperio k'iche' incluía tanto los territorios poqomchi'es como los q'eqchi'es.²⁴ Apoyando a Carmack, Jon Schackt sugiere que “(la) creencia de que hay *cerros dioses*²⁵ del territorio q'eqchi' que tienen a otros del territorio k'iche' como sus esposos, puede indicar que existía tal orden político.”²⁶ Estoy de acuerdo con Schackt en que esta relación simbólica entre los cerros sagrados de los paisajes q'eqchi' y k'iche', que aun existe en nuestros días, puede tener relación con antiguas formas de intercambios políticos y culturales entre ambos pueblos, pero pienso que no necesariamente nos habla de relaciones de subordinación, ni nos da mayores pistas ni detalles acerca de quién podría ser el subordinado y quién el poderoso.

Entre los kaqchikeles, *Xibalbá* era concebida como una tierra de abundancia, “un sitio de riqueza y hermosura donde tuvo su cuna la piedra *sagrada Chay Abah* (obsidiana)”.²⁷ Recinos sostiene, a partir de los *Anales de los Cakchiqueles*, que también se llamaba a esta tierra *Pan-nim-a-ché*,²⁸ nombre que remite a la idea de grandes árboles.²⁹

Ésta era entonces concebida como una tierra de riquezas, pero de naturaleza despiadada, habitada por seres igualmente rudos y salvajes. Es así la visión k'iche' plasmada en el *Popol Vuh*, que denomina a los habitantes de este *Xibalbá* sobre la tierra como *Aj Tza*,³⁰ (los de la guerra) y *Aj Tucur*³¹ (los búhos o tecolotes), a quienes describe como “los

²³ *Ibid*, p. 170.

²⁴ Robert M. Carmack, citado por Schackt, “La cultura q'eqchi' y el asunto de la identidad entre indígenas y ladinos en Alta Verapaz”, *Revista Estudios Interétnicos*, No.13, Universidad de San Carlos de Guatemala-Instituto de Estudios Interétnicos, Año 8, No. 13, julio de 2000, p.15

²⁵ Schackt hace referencia al *Tzuultaq'a*, concepto central en la cosmovisión q'eqchi sobre el que profundizaremos más adelante, en los siguientes capítulos.

²⁶ Jon Schackt, *op.cit.*, pp.15

²⁷ Memorial de Sololá, Anales de los Kaqchikeles. Título de los Señores de Totonicapán, traducción de Adrián Recinos, Guatemala, Piedra Santa, 2002, p.41.

²⁸ Citado en Herbert Quirín Dieseldorff, *X Balam Q'ué, el Pájaro Sol. El traje regional de Cobán*, Ediciones del Museo Ixchel, Guatemala, 1984.

²⁹ *Nim*, significa en algunas lenguas mayas grande, mientras que *che* es árbol.

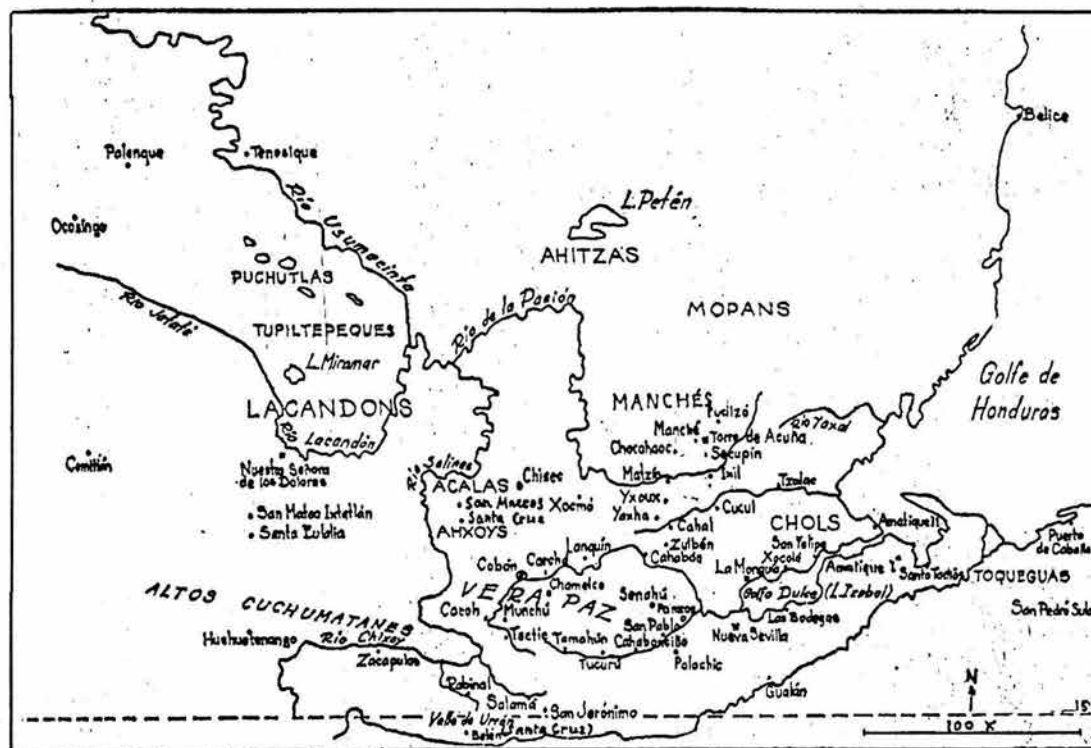
³⁰ Probablemente se referían a los itzá. Recinos refiere que este nombre se deriva de *tza*, la guerra, y que *ah tza* puede entenderse como el guerrero y hombre penderciario, y como el brujo o hechicero, *ahitz* en cakchiquel. Ver *Memorial de Sololá...*, p.79. En la actualidad los q'eqchi'es utilizan los términos *Tza* y *Aj Tza* para referirse al *diablo* o *demonio* (Diccionario Q'eqchi', PLFM). Estrada Monroy lo traduce como el “espíritu malo”, en Estrada Monroy, *Vida esotérica Maya-Kekchí*, Guatemala, Serviprensa, 1993, pp.26-27.

³¹ Recinos ubica a los *Aj Tza* y *Aj Tucur* como “los de *Itza*” y “los de *Tucur*” o bien los habitantes de Petén y los de *Turucub* o *Tecolotlán*, “la tierra de los buhos”.

de caras horribles (que) causaban espanto". Eran "los enemigos, los búhos (que) incitaban al mal, al pecado y a la discordia, (...) falsos de corazón, negros y blancos a la vez, envidiosos y tiranos, según contaban. Además, se pintaban y untaban la cara".³² Entre estos temibles personajes se encontraban los q'eqchi'es, los de la "boca negra".

2.2.2 De irreductible Tezulutlán a tierra de la "Verdadera Paz."

No queda claro cuáles eran las fronteras del *Xibalbá* ni cuáles eran los pueblos incluidos dentro de las denominaciones *Aj Tza* y *Aj Tucur*. Pero sí sabemos que a principios del siglo XVI, la región comprendida entre los ríos Motagua y Chixoy era hogar de diferentes señoríos indígenas, principalmente q'eqchi'es, pokomchies y *choles*,³³ nombre que más tarde incluiría también varios pueblos diferentes además de los propios choles, como los lacandones, manchés, mopanes, chontales y acaláes. (Ver Mapa 2)



Mapa 2

Fuente: Saint Lu, *La Verapaz: Esprit évangélique...*

³² Notas de Adrian Recinos al *Popol Vuh*, México, F.C.E., 1992, p.100.

³³ Esta confusión se dio no sólo entre los españoles. Karl Sapper explicaba que, hacia principios del siglo XX, los q'eqchi'es utilizaban el término *ch'ol winq* como sinónimo de bárbaro, para referirse a "todos los indígenas paganos de sus alrededores". Ver Karl Sapper, *Choles y chorties*, mimeo, traducido por Axel Köhler, p. 3. Publicado originalmente en XV Congrès International des Americanistes, Vol. 2, Quebec, Canadá, 1906, pp. 423-465. Por su parte, los q'eqchi'es contemporáneos de El Estor traducen *ch'ol winq* como "lacandón", posiblemente haciendo referencia a una vida apartada en la selva, como comunidades "salvajes" y rebeldes.

Eran los habitantes de *Tezultlán*, la Tierra de Guerra, que resistían con éxito las sucesivas expediciones españolas durante la segunda y tercera década del siglo XVI:

una provincia de bastísima extensión (...) llena de grandes ríos, lagos y pantanos. Cubierta de arboledas espesísimas, eternamente nubladas y lluviosas, en fin, tan montuosa y áspera como bárbaros sus moradores. Tres veces intentaron los españoles subyugarla y tres veces abandonaron por imposible su intento.³⁴

Y cómo no iban a ser fallidos los intentos de los españoles cuando, no sólo sus habitantes, sino la tierra misma se mostraba tan despiadada:

¿cómo penetrar humanas plantas donde no penetraron siquiera los rayos del sol? ¿Cómo engolfarse en el laberinto de esos bosques seculares, cubiertos de aterradoras sombras, asilo de fieras y fantasmas, habitación quizás de espíritus malignos que en varias formas de animales nocturnos discurren allí por la espesura de los árboles? ¿Cómo era posible combatir en un terreno donde a cada paso sorprenden al caminante los derrumbes, tajados en la roca, los hondos precipicios y barrancos, abiertos en todas direcciones, por entre cuyas simas, conocidas tan sólo por la danta y el zachin, corren fugaces los torrentes para ir a pagar el tributo de sus aguas al poderoso Lacantún?³⁵

Si bien el río Lacantún se encuentra bastante alejado de la Verapaz, la presencia de su nombre en el manuscrito q'eqchi' citado por Estrada Monroy, posiblemente hace referencia a la visión de una frontera cultural que comprendía una inmensa tierra *salvaje*, cuyos habitantes incluían a todos aquellos pueblos insumisos que se aventuraban a vivir en ella. Era la tierra que se extendía más allá del "mundo civilizado."

En la Descripción de la Provincia de la Verapaz, Fray Francisco Montero de Miranda explica:

llamaronla los castellanos seglares tierra de guerra porque nunca la sujetaron e hicieron de paz entrándola y conquistándola como hacían a las demás tierras por la fuerza de las armas, y así se quedó siempre

³⁴ Fragmento del manuscrito "El cacique Don Juan", citado por Estrada Monroy, *El mundo k'ekchi' de la Vera-Paz.*, Guatemala, Editorial del Ejército, 1979, p. 66. Sobre este interesante documento, Estrada Monroy informa que está compuesto por 18 folios escritos en ambas caras, correspondiendo a la primera parte, dividida en tres capítulos. Menciona también que se desconoce el paradero del resto del documento, y el nombre de su autor, pero tampoco da mayor información sobre el fragmento que transcribe.

³⁵ *Ibid*

con el nombre de no conquistada y por consiguiente se llamó de guerra.³⁶

En 1537 Bartolomé de las Casas obtuvo la firma del *Concierto para la Evangelización de la Tierra de Guerra* por parte del Alonso Maldonado, Gobernador de la Provincia de Guatemala. A través de este documento se convino que

en las provincias que por su industria se redujesen a la obediencia del Rey Nuestro Señor, no se habían de poder encomendar a ningún particular, sino que se habían de poner en cabeza de Su Majestad, y que ningún español había de entrar en dichas tierras en el término de cinco años.³⁷

De esta manera se otorgaba a Fray Bartolomé de las Casas, "vicario de la casa de Santo Domingo", junto con sus compañeros Fray Luis de Caceres, Fray Pedro de Ángulo y Fray Rodrigo de Ladrada, autorización para

entender y trabajar en que ciertas provincias de indios naturales que están dentro y en los confines de esta gobernación, que no están en la obediencia del Rey (...) para que sean instruidos (...) y se les predique la doctrina cristiana por vosotros (...) mandaré que ningún español los moleste, ni vaya a ellos ni a sus tierras so graves penas, por tiempo de cinco años, porque no los alboroten, escandalicen ni estorben en vuestra predicación.³⁸

A partir de entonces, la temible *Tezulutlán* sería el espacio donde Las Casas pondría en práctica la realización de su *utopía*, adquiriendo en 1547 el nuevo nombre de *Verapaz*, la tierra de la "verdadera paz".³⁹ La extensión y límites originales de las tierras que comprendía el Concierto eran ambiguos, incluyendo "desde las orillas de los ríos Chixoy y Polochic, hasta el mar, con las montañas de la sierra de Chamá, Xucaneb, la que hoy conocemos como sierra de Santa Cruz y las montañas mayas."⁴⁰

El proyecto lascasiano contó con el apoyo de un personaje central para la historia q'eqchi' y su particular forma de evangelización: el *Aj Pop Batz* o "Cacique de Caciques"⁴¹ Don Juan Matalbatz, gobernante del

³⁶ Francisco Montero de Miranda, "Descripción de la Provincia de la Verapaz. Relación del siglo XVI", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Guatemala, Año XXVII, Tomo XXVII, marzo de 1953 a diciembre de 1954, p. 343.

³⁷ Más tarde el Convenio fue confirmado por el Rey en Cédulas del 17 de octubre de 1540 y 1 de mayo de 1543. Domingo Juarros, citado por Estrada Monroy, *op.cit.*, p. 48

³⁸ Martín Alfonso de Tovilla, *Relación Histórico Descriptiva de las Provincias de la Verapaz y de la del Manché*, Guatemala, Editorial Universitaria, No. 35, 1960, pp.66-67.

³⁹ En la Cédula Real del 15 enero 1547, la región de *Tezulután* recibe el nombre de Verapaz, mientras que Cobán recibe el título de Ciudad Imperial.

⁴⁰ Estrada Monroy, *op.cit.*, p. 53

⁴¹ Gudrun Lenkersdorf ha rechazado la existencia de la figura de los cacicazgos y en el área de Chiapas durante la época prehispánica, afirmando que, ahí, "como en otras partes, los "caciques" fueron de hechura colonial" (p.153). Desde su perspectiva, el

señorío de Chamelco.⁴² La hija de dicho personaje contrajo matrimonio con un hermano del cacique de Zacapulas luego de que éste se hubiera convertido al cristianismo.⁴³ A través de esta alianza matrimonial se abrió una primera puerta de entrada para los dominicos en la región q'eqchi'.

En febrero de 1543 el *Aj Pop Batz* aceptó la visita de frailes dominicos a la ciudad de Saka'uim, cerca del actual barrio de San Luis, en Chamelco. Al poco tiempo el *Aj Pop Batz* se convirtió al cristianismo, evitando con ello, para sí y para su pueblo, una conquista violenta como la sufrida por los pueblos del altiplano, o un exterminio más lento y silencioso, pero no por ello menos sangriento, como el que vivieron más adelante sus vecinos del norte y oriente, los *choles*.

En junio de 1543 el *Aj Pop Batz* estuvo de acuerdo en trasladar su gobierno, fundando con ello el actual pueblo de San Juan Chamelco, en cuyo barrio central ubicó su residencia.⁴⁴ Poco después, el 4 de agosto del mismo año, se fundó la ciudad de Santo Domingo de Cobán, estableciendo como centro de la misma la explanada de *Chi Mon'a*, donde "antiguamente" se veneraba a la deidad *Mon'a*, al pie de un cerro.⁴⁵ Para conformar los barrios de la nueva ciudad de Cobán fueron reubicados pobladores de ciudades q'eqchi'es antiguas, como *Cobán*, *Chichén*, *Xucaneb'* y *Al Tun Rax Aj*.⁴⁶

El 28 de agosto del mismo año el *Aj Pop Batz* fundó San Agustín de Lanquín, delimitando las tierras de los señoríos *Aj Tziz Bal* y *Aj Caj Bom*, que habían sido causa de numerosos conflictos.⁴⁷ Martín Alfonso de

poder y su ejercicio eran concebidos por los mayas del periodo posclásico de manera radicalmente distinta a la visión española, que era monocéntrica y jerarquizada. Los Estados, como tales, no existían, sino que más bien existían unidades sociopolíticas autónomas, articuladas en torno a una concepción de la tierra como una entidad sagrada y heterogénea, regida por el principio de oposición-complementariedad. Volveremos sobre este último punto, la tierra como alteridad sagrada, y su aplicación entre los q'eqchi'es, en el capítulo siguiente. Para una revisión de la propuesta de esta autora se recomienda ver Gudrun Lenkersdorf, *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, UNAM-IIFI, 2001.

⁴² Aunque por lo general se habla del *Aj Pop Batz* como el cacique de la región q'eqchi', existen indicios para pensar que no se trataba de una figura que concentrara el poder de manera absoluta y centralizada, al menos hasta el momento del contacto. Esto va de acuerdo con la propuesta de G. Lenkersdorf mencionada arriba. Al respecto, los documentos mencionan la visita a España de "los caciques don Miguel de Paz y Chun, don Juan Rafael Ramírez Aj Saka'uim de San Luis, don Diego de Avila Mo y Pop, encabezados por don Juan Aj Pop'o Batz, (que) se presentaron revestidos con las mejores galas de los principales kekchís". Estrada Monroy, *op.cit.*, p. 194.

⁴³ *Ibid*, p. 175.

⁴⁴ *Ibid*

⁴⁵ *Ibid*

⁴⁶ *Ibid*

⁴⁷ *Ibid*, p. 178

Tovilla, Alcalde Mayor de Verapaz, asienta que en dicho año se fundaron en total diez pueblos de indios en la antigua *Tezulutlán*,

Poniéndoles juntamente con los nombres de su antigualla otros de santos, que por ser los que antes tenían tan escabrosos, los pondré aquí (...):

1. El principal pueblo que hicieron fue intitulado Santo Domingo de Cobán (...) tendrá hasta seiscientos indios tributarios (...)
2. San Pedro Carchá (...) cuatrocientos vecinos (...)
3. San Juan Chamelco de trescientos tributarios (...)
4. San Agustín Lanquín, doscientos tributarios (...)
5. Santa María Chabón, seiscientos tributarios (...)
6. Santa Cruz Manchú, de cien vecinos tributarios (...)
7. San Cristobal Cacchó, de cuatrocientos vecinos tributarios (...)
8. Santa María Tactic, al mediodía, cien indios tributarios (...)
9. San Pablo de Tamahún, de ochenta tributarios (...)
10. San Miguel Tucurú, de ciento cincuenta vecinos tributarios (...)

Estos son los diez pueblos que los padres juntaron en aquellas tan ásperas y montuosas serranías que ahora tienen nombre de Verapaz.⁴⁸

Los pueblos fundados se convirtieron en la puerta de entrada para la ofensiva del régimen colonial en contra de la población aun insumisa. Los saqueos y las expediciones punitivas de uno y otro bando se volvieron comunes, lo que tuvo fuertes impactos sobre las relaciones entre los q'eqchi'es y sus vecinos.

La población de estos nuevos pueblos incluía no sólo q'eqchi'es y poqomchi'es, sino también algunos *choles* —incluidos lacandones, manchés, mopanes...— y acaláes. Informes dominicos de 1574 reportan la presencia de ciento veinte acaláes viviendo en el barrio de San Juan, en Cobán, quienes posiblemente fueron, como muchos otros, llevados a dicha ciudad como consecuencia de las expediciones de castigo organizadas por los caciques de Verapaz y Zacapulas en contra de los *infielos*.⁴⁹ Karl Sapper, apoyándose en Fray Francisco Ximenes, afirma que Chisec, Chahal y Cahabón hablaron chol como lengua materna.⁵⁰

Como población minoritaria de los nuevos poblados, los *choles* —como los poqomchi'es⁵¹— fueron discriminados por los q'eqchi'es. Con el tiempo, los *choles* terminarían por ser incorporados, diluyéndose su presencia y diferencia ante la *qeqchianización* de la población de la Verapaz. Pero sin duda lo hicieron dejando huellas, aportando algunas de sus particularidades étnicas y “entintando” el producto final.⁵²

⁴⁸ Tovilla, *op.cit.*, pp. 103-104.

⁴⁹ Centro Ak' Kutan, 2001, *Recorriendo la historia de Verapaz. Los caminos del evangelio en Verapaz del siglo XVI al XX*, Cobán, Ak' Kutan, pp. 26-29.

⁵⁰ Otto Schumann, comunicación personal, 14 de octubre de 2004.

⁵¹ Hasta 1962 la palabra *poqom* se usó en la región como sinónimo de “ignorante” o “tonto”. Otto Schumann, comunicación personal, 14 de octubre de 2004.

⁵² Al respecto Sapper distingue, a principios del siglo XX, entre “verdaderos indios k'ekchi de un lado y lanquineros y cahaboneros del otro”. Reconoce diferencias, entre

La asimilación de los *choles* no se hizo de manera automática. Villagutierre Sotomayor estimó que en 1676 aun vivían al menos treinta mil *choles* en el norte y este de Verapaz.⁵³ Siglos después, durante la primera mitad del siglo XIX, Alonso de Escobar registró la presencia de hablantes de *echolchi*, “la cual es la lengua de los lacandones”, en el barrio de San Macros, Cobán.⁵⁴ Por su parte Sapper asentó que hacia finales del siglo XIX todavía existían hablantes de chol en Alta Verapaz.⁵⁵

Durante los primeros años del experimento dominico, el *Aj Pop Batz* logró conservar e incluso incrementar su poder. Las Cédulas Reales del 3 de agosto de 1555 confirmaron al Cacique como Gobernador de la Provincia de la Vera Paz, otorgándole todos los privilegios en forma vitalicia y “quedando encargado de traer a la obediencia de la corona española a los indígenas de las provincias comarcanas.”⁵⁶ Entre las atribuciones del “gobernador indígena de la Verapaz” estaban las posibilidades de comprar bestias de carga y de “ordenar la captura de cualquier español que fuere perjudicial o que hubiere cometido cualquier delito”, remitiéndolo a la Audiencia de los Confines para su castigo.⁵⁷ De esta manera, como lo explica Agustín Estrada Monroy, “su autoridad y privilegios quedaban equiparados y tenían la misma validez que la concedida a los gobernadores de Yucatán, Tlaxcala y otras provincias de las Islas y Tierra Firme del mar Océano.”⁵⁸

La situación excepcional de la Verapaz y su gobierno no duró mucho tiempo: en 1556 se emitió una Cédula que ordenaba la conquista por la fuerza de las tierras de la “Verdadera Paz”.⁵⁹ Con respecto al poder dominico y el gobierno *q’eqchi’*, en 1560 se emitieron nuevas Cédulas que afectaba la autonomía de los dominicos y limitaban la autoridad

las que destaca “la manera de hablar más lenta y melódica entre los cahaboneros y lanquineros, así como su hábitus somático, la vestidura y el corte de cabello distintos (...) Más importantes son las diferencias que existen entre las autoridades de los verdaderos indios *k’ekchi* y de los cahaboneros en Chahal y Cahabón. Además se distinguen fuertemente las construcciones de casas y la manera de sepultar a los muertos, así como las costumbres culinarias. A la gente de Cahabón, Lanquín y Chisec les gusta comer la carne de ciertas serpientes (...) mientras que a los indios *k’ekchi* les da asco este tipo de comida”. Sapper, *op.cit.*, p. 13.

⁵³ Juan de Villagutierre Soto Mayor, *Historia de la Conquista de la Provincia de el Itzá, Reducción y Progressos de la de el Lacandón y otras Naciones de Indios Bárbaros*, Madrid, 1701, p. 161; citado por Karl Sapper, *op.cit.*, p. 8.

⁵⁴ Alonso de Escobar, “Account of the Province of Alta Verapaz in Guatemala and of the Indian Settlements or Pueblos therein”, citado por Sapper, *op.cit.*, p.11

⁵⁵ Otto Shumann, comunicación personal, 19 de octubre de 2004.

⁵⁶ Estrada Monroy, *op.cit.*, p. 273.

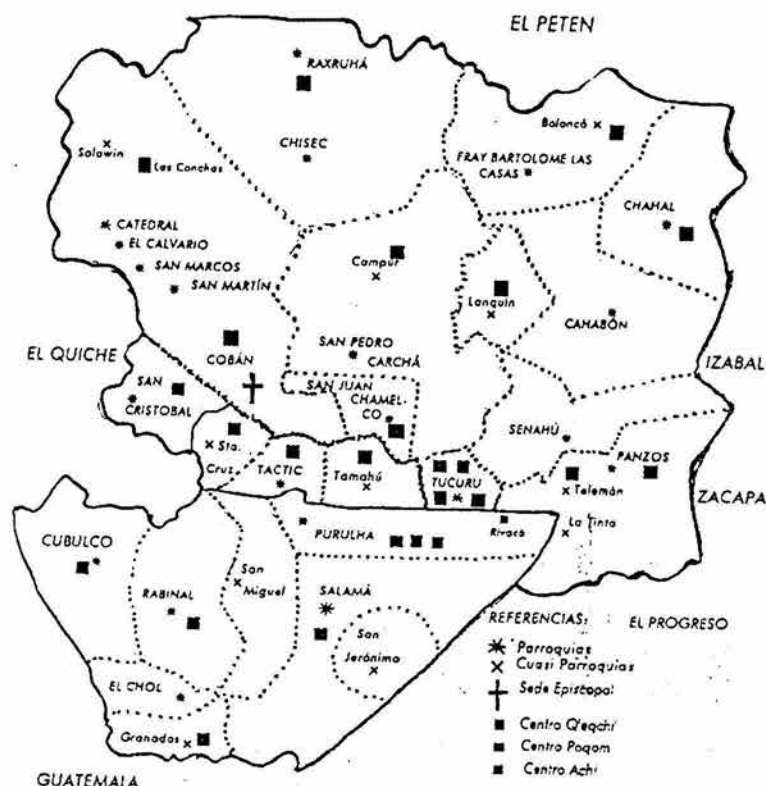
⁵⁷ *Ibid*

⁵⁸ *Ibid*

⁵⁹ José Alejos, “Ensayo de etnohistoria *kekchí*”, *Nacxit*, Vol. III, Guatemala, marzo de 1983, p.36.

del *Aj Pop Batz*, reduciéndolo al papel de Asesor y Coadjutor. Se impuso así de forma plena el gobierno colonial español.

Si bien esto redujo el poder del *Aj Pop*, en la práctica no significó cambios muy radicales para la mayoría de la población q'eqchi'. La entrada del gobierno *kaxlan*⁶⁰ no modificó mucho la estructura política de las comunidades —salvo quizá en lo que respecta al poder religioso—, ni tampoco remplazó la mayoría de sus dinámicas cotidianas, sino que más bien las reforzó. Las leyes consuetudinarias fueron por lo general reafirmadas, así como la autoridad de los caciques en las comunidades. Lo mismo sucedió con el orden económico, ya que las comunidades pudieron mantener el acceso a la mayoría de sus tierras ancestrales y sólo cambió de manos el tributo, que ya desde por lo menos poco antes del "contacto", tenían que pagar. Por otra parte, a pesar de las fundaciones de pueblos, tampoco parece que la política de las *reducciones* haya tenido impactos tan severos sobre los q'eqchi'es, ya que la mayor parte del año las casas se encontraban desiertas, debido a que sus habitantes se encontraban en la montaña, trabajando la tierra.⁶¹



Mapa 3

Fuente: Centro Ak' Kutan

⁶⁰ El término *kaxlan* se deriva de "castellano" y se utilizó entre los pueblos mesoamericanos para denominar en un principio a los conquistadores. Posteriormente su uso se extendió en algunos lugares para referirse también tanto al "mestizo" o *ladino* como al extranjero.

⁶¹ Hans Siebers, *Creolization and Modernization at the Periphery: the Case of the Q'eqchi'es of Guatemala*, Tesis doctoral, Universidad Católica de Nijmegen, Holanda, 1996, pp.37-39.

2.2.3 Verapaz y los dominicos

El cambio de nombre de *Tezulután* a Verapaz no significó mucha variación en la visión que desde el "mundo exterior" se tenía sobre la tierra q'eqchi y sus habitantes. El poder *kaxlan* seguía concibiendo ésta como una tierra inhóspita e insalubre, carente de recursos y llena de peligros. Es esta la idea que transmite un documento de 1547, escrito por Viana, Gallego y Cadena que dice:

Toda la provincia es pauperrima i a lo que se entiende en todas las descubiertas ninguna es mas que ella, ansi por carecer de riquezas naturales como artificiales, de las naturales, campos, frutos ya hemos dicho, contado las cosas que tienen i producen i de su esterilidad que es mucha en los pueblos altos y fríos. Lo más fértil de todo es en los pueblos calientes adonde la gente de tierra fría no puede bajar porque luego enferman y mueren en ella i por eso es prohibido que no pasen de Tucurub abajo hacia el Golfo Dulce.⁶²

El documento continúa, ofreciendo más información interesante sobre la población que habitaba estas tierras:

I por esta causa i porque las tierras comarcanas son de infieles i desiertos son compelidos los indios a salir afuera de la provincia a alquilarse i ganar la vida, que es total destrucción della, por ocho, diez, doze dias e camino a Zentzonatl, Soconusco, Chiquimula y Costa de Zapotitlan, de lo cual se sigue enfermar o morir o quedare muchos dias por alla dexando los hijos y mujeres solos i necesitadas ocasionadas para perderse, las mas vezes sin maiz i leña i sin salud, como cada dia passa, i este salir les es necesario, porque en la tierra no tienen a que ni con que ganar jornal i si alguno se alquila con otro gana 40 cacaoos cada dia que valdran 10 mvs. i porque en igual trabajo ganan en Sensonatl reales cada dia a donde comer el uno i ahorrar el otro; todos se van allá sin poder los detener, porque oponen que van a ganar el tributo su camisa y carafuelles.⁶³

Las condiciones de vida que para los habitantes de la Verapaz describe este documento del siglo XVI, no parecen ser muy diferentes a las que podemos verificar varios siglos más tarde: como sucede con gran parte de la población de Guatemala, la pobreza obliga a muchos q'eqchi'es hoy en día a abandonar su tierra y enrolarse en el trabajo estacional en las fincas agroexportadoras, en donde los salarios siguen siendo miserables, las condiciones deplorables y las enfermedades abundantes.

⁶² Fray Francisco Prios de Viana, fray Lucas Gallego y fray Guillem Cadena, "Relación de la Provincia y tierra de la Vera Paz i de las cosas contenidas en ella..." *Guatemala Indígena*, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, Vol. II, No. 3, julio-septiembre de 1962, p.147

⁶³ Ibid

Por otra parte, la tierra q' eqchi' es hoy en día, como comenzaba a serlo desde tiempos de los dominicos, asiento de numerosas y extensas fincas, de propietarios no q'eqchi'es, en donde se explotan diversos recursos agropecuarios que sirven para satisfacer demandas de un mercado *global*, en el que los q'eqchi'es rara vez aparecen como algo más que como reserva de mano de obra barata y estacional.

Volviendo al siglo XVI, fray Francisco de Miranda, en su Descripción de la Provincia de la Verapaz, escribió sobre los habitantes de los *nuevos* pueblos, sobre quienes afirmó que

de los ritos y costumbres antiguas de estas gentes, de su religión y fiestas y regocijos y juegos y ceremonias en los casamientos, cazas y pescas, de las muchas supersticiones que tenían no hay que decir porque por misericordia de Dios y beneficio de la cristiandad ya no hay memoria ni rastro de nada; sólo les han quedado sus bailes antiguos en las fiestas, pero con cantos y palabras cristianas y devotas.⁶⁴

Esta visión se contrapone con la que nos ofrece otro documento, escrito hacia mediados del mismo siglo por fray Agustín Blásquez. El autor de este documento proporciona información sobre los pueblos reducidos y sus relaciones con la alteridad *kaxlan* y con sus vecinos *infieles* del norte —los *choles*— y oriente —los manché—:

Como necesitaban algunas cosas para sus bebidas regionales y demás, fue preciso darles por giro el Comercio; bien quisieran los religiosos que éste se efectuara con sólo los españoles, pero la aversión que los indios mostraban a éstos no se avenía con la buena intención de los misioneros, no obstante que les hacían ver la utilidad que les traería, ya en sus costumbres, ya en su modo de comerciar, ya en el trato de gentes, ya en todas las ventajas que ofrece la amistad y trato con una nación civilizada (pero), infructuosas fueron todas estas razones. Les dieron pues la dirección para que comerciaran con sus hermanos los indios gentiles, dos naciones grandes que existían, unos al oriente de esta cabecera (Cobán), llamados Manchees, y otros al norte llamados Choles. Como los indios se mostraban adiptos al Comercio con los españoles, siempre vivían los Religiosos recelosos de las funestas consecuencias que acarrearían a estos pueblos el trato con los indios Choles y Manchees, y a verdad poco tardaron en

⁶⁴ Francisco Montero de Miranda, "Descripción de la Provincia de la Verapaz" en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Año XXVII, Tomo XXVII, Guatemala, marzo de 1953 a diciembre de 1954. Según la nota en dicha fuente (p. 358), "el original de este documento se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de Texas, sección Latinoamericana, Manuscritos, Tomo 20, América Central, No. 3. No tiene fecha, pero debe haber sido escrito en el siglo XVI pues está dirigido al Oidor de la Real Hacienda e Guatemala, Licenciado Diego García de Palacio, probablemente en la época en que este magistrado preparaba su conocida *Descripción de la provincia de Guatemala* enviada al Rey de España, cuyo manuscrito original con la firma de su autor se conserva igualmente en la Biblioteca de aquella Universidad y lleva la fecha del 8 de marzo de 1574 y no 1576 como aparece en las diversas publicaciones que se han hecho de tan curiosa relación."

desengañarse pues el contagio de la idolatría les volvió a pegar a los indios cristianos con el trato de los gentiles,⁶⁵ y con facilidad apostataban de la religión católica que habían abrazado. Que doloroso fuese esto para los Religiosos, se deja ver.⁶⁵

Pero los temores de los religiosos con respecto a la fragilidad del incipiente catolicismo no sirvieron para lograr un mayor acercamiento hacia los q'eqchi'es y/o un control más estricto de los mismos por parte de los sacerdotes católicos. En 1608 la diócesis de la Verapaz fue suprimida y agregada a la de Guatemala, como consecuencia de la dramática disminución de la población, producida por epidemias, crueldad y malos tratos —Estrada Monroy estima para entonces una población de sólo cinco mil habitantes⁶⁶—, así como a los conflictos entre los dominicos y el entonces Obispo Juan Fernández Rosillo. Al trasladar a una distancia tan lejana la sede del poder religioso, se dejó a los habitantes de la Verapaz en un estado de semi-autonomía comunitaria, quedando nuevamente la religión, en gran medida, en manos de los *especialistas* autóctonos.

2.2.4 Q'eqchi'es y otras alteridades en la visión occidental del siglo XIX

El temor que expresaban algunos frailes en el siglo XVI por el "riesgo de contagio" de la idolatría *chol* hacia los q'eqchi'es tenía fundamentos claros y profundos, como lo demuestra el panorama que presenta, casi tres siglos más tarde, Baltasar Balduino, cura de Cahabón. En su informe sobre los pueblos de Cahabón y Lanquín, realizado en 1847, proporciona datos valiosos acerca de la religiosidad q'eqchi' de ese momento, así como de la percepción que sobre ella tenía el sacerdote *kaxlan*:

Tienen estos indígenas envuelta la religión que profesan en graves abusos, en las tinieblas de la ignorancia madre de la superstición. Sus cabezas están exaltadas con un sinnúmero de preocupaciones ridículas: velan los vestidos de bailes, las máscaras y los toritos de petate, ponen a veces en la fosa al lado de los cadáveres cacao, peine, polvos y otros trastes; las enfermedades complicadas son para ellos hechizos, de que acusan los unos a los otros, encienden candelas a los "dueños" de los cerros y de las quebradas y velan desnudos de noche antes de montear y de pezcar, entran los pescadores Lanquineros a la cueva con prevención de incienso; sahuman con incienso el monte, antes de hacer las siembras, ven cada rato sombras y apariciones que los persiguen; dicen que ciertas pavas que asoman a veces en lejanas cumbres son indios Lacandones, que se han pasado al cuerpo de aquellas aves para venir a espiarles, oyen en las noches oscuras, cuando van amagando las nubes por la violencia del

⁶⁵ Informe enviado por Fray Agustín Blásquez desde Cobán al arzobispo de Guatemala Peñalver y Cárdenas. Citado por Estrada Monroy, *op.cit.*, p. 330

⁶⁶ *Ibid*, p. 355

Norte, el golpe del animal grande "dueño del río", que se echa al agua; le llaman los Lanquineros "Dueño del pueblo" a una enorme culebra; que dicen se ve aparecer de tiempo en tiempo; ven los Cahaboneros aparecer en el corredor del convento los antiguos misioneros vestidos de blanco; y cuando la luna nueva empieza a alumbrar con débil luz en el firmamento, miran salir entre unos piedrones de frente a la iglesia el Xul-el, o caballo tordillo que da vuelta al pueblo para espantarlos, etc. etc.⁶⁷

Continúa el autor, expresando su rechazo a la manera en que ejercían el catolicismo los q'eqchi'es cahaboneros y lanquineros de mediados del siglo XIX:

Respetan en general hablando a su cura y poco le obedecen. Las cofradías están desorganizadas por renuencia de los indios en servir las. Muy pocos son los que asisten a las Misas, menos en las principales fiestas. No quieren encender en la iglesia, sino candelas de sebo y gastar en su casa las de cera; allí celebran delante de las imágenes, que cuidan, nocturnas velaciones con los fiscales rezando, tocando, bailando, bebiendo para adormirse a la hora de las funciones parroquiales (...) Para ver bailar o para mirar pleitos hay siempre mucha gente, para ir a la iglesia no hay pueblo (...) Ya no quisieran casarse y descuidan bautizar sus criaturas, de los que mueren cada año varias en las milperías sin bautismo. Siguen quejándose de su pobreza y trabajar no quieren.

Pero sus costumbres las guardan exactamente y jamás olvidan una fiesta ni un baile ni una velación. Para preparar comidas de marrano y "chompipes", para hacerse recíprocas saluciones de "atoles y batido de cacao", para beber hasta pura aguardiente por arrobos en cada fiesta, bautismo o matrimonio, para gastar más de trescientos pesos anuales en vestidos de máscaras y bailes perpetuos no les falta dinero y así es que dicen que todo lo que ganan es para la iglesia; pero a sus ministros es que no quisieran dar casi nada. Así no se casan y no bautizan sus criaturas, no porque les faltara dos únicos reales, con que obsequiar al cura en cada bautismo, sino porque no tienen cuatro o seis pesos para festejar a los compadres y a los amigos.⁶⁸

No eran estas las únicas peculiaridades que, ante esta mirada *occidental* de mediados del siglo XIX, caracterizaban a los q'eqchi'es:

estos pueblos, que ignoran hasta el día la lengua castellana, que se hallan en una niñez social, que no saben manejar armas de uso de fuego, que han olvidado también (lo que es más extraño) el uso de las flechas, que andan medio desnudos, que pocas veces salen y en pequeño número para llegar de pasada, no más que hasta la Capital y Chiquimula para vender hilo y algodón y traer sal, que son en general mansos y tímidos, y que fueron hasta el hoy día más o menos bajo su régimen antiguo, no han formado partido político, ni han

⁶⁷ Baltasar Balduino, "Los pueblos indígenas de Cahabón y Lanquín en el departamento de Verapaz. Año de 1847", *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, Año LIX, Tomo LIX, Guatemala, enero-diciembre 1983, pp. 65-66

⁶⁸ *Ibid*, p. 66

tomado parte en las guerras de la Independencia, ni han entendido nunca lo que significa república y libertad.⁶⁹

Esta imagen “infantil” y “despolitizada” de los q’eqchi’es refleja una serie de prejuicios y un profundo desconocimiento hacia esta *alteridad*. La visión maneja un racismo implícito — quizá incluso inconsciente— por parte del autor. Porque como afirma Claudia Dary,

el neocolonialismo ha sido pues, no sólo una intervención económica y política, sino también un profundo proceso cultural, que se va consolidando y va permeando la sociedad a través de signos, metáforas y narrativas.⁷⁰

La opinión refleja también ignorancia con respecto a diversos casos de sublevación ocurridos durante el siglo XIX en la región, casos que pondrían en cuestionamiento esta aparente apoliticidad. Uno de ellos, de los más tempranos, fue la participación del líder q’eqchi’ Manuel Tot en las conspiraciones independentistas, que terminaron con su aprisionamiento y muerte en la cárcel.⁷¹ Otro, más temprano aún, ocurrió en 1803, cuando “los ladinos de Cobán sufrieron un ataque y sus propiedades fueron destruidas.”⁷² Otro más—reportado por el propio Balduino pero luego ignorado o por lo menos vaciado de cualquier contenido político— ocurrió en Cahabón en 1829, cuando habitantes del barrio de San Juan Bautista, furiosos y armados con machetes, mataron al sacerdote del pueblo.⁷³

Hubo otros levantamientos con fuerte contenido político, como los que sucedieron en Carchá, con las protestas que tuvieron lugar entre 1864-1865 y 1878-1879 debido a los despojos de tierras. El primero de ellos, dirigido por Melchor Yat, fue aplastado violentamente, provocando la huída de muchos rebeldes a los bosques y selvas de Petén, Belize e Izabal, en la que fue conocida como *Guerra de la montaña*.⁷⁴ El segundo levantamiento fue encabezado por Jorge Yat, presidente de la Cofradía de San Pedro, que “por ambición de poder y pretensión de ser alcalde del pueblo se reunió con los mayordomos de otros barrios

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 58-59

⁷⁰ Claudia Dary, “Apreciación de la sociedad guatemalteca en cinco libros estadounidenses de viaje (1935-1950)”, *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXXV, Guatemala, 2000, p. 171.

⁷¹ Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala, Xtusalal ru aatin chi rix xna’leb’il li xk’ulub’eb’ li poyanam kaxlan aatin - q’eqchi’, Vocabulario Español-Q’eqchi’ con relación a los derechos humanos, MINUGUA, Oficina Regional en Cobán, agosto de 1997, p. 79

⁷² Richard Wilson, *Resurgimiento maya en Guatemala (Experiencias Q’eqchi’es)*, La Antigua, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1999, p. 130. El autor cita a Daniel Contreras, *Un rebelión indígena en el partido de Totonicapán en 1820: el indio y la independencia*, Guatemala, Editorial Universitaria, USAC, 1968, p.35

⁷³ Balduino, *op.cit.*, p.78

⁷⁴ Jon Schackt, *One God-Two Temples, Schismatic process in a Kekchi Village*, Oslo, Occasional Papers in Social Anthropology, University of Oslo, 1986, p.16.

para que se levantaran en contra de la municipalidad y de las familias ladinas.”⁷⁵ A las ambiciones personales del principal cofrade, resaltadas por Cabarrús, Wilson contrapone un sentido comunitario, agregando que:

movidos por el descontento causado por la pérdida de las tierras que poseían desde tiempos ancestrales, los q’eqchi’es atacaron a los ladinos de Carchá. Los rebeldes fueron dispersados por los refuerzos militares que llegaron de Cobán y los sobrevivientes huyeron a las montañas.⁷⁶

Algunos de los que huyeron se establecieron en Lanquín y Cahabón, mientras que otros lo hicieron en la aldea de Senahú.⁷⁷ También en Chamelco hubo levantamientos motivados por cuestiones agrarias en 1885 y 1906.⁷⁸

Sobre las relaciones de los q’eqchi’es con los inmemoriales y cada vez más escasos *choles*, Balduino menciona:

después de Cahabón en dirección de N. y O. siguen inmensas y solitarias montañas hacia el Petén y el Chisec. El camino del Petén está intransitable para caballos y el camino del Chisec está ya cerrado y hoy día desconocido. Se dice que hay caminitos que guían a lo interior de las montañas y que transitan los indios gentiles, pero las naciones de los Acalhaes, Mopanés, Choles, Vehines y Lacandones ya no existen; sólo hay noticia de un corto número de salvajes llamados caribes⁷⁹ que habitan las orillas del río de la Pasión a poca distancia de San Luis y Dolores, los que pueden ser aquellos que se divisan a veces en el camino del Petén, cuando están vagando en los bosques a objeto de cazar o de cosechar el cacao silvestre; y en nuestros días todas las vastas montañas que se extienden desde Cahabón hasta el Usumacinta no son más que unas hermosas soledades en que despliega la naturaleza la más vigorosa vegetación(...)⁸⁰

Sigue el autor, explicando que:

refieren algunos ancianos Cahboneros, que en tiempo de su juventud por Semana Santa y Pascua de Navidad, cuando se reunía el pueblo a las funciones mayores se oía en el silencio de la noche el sonido de un sobre las cumbres de algún cerro que dominaba al pueblo y que

⁷⁵ Carlos Cabarrús, *La cosmovisión k’ekchi’ en proceso de cambio*, San Salvador, Universidad Centroamericana, 1979, p. 132

⁷⁶ Richard Wilson, *op.cit.*, p.130

⁷⁷ Carlos Cabarrús, *op.cit.* p. 132

⁷⁸ Jon Schackt, *op.cit.* p.16.

⁷⁹ Otto Shumann señala que el nombre de “caribes”, con el que también se conoció a los lacandones, es una derivación española del término q’eqchi’ *tik’aribal* o *k’alebal*, que significa milpa o caserío disperso. Ello denota la presencia de los q’eqchi’es en las expediciones españolas para pacificar o conquistar a los lacandones y otros *choles*. Otto Schumann, comunicación personal, 28 de octubre de 2004.

⁸⁰ Baltasar Balduino, *op.cit.* p. 60

eran los indios bravos, que asomaban a larga distancia; pero que hace mucho tiempo que no se oye tocar más.⁸¹

2.2.5 Tierra y liberalismo decimonónico

La conjunción de factores diversos como el clima, las características de la tierra y la singular forma de evangelización emprendida por los dominicos en Tezulutlán permitieron que la colonización de las tierras q'eqchi'es se realizara de manera distinta, favoreciendo el estado de relativo aislamiento en que vivió la región con respecto al poder colonial y posteriormente independiente, así como de otros actores y dinámicas *occidentales*. Esto explica el hecho de que se sepa muy poco con respecto a la historia de la Verapaz durante los tres siglos que siguieron a la llegada de los dominicos.

Durante la colonia, los dominicos controlaron grandes extensiones de tierra en la Verapaz, sobre todo en su parte sur, a través de haciendas o fincas productoras de algodón, cochinilla y caña de azúcar. Sólo las haciendas de San Nicolás y San Gerónimo, ubicadas en la actual Baja Verapaz, tenían casi mil caballerías hacia 1821.⁸² Ya desde entonces los dominicos utilizaban el trabajo forzado y la concentración de tierras se perfilaba como una fuente de conflictos donde asomaban rasgos étnicos, con casos de enfrentamientos documentados como el sucedido entre pobladores de San Miguel Chicaj y "los mulatos de San Gerónimo que ocupaban las márgenes del pueblo".⁸³ Sin embargo, como lo reporta Jean Piel, si bien desde el siglo XVII se produjeron avances del latifundismo dominico y privado, estos no llegaron a afectar seriamente las tierras comunales.⁸⁴

La mayor parte de la producción colonial de gran escala de cacao y cochinilla se ubicaba en las tierras templadas y cálidas de la bocacosta y costa, sitios con climas más favorables para el desarrollo de dichos cultivos que los del norte de Guatemala. Ya en el periodo independiente, durante la primera mitad del siglo XIX, se estimuló la producción de cultivos de exportación, así como la introducción de otros nuevos, extendiéndose la producción de cochinilla a las Verapaces. La cochinilla se mantuvo como el principal producto de exportación hasta mediados del siglo XIX, cuando comenzó a explotarse el café.

⁸¹ *Ibid*, p. 68

⁸² Michel Bertrand, "La lucha por la tierra en Guatemala colonial. La tenencia de la tierra en Baja Verapaz en los siglos XVI-XIX" en Julio Castellanos Cambranes (ed.), *500 años de lucha por la tierra indígena*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1992, p.125

⁸³ *Ibid*, p. 139

⁸⁴ Jean Piel, citado en Guillermo Pedroni, *Territorialidad kekchí. Una aproximación al acceso a la tierra: la migración y la titulación*, FLACSO, Serie Debate No.8, Guatemala, 1991, p.13

Una mirada *occidental* de finales del siglo XIX acerca de los q'eqchi'es y su relación con la tierra fue proporcionada por Baltasar Balduino, cura de Cahabón y Lanquín. En 1847, Balduino reportó sobre dichos pueblos: no hay tierras tituladas, ni están designados los egidos del pueblo; los indígenas reconocen la propiedad de sus milperías y de sus cacaotales, que compran y venden entre ellos y siguen vendiendo también por pocos reales a indígenas de Carchá, Chamelco y Cobán para retirarse de su pueblo.⁸⁵

Pocos años más tarde “entró en escena” un agente *occidental* más, que tendría tremendo impacto sobre la definición de las relaciones entre los q'eqchi' y la tierra: el *finquero*, generalmente extranjero, proveniente de Alemania, Inglaterra o los Estados Unidos aunque también había algunos ladinos. Todos ellos eran representantes del *modelo mercantilista* y contaban con el apoyo político y financiero de los gobiernos y otras instituciones, no sólo de sus países de origen, sino también de Guatemala. Con la implantación de este modelo, la Verapaz dejó de ser tierra indómita y terrible para convertirse en un fértil espacio para la explotación agropecuaria, un recurso codiciado para el capitalismo local y *global*.

Los impactos de este modelo fueron, como lo explica Richard Wilson, brutales:

aunque los efectos de la invasión española sobre la tenencia de la tierra y las relaciones laborales fueron radicales y profundos, el desarrollo de la producción cafetalera en la última mitad del siglo XIX tuvo consecuencias más dramáticas para las comunidades q'eqchi'es. En Latinoamérica, las comunidades indígenas no fueron desposeídas de sus tierras bajo el gobierno colonial como lo fueron después de la independencia.⁸⁶

Las *reformas* emprendidas por los gobiernos *liberales* modificaron dramáticamente la situación agraria de las, a partir de entonces, divididas Verapaces. Se expropiaron las propiedades de la Iglesia —que era entonces el mayor propietario de tierras en el país— y se expulsó al arzobispo y a todas las órdenes religiosas masculinas del país, además de prohibirse las reuniones fuera de las iglesias y de secularizarse la educación. Estas medidas provocaron una “desaparición virtual” de la iglesia católica sobre la vida de muchas comunidades.⁸⁷

El embate liberal no se dirigió únicamente contra la iglesia católica y sus bienes, sino también contra las comunidades, que sufrieron entonces

⁸⁵ Baltasar Balduino, *op.cit.*, p. 63

⁸⁶ Richard Wilson, *op.cit.*, p. 42

⁸⁷ Al respecto Siebers reporta que “en 1924 había sólo 85 sacerdotes para cuidar de la vida eclesial de todo el país. La mayoría eran muy viejos y vivían en la capital”. Siebers, *op.cit.*, p. 42

numerosos despojos de tierras. Como lo explica Guillermo Pedroni, “las políticas del Estado liberal, desde 1871 hasta 1944 afectaron el principal medio de producción y de propiedad ancestral de la etnia q’eqchi’: sus tierras.”⁸⁸

Los proveedores de las tierras que ahora acumulaban las grandes fincas de las Verapaces incluían a los gobiernos municipales, la orden de los dominicos y, por supuesto, las comunidades q’eqchi’es. Si bien éstas últimas perdieron sus derechos sobre las tierras, ello no significó en la práctica que perdieran todo acceso a las mismas: la escasez de población en el departamento alentó el desarrollo de un sistema “mixto”, en donde el finquero compraba una cantidad mayor de tierra que la que utilizaría para la explotación cafetalera, a fin de proporcionar a los *mozos* tierra para cultivar. En la práctica, los *mozos* se veían obligados a proporcionar su fuerza de trabajo a cambio del acceso a la tierra, en periodos que, para finales del siglo XIX, eran de alrededor de seis días por mes.⁸⁹

A las prácticas laborales de los finqueros se sumaron las políticas de los gobiernos liberales, que incluyeron medidas represivas para las comunidades y sus miembros, encaminadas a garantizar mano de obra para la floreciente industria de agroexportación: en 1876 el presidente Justo Rufino Barrios emitió un *Mandamiento* con una serie de disposiciones dirigidas a los jefes políticos departamentales, quienes debían asegurar que “los pueblos indígenas de su jurisdicción aporten a los finqueros del departamento que lo pidan el número suficiente de trabajadores, hasta cincuenta o cien, según la importancia de la empresa.”⁹⁰ Debían además garantizar que se hicieran “relevos de *mozos* tantas veces como lo exija la magnitud o duración de la empresa, de modo que cuando lo pidan así, los jornaleros, se renueven cada dos semanas a efecto de que no se interrumpan los trabajos hasta su conclusión.”⁹¹ El ordenamiento establecía además “que el pago de los jornaleros se verifique anticipadamente entregando su importe al Alcalde o Gobernador del pueblo que suministre los *mozos* y que esto sea al pedirlos.”⁹² El salario era previamente fijado entre el terrateniente y el gobernador departamental.

Así, se reglamentaba el trabajo forzado —no sólo para el desarrollo de las fincas, sino que también podía aplicarse a obras públicas, como la construcción de carreteras por ejemplo— bajo una modalidad de “peonaje por deudas”⁹³. El fenómeno se consolidó con la *Ley de*

⁸⁸ Guillermo Pedroni, *op.cit.* p. 14

⁸⁹ Hans Siebers, *op.cit.* pp. 41.

⁹⁰ Jorge Skinner-Klee, citado por Carlos Cabarrús, *op.cit.*, p. 132.

⁹¹ *Ibid*

⁹² *Ibid*

⁹³ Richard Adams, citado por Hans Siebers, *op.cit.*, p. 41.

Habilitación dictada en 1887, que definió como *jornalero habilitado* a quien “recibe dinero anticipado obligándose a pagarlo con su trabajo personal en una finca rústica”. Estas deudas se transmitían de generación en generación.⁹⁴

En 1880 fueron derogados varios títulos que reconocían la propiedad ancestral de las tierras de los pueblos *originarios*.⁹⁵ Ese mismo año se registró entre los q’eqchi’es la primera migración a Belice. Se promulgó también una nueva Ley Agraria, que permitió confiscar la mayor parte de las tierras de los pueblos de la Alta Verapaz, convirtiendo a la mayoría de los q’eqchi’es en esa época en mozos colonos.⁹⁶ Las tierras q’eqchi’es pasaron a manos de nuevos propietarios, casi siempre extranjeros, con lo que se inició el desplazamiento de los q’eqchi’es en busca de nuevas áreas libres para continuar con el cultivo de la tierra y el ensanchamiento de su territorio étnico.

En el siglo siguiente, el sistema modificó un poco su forma pero no su fondo, ya que siguió cimentándose en el racismo, la explotación y el despojo hacia los *pueblos originarios* y su tierra. En 1930, el gobierno del presidente Jorge Ubico —que gobernó Guatemala durante catorce años, hasta que lo derrocó la *revolución* de octubre de 1944— expidió un reglamento para el servicio de *Zapadores Militares*, el cual, si bien establecía la pertenencia de “todos los guatemaltecos física y mentalmente capacitados” al Ejército de la República, continuaba diciendo que “el Presidente de la República (...) señalará los municipios de indígenas que total o parcialmente deben prestar servicio de zapadores del ejército”, con lo que limitaba la obligatoriedad de cumplir con este servicio a la población indígena.⁹⁷ La reglamentación establecía también que “en tiempo de paz (...) el servicio obligatorio de los zapadores (se) utilizará en la construcción y conservación de obras públicas”.⁹⁸ El carácter racista del mandato iba aun más lejos, estableciendo que la mano de obra podía ser desplazada desde su departamento a “aquellas zonas que no tengan el suficiente número de indígenas”, recibiendo así “el contingente de los departamentos donde no hubiera excedente”.⁹⁹

⁹⁴ Jorge Skinner-Klee, citado por Carlos Cabarrús, *op.cit.*, p. 133.

⁹⁵ Para una propuesta del uso de este concepto como alternativa ante el de “pueblos indígenas” puede revisarse a Miguel León Portilla, “Pueblos originarios y globalización”, en *América Indígena*, Colegio Nacional, Instituto Indigenista Interamericano, México, No. 3-4, 1997, pp.7-29

⁹⁶ Richard Wilk y Mac Chapin, “Etnias de Belice” en *América Indígena*, No. 4, 1992, p.161; Richard Wilson, 1999, *Resurgimiento maya en Guatemala (Experiencias Q’eqchi’es)*, La Antigua, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, p. 43; Cabarrús, *op.cit.*, p.132

⁹⁷ Jorge Skinner-Klee, citado por Carlos Cabarrús, *op.cit.*,p.133

⁹⁸ Ibid

⁹⁹ Ibid

En 1934 Ubico dictó una nueva legislación, que abolió el sistema de habilitación por deudas, sustituyéndolo por uno que en la práctica era igual o quizá aun más brutal: la *Ley de Vagancia*. Esta ley obligaba a cada hombre *indígena* a portar una libreta en la que se anotaba el número de días que había trabajado para un finquero o para proyectos públicos. Si no era capaz de demostrar un número mínimo de días trabajados —que podía ser mayor de cien al año—, el *indígena* podía ser inmediatamente obligado a trabajar o bien ser enviado a la cárcel.¹⁰⁰

2.2.6 Expansión cafetalera en Verapaz

"Hace mucho tiempo la tierra estaba como baldía, cualquiera podía llegar y trabajar. Pero vinieron los alemanes."

Los Civilizadores.
Documental sobre los
alemanes en Guatemala.

Las políticas gubernamentales *liberales* fomentaron los intereses de los productores capitalistas de rubros de exportación, además de otorgar fuertes incentivos para inmigrantes extranjeros, tales como acceso a tierras y exenciones tributarias.¹⁰¹ Como consecuencia, se registró una explosión de la actividad agrícola en las Verapaces, con la llegada de numerosos agricultores alemanes, ingleses y ladinos durante las décadas de los años sesenta y setenta del siglo XIX.

La mayor expansión del cultivo del café en la Verapaz tuvo lugar luego de 1871, cuando el gobierno liberal invitó a los alemanes a establecerse en la región e invertir su capital en la construcción de fincas y de la infraestructura necesaria para su funcionamiento. Llegaron entonces las fincas de los alemanes, así como la construcción de caminos, vías férreas y rutas marítimas, que conectaban las tierras altas de Cobán y Carchá con el valle del Polochic, el lago de Izabal y el Puerto de Santo Tomás de Castilla, donde finalmente se embarcaba el café para su exportación.¹⁰²

En 1890 las compañías alemanas tenían más de 300,000 hectáreas, concentrando una sola de ellas más de 20,000 hectáreas de café en la Verapaz.¹⁰³ Para 1900, la economía prácticamente dependía del café, la mayor parte de cuya producción estaba en manos de un puñado de empresas que eran propiedad de alemanes. Cuatro compañías controlaban en ese año casi todo el comercio en la región, incluso las

¹⁰⁰ Hans Siebers, *op. cit.*, p. 41.

¹⁰¹ Richard Wilk y Mac Chapin, *op. cit.*, p.161

¹⁰² Hans Siebers, *op. cit.*, pp. 39-43.

¹⁰³ Julio Cambranes, citado en Richard Wilk y Mac Chapin, *op. cit.*, p.161

exportaciones de café y las importaciones de productos básicos.¹⁰⁴ A principios de la primera guerra mundial existían 32 fincas de propietarios alemanes, con una extensión de 2,100 kilómetros cuadrados, equivalentes a más del 24 por ciento del territorio total del departamento de Alta Verapaz.¹⁰⁵ Si bien los alemanes no eran los únicos extranjeros, fueron la poderosa mayoría de los mismos hasta la Segunda Guerra Mundial, momento en que las presiones del gobierno estadounidense obligaron al gobierno de Guatemala a modificar su postura y políticas *proalemanes*.

La expansión de la economía cafetalera no se limitó a la región q'eqchi', sino que tuvo un carácter nacional. Las particularidades de la inserción de Guatemala en el mercado mundial como una economía de agroexportación, permitieron que el desarrollo del capitalismo en ese país no implicara una "desindianización" de la población. A diferencia de lo que ocurrió con el caso mexicano, en Guatemala resultaba más beneficioso para el desarrollo local del capitalismo mantener una identidad indígena profundamente vinculada con la tierra.¹⁰⁶

2.2.7 Q'eqchi'es, ladinos y alemanes. Nociones sobre identidad y alteridad.

Durante la década 1920, en plenitud de su auge, la *colonia* alemana en Guatemala llegó a contar con tres mil miembros,¹⁰⁷ número que se redujo notablemente con la *Gran Depresión*. Como lo reporta Claudia Dary, "los alemanes habían ganado control sobre la industria cafetalera de Guatemala, poseían 109 plantaciones de café que cubrían un área geográfica de 72,932 hectáreas y que estaban localizadas prioritariamente en el departamento de Alta Verapaz."¹⁰⁸ Formaban además una "estrecha, cohesiva y rígida subcultura."¹⁰⁹

Prácticamente desde que comenzó su llegada, los alemanes fueron vistos en general, tanto por la sociedad guatemalteca como por el mundo *occidental*, como "un bien para el país": "ellos eran buenos trabajadores y ayudaban a mejorar las condiciones económicas de los indígenas. Incluso con los matrimonios mixtos ente indígenas y alemanes

¹⁰⁴ Ibid

¹⁰⁵ Hans Siebers, *op.cit.*, p. 40.

¹⁰⁶ Federico Navarrete, comunicación personal, junio de 2003.

¹⁰⁷ Claudia Dary cita a Julio Cambranes al presentar esta cifra en "Apreciación de la sociedad guatemalteca en cinco libros estadounidenses de viaje (1935-1950)", *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXXV, 2000, p.193

¹⁰⁸ Claudia Dary, *op.cit.*

¹⁰⁹ J. Aybar de Soto, citado por Claudia Dary, *op.cit.*

se mejoraba la raza".¹¹⁰ Desde la visión dominante, los alemanes debían su éxito a su peculiar idiosincrasia, ya que eran concebidos como personas muy trabajadoras, disciplinadas y racionales,

Gente como ellos jamás habrá en Guatemala (...) Entre los guatemaltecos hay muy pocos muy honrados, muy trabajadores, muy correctos.¹¹¹

Esta visión no tomaba en cuenta las ventajas particulares de las que gozaron los alemanes por su sola nacionalidad, tales como créditos por parte de bancos alemanes, facilidades de transporte y acceso del café hacia los mercados europeos y norteamericanos, entre otras. Contaban también, como ya hemos mencionado, con diversos apoyos que el gobierno guatemalteco les brindaba, además de las políticas que aseguraban la disponibilidad de mano de obra indígena abundante y barata.

Los alemanes, por su parte, tenían su propia imagen de los guatemaltecos como "gente sin ambición", imagen compartida por otros extranjeros y posiblemente también por algunos sectores de la sociedad *nacional*. Esta "falta de ambición" resultaba sumamente provechosa para los propios alemanes, como lo expresan las palabras de un empresario dueño de una fábrica textil:

Yo hice más o menos un pacto con mi gente, para que vean que la empresa trabaja con ellos. Y ellos se conforman con menos de lo que pagaría un alemán.¹¹²

La población *indígena*, por su parte, era vista por la mayoría de los alemanes, y en general por la sociedad nacional e internacional, como seres con aun menos ambición que la población ladina. Ello también resultaba una ventaja para los alemanes, como lo expresan las palabras de un finquero de esta nacionalidad:

Trabajaban para nosotros por un sueldo que, puedo decirlo francamente, era miserable (...) Teníamos contratos. Pero como los indios no sabían leer los engañaban con frecuencia. No obstante nunca tuvimos problemas con los trabajadores (...) Me di cuenta de que los indios son trabajadores magníficos si se los entiende bien y se les hace creer que uno también está trabajando. Pues nadie de nosotros puede trabajar tanto como un indio.¹¹³

¹¹⁰ Claudia Dary hace referencia a la visión de viajeros estadounidenses, que visitaron Guatemala antes de que Estados Unidos entrara en la Segunda Guerra Mundial. Ver Claudia Dary, *op.cit.*, p.194

¹¹¹ Testimonio alemán tomado de "Los Civilizadores. Documental sobre los alemanes en Guatemala", IKSA, Guatemala, 1998.

¹¹² Testimonio alemán tomado de "Los Civilizadores. Documental sobre los alemanes en Guatemala", IKSA, Guatemala, 1998.

¹¹³ Testimonio alemán tomado de "Los Civilizadores. Documental sobre los alemanes en Guatemala", IKSA, Guatemala, 1998.

Desde esta visión, los *indígenas* eran además infantiles, irresponsables e inconscientes, como lo expresa otro finquero:

Existen razones por las cuales no quieren superarse, pues no son occidentales. No llegamos tan fácilmente a su manera de pensar.¹¹⁴

Otras palabras, expresadas por una mujer alemana también propietaria de fincas cafetaleras, complementan esta idea. Al contar su experiencia durante la guerra, en una toma violenta de su finca por parte de los trabajadores, ella afirmó:

Mi cuñada dijo frecuentemente: ten cuidado, el indio es falso. Y lamentablemente tengo que decir que tenía razón.¹¹⁵

Estas imágenes reforzaban los patrones excluyentes, racistas y clasistas del sistema económico y político guatemalteco, en una lucha por "rescatarlo" para hacer de él "un país del hombre blanco", donde la "raza blanca" domine y marque a la población "nativa".¹¹⁶ Se legitimaba y reforzaba así el sistema de explotación vigente sobre la población mayoritaria del país, sistema que se mantiene hasta hoy.

Más adelante, debido a los cambios geopolíticos *globales*, la sociedad "nacional" guatemalteca llegó a desarrollar un cierto sentimiento "antigermano". Sin embargo, como hemos dicho, las posturas excluyentes y racistas de los alemanes hacia los *indígenas* eran en general compartidas en el país y fuera de él. Así, muchas veces detrás de la xenofobia antigermana existía, en el fondo, una exaltación del "sentimiento ladino", de su supuesta superioridad frente a los indígenas y de su "derecho" a explotarlos, pues les pertenecían ya que eran parte de la "riqueza" de su nación.¹¹⁷

2.2.8 "Americanos" y bananos

A partir de las reformas liberales decimonónicas proliferaron en la región q'eqchi' grandes fincas cafetaleras, seguidas por explotaciones de cardamomo, banano, maderas y otros productos de agroexportación. La presencia alemana en tierra q'eqchi' fue seguida por la estadounidense o "americana", como se conoce localmente, y que se diferenciaba de la primera fundamentalmente por su carácter monopólico. Los estadounidenses comenzaron a llegar a finales del siglo XIX y principios del XX, sobre todo a partir del gobierno de Manuel

¹¹⁴ Testimonio alemán tomado de "Los Civilizadores. Documental sobre los alemanes en Guatemala", IKSA, Guatemala, 1998.

¹¹⁵ Testimonio alemán tomado de "Los Civilizadores. Documental sobre los alemanes en Guatemala", IKSA, Guatemala, 1998.

¹¹⁶ Una visión como esta presenta Erna Ferguson tras seis meses de estancia en Guatemala durante la década de los treinta. Analizada por Claudia Dary, *op.cit.*, p.206.

¹¹⁷ Otto Schumann, comunicación personal, 14 de octubre de 2004.

Estrada Cabrera —que gobernó el país durante veintidos años desde 1898—. En 1901 la *United Fruit Company (UFCO)* obtuvo su primera concesión, a partir de la cual “Guatemala le otorgó la facultad de llevar y traer el correo por transporte marítimo, con lo cual inevitablemente se daba el inicio de lo que después se convertiría en el monopolio del comercio marítimo en la zona del caribe centroamericano.”¹¹⁸

En poco tiempo, los “americanos” tomaron el control de las tierras bajas de la ribera del río Motagua, control que se formalizó en 1924, cuando la *UFCO* obtuvo el derecho a explotar las tierras por veinticinco años, a cambio de “ofrecer” el servicio de transporte marítimo de correspondencia. Unos años más tarde, los “americanos” controlaban la totalidad de las vías férreas de Guatemala y Centroamérica —a través de la *International Railways of Central America (IRCA)*,¹¹⁹ empresa fundada por socios de la *UFCO*—, el muelle de Puerto Barrios y las líneas telegráficas, además de grandes extensiones de tierra en la costa del Pacífico y en Izabal, gozando también de diversas exenciones tributarias.¹²⁰ (Ver Mapa 4) Controlaban igualmente, a través de la *Electric Bond and Share* que se convertiría más adelante en la *Empresa Eléctrica de Guatemala*— el 80% de la energía eléctrica que se generaba en el país y el 100% de la de la capital.¹²¹

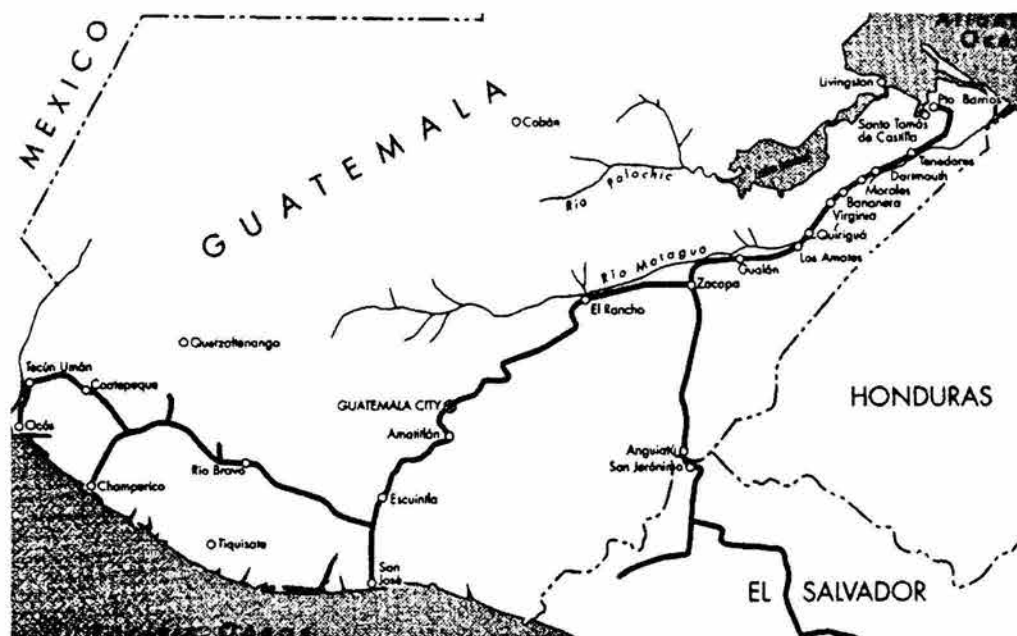
Durante estos procesos, en general, la sociedad guatemalteca mantenía una buena percepción acerca de los “americanos”. Para muchos representaban un modelo a seguir y sin duda eran numerosos los que anhelaban compartir el *sueño americano*, con todo el enriquecimiento y bienestar material, aparentemente sin límite, que ofrecía, así como los valores como libertad y democracia que defendía. Pero el racismo y la exclusión prevalecientes terminarían por hacer ver que el enriquecimiento, la libertad y la democracia no eran para todos. La defensa de dichos valores, accesibles sólo a unos cuantos, implicaría violaciones masivas de los derechos de otros, sobre todo de los *indígenas*.

¹¹⁸ Centro de Investigación y Documentación Centroamericana, *Violencia y contraviolencia en Guatemala. Desarrollo histórico de la violencia institucional en Guatemala*. Guatemala, Universidad de San Carlos, 1980, pp. 55-56

¹¹⁹ La *IRCA* atravesaba Guatemala de este a oeste y El Salvador de norte a sur. El camino entre Puerto Barrios y Tecún Unam incluía 143 estaciones, con paradas en “cada pueblo mayor a un puñado de chozas.” Diane K. Stanley, *For the record. The United Fruit Company's Sixty-six years in Guatemala*, Guatemala, Editorial Antigua, 2000, p.19

¹²⁰ Centro de Investigación y Documentación Centroamericana, *Violencia y contraviolencia en Guatemala. Desarrollo histórico de la violencia institucional en Guatemala*. Guatemala, Universidad de San Carlos, 1980, pp. 56-57

¹²¹ *Ibid*



Mapa 4

Fuente: Diane K. Stanley

Las comunidades alemana y estadounidense tenían su propia visión acerca de las alteridades con quienes rivalizaban por el control de la tierra y los recursos guatemaltecos. Así, por ejemplo, la comunidad alemana se consideraba a sí misma diferente de los "americanos" en naturaleza y formas de acción. Las palabras del alemán Franz Termer reflejan esta visión autodiferenciada:

el estadounidense (...) llegó a estos países en calidad de funcionario de grandes empresas, permanece en ellas un par de años, gana un dineral y vuelve a los Estados Unidos o visita otros países de la América tropical.¹²²

Termer agrega más información sobre su visión de los estadounidenses: numéricamente el estadounidense no tiene una representatividad muy fuerte en Guatemala. Como finquero tiene poca importancia: en cambio la tiene más en la vida comercial de la capital. La lengua española la aprende poco, mal o nunca, hasta el punto que uno se asombra de su poca capacidad lingüística. Por consiguiente, tampoco establece contacto con el pueblo, incluso le resta importancia.¹²³

El alemán, en cambio, desarrollaba un mayor sentimiento de "arraigo" en Guatemala. Era sin duda más culto y no sólo dominaba el español, sino que, según la mirada idealizada de Termer,

procuraba comunicarse con los indígenas en sus propias lenguas, o prefería empleados dueños de tales conocimientos. Por esto fue que el indio obtuvo mayor confianza en los negocios comerciales (alemanes),

¹²² Franz Termer, "Alemanes y estadounidenses en Guatemala", *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, Año LXV, Tomo LXIII, Guatemala, enero-diciembre de 1989, p.271.

¹²³ *Ibid.*, p. 274

como que recibía un trato más humano, sin verse explotado por los abusos que sufría por parte de los comerciantes nacionales.¹²⁴

Sin embargo, como lo explicaba el mismo autor, si bien “numéricamente, la población alemana supera a la estadounidense; política y económicamente sucede lo contrario.”¹²⁵

2.2.9 Siglo XX. Vera Paz vuelve a ser tierra de guerra

*“Parecía domingo y era lunes.
Parecían cohetes y eran balas.
Parecía que estuvieron dormidos y
estaban muertos.”*

Francisco Cuz, Telemán, Panzós.

El siglo XX en Guatemala, sobre todo la segunda mitad, representa un periodo de inestabilidad y convulsión política, de radicalización en todos los frentes y violencia generalizada. Los múltiples y complejos acontecimientos que sucedieron en el país a partir de la caída de la *Revolución de Octubre* de 1944 —el derrocamiento del gobierno *revolucionario* de Jacobo Árbenz, los gobiernos de “liberación” y militarismo, el surgimiento de las guerrillas y sus diferentes facetas, la represión del estado en sus diversas modalidades¹²⁶— tuvieron efectos tremendos sobre las comunidades *originarias*.

Durante todo ese tiempo, la violencia se institucionalizó como forma de hacer política,¹²⁷ desatándose una guerra genocida¹²⁸ que hundió en

¹²⁴ *Ibid.*, p. 266

¹²⁵ *Ibid.*, p. 276

¹²⁶ El carácter genocida de la represión ejercida por el Estado en Guatemala se manifestó en momentos y de maneras múltiples. Sus mayores manifestaciones tuvieron lugar durante los gobiernos de Efraín Ríos Montt y Romeo Lucas García (1978-1983), quienes con sus políticas de *tierra arrasada* provocaron la desaparición de alrededor de 400 aldeas y pueblos. El genocidio no se reconoció abiertamente, pero sí se sugirió de manera velada en numerosos discursos del Estado, como sucedió cuando el ministro de Defensa, de Ríos Montt, el general Mejía Víctores, dijo: “Debemos eliminar las palabras “indígena” e “indio” (Minority Rights Group citado por Richard Wilson, *op.cit.*, p.37). Al respecto, un informe de la CIDH-OEA afirma que “la desproporcionada respuesta contra la guerrilla se explica porque la política contrainsurgente pretendía no sólo romper las bases sociales de la guerrilla sino además quebrar los valores culturales que otorgaban cohesión y acción colectiva en las comunidades indígenas.” Comisión Interamericana de Derechos Humanos-Organización de Estados Americanos, *Informe Guatemala 2001*, 6 de abril de 2000. Consultado vía electrónica en www.cidh.org/countryrep/Guatemala01sp/indice.htm

¹²⁷ Yvon Le Bot, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, F.C.E., 1995, p. 230.

¹²⁸ Al respecto, el informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la OEA de 2001 señala: “La cifra total de víctimas de la violencia política en este período ha sido estimada por investigaciones y estudios en más de doscientas mil, sea personas

sangre al país durante más de tres décadas —de 1962 a 1996. Teniendo como uno de sus ejes la desestructuración de las comunidades, la estrategia constainsurgente del Estado involucró no sólo el aniquilamiento de autoridades comunitarias, sino también la prohibición y suspensión de reuniones, ritos y ceremonias, afectando seriamente las dinámicas comunitarias.

La firma de los *Acuerdos de Paz* en diciembre de 1996 significó el fin de un periodo de guerra, pero no de la violencia política, que de manera más bien selectiva sigue asolando a la sociedad guatemalteca. Aunque de manera menos cruenta, las tomas de tierras, sus desalojos violentos y la desaparición y el asesinato de líderes, siguen formando parte de la historia cotidiana de la posguerra, en el territorio q'eqchi' y en el país.

Yvon Le Bot sugiere que la magnitud del choque que vivieron en los pueblos y la cultura maya en Guatemala durante la guerra sólo se compara con el "traumatismo" del siglo XVI.¹²⁹ Las comunidades q'eqchi'és —como cada comunidad y cada persona— vivieron estos acontecimientos de maneras diversas, con particularidades espacio temporales también múltiples, cuyos detalles no son objeto del presente trabajo.¹³⁰

mueras o desaparecidas forzosamente, como consecuencia del conflicto armado en Guatemala ocurrido entre los años 1962 y 1996. La gran mayoría de las víctimas fueron guatemalteco-mayas (...) que representaron el 83% de las víctimas plenamente identificadas por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, (CEH) en su trabajo de documentación de las violaciones de los derechos humanos y hechos de violencia vinculados al enfrentamiento armado" en Comisión Interamericana de Derechos Humanos-Organización de Estados Americanos, *op.cit.*

¹²⁹ Yvon Le Bot, *op.cit.*, p. 230.

¹³⁰ Para una revisión de la historia de la violencia en Guatemala en el siglo XX pueden consultarse numerosas fuentes. Por mencionar sólo algunas, con diferentes enfoques, metodologías e ideologías, están: Centro de Investigación y Documentación Centroamericana, *Violencia y contraviolencia en Guatemala. Desarrollo histórico de la violencia institucional en Guatemala*. Guatemala, Universidad de San Carlos, 1980; Equipo de Antropología Forense de Guatemala, *Las masacres en Rabinal. Estudio Histórico Antropológico de las Masacres de Plan de Sánchez, Chichupac y Río Negro*. Guatemala, EAFG, 1997; Rigoberta Menchú y Comité de Unidad Campesina, *Trenzando el futuro. Luchas campesinas en la historia reciente de Guatemala*, Donostia, Hirugarren Prentsa, 1992; Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI Editores, 1997; Robert Carmack (ed.) *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1988; Jorge Luján Muñoz, *Breve Historia Contemporánea de Guatemala*, México, F.C.E., 1998; Diane K. Stanley, *For the record. The United fruit Company's Sixty-six Years in Guatemala*, Guatemala, Editorial Antigua, 2000; Yvon Le Bot, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, F.C.E., 1995; Marco Antonio Flores, *Fortuny: un comunista guatemalteco*, Guatemala, Universidad de San Carlos-Editorial Oscar de León Palacios-Editorial Palo de Hormigo, 1994. También pueden revisarse los informes de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, de organizaciones de derechos humanos tanto guatemaltecas como internacionales, no gubernamentales o del sistema de Naciones

Resulta también de suma importancia, para comprender el siglo XX guatemalteco —y el presente—, tener en cuenta la presencia de misioneros católicos y evangélicos y su influencia sobre las condiciones de vida y las ideas de los pueblos. De nuevo, en cada caso —en cada comunidad, en cada iglesia, en cada persona— hubo variantes, de las cuales tampoco es este el sitio para profundizar.

Sin embargo, considero conveniente mencionar un caso, que si bien tiene como cada uno características únicas, es al mismo tiempo muy común. Es uno más de los muchos pavorosos casos de violencia en contra de las comunidades, que involucra a los q'eqchi'es y su tierra. Se trata de la masacre que tuvo lugar el 29 de mayo de 1978 en Panzós, Alta Verapaz, cuando miembros del Ejército guatemalteco dispararon en contra de campesinos mayoritariamente q'eqchi'es, que se manifestaban en la plaza municipal en busca de soluciones a los problemas de tierras que enfrentaban. Los campesinos defendían su derecho a poseer la propiedad de las tierras que ocupaban desde la antigüedad y que ahora disputaban no sólo con los finqueros, sino también con el Estado y otros "nuevos" agentes interesados en explotar las riquezas de la *Franja Transversal del Norte* —como níquel, petróleo y agua.

Fueron muchos, hombres, mujeres, niños y ancianos, los que fallecieron esa mañana, en un largo e intenso ataque que partió de la plaza, persiguiendo y alcanzando a sus víctimas. Algunos murieron en la plaza, atravesados por las balas. Otros en la huída, en un infructuoso intento por cruzar el río Polochic, o bien asesinados cuando trataban de refugiarse en los barrios.¹³¹

La masacre de Panzós resulta paradigmática por varias razones. Es, en esencia, un hecho vinculado a la estructura agraria del país, reconocida como una de las causas centrales que originaron el conflicto y que se mantiene en la actualidad, como una fuente —

Unidas, etc, muchos de los cuales pueden ser consultados vía electrónica. Para el caso q'eqchi', se recomienda consultar los excelentes trabajos de Richard Wilson, *Comunidades ancladas: Identidad e historia del pueblo maya-q'eqchi'*, Cobán, Ak' Kutan, Centro "Bartolomé de Las Casas", 1994; *Ametralladoras y espíritu de la montaña. Los efectos culturales de la represión estatal entre los q'eqchi'es de Guatemala*, Cobán, Ak' Kutan, Centro "Bartolomé de Las Casas", 1995; Carlos Y. Flores Arenales, *Bajo la cruz. Memoria y dimensión natural del gran sufrimiento entre los q'eqchi'es de Alta Verapaz*, Cobán, Ak' Kutan, 2001.

¹³¹ El número de personas que fallecieron en esta masacre es difícil de determinar. Durante los trabajos de exhumación realizados en 1997 se localizó una fosa común con los cadáveres de 35 personas. Sin embargo, algunas fuentes hablan de alrededor de 160 personas muertas como consecuencia de la violencia desatada en la plaza. Al respecto puede consultarse el informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, *Guatemala, Memoria del silencio*. Disponible en <http://shraas.org/Guatemala/deh/mds/spanish/anex01/vol/no9.html>

latente y actuante— de violencia e inestabilidad política. Dicha estructura se fundamenta en la combinación de concentración de mucha tierra en pocas manos y millones de comunidades campesinas que cultivan tierras ajenas o de mala calidad.

Los hechos de Panzós son también considerados como el inicio de un periodo singularmente atroz, a partir del cual el Estado guatemalteco definió su manera de responder en general a las demandas sociales, y particularmente a las solicitudes de tierras de las comunidades *originarias*, con una violencia abierta y masiva. Al respecto, el análisis de la *Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH)* sobre Panzós determinó que,

El antecedente que las víctimas fueran población civil maya q'eqchi' que no pertenecía a ningún movimiento guerrillero, organizada con el objetivo de reivindicar derechos relacionados con la propiedad de la tierra, agrava la responsabilidad política del Estado de Guatemala (...) La CEH considera que este caso es ilustrativo de la influencia que ejerció el sector de propietarios agrícolas en la utilización del aparato del Estado, para que resolviera en su beneficio conflictos sobre tenencia de la tierra, aplicando la violencia armada contra campesinos pobres e involucrando al Ejército en la problemática agrícola (...) Los hechos revelan, además, hasta qué punto la persistencia de conflictos generados por la tenencia y la propiedad de la tierra y la incapacidad o la carencia de voluntad estatal para resolverlos, generan un ambiente de inestabilidad social que, en este caso, se resolvió recurriendo a un auténtico mecanismo de terror sobre la población, cuyos efectos persistieron durante casi dos décadas.¹³²

2.3 Aldea q'eqchi' y aldea global

"We must find new lands from which we can easily obtain raw materials and at the same time exploit the cheap slave labor that is available from the natives of the colonies. The colonies would also provide a dumping ground for the surplus goods produced in our factories"

Cecil Rhodes (1853-1902) imperialista inglés, "fundador" de *Rhodesia* (Zimbabwe)

En los últimos años ha venido desarrollándose en diversos ámbitos, incluido el académico, un debate acerca de la *globalización*. En este debate predomina el discurso que construye a la misma como una ideología dominante y como eje axiológico a partir del cual las élites —

¹³² Ibid

locales, *globales*— evalúan e intervienen en el desarrollo de la historia mundial. Este discurso, anclado en una visión eurocéntrica y evolucionista de la historia, presenta la *globalización* como una etapa novedosa, prácticamente inevitable e indudablemente deseable en el desarrollo de *la humanidad*; “como una nueva versión del “tren de la historia” al que debemos subirnos, pues de lo contrario nos quedaremos abajo para siempre viendo cómo se nos escapa el progreso.”¹³³

John Saxe-Fernández define esta versión de la globalización como ideología,

como un paradigma montado sobre varias falacias, mitos o *slogans*, como que es un fenómeno nuevo, homogéneo y homogeneizante que conduce a la democracia, el progreso y el bienestar universal.¹³⁴

Según esta visión ideológica, la globalización representa un estado más adelantado en la carrera humana por un bienestar “infinito”, lo que legitima la intervención de las potencias mundiales en la vida interna de las naciones, así como de los gobiernos —locales, estatales, nacionales— en la vida de las comunidades, con tal de lograr que éstas se “integren” a la *aldea global* y puedan con ello disfrutar de las comodidades que ésto acarrea.

Dentro del discurso, se concibe a los pueblos *indígenas* como marginales, como fenómenos sociales que existen *a pesar* del curso de la historia, “rarezas” en *la modernidad* de las que difícilmente puede explicarse su existencia y que en todo caso están próximas a desaparecer ya que se basan en lógicas colectivas *atrasadas, ineficientes y no competitivas*, sostenidas en valores que no van de acuerdo con el paradigma *global*.

Pero la realidad que experimentan la mayor parte de los pueblos del mundo, como los q’eqchi’es, muestra otra cara de la globalización. Es una realidad marcada por situaciones de dramáticas inequidades, con los pueblos indígenas ocupando posiciones de profunda desigualdad y desventaja. Porque como señala Pablo González Casanova, “la globalización se entiende de una manera superficial, es decir, engañosa, si no se le vincula a los procesos de dominación y de apropiación.”¹³⁵

Aplicando una perspectiva histórica, podemos ir más allá de la globalización como ideología, comprendiéndola como un rasgo

¹³³ Carlos M. Vilas, “Seis ideas falsas sobre la globalización” en John Saxe-Fernández (coord.), *Globalización: crítica a un paradigma*, México, UNAM-IIEc-DGAPA, Plaza y Janés, 2002, p.72

¹³⁴ Saxe-Fernández, “Globalización e imperialismo”, *op.cit.*, p.10.

¹³⁵ Pablo González Casanova “Los indios de México hacia el nuevo milenio”, en *La Jornada*, 9 de septiembre de 1998, p.12.

característico de la expansión del capitalismo y no como una etapa particular del desarrollo de la *humanidad*. Desde esta idea, Saxe-Fernández la explica como

un equivalente a la “internacionalización económica”, y por lo tanto es un fenómeno íntimamente vinculado con el desarrollo capitalista, intrínsecamente expansivo y que tiene en la experiencia colonial una de sus más claras expresiones históricas y contemporáneas. Es en este sentido que la globalización ocurre en los contextos de poder y del capital.¹³⁶

Vilas agrega que la globalización

es parte integral de un modo de organización económica y social profundamente desigualador, basado en la explotación de los seres humanos y la depredación de la naturaleza: un modo de organización social y económica que asocia el progreso de algunos con la desventura de muchos; el éxito con los quebrantos; la abundancia con el empobrecimiento.¹³⁷

En este sentido, la *globalización* no es un fenómeno nuevo. Es un fenómeno que, como en el pasado, se basa en la explotación de los hombres y la naturaleza, en una carrera por acumular bienes a cambio de devastar territorios y vidas de especies, personas, comunidades y naciones. Siguiendo con Saxe Fernández,

el presente estadio del capitalismo no muestra rupturas fundamentales con la experiencia del pasado en lo que se refiere al asimétrico contexto de poder internacional y nacional-en cuyo contexto ocurren los flujos comerciales, de inversión, y las transferencias de tecnología y de esquemas productivos. Es un caldo de cultivo de relaciones profundamente leonino en el orden económico-estratégico, conocido en la literatura científica como “imperialismo”, signado por la inequidad, el conflicto, la dominación, la apropiación del excedente y las contradicciones interestatales, de clase y etnia, de género y de mercados.¹³⁸

Así, la visión de una “nueva” realidad globalizada refiere entonces más a un cambio discursivo producido *desde* el poder que a un cambio en la realidad misma. No es que las cosas sean del todo igual que antes. Si bien la ideología que estaba detrás del colonialismo europeo desde el siglo XVI no es igual a la que domina el capitalismo *postindustrial*, en términos de las relaciones entre pueblos —entre identidades y alteridades— el resultado es básicamente el mismo: crear o mantener un estado de desigualdad social y política que permita la explotación de la tierra y de las personas, bajo una lógica utilitaria y depredadora; un estado de cosas en donde a la diferencia cultural corresponde una desigualdad abismal en las relaciones de poder.

¹³⁶ Saxe-Fernández, *op.cit.*, pp.9-10.

¹³⁷ Vilas, *op.cit.*, p.71.

¹³⁸ Saxe-Fernández, *op.cit.*, p.11.

Es indudable que las nuevas tecnologías han modificado las interacciones entre las regiones y al interior de las mismas, impactando profundamente la manera de percibir el mundo, así como la identidad y la alteridad y de relacionarse con cada una. Pero esto no significa, como lo pretenden algunos análisis, que ahora lo "global" determine lo local de manera unívoca y unilateral. Sus efectos no son iguales para todos, ni tiene la misma magnitud.

Por otro lado, no es claro que en todos los casos se produzca inevitablemente una homogeneización cultural, dirigida hacia la construcción de una sociedad de consumo *global*, aunque es cierto que en muchos casos, la mayoría tal vez, esto es lo que sucede. Quizá ello explica que numerosos análisis hayan olvidado considerar el otro lado de la moneda, subestimando el potencial de lo *local* para impactar lo *global*.

Considero que conceptos como *local* y *global* deben revisarse y utilizarse cuidadosamente, ya que, en muchos casos, la distinción y las fronteras entre uno y otro resultan muy artificiales y rígidas, lo que dificulta su aplicación en la práctica analítica. Más aun, generalmente son considerados como fenómenos opuestos y mutuamente excluyentes, minimizando y negando sus nexos y su naturaleza complementaria.

La interacción e influencia mutua entre lo *local* y lo *global* constituyen uno de sus ejes, de manera que no puede entenderse uno sin el otro. Siguiendo esta misma idea y apoyándonos en la perspectiva bajtiniana, desde la cual la identidad no se entiende sin la alteridad, podemos decir entonces que, para comprender la *aldea q'eqchi*, hay que comprender la *aldea global*. Como lo explica José Alejos,

lo externo es también interno y lo ajeno propio, resultado de tensiones entre fuerzas centrípetas y centrífugas, un complejo de relaciones entre nosotros y los otros, que ha sido desde siempre la arquitectónica mediante la cual los humanos hemos construido nuestras vidas, en comunidad y sociedad.¹³⁹

Aplicando lo que hemos dicho, vemos que el tipo de relaciones que caracterizan a la globalización no es nuevo para los q'eqchi'es. Las comunidades lo han experimentado, en cierto sentido, desde mediados del siglo XVI, a partir de la entrada de los dominicos a su territorio, pero sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando sus tierras y su mano de obra les fueron arrebatados para dar lugar a las fincas y al desarrollo del modelo agroexportador. En cada momento y caso, las

¹³⁹ José Alejos García, "La comunidad itzá y la globalización", ponencia presentada en el *Encuentro Pueblos y Fronteras: la comunidad a debate*, organizado por PROIMSE, UNAM, San Cristobal de las Casas, Chiapas, 17 de octubre de 2003. Mimeo.

condiciones y modalidades específicas de las experiencias q'eqchi'es estuvieron determinadas por su particular entorno natural y sociocultural, así como por los actores presentes, sus características y las acciones, dinámicas y métodos adoptados por los mismos.

Pero como dijimos ya, no es que todo sea igual que antes. En el mundo "globalizado" encontramos interacciones personales y comunitarias "nuevas", que al menos en potencia, son más diversas y abundantes. Así, dentro del territorio q'eqchi', en Cobán, encontramos, por ejemplo una organización no gubernamental que se apoya fundamentalmente en donaciones internacionales y que trabaja con personal guatemalteco, voluntarios extranjeros y comunidades q'eqchi'es para el desarrollo de proyectos de "ecoturismo", para que turistas, en su mayoría extranjeros, visiten "zonas de difícil acceso" —aldeas q'eqchi'es en Alta Verapaz— con la expectativa de observar especies en peligro de extinción como el quetzal y de acercarse al modo de vida de las comunidades. Encontramos, asimismo, la presencia en internet de páginas *web* escritas en q'eqchi', que funcionan como vía de contacto entre q'eqchi'es migrantes que viven dentro y fuera de Guatemala, muchos de ellos en Estados Unidos y cuyas remesas son fundamentales para la sobrevivencia de sus familias.

En el mundo globalizado, también es posible adquirir, vía comercio electrónico, desde prácticamente cualquier país del mundo occidental, libros acerca de la cosmovisión y cultura q'eqchi'es, algunos de ellos publicados en ediciones bilingües, en q'eqchi' y otra lengua, como por ejemplo español o inglés. Existen también cursos de lengua q'eqchi' en universidades de países como Estados Unidos. Existen, asimismo, personas y organizaciones no gubernamentales que, desde la *aldea global*, realizan acciones para exigir a empresas multinacionales que explotan recursos en el territorio q'eqchi', a actuar de manera responsable, en términos sociales y ambientales. Estas organizaciones, a su vez, se apoyan en información provista por organizaciones no gubernamentales que trabajan en el territorio q'eqchi', en El Estor por ejemplo, compuestas por personal mayoritariamente q'eqchi' y que funcionan a partir de financiamientos internacionales.

Estos son sólo algunos ejemplos de los muchos casos concretos de interacciones entre la aldea q'eqchi' y la *aldea global*, que reflejan que los vínculos entre actores, fuerzas y acciones *locales* y *globales* son complejos y diversos.

Pero aun así, bajo las interacciones novedosas hay algo que permanece: el hecho de que las relaciones entre comunidades q'eqchi'es y agentes *globales* se siguen caracterizando, en general, por inmensas desigualdades en la magnitud y distribución de los beneficios y costos de la globalización. Dichas desigualdades se explican a partir

de la estructura de poder bajo la que interactúan la *aldea q'eqchi'* y la *aldea global*, estructura en la que, desde el momento del contacto con el mundo *occidental*, las comunidades q'eqchi'es han mantenido un carácter subordinado, discriminado y explotado.

2.3.1 Una mirada "global" contemporánea sobre la tierra q'eqchi'

Hemos dicho ya que las asimetrías en términos de poder caracterizan las relaciones entre los q'eqchi'es y los actores e instituciones de la *aldea global*. Ello implica que la manera en que desde la última, sede del poder económico y político, se concibe y define a la identidad y la alteridad, sea un factor determinante sobre la vida misma de las comunidades q'eqchi'es y sus relaciones con los agentes *globales*. Debido al carácter esencialmente campesino de las comunidades q'eqchi'es y a la importancia de la tierra en la definición identitaria de este pueblo, punto sobre el que hablaremos con detalle en el siguiente capítulo, esto significa que la forma *occidental* de concebir a la tierra y de relacionarse con ella, resultan centrales para comprender la manera en que los q'eqchi' experimentan la globalización.

En esta búsqueda de definiciones, podemos recurrir a la *Enciclopedia Encarta*, que describe la tierra en Guatemala, "el rico suelo de los valles de sus tierras altas y sus llanuras costeras" como el recurso natural primario del país. Cuenta además con "algo de petróleo, así como níquel, plomo, zinc, hierro y pequeñas cantidades de oro, plata y jade."¹⁴⁰

Guatemala es, además, uno de los países más rural de Latinoamérica, con más de la mitad de los hogares y alrededor del 61 por ciento de la población total del país ubicada en el área rural. Es en esa misma área donde se concentran tres cuartas partes de los hogares en situaciones de pobreza y extrema pobreza.¹⁴¹

La tierra es el recurso más valioso en Guatemala no sólo desde la mirada del *mercado global*, sino también desde la de su población *originaria*. Su distribución es, sin embargo, sumamente desigual de manera que, los pueblos mayas, que constituyen el 50 por ciento de la población rural, sólo cuentan con el 24% de la tierra.

¹⁴⁰ *Enciclopedia Encarta*, edición en línea en www.encarta.msn.com

¹⁴¹ Cifras tomadas de Eduardo Baumeister, "El Acceso a la Tierra: continuidad y cambio". Consultoría encargada por el PNUD al sociólogo y consultor, para el informe nacional 2002, "Guatemala: desarrollo humano, mujeres y salud, citado en Nancy Avendaño, "Tierra en pocas manos", Suplemento dominical de *Prensa Libre*, 2 de octubre de 2002. Consultado vía electrónica en www.prensalibre.com

La polarización y concentración en la distribución de la tierra no sólo no ha mejorado, sino que se ha hecho más aguda en los últimos años. Como lo explica Eduardo Baumestier,

en las últimas dos décadas se incrementó el número de familias sin acceso a ella, o que sólo pueden hacerlo mediante arrendamiento. A finales de los años sesenta, una tercera parte de las familias rurales no tenía acceso a tierra propia ni arrendada. Ahora es la mitad de estas familias la que afronta esas carencias.¹⁴²

Distribución de la tierra en Guatemala

Tipo de productores	% del total de productores	% de la tierra agrícola
De infrasubsistencia	37.00	3.00
De subsistencia	59.00	17.00
Excedentarios	3.85	10.0
Comerciales	0.15	70.00

Fuente: Comisión Interamericana de Derechos Humanos-Organización de Estados Americanos, *Informe Guatemala 2001*, 6 abril 2001, consultado vía electrónica en www.cidh.org/countryrep/Guatemala01sp/cap11.htm

La desigualdad en la distribución de la tierra es una constante en el territorio q'eqchi'. Así, como lo explica Wilson, en Alta Verapaz, la mayoría de los propietarios y las comunidades rurales q'eqchi'es tienen un acceso limitado a cantidades suficientes de tierra cultivable. La escasez de tierra para la producción de subsistencia obliga a buscar un salario trabajando en fincas de café y cardamomo.¹⁴³

Las palabras de Wilson, escritas a finales del siglo XX para describir la situación de los q'eqchi'es y su necesidad de desplazarse a las fincas para participar en trabajos estacionales, remiten a las que expresara Viana Gallego y Cadena a mediados del siglo XVI. Porque, si bien son distintos los productos que se explotan — ya no es cochinilla, algodón y caña de azúcar sino café, cardamomo, banano, maderas preciosas, petróleo, minerales y agua— y los agentes que dirigen dicha explotación, en cierto sentido, las cosas han cambiado poco desde los tiempos de la colonia. Entonces, como ahora, el desarrollo de la economía se guió según objetivos impuestos por el mercado externo, subordinando las estructuras y dinámicas locales y afectando seriamente la vida y bienestar de las comunidades *originarias*.

Vemos entonces que, en el territorio q'eqchi' contemporáneo, el café y cardamomo son el principal sostén de la economía en Alta Verapaz. El sector industrial tiene un débil desarrollo y está centrado en pequeños lugares como la fábrica de municiones en Cobán, la planta

¹⁴² Ibid

¹⁴³ Wilson, *op.cit.*, p.40

hidroeléctrica de Chixoy, las minas de plata y uranio en el valle del Polochic y los campos petrolíferos al norte.¹⁴⁴

Existen asimismo, en el mundo contemporáneo, otros actores del universo *kaxlan* con quienes los q'eqchi'es comparten el espacio y el tiempo en la *aldea global*, en condiciones de desventaja. Entre estos actores destacan las empresas de capital extranjero y nacional, interesadas en la explotación de petróleo, níquel, maderas y otros productos de la *tierra*. También están los partidos políticos, el ejército, las organizaciones no gubernamentales, los organismos de cooperación internacional, etcétera.

Algunos de estos actores, la mayoría quizá, han estado presentes en el territorio q'eqchi' desde hace varias décadas. Este es el caso de las grandes corporaciones dedicadas a la explotación de hidrocarburos y recursos mineros, que desde la segunda mitad del siglo XX penetraron en el territorio q'eqchi', desplazando a comunidades y afectando su integridad física y cultural, así como su medio ambiente y modo de vida. Su presencia no es entonces una novedad, como tampoco lo son sus efectos sobre la vida de los q'eqchi'es.

Es importante subrayar aquí que tanto la historia de la explotación minera como la petrolera en Guatemala, han estado asociadas a la corrupción y al terror del Estado, durante la guerra¹⁴⁵ y aun después de ella. Las irregularidades legales y las violaciones a los derechos humanos de personas y comunidades, son una constante que permanece aun después de la firma de la paz.

Así, con respecto a los hidrocarburos, podemos mencionar que el principal yacimiento de petróleo en explotación se ubica en el departamento de Petén, dentro del *Parque Nacional y Biotopo Laguna del Tigre*. Este parque ocupa la mayor parte de la zona núcleo de la *Reserva de la Biosfera Maya*, zona definida como área de protección estricta y que, como tal, debiera estar dedicada exclusivamente a la conservación del ecosistema. El petróleo es extraído de la zona de reserva por la compañía *Basic Resources*, subsidiaria de la gigante estadounidense *Union Pacific Corporation*. El crudo es trasladado en un oleoducto que cruza el territorio q'eqchi', para llegar hasta Izabal y embarcarse en el Atlántico. También existen yacimientos y concesiones

¹⁴⁴ Richard Wilson, *Resurgimiento Maya en Guatemala*, p.40

¹⁴⁵ Al respecto, el Informe de la Comisión de la Verdad de las Naciones Unidas, publicado en 1998, relaciona específicamente al personal y las instalaciones de *Exmibal* con violaciones a los derechos humanos, que incluyen casos de asesinato, secuestro y tortura (casos 100, 1145, 1149 y 9401). Daniel Vogt, "Guatemala: Canadian Mining Companies Push Ahead Mayan Q'eqchi' Community Well-being at Risk", 8 de noviembre de 2004, p.9. Mimeo. Puede consultarse vía electrónica en www.rightsaction.org

de explotación en Izabal, otorgadas a la *Compañía Petrolera del Atlántico* en tierras q'eqchi'es y garifunas.

En cuanto a los minerales, en el territorio q'eqchi' se encuentran los yacimientos de níquel explotados durante los años setenta por *Exmibal*, subsidiaria de la empresa canadiense *INCO* que controla el mercado mundial de este mineral. Aunque la compañía abandonó el país desde 1981 por "condiciones de mercado desfavorables", la concesión que cubre alrededor de 400 km cuadrados, aun sigue vigente, pues fue otorgada en 1965 con una duración de 40 años.

A las concesiones originales de *Exmibal* se suman las otorgadas en 2002 a la empresa canadiense *Chesbar Resources*, localizadas en El Estor, Izabal y en Panzós y Cahabón, Alta Verapaz.

En febrero de 2003 la empresa canadiense *Geostar Metals Inc.* anunció la compra de parte de las acciones de *Exmibal*, manifestando con ello su intención de reiniciar la explotación minera en la región. Más recientemente, en septiembre de 2004, el interés de las compañías globales sobre las tierras q'eqchi'es se manifestó cuando la también canadiense *Skye Resources* entró en negociaciones con *INCO* para comprar el 70% de las acciones de *Exmibal*.

No sólo aparecen en este caso nuevos actores, sino que además se suman nuevas circunstancias, importantes de resaltar. La concesión emitida en 1965 a *Exmibal* ocupaba tierras que, aunque estaban habitadas por algunas aldeas q'eqchi'es, eran en su mayoría propiedad del gobierno guatemalteco. Sin embargo,

la misma área es ahora el hogar de más de veinte aldeas q'eqchi'es con una población de alrededor de 3,000 personas. Todas estas comunidades han legalizado su tenencia de la tierra, comprando sus títulos al gobierno central. En algunos casos, las comunidades aun están pagando sus hipotecas; en otros las tierras están completamente pagadas.¹⁴⁶

Los títulos de propiedad de estas tierras son ahora comunales, pertenecientes a aldeas que en su mayoría se dedican a la producción de cardamomo para su exportación a los países de Medio Oriente.

Tanto las concesiones mineras como las petroleras mencionadas —así como las otras que se ubican en el territorio guatemalteco— han sido otorgadas sin informar y consultar a las comunidades afectadas, lo que implica la violación de los derechos de los pueblos indígenas establecidos por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (ratificado por Guatemala en 1996) y del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.

¹⁴⁶ Vogt, *op.cit.*, p.14.

Ello ha generado diferentes respuestas, creando nuevos conflictos y polarizando otros ya existentes en y entre las comunidades. Ha generado también movilizaciones y acciones de oposición por parte de organizaciones y comunidades, no sólo q'eqchi'es, sino también nacionales e internacionales, que desde diversos frentes, luchan por lograr una mejor distribución de los beneficios y costos que involucra la dinámica *global*.¹⁴⁷ Se trata de una lucha contra corriente, por la posibilidad de "acercar al mundo" y sus habitantes de una manera real y efectiva, aprovechando las posibilidades tecnológicas ofrecidas por el mundo contemporáneo e incorporando en las interacciones un sentido comunitario a nivel *micro* y *macro*, de integración *global* en un sentido no sólo social, sino también "ecológico."

En esta lucha, el pensamiento bajtiniano puede funcionar como base teórica y práctica. Puede retomarse y aplicarse el concepto de *exotopía* —es decir, la necesidad de colocarse momentáneamente en la posición de cada uno de los actores del proceso social— como un paso necesario para lograr una auténtica comprensión intercultural. Para lograrlo es indispensable complementar las miradas externa e interna, lo que intentaremos a continuación a través del análisis de la cosmovisión q'eqchi.

¹⁴⁷ Entre las organizaciones destacan algunas que trabajan en Guatemala como la Asociación Estoreña para el Desarrollo Integral (AEPDI), el Colectivo Madreselva y el Centro de Acción Legal para el Medio Ambiente y la Sociedad (CALAS), así como otras que se encuentran en otros países, como MiningWatch, OilWatch y Rights Action, por mencionar sólo algunas.

3. Explorando los entimemas: identidad y tierra en la cosmovisión q'eqchi'.

Uno de los elementos más importantes propuestos por la perspectiva bajtiniana para el análisis de un texto o de una realidad social son los *entimemas*. Estos son los sobrentendidos culturales que, si bien no se enuncian de manera explícita, “viven” y circulan al interior de una comunidad y resultan fundamentales para comprender su situación particular. Se trata de entendimientos compartidos que pueden dar cuenta de toda una serie de valoraciones sociales de una comunidad, por lo que su conocimiento puede ser de sumo valor para comprender a la misma.

En este capítulo pretendo analizar algunos de los *entimemas* de la cosmovisión q'eqchi' que considero centrales para comprender sus concepciones acerca de la identidad y la tierra. Algunos de estos *entimemas* se encuentran presentes tanto en la narrativa oral como en oraciones y plegarias, rituales y prácticas cotidianas, por lo que conocerlos puede darnos muchas pistas para comprender el sentido de las mismas. Comienzo con una revisión del concepto de persona —sus elementos constitutivos, sus relaciones con el universo social y con el cosmos—, para continuar con el concepto de tierra —su carácter de alteridad sagrada, sus riquezas—. Considero que a partir de estos conceptos y de sus relaciones podemos ir construyendo una visión acerca de la identidad de los q'eqchi'es como personas y como comunidades, partiendo ya no desde la visión de la alteridad, como en el capítulo anterior, sino del análisis de la propia cosmovisión q'eqchi'.

En esta aproximación a la mirada interna q'eqchi', resaltan las diferencias entre la manera en que este pueblo se concibe a sí mismo y al mundo *con* el que interactúa, en comparación con la manera *occidental* de concebir la identidad y la alteridad. Estas diferencias constituyen los entimemas culturales q'eqchi'es, que no son compartidos por la sociedad occidental. Muchos de ellos, en cambio, sí son reconocidos y compartidos por otros pueblos mayas y mesoamericanos, lo que ha permitido diálogos interculturales y el desarrollo de movimientos culturales e identitarios como el “movimiento maya” guatemalteco.

Es importante reconocer que, en términos metodológicos, en este segundo momento la alteridad juega una vez más un papel central, pues para el análisis de la cosmovisión q'eqchi' me apoyo en gran parte en el material proporcionado por autores que en su mayoría son no q'eqchi'es. Sin embargo, esto no contradice la propuesta bajtiniana, ya que los testimonios q'eqchies, que encierran un fuerte sentido identitario, fueron construidos en un contexto dialógico, en el que la voz q'eqchi' interactúa con otras voces.

Entre estas voces, destaca la voz *kaxlan*, dominante y hegemónica en la *aldea global* y que puede o no ser identificada por los q'eqchi'es como la voz del interlocutor directo e inmediato, el investigador. En sus testimonios, la voz q'eqchi' responde a la voz *kaxlan* de manera más o menos explícita, desde condiciones y jerarquías históricamente construidas, caracterizadas por situaciones que, como hemos dicho, se caracterizan por una profunda desigualdad en términos de poder.

3.1 El concepto de persona

3.1.1 Elementos constitutivos.

La filiación de la cultura q'eqchi' como parte de la tradición mesoamericana se pone de manifiesto a través de diversos rasgos. Uno de ellos tiene que ver con la concepción de la persona como un ser compuesto por múltiples dimensiones, de manera que no se reduce a una sustancia material sino que incorpora una serie de principios anímicos inmateriales. Aun queda mucho trabajo por hacer para que podamos comprender la manera q'eqchi' de interpretar estos principios, pero gracias al trabajo realizado por algunos investigadores podemos conocer algo al respecto y apuntar algunas líneas generales.

Carlos Cabarrús aportó algunos elementos en su trabajo sobre la cosmovisión q'eqchi'. donde asienta que "el q'eqchi' habla de que hay *raanm, xmu y tz'ejwal*", lo que traduce como "alma, espíritu y cuerpo."¹ Años después, a partir de su trabajo como religioso de la orden de los dominicos y de sus estudios en comunidades del municipio de Cahabón, José Parra Novo consignó cuatro diferentes elementos o "principios de vida" que constituyen a las personas:²

Principio de vida	Traducción de Parra Novo	Significado según el diccionario publicado por el PLFM³
<i>Tz'ejwalel</i>	Lo material, lo palpable	Cuerpo, músculo
<i>Musiq'ej</i>	El aliento, el principio vital	Espíritu, respiración, resuello
<i>Ch'oolej</i>	El individuo, la persona	Corazón, ánima, alma, sede de sentimiento, parte principal
<i>Muhel</i>	La agilidad, la fuerza	Sombra

¹ Carlos Cabarrús, *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio*, San Salvador, Universidad Centroamericana, 1979, p.55.

² José C. Parra Novo, *Persona y comunidad q'eqchi'. Aproximación cultural a la comunidad q'eqchi' de Santa María Cahabón*, Cobán, Ak' Kutan, 1997, pp. 5-6.

³ Proyecto Lingüístico Francisco Marroquin, *Diccionario Q'eqchi' Molob'aal Aatin*, La Antigua, PLFM, 2000.

Por su parte, Richard Wilson toma *musiq'* y *muhel* como sinónimos, siendo *musiq'* una combinación de *mu*, espíritu, e *iq'*, que significa aire o viento, traduciendo así *musiq'* como aliento.⁴

Las diferencias encontradas en los resultados de las diferentes investigaciones etnográficas y en las traducciones de los términos parecen mostrar poca claridad en la definición de algunos de estos elementos y las distinciones entre los mismos. Esto puede atribuirse no sólo a las diferentes perspectivas y alcances de las investigaciones, sino a la propia visión q'eqchi'.

El hecho es que cada uno de los elementos o *principios vitales* es indispensable para que una persona pueda vivir adecuadamente. Si faltara alguno de ellos estaría incompleta, posiblemente muerta o en proceso de estarlo si la falta se prolonga por mucho tiempo. Esto último puede suceder cuando la persona pierde su *muhel*⁵ o *mu*, fenómeno común entre los pueblos mesoamericanos en donde el cuerpo permanece con vida pero la persona está incompleta y manifiesta signos de debilitamiento generalizado. Cabarrús proporciona un testimonio que presenta la percepción q'eqchi' de este fenómeno,

maak'a chiik ch'ool xb'aan li xxiw, us xb'oqb'al li xmuhel xikijenaq li mu, maak'a li kik'. Ya no tengo mi corazón por causa de miedo, se debe llamar el espíritu.⁶

El *mu* puede "escapar" del cuerpo por un *susto*, producto, por ejemplo, de una caída junto a un río o en el bosque, o bien debido a

una sorpresa o temor a un animal o a una persona (sobre todo las personas *calientes*, es decir borrachos o preñadas), lo puede producir también el cerro o alguno de los accidentes geográficos que lo representan: una quebrada, un río, etc. O si no el espíritu, *mu*, de un difunto.⁷

Puede perderse también, tanto el propio *mu* como el de los hijos pequeños u otros familiares, si se cometen acciones que ofenden al *Tzuultaq'a*, que toma el espíritu de la persona y lo lleva consigo a sus dominios. Asimismo, puede ser resultado de transgresiones contra otras personas o seres, como castigo al *maak* o "pecado".⁸ También puede

⁴ Richard Wilson, *Resurgimiento maya en Guatemala (Experiencias Q'eqchi'es)*, La Antigua, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1999, p.116.

⁵ La palabra *muhel* es una construcción que se utiliza cuando el *mu* es aplicado a entidades concretas. Siguiendo a E. Pacay, la *x* es el prefijo posesivo para la tercera persona, mientras que (*h*)*el* es el sufijo que indica posesión íntima de lo expresado en la raíz. Así, *xmuhel ixim* es "(su) espíritu del maíz", *xmuhel tzuul* es "(su) espíritu del cerro", *xmuhel li winq* es "(su) espíritu del hombre", *xmuhel kamenak* es "(su) espíritu de difunto".

⁶ Cabarrús, *op.cit.*, p.56

⁷ *Ibid*

⁸ El *maak* se relaciona con la noción de "culpa", pero no corresponde exactamente con el "pecado" cristiano. Análizo este concepto con más detalle más adelante.

ser producido como consecuencia de actos deliberados para causar daño a alguien, a través del *tuul*, la hechicería o brujería.⁹

Cuando se pierde el *mu* es necesaria la intermediación de un *aj ilonel*¹⁰, aquel que puede “ver” el mal que sufre la persona y la manera de resolverlo, profesión que suele traducirse como “curandero”. También puede intervenir un *aj b’oqonel* o “llamador”, es decir, algún miembro de la comunidad —por lo general son mujeres— que se especializa en curar este tipo de males. El o la *aj ilonel* o *aj b’oqonel* deberán primero confirmar el diagnóstico y después aplicar todos sus saberes y experiencia para llamar al *mu* de regreso a su lugar. Recuperar el “espíritu” supone ir al sitio donde éste dejó el cuerpo de la persona y pronunciar ahí su nombre, en una compleja operación que requerirá numerosas oraciones, varias libras de copal *pom* y candelas.

Wilson describe un caso de pérdida y recuperación del *mu* de una persona, sucedidos a orillas del agua. La acción comienza con la *aj b’oqonel* diciendo:

“¡Preséntate! ¡Levántate! ¡Ven aquí! ¡Ven a tu casa y descansa! ¡Ven a sentarte en la silla, en el banquito”.¹¹

Luego deja una ofrenda a la orilla del agua, dedicada a los *Tzuultaq’as*. La ofrenda debe funcionar como sustituto del espíritu de la persona, y consiste en un *muñeek* o muñeco de forma humana, hecho con *pom* y cera de abeja, trozos adheridos de pelo y uñas de manos y de pies del enfermo. Después de la llamada del *mu* y de las oraciones se quema el muñeco, luego de lo cual el “espíritu” de la persona puede retornar, ya sea inmediatamente o después de unos pocos días. Se considera común que regrese durante la noche, cuando la persona está durmiendo, por lo que suele mantenerse una candela roja ardiendo debajo de la cama de la persona afectada mientras se espera la llegada del *mu*.¹²

Algunos rasgos pueden variar en cada caso, pero en general el procedimiento es básicamente el mismo. Por ejemplo, en ocasiones en lugar de utilizar un muñeco se sacrifica una gallina o *chompipe*,¹³ animales que juegan el papel de sustituto del enfermo ya que “es la compensación del cerro. Los *tzuultaq’as* se lo comerán en lugar de comerse al hombre.”¹⁴ Una vez de vuelta en su lugar el *mu*, la palidez, el

⁹ Wilson, *Resurgimiento maya...* pp.116-118

¹⁰ Derivado de *ilok*= ver, mirar.

¹¹ *Ibid*, p.120

¹² *Ibid*

¹³ *Chompipe* o *chunto* son equivalentes al pavo o *guajolote* en el habla coloquial guatemalteca.

¹⁴ Wilson, *op.cit.*, p. 121

debilitamiento y cualquier otro síntoma de enfermedad deben desaparecer.

No sólo el *mu* puede vivir fuera del cuerpo cuando éste aun vive, sino que el *mu* de los muertos también puede aparecerse a los vivos y “saldar cuentas” con ellos. Al respecto, Cabarrús cita el siguiente testimonio:

Hay veces que el espíritu del muerto va a pellizcar a la gente y se dice que este muerto se está vengando, porque tal vez tuvieron algún pleito cuando estaba vivo.¹⁵

3.1.2 La complementariedad: pareja, familia, comunidad...

Otro rasgo mesoamericano presente en la visión q'eqchi' es la relación de oposición- complementariedad que rige todo lo existente. Aplicando esto a la concepción de persona, significa que la mujer y el hombre deben unirse y formar una familia para ser considerados personas “completas”, “logradas”.

La necesidad de que las personas vivan en pareja queda de manifiesto en la lengua, donde *toj xjunes*, que literalmente significa “todavía sólo(a)”, se traduce como soltero(a).¹⁶ También se manifiesta en el ámbito social, donde no se acepta un mayordomo sin esposa y no se considera que los jóvenes sean personas adultas hasta que no se casan y forman su propia familia.¹⁷

La idea q'eqchi' de complementariedad va más allá de las relaciones entre géneros, para incluir a la familia, la comunidad, la naturaleza y el cosmos mismo. Una vez más podemos encontrar evidencia de ello en la lengua, en donde la palabra *cha'al* se aplica tanto a las partes del cuerpo como a los parientes o familiares de una persona.¹⁸ También se utiliza la palabra *junkab'lal* (derivada de *kab'l* que significa casa) para referirse tanto a la familia como al patrimonio familiar. Así, tal parece que para los q'eqchi'es los mismos materiales, formas y funciones conforman su cuerpo, su familia, su casa y su mundo.

Las palabras de Cesar Teni, q'eqchi' de El Estor, lo explican de manera clara y sencilla: “todos tenemos una función. Nadie existe simplemente por existir.”¹⁹ Parra Novo manifiesta la misma idea y explica:

¹⁵ Cabarrus, *op.cit.*, p.66

¹⁶ Misión de las Naciones Unidas para la Verificación en Guatemala, *Xtusalal ru aatin chi rix xna'leb'il li xk'ulub'eb' li poyanam kaxlan aatin - q'eqchi'*, *Vocabulario Español-Q'eqchi' con relación a los derechos humanos*, MINUGUA, Oficina Regional en Cobán, agosto de 1997

¹⁷ Parra Novo, *op.cit.*, pp. 5-7

¹⁸ Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, *op.cit.*

¹⁹ Comunicación personal, El Estor, Izabal, octubre de 2003.

el concepto de persona no puede entenderse rectamente si no es en relación a una integración armoniosa del ser humano a través de la institución familiar (...) La persona q'eqchi' se define también, y de forma muy clara, en función de su integración solidaria en la comunidad y en su apertura y unión con la totalidad del cosmos; tanto al universo de los espíritus por parte de su alma, como al universo material por su cuerpo.²⁰

3.1.3 El mu y la integración con el cosmos

Los principios vitales de los que se hablaba anteriormente no son exclusivamente humanos y algunos de ellos se aplican también a la totalidad de lo existente, aunque su uso más frecuente se refiere a personas vivas y difuntas, el maíz y los cerros. El intelectual q'eqchi' Eduardo Pacay Coy, nos habla de ello:

según el punto de vista del kekchí, todos los entes del universo tienen vida: las montañas, los valles, el agua, el fuego, las plantas, los minerales, los animales, el aire, las nubes, los astros. Todo lo que existe. El pensamiento, las palabras, el trabajo, el matrimonio como institución, etcétera, hasta la propia muerte.²¹

Pacay sostiene que se trata del *mu*, "algo invisible de donde se sigue que todo lo que existe lo constituyen dos elementos: lo material (visible) y el *Mu*, espíritu (invisible)."²² Cita el testimonio de Domingo Xol, de San Juan Chamelco, quien dice:

el *mu* es la fuerza, es la energía que hay en todo lo que hay (...) es el *xlok'al*, es decir, lo que hay en lo demás, lo que vale intrínsecamente: el aprecio, el respeto, la dignidad (*xcuanquial*), la honra, la veneración; en síntesis, el *valor sagrado* que se tiene como parte de la totalidad sagrada.²³

Esta concepción se convierte en uno de los ejes centrales de la moralidad q'eqchi', donde el respeto y la reciprocidad, así como la idea del equilibrio, dominan la manera de tratar con todo el universo de *otros* con los que se interactúa. Como lo explica Pacay,

este pensamiento nos está dando la clave de por qué el kekchí habla, se comunica con las fuerzas naturales; por qué realiza ceremonias religiosas en las cuevas y en las altas montañas; por qué opina que su perro "casi es gente, solo falta que hable"; por qué su ineludible respeto a la dignidad humana, etc.²⁴

²⁰ Parra Novo, *op.cit.*, pp. 5-7

²¹ Eduardo Pacay, Aproximación a la cosmovisión maya y la concepción k'ekchí del *Mu*, Memorias del II Coloquio Internacional de Mayistas, UNAM, México, 1989, p. 893

²² *Ibid*

²³ *Ibid*

²⁴ *Ibid*

3.1.4 Las diferentes manifestaciones del mu: muhel, xtioxil y xwinqul

Según hemos visto, para los q'eqchi'es el *mu* es el principio vital presente en todo lo existente. Pero el *mu* también puede tener otros nombres a partir de sus manifestaciones concretas y de sus aspectos positivos o negativos. Es el caso del *xtioxil* y el *xwinqul*. Uno de los mejores ejemplos para comprender esto es el maíz, del que se dice que tiene *xtioxil*, palabra derivada del castellano *dios* y que sería algo así como "su deidad". Pacay afirma que *xtioxil* se aplica "en contextos que indican "absoluta bondad", que no es capaz de castigar por sí mismo."²⁵

Agustín Estrada Monroy define el *xtioxil* como "un espíritu benévolo que está cuidado directamente por *Tzuul Tak'a*, quien protege a los que lo poseen".²⁶ Así, "si se hace mal uso del objeto o alimento que posee *xtioxil*, éste se debilita y se pone triste, aunque no abandona a su dueño".²⁷

También se habla de *xwinqul*, término que hace alusión al hombre y podría traducirse como "su dueño". Pero también, nos dice Pacay apoyándose en su informante Domingo Xol, puede entenderse como "su valor, su dignidad, ese es su ser. Así como el valor de un hombre y de una mujer."²⁸ Mientras el *xtioxil* es "suave", el *xwinqul* es "enojado" y "siempre está dispuesto a castigar al que hace mal uso del objeto que se posee. Por tal razón los instrumentos (musicales, labranza, herramientas) y todo lo que usamos (casa, puente, camino, etc.) tienen *xcuiinkul*".²⁹ Volviendo al caso del maíz nos dice Pacay: "el *xtioxil* del maíz no castiga a quien lo ofende, pero llora porque sufre y es el cerro-valle quien se encarga de hacer justicia".³⁰

	Xmuhel	Difuntos Personas vivas Cerro-valle Maíz Fiestas (<i>paab'ank</i>) Algunos animales Vivienda, etc.
--	---------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

²⁵ *Ibid*, p.895

²⁶ Agustín Estrada Monroy, *Vida esotérica Maya-K'ekchí*, Guatemala, Serviprensa, 1993, p.35

²⁷ *Ibid*

²⁸ Pacay, *op.cit.*, p.895

²⁹ *Ibid*

³⁰ *Ibid*

Mu (espíritu, fuerza vital intrínseca. Energía sacralizada)	Xtioxil	Maíz, cacao, frijol, calabaza, caña de azúcar Cruz, santos Incienso, copal, candelas Licor Las manos, etc.
	Xwinqul	Cerro-Valle, volcanes Construcciones: casas, puentes Objetos de uso: hamaca, escoba, bastón La noche, la oscuridad Bosques, árboles Ríos, lagos Enfermedades Fuego Animales: caballo, gato, etc. Herramientas: machete, azadón, hacha Instrumentos musicales: flauta, chirimía, marimba, tambor, guitarra Bailes Máscaras, el bastidor de los cohetes

Fuente: Eduardo Pacay, *Ibid*, p.896

3.1.5 Transgresión y sanción: *maak*, *k'ok* y *awas*

Pacay explica que desde la perspectiva q'eqchi' cada cosa "exige un tratamiento adecuado a su naturaleza (*xlok'al*) y dignidad (*xwanquial*) (...) la *Energía cósmica (mu)* nos pide tratarla como debe ser en su infinita pluralidad".³¹ Es así como se establecen las bases de la moralidad q'eqchi', de manera que podemos entender ahora de manera más clara los conceptos que se refieren a sus transgresiones: *maak*, *k'ok* y *awas*.

El *Diccionario Q'eqchi'* publicado por el Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín (PLFM) traduce *maak* como "delito, culpa, responsabilidad, pecado".³² Según el *Vocabulario Español-Q'eqchi' con relación a los derechos humanos* publicado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), el concepto se refiere a la responsabilidad, culpa, causa, error o infracción. Es una falta no necesariamente intencional, por lo que no se corresponde exactamente con el pecado cristiano. Tampoco tiene un sentido penal, sino de "falta con la divinidad".³³

Pacay lo define como "la infracción a la norma cósmica", pero también como "la reconciliación con el equilibrio."³⁴ Ello debido a que, una vez hecha la transgresión o *maak*, surgen el *k'ok* y el *awas* como sanciones.

³¹ *Ibid*

³² Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, *op.cit.*

³³ Misión de las Naciones Unidas para la Verificación en Guatemala, *op.cit.*

³⁴ Citado en Pacay, *op.cit.*, p.896

En palabras del padre Esteban Haeserijn, “el *mu* es consciente porque reacciona, porque sabe cuándo son infringidos sus derechos; puede actuar, porque castiga a los que abusan de las cosas”.³⁵

Sobre el *k'ok* nos dice Pacay que

cuando hay gran lamento, remordimiento, tristeza por no haberlo tratado bien, se da el *k'ok*. Parece ser un recurso que defiende al más débil: los niños, los enfermos, impedidos, ancianos, animales, plantas. Es como una ley de compensación, que responde por los de “espíritu suave”.³⁶

Con respecto al *awas*, Pacay lo define, siguiendo a Haeserijn, como “el efecto bueno que produce la cosa cuando es usada según su naturaleza (lo visible más el *mu*), y el efecto malo, el castigo que da la cosa, si es usada contra su naturaleza.” Pacay resalta la idea de restablecer el equilibrio, idea central en el pensamiento q'eqchi': “el *awas* es el encargado de ordenar y reordenar los distintos desequilibrios que se dan (...) quien vive de acuerdo con el *awas*, vive de acuerdo con la naturaleza, es decir, (con la) vida cósmica”.³⁷

Considero que el *awas* es uno de los conceptos más importantes para los q'eqchi'es que viven hoy en día y uno de los más difíciles de comprender desde la mirada ajena a esta cultura. El Diccionario del PLFM lo define como “mala suerte, mala fortuna, tabú”. Pero es común que en el habla cotidiana de los q'eqchi'es bilingües se traduzca como “secreto”. Es así como lo define el *Vocabulario Q'eqhi'* de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), añadiendo a este significado, la “forma de defensa de uno mismo contra algo; un mal, una enfermedad.”³⁸ De ahí que *awasiik* se defina como “recibir curación o protección contra alguna enfermedad.”

El *awas* se manifiesta entonces como enfermedad, entendida ésta como una pérdida del equilibrio propio, derivada de una transgresión o rompimiento al código moral. Ante estos casos se hace necesario realizar el *rawasinkil*, ritual con el que se “saca fuera” el *awas*.

Wilson proporciona ejemplos de algunos de los *awas* más comunes, así como del proceso que ha que seguirse para curar dichas afecciones. Considero que estos ejemplos dan cuenta de algunas de las peculiaridades del pensamiento q'eqchi', por lo que los transcribo la continuación:

³⁵ *Ibid*

³⁶ *Ibid*, p. 897

³⁷ *Ibid*

³⁸ Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, *Vocabulario q'eqchi'*, *Xtuslal aatin sa' q'eqchi'*, ALMG, Guatemala, 2001.

Awas chicharrón (piel del cerdo)	Síntomas	Al niño le salen lunares de piel arrugada, negra y con pelos o una infección.
	Causa	Un cerdo o un pedazo de carne de cerdo asustó a la mujer embarazada, o quiso comer carne de cerdo pero nadie se la ofreció.
	Rawasin kiil	La madre y el niño/a salen a la bifurcación de un camino en una noche de luna menguante. Hay tres modos distintos de sacar el awas. 1) La madre y el niño/a mastican o chupan, pero sin tragarlo, un trozo de carne de cerdo, preferiblemente de un animal matado expresamente para esa ocasión. 2) Se frota con la carne de cerdo el área afectada. En estos dos casos arrojan el pedazo de carne después de usarlo, sin mirar a dónde cae y regresan a casa rápidamente. 3) Como una alternativa, se quema el objeto dañino y se mantiene la cabeza del niño o niña sobre el humo para que lo inhale. Después se tiran las cenizas sin mirar a dónde caen. Todos los métodos de <i>rawasinkil</i> se repiten tres veces, en las tres primeras noches del último cuarto de luna.
Awas kar (pescado)	Síntomas	Un niño tiene dientes débiles que se rompen fácilmente. Se asemejan a los dientes de un pez.
	Causa	La mujer preñada olió pescado podrido.
	Rawasin kiil	Igual que en <i>awas chicharrón</i> , pero usando espinas de pescado quemadas o chamuscadas en vez de carne de cerdo
Awas o (aguacate)	Síntomas	Salen protuberancias bajo la piel, o la piel se decolora y endurece, como la cáscara de un aguacate.
	Causa	La madre embarazada bajó aguacates del árbol golpeándolos y se los dio a su familia, pero ella no comió ninguno porque no le gustan.
	Rawasin kiil	Igual que en los dos casos anteriores, pero usando cáscara de aguacate.
Awas manteek (manteca de cerdo)	Síntomas	La piel se vuelve grasosa, o sale pus por una infección.
	Causa	La madre preñada comió algo demasiado grasiento que no le gustó.
	Rawasin kiil	El mismo procedimiento, pero usando manteca de cerdo.
Awas pix (tomate)	Síntomas	Aparecen marcas o ronchas rojas en la piel.
	Causa	La madre embarazada sintió repulsión por los tomates; o vio a alguien comiendo tomates y quiso comer ella también, pero no se los ofrecieron.
	Rawasin kiil	Se usan tomates.
Awas kees (queso)	Síntomas	El niño tiene espuma o saliva seca en la boca.
	Causa	La madre embarazada comió queso cuando no quería, o no se lo dieron cuando lo quiso.

	Rawasin kiil	Igual que antes, pero usando queso quemado, que se frota en la boca. Puede frotarse un huevo crudo de pavo sobre la cabeza "para quitarse el calor"
Awakalajenak (borracho)	Síntomas	Un niño llega a ser un alcohólico.
	Causa	La madre preñada se molestó por la presencia de un alcohólico.
	Rawasin kiil	En una bifurcación de un camino, comenzando en la primera noche del último cuarto de luna, la madre quema las ropas sucias del borracho y el niño aspira el humo. Las cenizas se arrojan al modo acostumbrado y todos regresan rápidamente a casa. Esto se repite en tres ocasiones.
Awakamenaq (difunto)	Síntomas	Un feto nace muerto o sin movimiento.
	Causa	La madre embarazada vio el cadáver de una persona, o vio cómo mataban a un cerdo o una vaca
	Rawasin kiil	Ninguno, porque el niño está muerto o morirá pronto.
Awareli po (luna)	Síntomas	Un niño es albino.
	Causa	La madre embarazada caminó durante la noche a la luz de la luna sin taparse la cabeza. Si llevaba una candela mientras caminaba es más probable que se manifieste este tipo de awas.
	Rawasin kiil	Se coloca al niño junto con dos candelas dentro de una gran tinaja de barro en una noche en que no haya luna (cuando la luna está "durmiendo"). Esto se hace en la casa del paciente.
Awak'il (comal)	Síntomas	La acción del parto se hace larga y dolorosa.
	Causa	La madre embarazada dejó el <i>k'il</i> vacío, sin tortillas, sobre el fuego.
	Rawasin kiil	Las mujeres presentes en el parto calentarán un <i>k'il</i> sobre el fuego y echarán agua sobre él. Así se facilitará el alumbramiento.

Fuente: R. Wilson, *Resurgimiento maya...*pp.103-105.

Cabarrús destaca que la transgresión puede ser producida no sólo por actuar contra la naturaleza de las cosas, sino también "por falta de requisitos",³⁹ como sucede por ejemplo, cuando no se pide permiso al *Tzuultaq'a* antes de botar los árboles y preparar la tierra para sembrar la milpa, o bien para cazar animales en el bosque. Porque, como bien dice Cabarrús, "para el q'eqchi' el *Tzuultaq'a* es dueño y señor de todas las cosas. A los hombres no les queda sino pedir su permiso o licencia para poder trabajar".⁴⁰

³⁹ Cabarrús, *op.cit.*,p.45

⁴⁰ *Ibid*, p.47

3.2 La tierra como alteridad sagrada: el Tzuultaq'a

"Ahora te veo y te percibo, ¡a Ti, mi Dios, mi madre, mi padre! (...) Ahora voy a dormir debajo de tus pies, debajo de tus manos, Tú, El Señor de las montañas y de los valles, Dueño de los árboles y Dueño de las lianas. (...) Ahora, oh Señor, estoy a tus pies, en tus manos, para que mi maíz brote."

Rezos q'eqchi'es recopilados por Karl Sapper.⁴¹

Dentro de la visión q'eqchi' del mundo ocupa un lugar central el *Tzuultaq'a*,⁴² que algunos autores han traducido como el "Dios Cerro-Valle". Es el Dueño de la tierra y los seres que en ella habitan, es su cuidador. Cuida también el lago, los ríos y sus criaturas. Según Luis Pacheco, es "el dueño de todo lo que está adentro y fuera de él. Está vivo y es dios".⁴³

Esta entidad divina y sagrada es un ser vivo y dual: es montaña y llanura, adentro y afuera, arriba y abajo, femenino y masculino, madre y padre, uno y múltiple. Es protector y proveedor, pero también es vengativo y feroz castigador con quienes no utilizan las cosas de la naturaleza como debieran.

Gudrun Lenkersdorf ha subrayado la presencia de un concepto equivalente al de *Tzuultaq'a* q'eqchi' entre los k'iches (*Juyubtaq'aj*) y los pokomchi'es (*Yutkixkab*)k, sugiriendo su correspondencia con el sentido original del concepto de *altepetl*, "montaña-agua" antes de la conquista mexicana en el altiplano central mexicano.⁴⁴ Desde la perspectiva de esta autora, la idea refleja más que una concepción maya de divinidad binaria y heterogénea, en la que se expresa el principio mesoamericano de oposición-complementariedad. Refleja

⁴¹ Karl Sapper, Eduard Seler y Franz Termer, *Estudios q'eqchi'es. Etnógrafos alemanes en las Verapaces*, Rancho Palos Verdes, California, Ediciones Yax Te', 1995, pp.53-56.

⁴² Como hemos dicho, *Tzuultaq'a* resulta de la composición *tzuul*= cerro y *taq'a*= valle. Haeserijn explica que "las dos palabras juntas significan los cerros y los valles, es decir, el universo considerado como una entidad entera. Los cerros individuales, los valles, las nubes, etc., son partes del todo que pueden ser considerados como entidades distintas." En Esteban Haeserijn, "Filosofía popular de los kékchi' de hoy" en *Guatemala Indígena*, Vol. X, Nos. 3-4, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, 1975, p.49.

⁴³ Luis Pacheco, *Tradiciones y costumbres del pueblo maya kekchí. Noviazgo, matrimonio, secretos, etc.*, San José, Costa Rica, Editorial Ambar, 1988, p. 90

⁴⁴ Gudrun Lenkersdorf, *Repúblicas de Indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, UNAM-IIFI, pp. 143-148

también una visión de tipo sociopolítico, en la que el territorio de cada "nación" no es homogéneo, sino que se compone por elementos "diferentes, pero complementarios". Como lo explica Lenkersdorf, en tiempos prehispánicos anteriores al contacto,

cada nación disponía de terrenos montañosos y de llanuras, y por ello, de un territorio que corría en forma perpendicular a los ríos y valles (...) ocupando una serie de pisos ecológicos. Esta diversidad daba a cada nación una base territorial que propiciaba la formación de cuerpos políticos económicamente autosuficientes.⁴⁵

Siguiendo con las ideas de esta autora, los diferentes sentidos de la diversidad complementaria, uno "simbólico" y otro "real", se encuentran íntimamente relacionados en el pensamiento maya, de manera que "cada nación pertenece a sus montañas y sus valles, su territorio propio."⁴⁶

Volviendo con el concepto q'eqchi' podemos decir que el *Tzuultaq'a* es espíritu y materia, puede manifestarse en forma humana y animal ante los q'eqchi'es, quienes también pueden verlo en los accidentes de la naturaleza ya que su cuerpo físico es la montaña, que tiene rostro, nariz, boca y ojos. El *Tzuultaq'a* habita en la montaña y es la montaña misma. Dejemos que la voz q'eqchi' nos guíe para comprender mejor este concepto en toda su complejidad:

La tierra es como nuestra madre y padre, de ellos depende que nos multipliquemos en el mundo. Si no, desapareceríamos los *aj ral c'och'* (hijos de la tierra). La tierra es sagrada, por ella vivimos y nos multiplicamos. Es algo de mucho valor, de mucho respeto. El *Tzuultaq'a*, es quien da la lluvia para que crezcan las siembras. Alguien que es niño todavía, sin compromisos familiares, no le da mucha importancia. Como hombre casado, mi papá no me enseñó, pero algo me empuja a hacerlo, a aprender, a seguir los pasos de los padres. Cuando era patojo no me interesaba, no veía para qué me podía servir. Cuando me casé me vi obligado a aprender, tuve la necesidad de alimentar a mi familia (...) Los animales de la montaña se los dejamos al *Tzuultaq'a*. Él es el guardián, no puede hacerse nada si no se le piden a él (...) El *Tzuultaq'a* está vivo, es indiscutible. Por eso es importante pedirle todo.⁴⁷

Algunos autores han reportado la identificación del *Tzuultaq'a* con la figura del finquero. Wilson afirma que "cada *Tzuultaq'a* es tanto un maya como un "patrón" blanco. De este modo, la imagen de la montaña expresa el dualismo contradictorio de las identidades q'eqchi'es modernas, entremezclando las influencias de las religiones indígena y cristiana."⁴⁸ Cabarrús sugiere además que, en el

⁴⁵ *Ibid*, p.144.

⁴⁶ *Ibid*, p. 146

⁴⁷ Informante q'eqchi de la aldea Semuy, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003

⁴⁸ Wilson, *op.cit*, p.54

pensamiento q'eqchi', la imagen de la divinidad como "un patrón que exige el cumplimiento del trabajo" se extiende también a la divinidad cristiana.⁴⁹

Wilson sostiene que la presencia alemana en las Verapaces provocó que los rasgos de éstos fueran incorporados a la imagen del *Tzuultaq'a*: "puesto que ambos representan la autoridad y son propietarios de la tierra, hasta cierto punto se ha fusionado la imagen de los espíritus de la montaña con la de los finqueros".⁵⁰ Siebers refuta la idea de Wilson argumentando que, durante sus investigaciones, ninguno de sus entrevistados consideró al *Tzuultaq'a* como un personaje con mal temperamento o cruel, "características usualmente atribuidas a los finqueros alemanes." Por el contrario, los q'eqchi'es consideraban que podían confiar en el *Tzuultaq'a* y que no había necesidad de temerle.⁵¹

3.2.1 Geografía sagrada

Desde la visión q'eqchi', las montañas son seres vivos (*yo'yo*) y como tales "tienen calidad de *wiinqilal* o personalidad, un concepto que sólo se aplica a las montañas y a las personas."⁵² Todo cerro es un *Tzuultaq'a*, pero eso no significa que todos ellos sean iguales: existen algunos que tienen gran poder y otros que tienen un poder menor, de alcance sólo local.

Dicen los q'eqchi'es que hay trece *Tzuultaq'a* (*Oxlaju Tzuultaq'a*) mayores o principales, que son los más poderosos. Wilson sugiere la idea de los trece *Tzuultaq'a* como evidencia de una identidad étnica *pan-q'eqchi'*, donde al hablar de ellos enmarcan la totalidad de su territorio lingüístico.⁵³ Por su parte, Jesús Trinidad Hernández Tohom —quien realizó investigaciones entre los q'eqchi'es de Petén— propone que son "expresión de la totalidad y la recreación del mundo como padre-madre, la unidad con aquellos a los que se va a presentar la ofrenda y se va a pedir y dar gracias."⁵⁴

<i>Tzuultaq'a</i>	<i>Cualidades</i>
Qaawa' Xokob'yok	Dueño de las aves y del ganado
Qaawa' Xucaneb'	Proporciona el agua para las siembras
Qaawa' Raxon Tz'unum	Da la semilla de maíz o la bendice

⁴⁹ Cabarrús, *op.cit.*, p.34

⁵⁰ Wilson, *op.cit.*, p.54

⁵¹ Siebers, *op.cit.*, p.151

⁵² Wilson, *op.cit.*, p.54

⁵³ Wilson, *op.cit.*, p.56

⁵⁴ Jesús Trinidad Hernández Tohom, "Aj ral ch'och xnaleb'eb' aj q'eqchi' re Peten. El hijo de la tierra. Sabiduría de los q'eqchi'es de Petén. Experiencia Pastoral. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Teología, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, Noviembre de 2002.

Qana' Itz'am	Da frijol, chile, malanga, yuca, camote y plátano
Qaawa' Juan Kokaj	"Coordinador", reúne a los otros doce y atiende las peticiones, si están bien invocados los nombres
Qaawa' Se'Rincón Esquipuul	Recibe todas las reliquias de las mujeres
Qaawa' Siyab'	Bendice las siembras
Qaawa' B'ele Hu	Fecunda la espiga del maíz y asegura que se dé buena siembra, o castiga con menos cosecha
Qaawa' Saqlech	Descubrió la semilla del maíz
Qaawa' Se'lb'	Recoge el maíz, las tortillas y otros productos quemados
Qaawa' Ton Juan	El más pequeño de los cerros, el mensajero que se encarga de encontrar el maíz
Qana' Pet Mo'	Cerro femenino que da el frijol
Qaawa' San Pablo	Cerro del ganado

Fuente: CARE y Cooperación Austriaca, *Manual de Comunidades de Petén*, Guatemala, 1999, p.32

Los nombres de los trece *Tzuultaq'a* varían considerablemente según la región en donde sean recogidos, pero el número trece se mantiene —al menos enunciado como tal, a pesar de que en ocasiones al enumerarlos se mencionen más, lo que quizá se explica porque en dichos casos se estén añadiendo a los "trece grandes" algunos nombres de los *Tzuultaq'a* locales o menores—. El siguiente cuadro presenta algunas listas de los *Tzuultaq'a* elaboradas en varias regiones por diferentes investigadores.

Petén (CARE y Cooperación Austriaca)	San Pedro Carchá, Cobán y Cahabón, Alta Verapaz (Richard Wilson)	La Tinta yPanzós. Alta Verapaz (Odessa Herrera)	Senahú, Alta Verapaz (Mario Enrique de la Cruz)
Qaawa' Xokob'yok		Qaawa' Shubyuc	Qaawa' Shucubyuc
Qaawa' Xucaneb'	Qaawa' Xucaneb'		
Qaawa' Raxon Tz'unum	Qaawa' Raxuntz'unun	Qaawa' Raxon Tzunum	Qaawa' Raxon Tzunun
Qana' Itz'am	Qana' Itz'am	Qana' Itz'am	Qana' Itzam
Qaawa' Juan Kokaj	Qaawa' Kokaj	Qaawa' Cojaj	Qaawa' Cojaj
Qaawa' Se'Rincón Esquipuul			
Qaawa' Siyab'	Qaawa' Siyab'	Qaawa' Siab	Qaawa' Siab
Qaawa' B'ele Hu		Qaawa' Belebju'	Qaawa' Belebju'

Qaawa' Saqlech			
Qaawa' Se'Ilb'			
Qaawa' Ton Juan			
Qana' Pet Mo'			
Qaawa' San Pablo			
	Qaawa' Tulux		
	Qaawa' Chiaax		
		Qaawa' Cha	
			Qaawa' Chirix Quiché
	Qaawa' Chinam		
		Qaawa' Chajcoj	Qaawa' ChajCoj
		Qaawa' Tzunkin	Qaawa' Tzunkim
	Qaawa' Raxon		
		Qaawa' Tac'caj	Qaawa' Tac' Caj
	Qaawa' Saqipek		
		Qaawa' Chajmaic	Qaawa' Chajmaic
		Qaawa' Chijaal	Qaawa' Chijaal
		Qaawa' Cubilgüitz	Qaawa' Cubilgüitz
	Qaawa' San Vicente		
		Qaawa' Chisguajagua	Qaawa' Chisguajagua
			Zac Tzicnil
	Qaawa' Ixim		
	Qaawa' Sa'Mastun		

Fuentes: Jesús Trinidad Hernández Tohom, "Aj ral ch'och xnaleb'eb' aj q'eqchi' re Petén. El hijo de la tierra. Sabiduría de los q'eqchi'es de Petén. Experiencia Pastoral. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Teología, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, Noviembre de 2002, pp.15-17; Mario E. de la Cruz, *Rubelpec. Cuentos y leyendas de Senahú, Alta Verapaz*, Guatemala, Editorial del Ejército, 1978 pp. 90-9, 353-375.

Si continuamos listando nombres, seguiremos encontrando diferencias, pero a pesar de ellas no podemos dejar de observar también grandes coincidencias en algunos de los nombres de los trece *Tzuultaq'a* citados por diferentes comunidades, algunas muy distantes. Según han sido identificados, se trata de cerros localizados principalmente en el área de Cobán, el corazón "original" del mundo q'eqchi'.⁵⁵ Esto podría

⁵⁵ Pachecho señala que algunos cerros identificados se encuentran fuera del área q'eqchi', como el *Raxon Tzunum*, que está en la Sierra de las Minas y el *Tac'aj*, que se

explicar porqué, en ocasiones, las comunidades nombran a sus ancianos para que lleven las ofrendas dedicadas a los *Tzuultaq'a* hasta Cobán aun cuando se encuentren muy lejos, como por ejemplo en Petén. Pero no siempre se hace esto y por lo general las peregrinaciones se hacen a las ermitas cercanas a la comunidad o en la parroquia del pueblo.

Con respecto a los cerros mayores y menores, Pacheco sostiene que los grandes cerros consultan con el local lo que uno le pide y se dirigen al Padre Celestial. Los Tzultakaes menores conversan entre ellos y lo hacen por medio del viento. Los Tzultakaes se comunican entre sí por medio de las bolas de fuego (fuegos fatuos) que ocasionalmente salen en las noches de un cerro y vuelan hacia otro.⁵⁶

Al igual que sucede con ellos mismos, para los q'eqchi'es sus protectores los *Tzuultaq'a* se relacionan entre sí a través de estructuras sociales que definen roles, identidad, jerarquía y poder. Al respecto, Wilson nos habla sobre las diferencias de género entre los *Tzuultaq'a*: cada dueño de la montaña tiene su sexo, nombre y carácter. Los espíritus femeninos tienden a habitar montañas grandes con suaves contornos (...) a las montañas femeninas se les asocia con la lluvia y con masas de agua, sea un manantial, un río, un lago o el mar.⁵⁷

Tal parece que las diferencias no son sólo de forma, sino también de contenido:

los *tzultaq'as* masculinos tienen contornos más agudos, cumbres más dramáticas y, a menudo, rostro de precipicio blanco. Desde sus cuevas, los *tzultaq'as* masculinos lanzan rayos de luz, descargan truenos y agitan la tierra para provocar terremotos. Las *tzultaq'as* femeninas no son menos destructivas que los masculinos, pero sus efectos devastadores llegan mediante desprendimientos de tierra.⁵⁸

También se relacionan en términos de parentesco, desempeñando roles familiares y comunitarios. En su descripción sobre el *majejak*, ceremonia en la que se entregan alimentos al *Tzuultaq'a*, Darío Caal relata cómo el *aj majejanel* o *k'atonel uutz'u'uj*, "el que quema ofrendas" o guía espiritual" que dirige el ritual,

invita a los trece cerros Santos que son el alma y matriz de su cosmovisión: el padre *Xucaneb'*; la hija *Suq'im*, la anciana consejera *Qana' Ab'as*, el anciano cerbatanero *Qaawa' Saq Lech'*; el yerno *Qaawa' K'ix Mes*, el flechero *Qaawa' Tzimaj T'ok'* y los vecinos *Qaawa' Chi Chen*, *Qaawa' Razón*, *Qaawa' Kokaj*, *Qaawa' Siyab'*. Después

encuentra en el departamento de Quetzaltenango. En Luis Pacheco, *La religiosidad contemporánea Maya-Kekhi*, Quito, Abya-Yala, 1995, p. 69.

⁵⁶ Luis Pacheco, *op.cit.*, p.65

⁵⁷ Wilson, *op.cit.*, p.55

⁵⁸ *Ibid*

invita a los cerros locales quienes se ha revelado posteriormente en los sueños de los vecinos.⁵⁹

Hay un actor —o sería más apropiado decir actriz— que no aparece en este esquema reportado por Caal y que desempeña una serie de roles centrales en términos sociales: la mujer *Tzuultaq'a*, a veces esposa de *Xucaneb'*, otras de *Siyab'* y madre de *Suqk'im*.⁶⁰ Se trata de *Q'ana Itzam*, "la vieja madre de los *Tzuultaq'a*"⁶¹ que aparece como protectora feroz y aguerrida de sus criaturas en los relatos de tradición oral.⁶²

Los *Tzuultaq'a* conversan entre ellos y tienen apetitos y pasiones. Se enamoran, como *Qawa' Siyab'* y *Qana' Itzam*, de quienes se dice que aun se visitan a través de las bolas de fuego que pueden verse algunas noches⁶³. Viven romances y aventuras, como las de *Qawa' Bolonwinq* y *Qana' Ixckkaalilil*, secuestrada esta última por *Mauserwinq*, "amo de la soberbia, del robo, del hurto y de la muerte".⁶⁴ Tienen conflictos y pelean entre ellos, como sucedió cuando *Qawa' K'ix Mes* secuestró a *Suq K'im*, hija de *Qawa' Xucaneb'*.⁶⁵

Los *Tzuultaq'a* también necesitan alimentarse, y lo hacen a través de las oraciones, el humo del copal *pom*, las candelas, el cacao, el *boj*⁶⁶ y la sangre de los animales sacrificados en su nombre. Se conmueven y encolerizan con los hombres, sus hijos, a quienes pueden enviar salud y prosperidad pero también enfermedad y desgracia. Es gracias a ellos

⁵⁹ Darío Caal, "Mayejak" en *Voces del tiempo*, No. 19, Guatemala, 1996, p.59

⁶⁰ También aparece como esposa y madre, aunque esta vez de *Qawa' Sillab* y de la joven *Ixckkaalilil*, en el relato "Ixckkaalilil la hija de Caguá Sillab'" publicado por , Francisco Curley García, *Ma Yan Pan. Civilización y cultura gkec-chí*, Guatemala, Tipografía Nacional, 1980, pp. 93-97. Este relato se incluye en el apéndice 1. Por su parte, Herbert Q. Dieseldorf reporta que *Q'ana Itzam* es "la esposa de *Tzuultaq'a* (...) que según la creencia mora en una alta montaña cerca de Lanquín. El hijo de ambos es el joven dios *Cavua Ixim*, Señor Maíz, de agradable talante, muy querido y reverenciado por todos." Herbert Quirín Dieseldorff, *X Balam Q'ué, el Pájaro Sol. El traje regional de Cobán*, Ediciones del Museo Ixchel, Guatemala, 1984, p.3.

⁶¹ Es así como se le llama en el relato "Cómo C'aná Itzam terminó con las conquistas", publicado por Mario Enrique de la Cruz, *Rubelpec. Cuentos y leyendas de Senahú, Alta Verapaz*, Guatemala, Editorial del Ejército, 1978, pp. 99-106. Este relato se incluye en el apéndice 1.

⁶² Sobre este personaje hablaré con más detalle más adelante en el capítulo siguiente, donde analizo los relatos de tradición oral

⁶³ Francisco Curley García, *Ma Yan Pan. Civilización y cultura gkec-chí*, Guatemala, Tipografía Nacional, 1980, pp. 93-97.

⁶⁴ *Ibid*

⁶⁵ "Sucesos remotos acaecidos por el secuestro de la hija de *Xucaneb'*. Palabra Antigua *Q'eqchi'* (Guatemala)", *Teología India Mayense II. Memorias, Experiencias y Reflexiones de Encuentros Teológicos Regionales*, Guatemala, junio de 1996, pp. 69-74. Este relato se incluye en el apéndice 1.

⁶⁶ El *boj* es una bebida tradicional que se prepara a partir de maíz y caña de azúcar fermentados.

que llega la lluvia a regar las milpas q'eqchi'es, pues ellos la llaman por medio de los truenos. También la detienen para evitar desastres, por medio del arcoiris que ponen en el cielo para mantenerla a raya.

3.2.2 El Tzuultaq'a y Qaawa' Tiox

"El Señor está lejos de nosotros (...) Cuando quiere oírnos baja un poquito a la tierra. Por eso cuando los gallos cantan fuera de hora, como a las ocho o nueve de la noche quiere decir que el Señor está pasando cerca. El gallo sabe que no estamos rezando, entonces canta, rezando en vez de nosotros para que el Señor pase tranquilo creyendo que estamos rezando."

Testimonio q'eqchi
recogido por Luis Pacheco

Conocer la relación que existe ente el Tzuultaq'a y el Dios cristiano en la perspectiva q'eqchi' resulta complicado, sobre todo si tomamos en cuenta no sólo las diferencias entre las diversas iglesias que se encuentran presentes en la región q'eqchi' sino también al interior de las mismas, así como entre éstas y la visión de los "tradicionalistas". Sin embargo, podemos analizar algunos rasgos de este problema.

En general las iglesias evangélicas han sido señaladas como "menos tolerantes" con respecto a la cosmovisión maya. Wilson afirma que su impacto sobre la identidad étnica es doble ya que conservan algunos aspectos, como las lenguas y los trajes, pero también se abandonan otros: "la mayor oposición de los evangélicos es contra las imágenes de los santos católicos. (...) Las creencias tradicionales sobre los espíritus de la montaña también caen bajo el señalamiento de paganismo".⁶⁷ En palabras de un pastor ladino de la Iglesia del Nazareno, citadas por el mismo autor:

no rechazamos su cultura, pero nos aseguramos que no mezclen su cultura con la salvación.⁶⁸

La influencia y alcances de estas iglesias sobre las comunidades q'eqchi'es varían en las diferentes zonas y localidades, pero en general el catolicismo sigue siendo mayoritario. Alfredo Bak, director de la Escuela Maya San Pedro localizada en la cabecera municipal de El Estor, Izabal, aseguró que, al menos en ese municipio, las iglesias evangélicas sólo están presentes en las comunidades más accesibles.

⁶⁷ Wilson, *op.cit.*, p. 134

⁶⁸ *Ibid*

Desde su perspectiva, estas iglesias tienen efectos muy grandes sobre la identidad y la cultura de las comunidades, ya que sus miembros cuando dejaron de ser católicos dijeron también que tenían que dejar de ser mayas.⁶⁹

Su visión rechaza la ambigüedad en los efectos de la que hablaba Wilson, señalando que los conversos abandonaron su identidad, su cultura, su espiritualidad, el idioma, el traje, todas las manifestaciones culturales.⁷⁰

Desde la perspectiva de otro informante, esta vez originario de una aldea en el municipio de San Pedro Carchá, Alta Verapaz, los efectos que tienen las iglesias evangélicas pueden poner en riesgo no sólo la existencia de la cultura q'eqchi', sino su supervivencia misma como personas y comunidades. Relató que, unos veinte años atrás, algunas personas muy cristianas dijeron que no estaba bien ir a las cuevas ni hacer las ceremonias (...) Dejaron de hacerlas, pero las cosechas empezaron a salir mal, a no salir (...) Luego volvieron a hacerlas (las ceremonias) y las cosechas volvieron a salir bien otra vez.⁷¹

En Izabal, durante una reunión comunitaria realizada en una aldea de las montañas de la Sierra de Santa Cruz, un hombre explicó su punto de vista acerca de la presencia de las iglesias y el "culto a la tierra":
hay muchas iglesias, hay católicos, evangélicos, pero es un mismo Dios siempre, todos participamos para esto en mayor o menor medida. Ninguna iglesia predica esto, pero como hijos de la tierra no lo dejamos de practicar, sin importar a qué iglesia pertenezcamos. Nuestros ancestros mayas eran muy inteligentes. Como parte de eso es que nosotros seguimos practicando eso, sin importar qué digan otras religiones. La tierra sigue siendo nuestro eje (...) Las otras culturas no sabemos de qué viven. Para nosotros el maíz es sagrado. Siempre lo hemos utilizado y lo seguiremos utilizando.⁷²

Marcando una distancia considerablemente grande entre la visión de las iglesias y la propia —al tiempo que, quizá sin proponérselo de manera consciente, construía y reproducía un discurso identitario— otro hombre en la misma aldea decía:

smajequan es cuando no se le da valor a las cosas. Las iglesias no le dan valor. Quieren que hagamos lo que es bueno para ellos pero no para nosotros (...) la lluvia no es nada más porque sí. Pedimos que haya lluvia, pedimos con el corazón que haya lluvia para nuestras cosechas al *Tzuultaq'a*, al *Ajaw*.⁷³

⁶⁹ Alfredo Bak, comunicación personal, El Estor, Izabal, septiembre de 2003.

⁷⁰ *Ibid*

⁷¹ Informante q'eqchi' de la aldea Chicacnab, municipio de San Pedro Carchá, Alta Verapaz, octubre de 2003.

⁷² Informante q'eqchi' de la aldea Sexan, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003.

⁷³ Informante q'eqchi' de la aldea Sexan, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003.

Con respecto a la postura de la iglesia católica hacia la cultura y cosmovisión q'eqchi', ésta ha variado a lo largo de los más de cuatrocientos años de presencia entre los q'eqchi'es. En tiempos recientes, tomando conciencia de la persistencia y de la aparente imposibilidad de eliminar el "culto a la tierra", los propios sacerdotes han alentado su "cristianización", impulsando la identificación entre los santos católicos y los *Tzuultaq'a*. Wilson relata parte de esta estrategia, que ha incluido no sólo la colocación de crucifijos bendecidos en los altares de las cuevas: "en los años setenta se celebró una misa en el interior de la cueva de la montaña *Itz'am*, a la que se le dio el nuevo nombre de *Santa María Itz'am*. *Xucaneb'*, el rey de las montañas, fue santificado convirtiéndose en *San Pablo Xucaneb'*."⁷⁴

El mismo autor atribuye como motivos centrales para llevar a cabo esta estrategia ciertos rasgos comunes previamente existentes entre los santos y los "espíritus de la montaña", debido a que ambos juegan el papel de "mediadores entre la tierra y el cielo, entre las personas y Dios. Ellos protegen las siembras contra el mal tiempo, las enfermedades y las plagas de los insectos".⁷⁵

Quizá más influenciado por su postura como religioso que como investigador, Pacheco sostiene: "el *Tzuultaq'a* tiene poder para trabajar, pero la licencia para hacerlo la recibe del Padre Eterno. Lo que se le pide al cerro él lo pide al padre Dios. Es el intermediario para el Padre."⁷⁶ Reafirma su postura citando el testimonio de Don Alfredo Tzi, anciano de San Pedro:

Primero es Dios Padre. El *Tzuultaká* lo representa aquí en la tierra. Él es el ángel del Señor que nos cuida. Él es el intermediario entre Dios y los hombres. Es la representación de Dios con nosotros."⁷⁷

Siguiendo esta idea, Haeserijn, también religioso, afirma que, si bien en la filosofía q'eqchi' no aparece "la idea de un Dios personal (y) trascendente (...) los q'eqchi'es tampoco lo niegan; solamente no lo mencionan porque no es de importancia directa para ellos".⁷⁸

El hecho es que en las oraciones y plegarias de los q'eqchi'es por lo general están presentes el *Tzuultaq'a* y *Qaawa' Tiox*, "nuestro padre dios". Pero muchas veces a éste último se le llama con la expresión *Qana' Qaawa'*, que significa "nuestra madre, nuestro padre", lo que

⁷⁴ Wilson, *op.cit.*, p.58.

⁷⁵ *Ibi.*, pp.58-59

⁷⁶ Luis Pacheco, *op.cit.*, p. 64

⁷⁷ *Ibid*

⁷⁸ Esteban Haeserijn, "Filosofía popular de los kékchi' de hoy" en *Guatemala Indígena*, Vol. X, Nos. 3-4, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, 1975, p.49

muestra una visión de la divinidad muy distinta a la que presenta la ortodoxia católica.

Cabarrús reprodujo una oración, recopilada por Haeserijn que hace referencia a esta cuestión:

“Tres veces diré que en nombre de Dios padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, Amén. ¡Ay Dios Señor, es suficiente la bendición, tu alma, tu espíritu, el que te he dicho!

Ahora, dónde va a caer mi tortilla, mi bebida, en la orilla y en la frente del cerro santo y del venerable valle que están vivos. Dicen que hay unos que dicen que no están vivos. ¡Ay no! Solamente el que está en el cerro, dijeron! ¡No! Nosotros pedimos también al santo cerro y santa valle, los que conozco sus nombres, a esos también pido.

Ahora, ¿Cuál es el verdadero que está dispuesto sobre nuestras tortillas y nuestras bebidas? Solamente el santo Pablo, santo Kojaj, santa Itz'am, santo Q'ana Tommas, santo chi xb'ajaw, santo Chak'oj, santo Waxpom, santo Jolom Hix...”⁷⁹

Apoyándose en oraciones recogidas por Sapper y publicadas hacia fines del siglo XIX, Cabarrús sugiere que el dios cristiano pudo haber sustituido a una “divinidad superior como el Sol; el Qawa' Saq'e (...) un tanto en *las nubes* contrastado al *Tzuultaq'a* en donde sí cae la *tortilla* y la *bebida*, es decir, el Dios de lo concreto”⁸⁰

Por su parte, Mario E. de la Cruz habla de una “fusión” entre la “religión pagana indígena” y la cristiana, *fusión* que se expresa en la narrativa oral q'eqchi'. Menciona algunas “leyendas” de “cuando Jesucristo anduvo en Cobán”, en una de las cuales “Jesucristo llegó a formar el mundo con los 13 dioses indígenas en un lugar llamado Carchá.”⁸¹

Al analizar las oraciones no queda claro que se esté haciendo referencia a personajes diferentes sino que parece más bien que el *Tzuultaq'a* y *Qawa' Tiox* se mencionan indistintamente. Esto cuestiona la visión del *Tzuultaq'a* como equivalente a los santos católicos y arroja más dudas acerca del carácter de *Qawa' Tiox* y sus relaciones con el *Tzuultaq'a*. A continuación transcribo una oración recopilada por Estrada Monroy que ejemplifica esta cuestión.⁸² Transcribo la versión en q'eqchi', respetando la ortografía que presenta el autor, y la traducción al español hecha por él mismo.

⁷⁹ Haeserijn, citado por Cabarrús, *op.cit.*, p. 49

⁸⁰ *Ibid*

⁸¹ Mario Enrique de la Cruz Torres, *Rubelpec. Cuentos y leyendas de Senahú, Alta Verapaz*, Guatemala, Editorial del Ejército, 1978, p.341

⁸² Agustín Estrada Monroy, *Vida esotérica Maya-Kekchí...*pp.25-27

**Oración que hace el caminante
para llegar o entrar a una gruta o ermita de la montaña**

<p>(1) At in Tiox, Cuanquin arin (2) chacue, chacuu (3) rub'el laa cuok, rub'el laa cuuk'b (4) rub'el laa mu, rub'el laa cuilob'aal (5) c'a'jo' xsahilarin (6) sa laa tzuulul, sa' laa julel (7) lin yaab' nasutk'i chak sa' linxic (8) nak naxsac' rib' riq'uin laa cuochoc (9) lin patz'om nasutk'i chak cuiq'uin (10) Nujenak chak riq'uin laa cuaatin (11) li iik' nujenak chi Sunuunc li nael sa' laa cuu'uj (12) chirix chixjunil k'ok'yiin (13) yoo chi t'ane'c li tz'i'ej hab'</p> <p>(14) chirix k'akal, numtajenak chi xiu xiu (15) li k'ek, li c'anti, ut li chacou, (16) li hix, lix tz'i tzuul (17) ut laj tza naru niquinexoc (18) cui cuankin chi moco laat tinaacol (19) c'a'jo' rusil cuanc arin sa' laa sakoonac pec (20) rub'el laa mu, chaacue chaacu</p> <p>(21) at in Tiox, at Tzuultak'a.</p>	<p>(1) Oh tú mi Dios, estoy aquí (2) delante de tu boca, delante de tu cara, (3) bajo de tus pies, bajo de tus manos, (4) bajo tu sombra, bajo de tu mirada (5) ¡que bien se está aquí (6) dentro de tu cueva en lo alto de la montaña! (7) Mi voz se escucha en mis orejas, (8) al dar contra las paredes de tu casa, (9) mi petición regresa a mí, (10) llena de tus palabras. (11) El aire se llena del aliento de tu nariz, (12) Afuera está todo oscuro, (13) Está cayendo la lluvia de perros que molesta. (14) Afuera está lleno de peligros, (15) el espanto, la culebra, el jabalí, (16) el tigre, el coyote, (17) y el espíritu malo me cogerán (18) si estoy sin tu protección (19) que se está aquí dentro de tu cueva, (20) bajo de tu sombra, delante de tu boca, delante de tu cara, (21) ¡Oh! Tú mi señor, tú Cerro-Valle.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Esta oración refleja numerosos entimemas que están detrás de la percepción q'eqchi'. Uno de ellos tiene que ver con algunas de las alteridades que habitan en la tierra y que son criaturas del *Tzuultaq'a*, como "el espanto, la culebra, el jabalí, el tigre y el coyote". Se trata de criaturas peligrosas, que habitan "afuera", donde está oscuro, lleno de peligros y bajo una "lluvia de perros que molesta". La oración refleja también la visión q'eqchi' que "humaniza" a la tierra, otorgándole características y forma propias de las personas, como queda claro en la expresión "delante de tu boca, delante de tu cara". Además de humanizarla, el q'eqchi' se integra con la tierra: es su lugar, donde puede encontrar seguridad y comodidad, como lo afirma al decir "que bien se está aquí". Se integra, además, consigo mismo, incorporando a la tierra como alteridad: "mi petición regresa a mi llena de tus palabras".

El misterio de la trinidad cristiana también parece haber sido integrado en la cosmovisión q'eqchi'. Al respecto De la Cruz comenta que

durante su recorrido por la zona de Senahú “comenzó a circular la voz” según la cual él mismo era “un aparecido llamado “El Padre eterno” e “Hijo del Tzuultaq’á”. El autor agrega que

entre los más viejos fue corriendo la noticia, pero la guardaban sólo para ellos. Al poco tiempo llegó a mi conocimiento este problema y trate por todos los medios de convencerlos de que estaban equivocados, que yo no era, ni pensaba lo que ellos suponían. Este es un problema muy común, han aparecido muchos casos similares (...) en la finca “el Volcán apareció otro, en la finca “Pinares” apareció una niña viendo al Señor del Cerro y a la Virgen.⁸³

Pacheco cita algunos testimonios que cuestionan su propia perspectiva del *Tzuultaq’á* como figura subordinada al dios cristiano, e incluso de ambos como entidades distintas. Uno de ellos es del benedictino Pedro Choc, quien dice:

Dios está en todas partes. Cuando estoy en mi aldea, voy con gente a las cavernas y oro a Dios con ellos. Para nosotros Dios es Kacua, es decir, Señor. Si tuviera que cortar un árbol o ir de cacería me daría miedo hacerlo sin pedirle a Dios esto que él ha puesto en el cerro.⁸⁴

Más “radicales” resultan un par de testimonios recopilados por el padre Alfonso M. Friso, citados también por Pacheco. El primero corresponde a “un anciano un poco ebrio”, quien dijo:

Señor Padre: nosotros tenemos dos dioses: el que está lejos en el cielo, y el Tzuultaká, que vive entre nosotros, en nuestras santas montañas y valles.

El segundo testimonio corresponde a una anciana, que “un poco enojada” dijo

El Señor Tzuultaká es nuestro Dios; ha dado de comer a nuestros antepasados y también a nosotros. ¿Acaso no come usted como nosotros lo que producen nuestros santos montes y valles?⁸⁵

En estos testimonios podemos encontrar con claridad el reflejo de un fuerte sentido identitario, construido en un contexto dialógico. Reflejan asimismo, una de las maneras en que los q’eqchi’es responden a la propuesta que les presenta la ideología dominante que desprestigia su visión del mundo. Si bien no todos los q’eqchi’es han respondido de la misma manera y algunos han abandonado su cosmovisión y cultura de manera total o parcial, la persistencia de los q’eqchi’es como identidad diferenciada nos permite dar cuenta de la vigencia y fortaleza de este tipo de respuesta contestaria.

⁸³ Cruz Torres, Mario Enrique de la, 1978, *Rubelpec. Cuentos y leyendas de Senahú, Alta Verapaz*, Guatemala, Editorial del Ejército, p.340

⁸⁴ Luis Pacheco, *Tradiciones y costumbres del pueblo maya kekchí...* p. 94

⁸⁵ Alfonso Friso, “La Música y el Canto Religioso entre los Kekchíes de Guatemala Ayer y Hoy”, *Estudios Teológicos VIII*, 15, Guatemala, 1981, 150. Citado en Luis Pacheco, *op.cit.*, p. 97.

El también religioso, pero esta vez indígena, Onofre Asig Cho ofrece su propia interpretación acerca de la relación entre el *Tzuultaq'a* y el Dios cristiano:

la tierra es la cara femenina de dios y expresa las facetas materiales de dios (...) El *Tzuultaq'a* es la presencia visible del dios invisible y distante. No niega al dios único, sino que manifiesta su cercanía en una íntima relación con la vida, con la comida diaria y con todos los humanos y seres vivientes. Por tanto, el *Tzuultaq'a* debe ser hablado (*tz'amanak*), respetado, adorado y deben dársele ofrendas. Es el rostro de dios. Esta ha sido siempre la creencia central del pueblo q'eqchi' antes y después de que los extranjeros invadieran sus tierras. Esta visión del mundo implica que nadie, ningún conquistador y ningún hacendado pueden ser dueños de la tierra.⁸⁶

3.2.3 Las riquezas del *Tzuultaq'a*

El *Tzuultaq'a* es el dueño de la tierra y de sus riquezas: los animales para cazar, los árboles y la piedra para construir, las plantas para curar y las semillas que proporcionan la alimentación a los q'eqchi'es. Él es el dueño del maíz, su propietario original y lo entrega al hombre en una especie de contrato a cambio del cual éste se compromete a cumplir con toda la moralidad y ritualidad exigidas. En palabras de una mujer q'eqchi' de Izabal:

La tierra es nuestra comida, nuestra agua. Nosotros sólo respetamos eso. Sólo intervenimos en preparar los alimentos que nos da la madre naturaleza para que puedan producirse con el trabajo de los hombres.⁸⁷

A cada pueblo o aldea corresponde un *Tzuultaq'a* que les proporciona cuidado, alimento y guía. A cambio, la comunidad respeta al *Tzuultaq'a*, se comunica con él y lo alimenta a través de ofrendas que siempre incluyen copal *pom* y candelas. Le piden protección y apoyo para botar los árboles, preparar la milpa, sembrar y cosechar, ir de cacería, inaugurar una casa, proteger a un recién nacido o hasta para que los padres de una muchacha den su aprobación para que ésta se case. Parece que todo acto social de trascendencia en la vida q'eqchi' tiene que ver con el *Tzuultaq'a*.

La ritualidad que exige el contrato con el *Tzuultaq'a* es compleja y es uno de los mayores legados heredados a los q'eqchi'es por sus ancestros. Las comunidades conocen a su *Tzuultaq'a* a través de los sueños, principalmente de ancianos y ancianas o de personas especialmente sensibles, como los *aj ilonel*. En estos sueños, el *Tzuultaq'a*

⁸⁶ Onofre Asig Cho, *Q'eqchi' maya ancianos and evangelization: a search for a mayan church in Verapaz, Guatemala*, Facultad de Estudios de Posgrado de la Escuela Maryhill de Teología, Maestro en Artes con especialidad en Ministerio Pastoral, marzo de 2000, p.30

⁸⁷ Informante q'eqchi' de la aldea El Bongo, municipio de El Estor, Izabal.

aparece en forma humana, masculina o femenina — independientemente de que el cerro se considere masculino o femenino— para comunicar a la comunidad su nombre, necesidades y deseos. Porque como lo expresó un anciano a Wilson, a través de los sueños “el corazón de la montaña habla”.⁸⁸

3.2.4 Hay que pedir permiso y dar las gracias al Tzuultaq'a

“¡Oh Señor Cerro!, he venido aquí, bajo tus pies y bajo tus manos, para pedirte nuestra comida y nuestra bebida. Yo sé, oh Señor Cerro-Valle, que tú nos das nuestra tortilla. Quemaré un poquito de mi pom bajo tus pies. Esto es lo que quiero darte un tamalito, es decir, un poco de pom. Te pido con todo nuestro corazón, a ti, nuestro sagrado Cerro-Valle.”

Oración q'eqchi', San Pedro Carchá.
Recopilada por Luis Pacheco.

Hemos dicho ya que para los q'eqchi'es el *Tzuultaq'a* es el dueño de toda la tierra y lo que existe en ella. De ahí que es necesario pedir su autorización para botar sus árboles, sembrar sus semillas, cosechar sus frutos y cazar sus animales, porque:

todo tiene relación. Botar, sembrar, cosechar, todo tiene que ser con el permiso del *Tzuultaq'a*(...) No sabemos cómo fue que nacieron los árboles, los bejucos, quién los sembró, cuándo, cuántos años tienen. Por eso tenemos que pedir permiso. La tierra tiene dueño, son las montañas.⁸⁹

Al *Tzuultaq'a* también se le agradece por la cosecha y por hallar a los animales para la caza; se le pide perdón por cortar árboles y por recolectar piedras para construir una casa o una ermita. Porque:

los árboles lloran (...) es nuestro hermano mayor, nuestro padre. No sabemos cuántos años tiene (pero) tiene cómo expresarse. Pero con la autorización del *Tzuultaq'a* no hay problema, no nos pasa nada. Nosotros somos aj ral ch'och' (hijos de la tierra).⁹⁰

Los q'eqchi'es también deben hacer ceremonias al inaugurar una casa o cualquier construcción:

⁸⁸ Wilson, *op.cit.*, p.56

⁸⁹ Informante q'eqchi' de la aldea Sexan, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003

⁹⁰ Informante q'eqchi' de la aldea El Bongo, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003

Los palos deben ser alimentados porque ellos estaban vivos antes de cortarlos para hacer la casa (...) la casa es como un ser vivo también, con sombrero, boca y pies.⁹¹

Asimismo, los q'eqchi'es solicitan la protección del *Tzuultaq'a* para evitar cualquier peligro o daño que pudiera surgir en el bosque:

Para ir a botar (los árboles) antes hacemos un mayejak para que no nos vayan a lastimar. Debemos respetar a los árboles que tienen muchos años. También a los animales porque es su hogar. Le pedimos al *Tzuultaq'a* que, por ejemplo, si hay serpientes, se retiren antes de que vayamos a botar. Que las serpientes se guarden en sus guaridas.⁹²

Todo esto implica una serie de rituales a través de los cuales se intenta restituir el equilibrio con *la tierra*. Así, se agradece al *Tzuultaq'a* y se le pide perdón por el daño causado y se le alimenta, dándole algo a cambio por todo lo que ella/él ha proporcionado. Como lo explicó un informante:

Todas las cosechas que he tenido siempre han sido buenas. Siempre usamos candelas, copal pom. A mí me enseñaron eso y sin eso no puedo hacerlo. Es muy importante entregar a la montaña la semilla, el maíz, el chile para que la montaña reciba y los proteja para que podamos crecer sin ningún problema.⁹³

El alimento del cerro incluye candelas, copal *pom*, cacao, *boj* y sangre de *chompipes* sacrificados especialmente para la ocasión. Pero nunca café o cardamomo, "dos productos muy abundantes pero que no fueron recibidos como herencia de los antepasados".⁹⁴

Sobre el café, Cabarrús reporta que está asociado al *q'eq*, el negro "aliado de los terratenientes". Citando a David Sapper, el autor menciona que este personaje "aparece de noche en forma de vaca u otro animal de color negro, que causa toda clase de males y daños embrujando personas y siembras y perjudicando siempre en gran escala todo y a todos los que están a su alcance".⁹⁵ Por ello, explica Cabarrús, "es muy frecuente oír que en los sitios de las casas donde hay sembradas matas de café, estas tienen un dueño que asusta y, por tanto, requiere de sahumeros y protección ritual."⁹⁶

⁹¹ Macario Can Pop, aldea Chicacnab, municipio de San Pedro Carchá, Alta Verapaz, octubre de 2003

⁹² Informante q'eqchi' de la aldea El Bongo, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003

⁹³ Informante q'eqchi' de la aldea El Bongo, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003.

⁹⁴ Luis Pacheco, *Tradiciones y costumbres del pueblo maya kekchí. Noviazgo, matrimonio, secretos, etc...*, p.93

⁹⁵ David Sapper, "Costumbres y creencias religiosas de los indios Quecchí", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Año I, Tomo II, p. 191

⁹⁶ Cabarrús, *op.cit.*, pp.36-39

Hacer las ceremonias de ofrenda al cerro involucra también el respeto a ciertas reglas previas, como la abstinencia sexual, “no comer nada dulce, no correr, no estar maltratando”.⁹⁷ La abstinencia sexual parece muy importante, no sólo para conservar el “calor”, sino también para concentrar la atención plenamente consciente de quienes van a sembrar. Como lo explica otro informante:

Antes de ir nos preparamos unos días antes, unos cuatro días antes y siete después, en etapa de abstinencia, sin contactos (sexuales) para poder ir atentos a la montaña.⁹⁸

Si uno no cumple con todos los requisitos, el castigo no se hace esperar. Si por ejemplo, una persona sale de cacería sin haber pedido permiso al cerro, podría sufrir daño espinándose, cortándose o cayéndose, encontrarse con una serpiente u otro animal peligroso o bien perder su camino. El daño también llega a través de las cosechas:

si uno no le pide de corazón al *Tzuultaq’a* y no hace lo que tiene que hacer, los pájaros y los pizotes llegan a comerse la semilla, o cuando ya es elote los pizotes se lo comen (...) Así se distinguen los que sí pidieron al *Tzuultaq’a* y los que no, viendo quiénes tienen buena cosecha y quiénes no.⁹⁹

Al preguntar a otro informante qué pasaría si no pedían permiso y hacían el *majejak*, éste comentó:

No sabemos, pero según nuestros abuelos a esos (quienes no pedían permiso) les iba mal, sufrían de escasez de alimento en el pasado. Ese mensaje nos dejaron nuestros abuelos (...) Hace como dos años ya no practicábamos mucho el *majejak*. Comenzaron a comerse nuestra cosecha las ratas. Nos preocupamos bastante. Hicimos el *majejak* y se controló esto.¹⁰⁰

Las reglas también se aplican a los niños, que deben respetar al *Tzuultaq’a* tanto como los adultos. Alfredo Cacao, de El Estor contó lo que sucedió con una niña *incrédula* durante una ceremonia en una cueva:

un niño tiene que también llevar esas normas, una buena conducta. Antes de entrar en la cueva entonces dicen de que el que quiera entrar que entre, el que no sienta miedo puede entrar. Y entra y se fue la niña. En eso que la niña dijo entre “qué es” y “no creo en eso”, osea, que existe. Y en eso que empezaron a quemar el pom y empezaron a orar y todo. Y en eso que la niña cuando vieron se cayó. Pero cuando quisieron levantarla pero pesaba, ya no se podía, ya el peso era diferente(...) Entonces lo que hicieron fue

⁹⁷ Hector Chiquín, comunicación personal, El Estor, Izabal, febrero de 2003.

⁹⁸ Informante q’eqchi’ de la aldea El Bongo, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003

⁹⁹ Informante q’eqchi’ de la aldea El Bongo, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003

¹⁰⁰ Informante q’eqchi’ de la aldea Semuy, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003

agarrar más candelas y copal pom y un gallo que tuvieron que sacrificar en la cueva para que esa niña se levantara nuevamente. Pero pasaron como dos horas rezando y entonces ahí fue que volvió a levantarse la niña y ahí comentó todo lo que había visto. (...). Y eso pasó en Lote Nuevo(...)donde la niña se cayó. Cuando se cayó ya el peso era diferente, ya no se podía levantar, lo intentaron los demás que estaban dentro la cueva y no podían.¹⁰¹

Don Antonio Tzi, anciano q'eqchi' de San Pedro Carcha relata otra experiencia de lo que sucede cuando no se "pide permiso", experiencia que recopiló Pacheco y que transcribo a continuación:

Quando yo era patojo trabajé sacando piedra para la construcción del acueducto de San Pedro Carchá. Mi trabajo era preparar tareas de piedra. (Cada tarea equivale a un metro cúbico). Así estuve en este trabajo varios días.

Una noche soñé que se me apareció un anciano con la cabeza vendada y con la barba larga.

- "Dejá de molestar", me dijo. "Ya me estás desbaratando mi casa. ¿Por qué no me hablás?"

- Yo soy sólo un mozo y hago lo que me mandan. Uno es tonto y no sabe lo que hace.

- "Tenés que pedir permiso. No ves que desbaratás mi casa? Dejá de molestar. Te voy a dar con el chicote."

Me enseñó un gran chicote en su mano.

- Me llamo San Pablo (nombre de un cerro de Chamelco), me dijo. Esta vez te voy a perdonar. Luego desperté. Yo le conté el sueño a mi mamá. Ella me dijo que había que quemar pom y candela para pedir permiso al Tzuultaká sobre el que estaba trabajando, pero no lo hice.

En la siguiente noche volví a soñar y se me apareció el mismo viejito y me dijo:

- "Dejá de molestar", me dijo. "Ya me estás desbaratando mi casa. ¿Por qué no me hablás? Te voy a dar con el chicote."

- Si te parece, pues está bien, le contesté y luego me desperté.

Al día siguiente seguí trabajando alistando tareas de piedra y no le hablé al cerro (no le pedí permiso). Como a las tres de la tarde, se me vino una piedra no muy grande y me golpeó una pierna. Me arrancó la piel y un pedazo de carne. Fui a que me curaran y ya no volví a ese trabajo. Tuve miedo.¹⁰²

La exigencia de pedir permiso puede afectar también a otros no q'eqchi'es. Al respecto, Cesar Teni comentó una experiencia en El Estor:

Dicen que cuando la *Exmibal* llegó quiso hacer una carretera, pero había un cerro por donde querían que pasara. Cada vez que llegaban con su maquinaria temblaba el cerro. Los trabajadores vieron que también apareció varias veces una serpiente. Total que tuvieron que desviar la carretera.¹⁰³

¹⁰¹ Alfredo Cacao, comunicación personal, noviembre de 2003.

¹⁰² Luis Pacheco, *op.cit.*, pp.94

¹⁰³ Cesar Teni, El Estor, Izabal, septiembre de 2003.

3.3 Identidad y tierra: los q'eqchi'es como aj ral ch'och'

Hay un rasgo central en la cosmovisión q'eqchi' que pertenece a la tradición mesoamericana y que resulta central para este trabajo. Este rasgo se refiere al papel medular que desempeña *la tierra* en la construcción de la definición q'eqchi' de identidad, a nivel personal y comunitario. La tierra como alteridad es tan importante en el pensamiento indígena de tradición mesoamericana que sus elementos –el cerro, el valle, el agua– resultan indispensables para la construcción del cuerpo social y político de las comunidades. Para los q'eqchi'es el Tzuultaqá es un *ser vivo*, y es como tal como se relacionan con él.

Hemos dicho ya que Guatemala es uno de los países más rurales de Centroamérica, por lo que la *tierra* es un factor esencial para comprender su historia y la de su gente, así como las relaciones que han tenido y tienen con *Occidente* a lo largo de la historia. El caso de los q'eqchi'es, esto presenta particularidades interesantes. En palabras de Wilson,

en las comunidades q'eqchi'es las identidades tienen sus raíces en la relación con el culto al cerro (...) El espíritu del cerro es una bolsa simbólica que contiene la historia de varias identidades locales. Penetrando en ella podemos documentar la senda retorcida de una identidad y lo que ha significado para los protagonistas caminar a través de esa senda (...).¹⁰⁴

Wilson resalta la importancia de la "localidad" o lugar geográfico como "piedra angular" de la identidad q'eqchi'. Se apoya en lo que él llama una evidencia lingüística, que demuestra la importancia de la "ubicación" sobre la "esencia". En q'eqchi', como en otros idiomas mayas y mesoamericanas, no existe un verbo para expresar el "ser/esencia", sino sólo para "situado en un lugar" (*waank*). Así, la identidad comunitaria se concibe en relación con la tierra local sagrada. Las aldeas reciben muchas veces el nombre a partir de algún aspecto de la tierra sagrada, generalmente una montaña (...) Los q'eqchi'es se llaman a sí mismos *aj ral ch'och'*, es decir "hijos de la tierra."¹⁰⁵

Podemos encontrar evidencia lingüística de este vínculo entre la tierra y la identidad de los q'eqchi'es a nivel individual, como personas: utilizan la misma palabra, *ch'och'* para referirse a la tierra y al hígado. También utilizan la palabra *kenq*, para referirse a los frijoles y a los riñones.¹⁰⁶ Quizá

¹⁰⁴ Wilson, *op.cit.*, pp. 27-28.

¹⁰⁵ R. Wilson, *op.cit.*, p.34

¹⁰⁶ Esto se aplica por lo menos en la variante de Cobán, que constituye el dialecto de prestigio, por lo que su uso se expande cada vez más entre la población más joven.

esto se explica sólo debido a la semejanza en la forma de frijoles y riñones, o a la apariencia terrosa de un hígado. Pero también puede mostrar que para los q'eqchi'es, como *aj ral ch'och'*, no existe diferencia entre la forma, la naturaleza o quizá incluso la sustancia o materia que constituye su propio cuerpo y el de la tierra y sus frutos.

Siguiendo con esta misma idea encontramos que para referirse a los ancestros y a su tiempo, lo antiguo, los q'eqchi'es utilizan una palabra que hace alusión al mundo vegetal: *xeton*, *compuesta por xe*, raíz y *ton*, tronco. También para referirse a su descendencia recurren al mundo vegetal, de manera que *iyajk*, que se traduce como semilla, sirve como base para hacer referencia, a través del término *iyajil*, a la "raza, origen, especie, naturaleza".¹⁰⁷

Desde la perspectiva q'eqchi' esto podría significar toda una serie de sobrentendidos, como por ejemplo una visión "humanizada" de la tierra —que tiene nariz, ojos, boca, es madre y padre, tiene "apetitos y pasiones"—, la correspondiente "naturalización" del hombre —que tiene raíces, tronco...— y la integración cósmica de la que habla Pacay.

También encontramos evidencias en la lengua con respecto a la identidad comunitaria y su vínculo con la tierra: la palabra *amaq'* se utiliza para designar los conceptos de *compañero*, *pueblo* y *territorio*. Otra evidencia, que también va de acuerdo con la idea de integración cósmica de la que hablan Pacay y otros autores, es el uso de la expresión *ch'och'el sululil* para referirse tanto a la estructura física como a la patria, la tierra natal y la cultura y "raza" maya.¹⁰⁸ También pueden referirse a la patria con el término *tzuulul taq'ahil*,¹⁰⁹ "los cerros y los valles", reflejando así otro sobrentendido q'eqchi', en cuya cosmovisión la concepción de la naturaleza como alteridad sagrada y la idea de comunidad política, como dijimos ya, se mezclan.

3.3.1 Ciclo vital, vida social y tierra.

A lo largo de la vida de los q'eqchi'es se manifiesta un fuerte vínculo con la tierra, no sólo materialmente, en la vida cotidiana como sociedades predominantemente agrícolas, sino también simbólicamente a través de los diferentes momentos de trascendencia social por los que cada persona atraviesa.

El vínculo comienza incluso antes de la concepción de una criatura: algunos autores han estudiado las relaciones simbólicas existentes entre

Ver Stephen Stewart, 1980, *Gramática kekchi*, Guatemala, Editorial Académica Centroamericana.

¹⁰⁷ PLFM, *op.cit.*, p.99

¹⁰⁸ ALMG, *op.cit.*, p. 69

¹⁰⁹ PLFM, *op.cit.*, p. 375

la fertilización humana y la agrícola.¹¹⁰ Con respecto a los q'eqchi'es, Estrada Monroy describe la ceremonia *li xbeen siyasiinc* o de la primera fecundación, de la que —habla en los años setenta del siglo XX— dice que “prácticamente ha desaparecido, sin embargo hay algunos ancianos que aun recuerdan”.¹¹¹ En esta ceremonia, el joven recita la siguiente oración:

Perdóname oh mi Señor Tzuul tak'a, estoy aquí para sembrar con mi primera fecundación. Me viene del corazón sembrar mi semilla (bub) dentro del surco de la mujer que me has dado(...)Poné tus manos sobre nuestra milpa, Tú Padre Eterno. Concédeme que así como a los animalitos les salen de adentro, sin dificultad, sus hijos, así por esta divina siembra, salga también mi hijo (...)¹¹²

Parra Novo reporta que actualmente los q'eqchi'es de Cahabón tienen cuidado para “no ofender al cerro” evitando tener relaciones sexuales durante ciertas fases de la luna:

hay algunos cerros que son enojados. Si no se tiene cuidado puede afectar al niño. Hay patojos que nacen con defectos físicos porque fueron engendrados cuando estaba cambiando la luna.¹¹³

Luego del nacimiento, los cuidados al recién nacido incluyen hacerle guardia y mantenerlo alumbrado con una vela,

para evitar que un mal espíritu se apodere del niño o que el cerro (Tzuultaq'a) mire y enferme o mate al niño.¹¹⁴

También incluyen el cuidado y depósito del *ch'up*, el ombligo, que se concibe íntimamente relacionado con el futuro de la persona. El lugar donde será colocado *ch'up* difiere en cada región, pero generalmente se entierra cerca de la casa y bajo un árbol para evitar que la persona se vaya lejos de la tierra donde nació.¹¹⁵ Como lo explican las palabras de Armando Saquij de El Estor, Izabal,

sembrar el ombligo significa el niño que está naciendo le pertenece a la tierra y de ahí no se va a mover.¹¹⁶

¹¹⁰ Al respecto puede consultarse R. Wilson, *op.cit.*

¹¹¹ Estrada Monroy, *op.cit.*, p.227

¹¹² *Ibid*, p.228

¹¹³ Testimonio recogido en Cahabón por Parra Novo, *op.cit.*, p.10

¹¹⁴ Este “mirar” del cerro, conocido como *rilom tzuul*, es una de las enfermedades que aquejan a los q'eqchi'es. El testimonio presentado fue recogido en Cahabón por Parra Novo, *op.cit.*, p.16

¹¹⁵ También es común que se deje secar el *ch'up* y se cuelge de las ramas más altas de un árbol, porque “esto hará que el niño sea muy inteligente”. (Cabarrús, *La Cosmovisión Q'eqchi' en Proceso de Cambio*, p.89). Parra Novo afirma que entre los cahaboneros existe la idea de que con esto se asegura que el niño no tenga miedo de subirse a los árboles y trabajar en ellos. Para más información sobre las ideas q'eqchi'es acerca del *ch'up* y el futuro de la persona puede consultarse a Cabarrús, *op.cit.*, p.89-101; Parra Novo, *op.cit.*, pp. 15-17; Estrada Monroy, *op.cit.*, pp.234-237.

¹¹⁶ Armando Saquij, comunicación personal, El Estor, Izabal, febrero de 2003.

Así, “*aran wan in ch’up*”, que literalmente significa “allá está mi oblijo”, quiere decir “soy originario de allá”.¹¹⁷

No es sino hasta cuarenta días después de su nacimiento que el niño está preparado para relacionarse directamente con la comunidad. Es entonces cuando sale por primera vez de su casa, no sin que antes sus padres lo presenten al *Tzuultaq’a* para que éste lo reconozca como miembro de la comunidad y le brinde su protección.¹¹⁸ Luego sigue el bautismo, momento muy importante en la vida de la persona ya que a través de él cambia cualitativamente el tipo de vínculo con la comunidad y con la tierra, adquiriendo nuevas obligaciones como *aj ral ch’och’*. Con el bautismo el niño por fin adquiere calidad de persona, ya que antes de ello se le considera como *xul* o animal. Parra Novo consigna que para los q’eqchi’es de Cahabón los niños enterrados sin bautizar atraen y provocan los rayos de las tormentas,¹¹⁹ lo que refuerza la idea de que cuando no están bautizados forman parte de una esfera que tiene que ver más con la tierra y los fenómenos naturales que con la comunidad.

La tierra también es importante en la educación y socialización del niño. En su trabajo sobre la Educación Maya, Cesar Teni coloca al *Tzuultaq’a* o “el Cerro de la Comunidad” —junto con los abuelos, los padres y la comadrona— como uno de los colaboradores de la educación de la persona.¹²⁰ Explica así que

Somos educados por nuestros padres y maestros, pero también por la naturaleza. Cuando uno no hace bien una cosa, ella castiga.¹²¹

También en el matrimonio aparece el vínculo simbólico con la tierra. Antes de realizar la “pedida” de la novia o *tz’amank*, los padres del muchacho que desea casarse realizan ceremonias frente al altar familiar para que

por la fuerza del Señor Dios, del *Tzuultaq’a* y con la ayuda de los santos, digan que sí a la pedida y no sea difícil la respuesta.¹²²

Una vez hecho el compromiso y realizada la unión, es necesario inaugurar la casa que será el hogar de la nueva pareja, para lo cual deberá realizarse la ceremonia del *watesiink*¹²³ para “alimentar” los

¹¹⁷ Estrada Monroy, *op.cit.* p.244.

¹¹⁸ Cesar A. Teny Maquín, *Modelo Pedagógico Maya*, Tesis para recibir el grado de Licenciatura en Pedagogía, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 2003, p.21

¹¹⁹ Parra Novo, *Persona y comunidad q’eqchi’*, p.22

¹²⁰ Cesar A. Teny Maquín, *op.cit.*, p.20

¹²¹ Cesar Teny, comunicación personal, El Estor, Izabal, octubre de 2003.

¹²² Testimonio q’eqchi’ de Cahabón recogido por Parra Novo, *op.cit.*, p.40

¹²³ El *Vocabulario Q’eqchi* publicado por la ALMG define el *watesiink* o *wa’tesink* como el acto de bendecir e inaugurar una casa, una ermita, la siembra o las pertenencias de una persona. El término hace referencia a alimentar y se aplica también a las

“palos” que sostienen la casa y consagrarla al *Tzuultaq’a*, evitando así que se ofenda por haberle arrebatado la madera y las piedras que se utilizaron para su construcción.

Finalmente, con la muerte, la persona regresa a la tierra, que “lo recoge” y da abrigo a su cuerpo una vez más en su nuevo estado. Antes de enterrarla, los *eb’ laj pikol jul* o “picadores” piden permiso al *Tzuultaq’a* para excavar la fosa en la tierra.¹²⁴ Parra Novo menciona que, para los q’eqchi’es de Cahabón

no se puede enterrar al muerto en el cajón, porque si así lo entierran su espíritu ya no es libre, ya no puede salir cuando empiece su viaje a la otra vida”,¹²⁵

Consigna el mismo autor que, en algunas comunidades donde sí usan la caja,

le ponen siempre petate y le hacen una ventana en la parte superior del cajón, para que el espíritu pueda salir.¹²⁶

3.3.2 Tierra y comunidad q’eqchi’

El vínculo de los q’eqchi’es con la tierra se manifiesta también a partir de acciones colectivas de suma importancia para la sobrevivencia y desarrollo de las comunidades y sus miembros, tales como la migración. Al respecto, Guillermo Pedroni realizó una investigación a principios de los noventa, analizando los patrones migratorios q’eqchi’es. El autor muestra que los q’eqchi’es contradicen los dos tipos de migración dominantes en Guatemala en el siglo XX —el primero, de carácter permanente, en un movimiento rural-urbano, mientras que el segundo es temporal, rural-rural hacia la costa sur y el altiplano central— destacando “no sólo lo singular del movimiento poblacional, sino también su persistencia.”¹²⁷ Apoyándose en censos a partir de 1950 y de “los escasos estudios disponibles”, Pedroni enfatiza el carácter permanente y rural la migración q’eqchi’, así como “el dominio del patrón de acceso (precario) a la tierra por sobre su incorporación como fuerza de trabajo asalariada.”¹²⁸

Reconociendo la diversidad de causas que han motivado las migraciones de los q’eqchi’es a lo largo de la historia, Pedroni agrega que, más allá de la ejecución de políticas del Estado, de acciones de instituciones o de la instalación o desmantelamiento de empresas, “es

herramientas de trabajo, los instrumentos musicales y las máscaras utilizadas en los bailes.

¹²⁴ Parra Novo, *op.cit.*, p.79

¹²⁵ Parra Novo, *op.cit.*, p.74

¹²⁶ *Ibid*

¹²⁷ Guillermo Pedroni, *op.cit.*, p.16

¹²⁸ *Ibid*

posible observar una fuerte iniciativa para buscar tierra, producir y reproducir la unidad doméstica.”¹²⁹

Relacionado con este punto, Georg Grünberg analiza las estrategias q’eqchi’es de apropiación de la tierra y uso de los recursos en el departamento de Petén. El autor concluye que, en términos generales, los q’eqchi’es presentan un comportamiento que se diferencia del de otros grupos étnicos presentes en el departamento —a los que clasifica como “ladinos del oriente”, “ladinos peteneros” y maya-iztá—.¹³⁰ Los q’eqchi’es suelen apropiarse de la tierra de manera colectiva, en lo que se conoce como las “agarradas de tierra” comunales. Estas “agarradas de tierra”, de acuerdo con Grünberg, siguen

la lógica de la recreación de un paisaje sagrado que enmarca geográficamente y define las normas de tenencia y del “buen uso” de la tierra, del agua y del bosque, formando microregiones étnicamente homogéneas y de menor grado de deforestación.¹³¹

Parece entonces que el vínculo con la tierra es tal, que los q’eqchi’es prefieren mantener su carácter eminentemente campesino, aun cuando esto signifique el desplazamiento de familias y comunidades enteras.¹³² Este tipo de desplazamiento comunitario realizado por las comunidades q’eqchi’es a su vez una manifestación de su identidad colectiva y un refuerzo de la misma.¹³³

3.4 Identidad q’eqchi y alteridad en la aldea global

“Cuando los españoles llegaron ellos tenían la Biblia y nosotros la tierra. Ahora ellos tienen la tierra y nosotros la Biblia (...) La religión también nos ha venido a dividir. No debemos discutir, pelear. Debemos buscar una solución con base en la cabeza que el Ajaw nos dio.”

¹²⁹ *Ibid*, p.17

¹³⁰ Georg Grünberg, *Territorio étnico y paisaje sagrado de los maya q’eqchi’ en Petén, Guatemala: experiencias de etnomapeo y legalización de tierras en sus comunidades*, ponencia presentada en el Encuentro 2000 de la Latin American Studies Association, Miami, marzo 16-18 de 2000, p.3

¹³¹ *Ibid*, p.1

¹³² Esto no significa que no haya migración de personas, por ejemplo a los Estados Unidos. El peso relativo de los q’eqchi’es en este tipo de migraciones, que van más allá de las fronteras nacionales, es sumamente importante, como lo es el de sus remesas. Aída Hernández, comunicación personal, octubre de 2004.

¹³³ Pedroni reporta que los q’eqchi’es constituyen el 50 por ciento de la emigración guatemalteca a Belize. Ver Pedroni, *op.cit*, p.23. Por su parte, Grünberg afirma que el 40 por ciento de los habitantes del “nuevo espacio multiétnico” desarrollado por la colonización espontánea del Petén de los últimos treinta años. Cfr. Grünberg, *op.cit*, p.1

Los q'eqchi'es son *aj ral ch'och'*, hijos de la tierra. Es así como se conciben y se definen a sí mismos:

la tierra es como nuestra madre. No nos damos cuenta de que cuando nacemos la madre nos da todo, nos alimenta, nos cuida. Igual pasa con la tierra (...) Nacemos aquí y morimos aquí. Ahí vamos a terminar todos nosotros. Por eso es parte de nosotros. Cuando un niño llora, la madre le da pecho. La tierra cuando nos mira llorar y pedirle de corazón, ella nos lo da.¹³⁴

También se llaman a sí mismos *roqch'och'*, "pie de la tierra".¹³⁵ Son *tzakal winq* o *yal winq*, que literalmente significa "verdadero hombre", "hombre auténtico", "hombre perfecto".¹³⁶ Pienso que más que tratarse de una definición etnocentrista, esto hace referencia a la idea de ser originarios de un lugar, visualizándose a sí mismos como "brotados" de la tierra, como sus "frutos".¹³⁷ Esto refleja una vez más un sobrentendido q'eqchi' sobre el que ya hemos hablado, que va de acuerdo con las ideas de humanización de la naturaleza y "naturalización" del hombre/la comunidad, así como la sacralización de ambos — naturaleza y persona/comunidad— y la integración con el cosmos.

La visión de los q'eqchi'es como "hombres perfectos" también podría reflejar otro sobrentendido, haciendo referencia al ideal q'eqchi' acerca de la persona y la comunidad y su relación con el cosmos: ellos consideran que su manera de relacionarse con la tierra — fundamentada en los valores del respeto y la reciprocidad— es la "verdadera", en contraposición con la manera desacralizada, instrumental y utilitaria que propone *Occidente*.

Desde la experiencia q'eqchi', las relaciones con el Estado guatemalteco, las iglesias, las empresas, las fincas y la mayoría de los representantes locales de la alteridad *occidental* y el capitalismo han estado generalmente caracterizadas por la dominación y el despojo constantes, tanto de sus tierras como de sus propios cuerpos y sus almas. A lo largo de todo el territorio q'eqchi' la escasez de tierra *para* las comunidades contrasta con la "importancia económica" y la magnitud de las grandes fincas que explotan café, cardamomo, banano y maderas preciosas, principalmente.

¹³⁴ Informante q'eqchi' de la aldea Sexan, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003

¹³⁵ Otto Schumann, comunicación personal, abril de 2004.

¹³⁶ Luis Pacheco, *op.cit.*, p.8

¹³⁷ José Alejos, comunicación personal, septiembre de 2004.

El desarrollo de estas fincas se basa no sólo en el despojo de las tierras, sino en la explotación de la mano de obra q'eqchi' y de otros pueblos de Guatemala, de manera que no puede explicarse la economía regional de agroexportación sin las comunidades indígenas. Contrariamente a lo que propone el discurso de la modernización, las comunidades indígenas están tan integradas al capitalismo agroexportador que no sólo posibilitaron su origen sino que explican y sostienen su desarrollo.¹³⁸ Se trata una vez más de la influencia mutua entre lo *local* y lo *global*, sobre la que hemos hablado en el capítulo anterior, entre lo *micro* y lo *macro*, "lo nacional" y "lo internacional", cuyas interacciones, utilizando la metáfora de Thompson y Hirst, son semejantes a las que se observan en una mesa de billar.¹³⁹

Un ejemplo claro y dramático del despojo del patrimonio material y simbólico q'eqchi', sucedido en tiempos recientes, ocurrió durante la cruenta y dolorosa guerra civil que azotó Guatemala. La violencia del Estado no sólo arrasó con comunidades enteras sino que se dirigió incluso al corazón mismo de la identidad y la cosmovisión maya, atacando sus símbolos más importantes. Así, el cuartel general en Cobán lucía un cartel en la entrada con la leyenda "Bienvenidos (a la) zona militar N. 21 Hogar del Soldado Tzul-Taka". Hernández Tohom hace referencia a este intento de apropiación simbólica del Ejército:

Don Pedro (Coy) decía que el nombre *Tzuul Taq'a* había sido usado por el ejército para matar y doblegar al pueblo q'eqchi', para quitarle la principal referencia a la hora de ofrecer su *Mayejak*. "Quisieron hacerlo malo cuando en realidad era la vida de nuestro pueblo, es padre y madre, nosotros debemos tener este nombre porque hay que resucitar al pueblo. El *Tzuul Taq'a* es vida, armonía, paz".¹⁴⁰

En este contexto de constante hostilidad, desde la perspectiva q'eqchi' son muchas cosas las que se han perdido,

pero otras no. El dios del maíz o el dios de la medicina, por ejemplo, se han perdido. Por ejemplo, mi abuelo me contaba que antes salían unos chilacayotes gigantes por todos lados, ahora en cambio no salen así. Es porque se han perdido algunas cosas.¹⁴¹

¹³⁸ Al respecto pueden revisarse los trabajos de Richard Wilson, *Resurgimiento Maya...*, Carol Smith, "Local History in Global Context: Social and Economic Transformations in Western Guatemala", en *Contemporary Studies of Society and History* No. 26, pp. 193-227; Yvon Le Bot, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, F.C.E., 1995.

¹³⁹ Graham Thompson y Paul Hirst, citados por Saxe Fernández, *op.cit.*, p.20.

¹⁴⁰ Jesús Trinidad Hernández Tohom, "Aj ral ch'och'. Xnaleb'eb aj q'eqchi' re' Peten". *El hijo de la tierra. Sabiduría de los q'eqchi' de Petén. Experiencia pastoral*, Tesis presentada al Consejo de la Facultad de Teología en el grado de Licenciado, Guatemala, noviembre de 2002.

¹⁴¹ Informante q'eqchi' de la aldea Chicacnab, municipio de San Pedro Carchá, Alta Verapaz, octubre de 2003.

Otro testimonio refleja esta misma consciencia de pérdida, esta vez refiriéndose al *majejak*,

Casi no lo practican ya los ancianos. Hace como dos años renació. Anteriormente lo hacían en secreto, cada quién por su lado. Pero si los ancianos no nos enseñan nosotros no podemos hacerlo. Muchos ahora trabajan por trabajar, sin hacer el *majejak*. Algunas cosas está perdiéndose porque los papás y los abuelos no están diciéndoles a sus hijos, no están enseñándoles (...) Nosotros sabemos algo, pero poco. Pero nuestros hijos ya no están aprendiendo porque no hay nadie que nos pueda enseñar. Lo que sabemos lo practicamos, pero hay cosas que no sabemos cómo hacer. A los ancianos ya no le dan mucho valor, por eso ellos se reúnen pero ya no invitan a los demás, porque no respetan. Si los ancianos nos enseñaran, nosotros y nuestros hijos podríamos aprender.¹⁴²

A pesar de todo, los q'eqchi'es han logrado sobrevivir manteniendo su particularidad y su riqueza cultural de raíces milenarias. Pero su identidad comunitaria sigue peligrando ante los embates de una modernidad homogeneizante.¹⁴³ Ellos perciben esto con gran preocupación, visión compartida en mayor o menor medida entre los ancianos y jóvenes padres de familia en las aldeas, así como entre intelectuales, activistas y miembros de organizaciones no gubernamentales entre otros actores de algunos centros urbanos como Cobán, Carchá, Chamelco en Alta Verapaz y El Estor, en Izabal. Enfrentan esta preocupación afirmando sus valores y su carácter identitario como *aj ral ch'och*. Un anciano de Izabal explicó:

la tierra es sagrada, dueña de nuestra vida, de nuestro espíritu, de nuestra alma. Vemos las consecuencias de que muchos ya no le piden a la montaña. Pero yo confío que se recupere algún día esto, que se respete lo que como ancianos tenemos que enseñar.¹⁴⁴

La tierra también vincula a los q'eqchi'es con los antepasados y su sabiduría ancestral, reforzando la visión identitaria y la distancia con respecto a la visión de la alteridad *kaxlan*:

La tierra nos fue heredada por nuestros antepasados. Pero se están perdiendo muchas cosas. La tierra está llorando porque no le pedimos de corazón al Tzuultaq'a (...) *tawasink* es como golpear. Algunos están golpeando a la tierra todo el tiempo y por eso no está dando.¹⁴⁵

¹⁴² Informante q'eqchi' de la aldea Selich, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003.

¹⁴³ La modernidad y sus efectos son, como mencionaba en el capítulo anterior con respecto a la globalización, varios y complejos. Si bien es cierto que a cada persona, comunidad y país estos fenómenos le afectan de manera distinta, existen algunas tendencias dominantes que pueden hacernos hablar en términos generales.

¹⁴⁴ Informante q'eqchi' de la aldea Sexan, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003.

¹⁴⁵ *Ibid*

El discurso identitario q'eqchi' vinculado a la tierra se manifiesta no sólo a través de testimonios como los anteriores, sino también de acciones de organizaciones educativas, culturales y sociales que promueven la realización de ceremonias de agradecimiento a la tierra como el *majejak* y el *watesiink*, así como otras acciones como la organización de danzas sagradas —la del venado, por ejemplo— y la recopilación de narrativa oral.

También se manifiesta en los relatos de tradición oral, algunos de los cuales siguen vigentes y no sólo se cuentan en las aldeas de las comunidades rurales, sino que también han sido recogidos por diferentes personas y organizaciones. Algunos relatos circulan impresos en libros que sirven como textos en algunas escuelas urbanas, e incluso pueden, como dijimos ya, obtenerse vía internet y enviarse prácticamente a cualquier lugar del mundo.

En la narrativa de tradición oral constantemente aparece la tierra como alteridad sagrada, entimema central en la cosmovisión q'eqchi' sobre el que ya hemos hecho referencia. En ella, como en los testimonios q'eqchi'es, aparecen como tema recurrente las enseñanzas morales en donde el tema de la relación con la tierra parece casi una obsesión, enfatizando la necesidad de retomar el legado de los antepasados y volver a reconocerse como *aj ral ch'och'*. De manera particular, les preocupa el hecho de que se pervierta su forma de relacionarse con la tierra:

Es como si el aliento de vida se estuviera acabando. La tierra nos da de mamar de pequeños y nos sigue dando. Siempre nos está ayudando para seguir viviendo. (...)Algunas personas ya no respetan las costumbres de los ancianos, los ancestros. Eso está perjudicando, que ya no se practique. El *majejak* siempre se realizaba pero ahora se está perdiendo. Los jóvenes ya no lo conocen, ya no lo practican. Es muy doloroso porque nosotros vivimos de la tierra. Hemos sido golpeados por otras culturas, otras ideologías. Ello ha propiciado que los jóvenes pierdan el respeto. Ha cambiado su mentalidad.¹⁴⁶

Los q'eqchi'es reaccionan ante esta preocupación y proponen retomar los valores de reciprocidad y respeto a la tierra, reforzando así su vínculo con ella y revitalizando su identidad:

A mí así me lo enseñaron mis padres, mis abuelos. Así me gustaría enseñar a mis hijos y nietos. Están cambiando las mentalidades pero en cada familia puede haber alguien que sepa cómo es. A mí me enseñaron que cuando pedimos a la montaña llevamos un

¹⁴⁶ Informante q'eqchi' de la aldea Sexan, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003.

sacrificio, por ejemplo una gallina para darle de comer a la montaña. Es muy doloroso ver que los jóvenes ya no lo hacen.¹⁴⁷

Se trata de una inquietud que no es nueva: Estrada Monroy (1993: 191-193) publicó un documento inédito que da cuenta de la percepción de los q'eqchi'es ante lo que proponía la *alteridad kaxlan* hacia el siglo XVI, propuesta que negaba no sólo su visión del mundo sino también la de sí mismos. A continuación transcribo dicho documento:

Lamentación q'eqchi'

¡Ay Dios! Qué duro es lo que hoy decís
que es otra la única verdad ¡Ay Dios!
Nuestras Madres, Nuestros Padres nos enseñaron
y nosotros enseñamos a nuestros hijos y
nuestras hijas, quién hizo todas las cosas.
¿Acaso no hemos sabido desde siempre cómo se
formó la vida, cómo se generaron las cosas,
cómo se hicieron las aguas, cómo se hizo la tierra
cómo se hicieron las plantas y cómo se mejoraron
las cosas?

¡Ay Dios! Qué duro es lo que decís que crea
que esta no es la verdad, sino otra que vos me decís.

¡Ay Dios! ¿Acaso no nos dijeron nuestras Madres
y Nuestros Padres que Tzuul-tak'a nos daba el maíz,
el agua, la lluvia, el fuego?

¡Ay Dios! Acaso nosotros y nuestros hijos
no hemos ofrecido el pom y golpeado nuestras
piernas en la cumbre del camino?

¿Acaso no tuvimos comida y no se curaron nuestros dolores?

¿Acaso no se quitó nuestro calor
y nuestro frío?

¡Ay Dios! qué duro es lo que decís que la verdad
es otra ¡Ay Dios!

¡Ay Dios! Qué duro es tener que creer que
Tzuul-tak'a no existe, ni existió, ni existirá,
si está allí en el siguán, si está
en el cerro, si se le oye en el trueno,
si se ve su luz en el cielo

¡Ay Dios! Qué duro es creer que pasar a
nuestros hijos y nuestras hijas sobre
el fuego y que nuestro atol de masa
y nuestra tortilla no trae a nuestros cuerpos
el aliento de Tzuul-tak'a para que

¹⁴⁷ Informante q'eqchi' de la aldea Sexan, municipio de El Estor, Izabal, febrero de 2003.

y quemaron el pom?
¿Acaso no se evitaron los males, acaso
nos golpeamos en el camino o caímos a
lo hondo del siguán?

¡Ay Dios! Qué duro es creer que
Tzuul-tak'a no nos escuchará más y
que ya no escuchará nuestro llanto.

Este documento, como los rezos, las acciones rituales y los relatos que se cuentan hoy en día, expresan algunos entimemas de los que ya hemos hablado, entre los que destaca la importancia y sacralidad que para los q'eqchi'es tiene la tierra. En la lamentación también están presentes otros entimemas, como el fuerte vínculo que los q'eqchi'es, como comunidades, familias y personas, tienen con la tierra: se deben a ella, pues les ha brindado protección, abrigo y sustento, además de tradiciones, oficios, "secretos" y enseñanzas.

La lamentación manifiesta también asombro e incredulidad, ¿cómo negar estos principios, como dejar de creer en estos saberes cuando son los que provienen de las enseñanzas más antiguas, los que explican su propio origen y continuidad histórica como comunidades? Bajo la aparente incapacidad para actuar ante los embates dirigidos contra la tradición y la cultura, la lamentación manifiesta también un acto de rebeldía pacífica ante el orden social dominante: frente a la disposición de aceptar los cambios impuestos por la alteridad *kaxlan*, los q'eqchi'es responden activamente, negándose a olvidar lo que han aprendido de sus padres y abuelos, repitiéndolo no sólo de manera verbal, sino también gestual y ritualmente. La supervivencia y el vigor cultural de las tradiciones q'eqchi'es en nuestros días es una muestra de la firmeza decisión q'eqchi de "enraizarse" y fundirse con la tierra y con los ancestros, retomando sus enseñanzas y transmitiéndolas a sus hijos y nietos.

4. Tierra e identidad en la narrativa oral q'eqchi'

4.1 Algunas reflexiones para el análisis

Como hemos dicho ya, la narrativa de tradición oral es producto de saberes colectivos, heredados y construidos históricamente por un pueblo. No es obra de un autor individual identificable, sino que son creaciones colectivas, producidas a través de elaboraciones y reelaboraciones constantes a nivel comunitario.

La cristalización de la narrativa oral en *relatos*¹ es, al tiempo que obra colectiva, versión singular, con una serie de detalles particulares que le imprime cada particular narrador, escenario, circunstancia y receptor. En cada versión, el narrador retoma la tradición que le fue transmitida y agrega —dentro de ciertos límites estéticos y discursivos—, elementos de su creación, transformando el producto final. Al hacerlo, el narrador se adapta a cada contexto e incorpora a la(s) alteridad(es) con las que interactúa en el espacio y tiempo. En mayor o menor medida, pero de manera inevitable, cada narrador, auditorio, escenario y circunstancia, imprime su huella estética y discursiva a la obra.

Los relatos de tradición oral son entonces, simultáneamente, creación individual y obra colectiva, en cuya concreción participa también el contexto, el espacio y las circunstancias particulares. Para comprender mejor la complejidad que encierran los fenómenos de tradición oral podemos apoyarnos en el concepto de *performance*² propuesto por Paul Zumthor.³ El autor define éste como “la compleja acción por la cual un mensaje poético es simultáneamente transmitido y percibido en el aquí y ahora.”⁴ En este singular suceso, “el hablante, el (los) receptor(es) del mensaje, las circunstancias (a los cuales el texto, con ayuda de medios lingüísticos, representa o no representa) son confrontados de manera concreta”⁵. En el *performance*, agrega el autor “los dos ejes de la comunicación social se mezclan: aquel que

¹ Prefiero llamarlos *relatos* o *narraciones* en lugar de *mitos*, *cuentos*, *leyendas*, *fábulas*, etcétera. Esto no significa que esté ignorando la importancia de clarificar y problematizar en torno a estos conceptos, pero considero que entrar en este debate no está dentro de los objetivos del presente trabajo. Además, creo que en este caso no es estrictamente necesario hacerlo, ya que la expresión que utilicé resulta apropiada en términos de la coherencia interna de mi argumentación.

² Es difícil dar una traducción al español del término *performance*, que sería algo así como la “puesta en escena”, o en nuestro caso, el suceso mismo de la transmisión del relato. Desde el arte, el *performance* es un “tipo de entretenimiento teatral en que la personalidad del artista y la manera en que crea y desarrolla sus ideas forma parte del show.” Tomado del Cambridge Advanced Learner’s Dictionary Cambridge University Press, 2003. Consultado en www.freesearch.co.uk/dictionary/

³ Paul Zumthor, *Oral Poetry. An Introduction*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990.

⁴ *Ibid*, p. 22

⁵ *Ibid*

une al hablante con el autor y aquel a través del cual la situación y la tradición se unen”⁶

Además, podemos considerar los relatos de narrativa oral como *obras* en el sentido bajtiniano, las que, como todo *enunciado*⁷, se orientan hacia la(s) respuesta(s) de *otro(s)* —enunciados y sujetos que los emiten.⁸ Bajtin subraya la naturaleza dialógica del fenómeno narrativo: “como la réplica de un diálogo, la obra se relaciona con otras obras-enunciados: con aquellos a los que contesta y con aquellos que le contestan a ella.”

Como *obras-enunciados*, los relatos expresan también valores y voliciones particulares a un pueblo —el *eje* axiológico, en la terminología bajtiniana—, o bien a un individuo o grupo, en otros niveles de análisis. Estos valores y voliciones son articulados desde una posición —social, histórica, ideológica...— concreta, que es, en cada caso, única e irrepetible. Como enunciados, además, los relatos se proyectan en el tiempo, respondiendo a enunciados anteriores y en espera de reacciones y respuestas futuras. No se emiten sin dirección y sin motivo, sino que están orientados hacia auditorios específicos y con propósitos más o menos concretos.

El grado de efectividad de un enunciado, la medida en que logra su propósito, depende no sólo de su contenido y forma, sino también, de forma fundamental en muchos casos, de la manera en que se relacionan los actores involucrados en el fenómeno de la comunicación. Esta relación estará definida sobre la base de la posición que ocupan dichos actores en las jerarquías sociales correspondientes.⁹ En este sentido, las relaciones entre enunciados siempre involucran relaciones de *poder*.

⁶ *Ibid*

⁷ Para Bajtin el enunciado es “la *unidad real* de la comunicación discursiva”, que se diferencia de “la oración como unidad de la lengua” debido a que “no es una unidad convencional, sino real, delimitada con precisión por el cambio de los sujetos discursivos, y que termina con el hecho de ceder la palabra al otro.” Es a la vez fenómeno lingüístico y social, que tiene historia y futuro. En palabras de Bajtin, “todo enunciado es un eslabón en la cadena, muy complejamente organizada, de otros enunciados.” M. Bajtín, *Estética de la creación verbal*, p. 258-262

⁸ M. Bajtín, *Estética de la creación verbal*, p. 265

⁹ Por ejemplo, podemos pensar en un enunciado lanzado por un grupo social particular, que demanda un derecho ante un Estado. Es claro que la manera en que responda el Estado ante el enunciado —la demanda social— dependerá de ciertos factores, entre los cuales destaca la *identidad* de los demandantes y la manera en que el Estado y dichos demandantes se relacionan entre sí.

4.1.1 Autor, editor y receptor

En un primer nivel de análisis, podemos decir que, originalmente, los relatos están contruidos *por* y *para* el pueblo q'eqchi', que sería entonces tanto autor como receptor de su narrativa oral.

Los relatos que integran la narrativa oral q'eqchi' están elaborados desde una orientación ideológica¹⁰ particular —producto de la historia y la cultura q'eqchi'— y con una intencionalidad concreta, por ejemplo, mostrar cómo es y cómo debe ser la moralidad q'eqchi'. Los relatos expresan la memoria colectiva y reflejan los ideales y valores de la(s) comunidad(es) q'eqchi'(es). Son más que la expresión de un pasado lejano, añorado e idealizado: manifiestan una visión de la realidad compartida por el pueblo q'eqchi' y se proponen *conmover* al receptor, causándole un tipo de emoción particular, orientada a reproducir y reforzar los valores identitarios q'eqchi'es.

Una visión rígida del esquema autor-receptor resultaría inadecuada e insuficiente, a riesgo de no tomar en cuenta que en el proceso de transmisión de la narrativa oral pueden participar —actual o potencialmente— varios actores, desde niveles y tiempos distintos, produciendo efectos también diferentes. La perspectiva bajtiniana puede ayudarnos a considerar la presencia de estos diferentes actores que participan en la transmisión, así como su importancia y efectos, no sólo sobre la transmisión misma, sino también sobre la forma y el contenido mismo de los relatos. Por ejemplo, un relato contado por un anciano q'eqchi a su nieto en la soledad de la milpa, no será igual a otro contado en el salón comunitario de la aldea, frente a un auditorio de tamaño mayor pero de composición exclusivamente q'eqchi; ni serán estos nunca iguales a otro contado para —o en presencia de— un agente externo y ajeno, como por ejemplo, un investigador ladino, extranjero, religioso o laico.

En cada uno de estos casos, el narrador tiene la posibilidad *creativa* de discriminar contenidos y formas, a partir de situaciones, escenarios y auditorios distintos. Puede, hasta cierto punto, crear diferentes versiones para auditorios o circunstancias distintas, como por ejemplo, considerando algunos aspectos con mayor énfasis que otros, o eludiendo el tratamiento de algunos temas dentro de la narración. Este

¹⁰ Utilizo el concepto de ideología en un sentido bajtiniano, como la orientación particular desde la que cada ser vive y percibe el mundo. Podemos complementar esta idea apoyándonos en la definición que proporciona Alfredo López Austin, para quien la ideología es “un conjunto de interpretaciones, ideas y creencias. Incluye, por tanto, desde los más simples actos del entendimiento hasta los conceptos más elaborados; desde las simples preferencias o actitudes hasta los valores que rigen la conducta de un grupo social.” Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología...* p.16

aspecto debe resaltarse, no sólo como una argumentación en contra de las posiciones que buscan *la* versión “auténtica” de los relatos —sin considerar que cada versión es única e irrepetible y que por otra parte, todas ellas comparten el carácter de creación colectiva— sino también porque a menudo es olvidada, subestimada o incluso ignorada la presencia e identidad del investigador y sus impactos sobre los procesos de transmisión y recopilación de los relatos.

Los relatos de narrativa oral incorporan entonces varias voces a la vez. Entre ellas, destacan la voz de *la tradición* y la del narrador, pero también están presentes otras, como las de los actores de los relatos, las de otras tradiciones y la del receptor o auditorio a quien se dirigen. Su versión publicada agrega además las voces de quien o quienes han recopilado, traducido y editado los relatos. Una cuestión importante de subrayar en nuestro caso es que, en la mayor parte los relatos de narrativa oral q’eqchi’ que hasta la fecha han sido publicados, fueron agentes *no q’eqchi’es* —religiosos, investigadores y antropólogos ladinos o extranjeros fundamentalmente— quienes realizaron los trabajos de recopilación, traducción y edición. Cada uno de ellos lo hizo desde contextos distintos y a partir de motivaciones, métodos e ideologías particulares, pero compartían la particularidad de ser agentes pertenecientes al mundo *occidental*.

El análisis de la narrativa oral q’eqchi’ a partir de textos publicados debe incluir entonces un examen cuidadoso de los relatos, tratando de reconocer las diferentes voces que proyectan. Sería muy difícil lograr todas estas distinciones en la mayoría de los casos, pero al menos podemos reconocer que, en nuestro caso, la mayoría de las voces presentes en los relatos pertenecen a dos tradiciones culturales: la q’eqchi’ y la *kaxlan*, que como dijimos ya, comparten el espacio y el tiempo en la *aldea global*.

La identidad de los autores, editores y receptores de los relatos es también importante por sus consecuencias para la presente investigación. Inevitablemente, mi lectura de los mismos estará afectada por mi propia cultura, es decir, mi pertenencia a la *aldea global* bajo mi mirada ajena al mundo q’eqchi’ y construida desde la alteridad *occidental*.

4.1.2 Código e idioma

Podemos utilizar el concepto de código¹¹, entendido como el sistema de signos en los que se transmite un mensaje y que puede ser escrito,

¹¹ Este es uno de los elementos del análisis propuesto por Roman Jakobson *Ensayos de Lingüística general*, trad. José M. Pujol y Jem Cabanes, Barcelona, Ariel, 1984,

pictórico, oral, gestual, corporal. Para su publicación, la narrativa oral fue trasladada de un código a otro, del código oral —que como hemos dicho ya, incorpora no sólo la voz del narrador, sus rasgos, tono y gesticulaciones, sino que también añade elementos del escenario, las circunstancias y el auditorio a quien se transmiten los relatos— al código escrito. Más allá del texto, hay toda una serie de situaciones, emociones y elementos que están presentes en la narración oral y que difícilmente pueden transmitirse por escrito. Algunos de estos elementos tienen significados muy profundos, que se pierden al pasar de la oralidad a la escritura.

Dentro del código, oral o escrito, el idioma o la lengua juega un papel muy importante, como filtro por el que atraviesa el relato. En el caso de los relatos transcritos, la lengua transmite y refleja elementos de la(s) cosmovisión(es) del narrador, recopilador, traductor y editor. El receptor, a su vez, los interpreta a partir de su lengua y cosmovisión propias. Puede suceder que en cada uno de estos casos o momentos —narración, recopilación, traducción, edición—, el idioma empleado sea distinto, lo que complica la posibilidad de lograr una auténtica comprensión. Este hecho complica el análisis y subraya la importancia del estudio de la lengua como vía de acceso en la comunicación intercultural, así como para lograr una auténtica comprensión de la narrativa oral de un pueblo.

4.2 Algunos datos sobre los relatos

Durante la investigación pude recopilar un total de 56 relatos, publicados por autores diferentes, en contextos y con objetivos también diversos. El más antiguo, en términos de la fecha de su publicación, se encuentra en un documento escrito hacia 1920 por Tiburcio Kaál y otros autores, traducido al inglés y publicado en versión bilingüe por Robert Burkitt.¹² Se trata de un relato sobre el origen del maíz, publicado en lengua española en Guatemala en 1996, bajo el nombre *Sucesos remotos acaecidos por el secuestro de la hija de Xucaneb*¹³. En el relato parece prevalecer la voz q'eqchi', escrita en su propio idioma y traducida al inglés y al español. La voz *kaxlan* en la edición del mismo no es muy evidente y parece incluso inexistente o "silenciosa".

¹² Robert Burkitt, en *The Hills and the Corn: A legend of the Kekchi Indians of Guatemala* . . . puesto en forma escrita por Burkitt, Tiburcio Kaál y otros y traducido al inglés por Robert Burkitt, Anthropological Publications of the University Museum, vol. 8, no. 2. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1920

¹³ *Teología India Mayense II, Memorias, experiencias y reflexiones de Encuentros Teológicos Regionales*, Guatemala, 2 al 7 de junio de 1996, pp. 69-104. Esta versión del relato se incluye en el Apéndice 1.

Siguiendo un ordenamiento cronológico a partir de la fecha de su publicación, el segundo lugar lo ocupan 11 relatos publicados en 1972 en el libro *Textos folklóricos de Guatemala y Honduras*.¹⁴ Los relatos fueron recopilados por Francis Eachus y Ruth Carlson, del Instituto Lingüístico de Verano. Aunque Eachus y Carlson no proporcionan mayor información acerca del contexto en donde se recogió cada relato, puede suponerse que fue en Alta Verapaz. En estos relatos, de manera contraria al anterior, la presencia de la voz *kaxlan* es muy evidente, no sólo debido a que los relatos se presentan en versión monolingüe en idioma no-q'eqchi', sino porque en algunos de ellos el contenido de los mismos parece haber sido alterado.

El tercer lugar lo ocupan los relatos publicados en 1978 por Mario Enrique de la Cruz Torres, en el libro *Rubelpec. Cuentos y leyendas de Senahú, Alta Verapaz*.¹⁵ La edición es monolingüe, en lengua española y con ilustraciones realizadas por el grupo Fraternidad Artística Bonoljom. El libro incluye veinticinco relatos, recogidos por el propio Cruz, quien se supone conservó "su forma original, esforzándose por transcribir fielmente el habla y aun la entonación de los narradores"¹⁶. Aunque afirma haber guardado formas y contenidos originales de los relatos, es claro que les imprimió su huella por lo menos a nivel estilístico, y no es un simple recopilador de los mismos.

Resulta interesante observar las motivaciones y perspectiva de Cruz Torres, quien expresó su deseo por que su libro sirviera "a algunos maestros rurales para ganarse la confianza de los padres de familia. (...) Si llega usted a saber estas leyendas, tiene las puertas abiertas para la conversación con los indígenas, (...) (pero) eso sí lo esencial es relatarlas en lengua qeqkchí."¹⁷ El autor proporciona pocos detalles acerca de las circunstancias y metodología para la recopilación y edición de los relatos, limitándose a señalar que "fue un poco difícil lograr recopilar cada uno de ellos, por el hermetismo con que guardan sus tradiciones. Al principio es el mayor problema porque se desconocen totalmente las leyendas, pero a medida que se van aprendiendo, es un arma efectiva para poder interrogar a los informantes".¹⁸

Sigue el autor, aportando algunos "consejos" para los potenciales "usuarios" de los relatos q'eqchi'es: "el método a seguir es platicar con ellos y contarles todas las leyendas que ellos creen que sólo algunos de

¹⁴ Mary Shaw (redactora), *Textos folklóricos de Guatemala y Honduras*, Instituto Lingüístico de Verano, ESSO Central America S.A., Guatemala, 1972, pp.147-161

¹⁵ Mario Enrique de la Cruz Torres, *Rubelpec. Cuentos y leyendas de Senahú, Alta Verapaz*, Guatemala, Editorial del Ejército, 1978,

¹⁶ David Vela, en el prólogo del libro de Mario E. De la Cruz, *Ibid*, p.12.

¹⁷ *Ibid*, pp.339-340

¹⁸ *Ibid*, p.339

los más viejos las conocen.”¹⁹ Estos consejos dan luz sobre la visión del autor sobre la cultura y cosmovisión q’eqchi en relación con las propias “Grande es la sorpresa que llevan y lo creen a uno sobrenatural por saber todo lo que solo la tradición les enseñó. Un hecho importante, es fingirles que uno cree efectivamente en las historias.”²⁰

El libro está, entonces, principalmente orientado hacia la sociedad no q’eqchi’, guatemalteca o extranjera. Si bien se dirige principalmente a maestros rurales, sus consejos pueden ser también aprovechados por otros muchos actores que, por alguna u otra razón, estén interesados en “abrirse las puertas” y “ganarse la confianza” de los q’eqchi’es.²¹

Pero el idioma, la identidad y la orientación misma de *Cruz* no implican necesariamente la negación del valor de los relatos que publica como fuentes para el estudio de la cosmovisión q’eqchi’. Podemos reconocer en ellos la voz q’eqchi’ como voz que predomina en los relatos, y si bien la voz *kaxlan* es evidente en ellos en mayor o menor medida, también puede reconocerse en ellos un esfuerzo del autor por transmitir, con detalle y cuidado, una serie de elementos que integran la cosmovisión q’eqchi’.

Los siguientes relatos fueron recogidos por Francisco Curley García, publicados en versión monolingüe en lengua española, bajo el nombre de *Na xex tau rib Caguá Sagke ut Caná Po, se ix racbal chac li chiruchichoch, Ka Xee Tonal Chac* —que el autor traduce como *La pintoresca leyenda del Sol y la Luna*—, e *Ixckkaalil la hija de Caguá Sillab’ (Divinidad del embarazo)*.²²

Aunque el libro de Curley fue publicado hacia 1980, los relatos fueron recogidos varias décadas antes: sobre *La pintoresca leyenda del Sol y la Luna*, Curley agrega que “es conocida en muchas regiones gkec-chíes, en 1938 la oí por primera vez de labios de Rex Chun. Posteriormente 1939 de Luis Can en Semococh y la he visto impresa”.²³ Con respecto al segundo relato, la *Divinidad del embarazo*, que también trata sobre el origen del maíz, comenta Curley que fue oído de labios de Luis Gkaan en 1937, también en Semococh. En estos relatos, si bien se presentan en versión monolingüe en lengua no q’eqchi’, la voz *kaxlan* no es muy

¹⁹ *Ibid*

²⁰ *Ibid*

²¹ Esto puede incluir una gran variedad de actores como iglesias, partidos, organizaciones, el ejército, compañías nacionales y trasnacionales, entre otras.

²² Curley García, Francisco, 1980, *Ma Yan Pan. Civilización y cultura gkec-chí*, Guatemala, Tipografía Nacional, pp. 86-97. Ambos relatos se incluyen el Apéndice 1.

²³ Curley García, Francisco, *Ma Yan Pan. Civilización y cultura gkec-chí*, Guatemala, Tipografía Nacional, 1980, p.86.

fuerte sino que parece haber sido respetado el estilo y contenido q'eqchi'es originales.

El siguiente lugar lo ocupa el relato *C'ana tzam y el origen del tejido*, publicado en Guatemala por Herbert Quirin Dieseldorf en 1984.²⁴ La edición es monolingüe, en español. Luego siguen tres relatos, *El sol y la luna*, *El señor lucero* y *K'awa Cojaj y Kana Itzam*, todos ellos recogidos en Belice por John Schackt. Fueron publicados por la Universidad de Oslo en 1986, en versión monolingüe, en inglés.²⁵ En estos relatos la voz q'eqchi' parece predominar, mientras que la voz *kaxlan* parece, hasta cierto punto, ausente.

Por último se encuentran los relatos publicados bajo el título *Sahil ch'oolej sa' li hoonal (Momentos alegres). Leyendas q'eqchi'es de El Estor, Izabal*. Este libro es resultado de un trabajo colectivo de recopilación realizado a principios de la década de los noventa por maestros rurales del municipio de El Estor, en un proyecto en el que participaron también otros agentes *no q'eqchi'es*. El libro fue publicado en 1995 en California, por una editorial que difunde materiales sobre cultura y narrativa maya.²⁶ La edición es bilingüe, presentando trece relatos en lenguas q'eqchi' y española, además de contar con ilustraciones. Puede ser adquirido con relativa facilidad desde cualquier parte del mundo, ya que se comercializa vía internet. Ello significa que, de alguna manera, el libro está orientado a la *aldea global* como uno de los potenciales receptores de la narrativa, hecho que imprime decisivamente su huella sobre los relatos. De esta manera, en estos relatos la voz q'eqchi' parece acompañada por la voz *kaxlan*, ya sea de manera actual —la del editor— o potencial —el receptor—.

4.2.1 Voz q'eqchi' y voz *kaxlan*

Como dijimos ya, la mayoría de las voces presentes en los relatos analizados pertenecen a una de dos tradiciones culturales: la q'eqchi' y la *kaxlan*. Podemos entonces reconocer la voz de la tradición q'eqchi', que en algunos relatos responde como enunciado a la voz —explícita o no— de la modernidad *kaxlan*. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en los relatos que resaltan la necesidad de volver a los valores identitarios y a la manera q'eqchi' de relacionarse con la tierra, sobre los que hablaremos con más detalle en un apartado más adelante.

²⁴ Dieseldorff, Herbert Quirin, *X Balam Q'ué, el Pájaro Sol. El traje regional de Cobán*, Ediciones del Museo Ixchel, Guatemala, 1984, p.6

²⁵ Schackt, John, *One God-Two Temples. Schismatic process in a Kekchi Village*, Oslo, Occasional Papers in Social Anthropology, University of Oslo, 1986, pp.172-181

²⁶ *Sahil ch'oolej sa' li hoonal (Momentos alegres). Leyendas q'eqchi'es de El Estor, Izabal*, Rancho Palos Verdes, California, Ediciones Yax Te', 1995.

En otros, podemos reconocer la voz del editor *kaxlan*, que parece eliminar, atenuar u ocultar el carácter mítico de algunos relatos, quizá pensando en el texto como un producto dirigido a un mercado actual o potencial de lectores pertenecientes a la *aldea global*, lectores heterogéneos pero que comparten la característica de ser muy ajenos a la cosmovisión q'eqchi'. Esto parece suceder, por ejemplo, en relatos como "El origen del maíz y del *majejak*" y "Señor Trueno, Señor Relámpago", que forman parte del libro *Sahil ch'oolej sa' li hoonal...*. Dichos relatos parecen haber sido despojados de su carácter mítico, ya que no se realizan en un tiempo primigenio, sino que tienen lugar en el tiempo de los hombres, y con personajes que son personas "comunes y corrientes."

Podemos reconocer, al contrario, esa misma voz *kaxlan* interesada en dar a conocer aspectos profundos de la cosmovisión q'eqchi', como una manera de proporcionar información privilegiada al mundo *occidental* para posibilitarle a alguno de sus agentes, un ejercicio de poder más efectivo. Ejemplo de ello son los publicados por Mario Enrique de la Cruz en el libro *Rubelpec*, de cuyas intenciones explícitas de "abrir las puertas" a aspectos nucleares de la cosmovisión q'eqchi' hemos hablado.

En otros relatos, podemos también reconocer esta misma voz *kaxlan* como editora que, desde su posición de poder —económico, político, religioso...—, ejerce la censura, eliminando elementos o confundiendo imágenes, en un intento por atacar las bases de la construcción identitaria de los q'eqchi'es. Este parece ser el caso del relato "Una visita al dios de la montaña", publicado por Francis Eachus y Ruth Carlson, "socias" del Instituto Lingüístico de Verano. Este relato presenta un culto al "dios de la montaña —la versión es monolingüe en español, y en ella no se menciona el término *Tzuultaq'a*— de cadente y violento, desacreditando la ritualidad y la cosmovisión misma al vincularla con el alcoholismo y la violencia intrafamiliar. Otro ejemplo se encuentra en el relato "El pájaro carpintero" publicado también por estas autoras, que presentan los hechos de una manera que hace parecer absurdas las interpretaciones q'eqchi'es acerca de los fenómenos de la tierra como hogar de aliteridades.

4.3 Clasificación de los relatos

Una clasificación siempre será una versión modelada, parcial y simplificada de la realidad, que incorpora la mirada subjetiva del agente que la realiza. Por ello, resulta más apropiado evaluar la validez de una clasificación no tanto en términos generales —como si los modelos pudieran trasladarse de una cultura a otra, o de un aspecto a otro de la realidad, sin que su poder explicativo disminuya—, sino a

partir de su pertinencia y funcionalidad con respecto a la cultura que se investiga y al tipo de análisis particular que se realiza en cada caso.

Podemos intentar una clasificación de los relatos de narrativa oral q'eqchi' a partir de temas o asuntos clave que se desarrollan en cada uno de ellos. Una posibilidad es la siguiente:

Relatos/ temas o asuntos	<i>Cosmogónicos/ Cosmológicos</i>	
	<i>Origen</i>	a) bienes/recursos b) males/enfermedades c) características
	<i>Valores/normas/ Instituciones</i>	d) respeto hacia la tierra- equilibrio. Mayejak. e) solidaridad-sacrificio por la comunidad f) inteligencia/fuerza g) pobreza/riqueza h) cortejo/matrimonio i) otros (valor/fiereza en la guerra, mal agüero, magia, ritualidad)
	<i>Jerarquía</i>	j) divina k) natural l) social
	<i>Personaje ejemplar</i>	
	<i>Contenido histórico/ sociológico</i>	

Estas categorías no son excluyentes, de manera que un mismo relato puede reunir elementos de diversos temas, a partir de los cuales sería posible colocarlo en varias categorías a la vez.²⁷ Por otra parte, todos ellos son importantes para la construcción identitaria q'eqchi', pues a partir de ellos se transmiten ideas acerca de la manera q'eqchi' de percibir el mundo, a sí mismos y a la alteridad.

La primera categoría de esta clasificación se refiere a los asuntos cosmogónicos y cosmológicos, es decir, aquellas narraciones en donde los hechos ocurren en épocas anteriores al tiempo de los hombres, protagonizados por personajes no humanos que viven aventuras fantásticas a partir de las cuales se funda la naturaleza, estructura y dinámicas del *cosmos*.

La segunda categoría corresponde al tema del origen de ciertos recursos materiales y tecnológicos, como el maíz y su cultivo o los secretos del tejido y la medicina. Estos recursos son de vital importancia,

²⁷ El Apéndice 2 presenta una esquematización de los relatos recopilados a partir de estos criterios.

pues permiten a los q'eqchi'es sostenerse y desarrollarse como individuos y como comunidades. Además, como herencia de el/los *Tzuultaq'a* a sus antepasados, estos recursos se constituyen en importantes elementos identitarios de los q'eqchi'es.

La tercer categoría de temas refiere al establecimiento de valores, normas e instituciones sociales. En este caso podemos a su vez establecer subcategorías, según se trate de valores como las relaciones de equilibrio y respeto hacia la tierra —que cristalizan ritualmente en expresiones como la realización del mayejak—, la solidaridad y el sacrificio por la comunidad, la supremacía de la inteligencia sobre la fuerza, las cualidades de la pobreza frente a la riqueza, o del establecimiento de instituciones como el matrimonio, las asambleas comunitarias y la celebración de rituales. Estos temas expresan algunos rasgos que caracterizan la axiología de los q'eqchi'es, resaltando la importancia del tema de las relaciones con la tierra, que es el eje de la mitad del total de relatos agrupados en esta categoría.

La siguiente categoría —muy ligada con la anterior y de la que incluso podría ser una subcategoría— corresponde al establecimiento de jerarquías a nivel divino, natural o social. En los relatos aparecen algunos ejemplos de ello, como la definición de la cruz como “sucesor del Dios de los Cielos y del Tzultaká de las montañas y valles”²⁸, las diferencias entre el tlacuache, la comadreja y el puma en cuestiones de cacería,²⁹ o el papel de los ancianos entre los *Tzuultaq'a* y entre los q'eqchi' como depositarios de experiencia y sabiduría.³⁰

Luego sigue la categoría referente a personajes humanos ejemplares, entre quienes figuran personas como el brujo Esteban Caal, el controlador de serpientes Crisanto Ba o Pablo Maquín Cajbom o Cajbon. Por último están los relatos que proporcionan información de tipo histórica y sociológica sobre la vida de los q'eqchi'es en las aldeas, su vida en las fincas y sus relaciones con las autoridades, por ejemplo.

4.4 Identidad y tierra en los relatos

En la narrativa oral q'eqchi' destaca el papel que juega la tierra, que aparece en los relatos de manera constante, en aspectos o modalidades diferentes. La tierra es, en algunos relatos, personaje que, a través de la figura del *Tzuultaq'a*, representa una alteridad sagrada. Al

²⁸ Esto es lo que se afirma en el relato “*Iboycañ tambor del diablo y la Cruz de la cumbre*”, recogido por Mario Enrique de la Cruz Torres, *op.cit.*, p.144

²⁹ Ver “Mis hijos y el puma príncipe Cac'coj” y “Cómo aprendieron a cazar zac'bin la comadreja y uch el tacuazín”, *Ibid*, pp.193-205, 245-253,

³⁰ Ver, por ejemplo, “Sucesos remotos...”, Curley *op.cit* y los relatos sobre el origen del maíz.

mismo tiempo, la tierra se presenta como un espacio natural o social, o bien como espacio *alterno*, es decir, uno que está más allá del de los hombres y que se rige por otras reglas.

Podemos intentar una nueva clasificación, partiendo del análisis del papel que ocupa la tierra en cada uno de los relatos. Una visión esquematizada de esta clasificación está contenida en el siguiente cuadro:

Tierra	1) Como personaje (ALTERIDAD SAGRADA)	Cosmogónico
		Héroe cultural
	2) Como espacio de reproducción (natural, social, divino)	Alterno (<i>Oximbil</i>) ³¹
		Hogar de alteridades

En la mayor parte de los relatos podemos encontrar que la tierra aparece de una u otra manera, o bien en ambas formas, lo que puede apreciarse en el cuadro que se incluye en el Apéndice 3.

La distinción entre estas dos formas —la tierra como personaje y como espacio— corresponde a motivos metodológicos y no a una verdadera delimitación de estos aspectos en la narrativa q'eqchi'. La separación no existe en el pensamiento q'eqchi' porque la tierra es, más que un espacio, un *ser vivo*. Esto queda plasmado de manera clara en los relatos tipo *oximbil*, que en el cuadro aparecen en una posición de frontera. En estos relatos, de manera muy clara y explícita, la tierra es al mismo tiempo alteridad sagrada y espacio alterno.

A continuación analizaremos algunos aspectos acerca de estas modalidades en las que se representa la tierra en los relatos q'eqchi'es, aspectos que, como hemos dicho ya, se encuentran estrechamente asociados con la identidad.

³¹ Este término fue definido por Cruz para referirse a un tipo particular de relatos muy recurrentes en la narrativa q'eqchi': los relatos de "los entrados", aquellos que habían visitado el interior de la montaña, hogar del *Tzuultaq'a*. Sobre estos relatos hablaremos con más detalle en este capítulo.

4.4.1 La tierra como personaje o alteridad sagrada

Como hemos dicho ya, en la narrativa de tradición oral q'eqchi', constantemente aparece la tierra como alteridad sagrada. La tierra, en su representación como *Tzuultaq'a*, es personaje de relatos que narran sus aventuras, junto con seres como el Sol, la Luna, la Nube y el Rayo, aventuras que ocurrieron en un tiempo anterior al de los hombres y de la conformación del cosmos.

En los comienzos de nuestra era sobre la tierra, existía solamente el Señor de los Cerros, Caguá Tzuultagká, y solamente tenía como hija mimada a la señorita Luna, quienes vivían en el corazón de la montaña, en una gran caverna misteriosa (Sajonac). Ocupábase la señorita Luna de todos los menesteres de la casa (cueva) de su señor padre Caguá Tzuultagká y éste sabido de la vida de todo lo que les rodeaba, era celoso guardián de toda la Naturaleza: flora, fauna; así pues, vivían felices, tranquilos y pacíficamente; la señorita Luna en sus ratos de descanso hilaba la rueca y tejía algodón, amarrando su pequeño telar doméstico a la sombra de su casa, en un horcón de la misma; pasaba un camino frente a ella.³²

Como puede verse, si bien el mundo como tal aun no existía, ya había oficios y los roles de género tradicionales estaban bien definidos. Es el caso del papel de la Luna como el personaje femenino que se ocupa de los "menesteres de la casa" y que conoce los secretos del tejido. Es también el caso del Sol como cazador. Como lo muestra el relato recogido por Curley, ambos roles se convierten en ideales, siendo su buen desempeño uno de los factores que propiciarían el enamoramiento entre ambos personajes:

Un día pasaba el Señor Sagké por el camino, cuando fue vista por él, e inmediatamente quedó prendado de ella, tanto por su belleza y hermosura, que a sí mismo se dijo: es bastante hacendosa y debo hacer algo para obtenerla para mi esposa.³³

La luna, por su parte, al mirar al joven pasar cada día con un cabrito — que el Sol llevaba para simular que había cazado algo, cosa que usualmente no sucedía—, también se enamoró, por lo que

ya entusiasmada, un día le dijo a su señor padre, el señor Tzultagká: "Padre, le dijo, mira a ese hombre, es cazador, todos los días pasa por este camino llevando un cabrito en su morral, vieras que me gusta mucho,³⁴

Vemos que en los relatos, los *Tzuultaq'a* se relacionan entre sí y con los seres anteriores a la creación, en términos de parentesco. Así, en los relatos cosmogónicos sobre el origen del Sol y la Luna, *Qawa' Tzuultaq'a*

³² Curley, "La pintoresca leyenda del Sol y la Luna"...p.86. El relato completo se presenta en el Apéndice 1.

³³ *Ibid*

³⁴ *Ibid*

aparece un personaje muy importante, pues es el padre de la Luna, el hermano mayor del Rayo y de la Nube y el furioso suegro del Sol. Siguiendo la trama del mismo relato recogido por Curley, vemos que, al darse cuenta de que a su hija se la había llevado ese misterioso ser que la tarde anterior se hiciera pasar por un pájaro, *Qawa' Tzuultaq'a*, y descubriendo que había sido burlado y engañado,

Llamó al señor Rayo que era su hermano menor y le pidió que matara a los prófugos por todo lo que le habían hecho, éste no quiso hacerle caso, pero Tzultagká explicó la burla de que había sido objeto con el robo y seducción de su hija única y la burla de haberle echado chile seco en polvo a su cerbatana y que por poco le había costado la vida, lo que comprendió su hermano y se dispuso a ayudarlo para matar al Sol, juntamente con la Luna. Se armó de una afilada hacha y se cubrió de una nube negra, otra hermana, que los persiguió tronando y relampagueando incesantemente por todos los ámbitos de la tierra.³⁵

Las líneas que sigue este parentesco entre cerros, astros y fenómenos atmosféricos son difíciles de rastrear, ya que se confunden y se pierden. Según otro relato recogido por Curley, *Qana Itzam*, —a quien se conoce como la madre de los doce *Tzuultaq'a* que junto con ella forman el grupo de los “trece grandes”—, se encuentra emparentada con el Sol y la Luna, así como con otras divinidades:

Caguá Sillab tenía una hija con Cana Itzam, o sea la divinidad descendiente el Sol (Caguá Sagké) y de la Luna (Cana Poo) a la que llamaron Ixckkaalilil, y que fue mas tarde la diosa del periodo del embarazo de las mujeres (...) Esta Caná Ixckkaalilil en su mocedad se casó con Caguá Bolonhuinck, la divinidad también emanada de estos dioses y que era de la vida, del hombre y de la naturaleza, de cada uno de los seres vivos.³⁶

Algo que ya mencionamos en el capítulo anterior y que podemos ver plasmado en los relatos es que los *Tzuultaq'a* tienen apetitos y pasiones; se enamoran y pelean entre sí, viviendo romances y conflictos. El tema de la hija raptada es recurrente en este sentido, mostrando a los cerros como seres susceptibles de experimentar sentimientos como el amor, los celos y la venganza. Al respecto, el relato recogido por Burkitt sobre el origen del maíz cuenta que:

Al levantarse Xukaneb' muy de madrugada, se dio cuenta que su hija no se encontraba en su dormitorio. Preguntó a los servidores si la habían visto desde el amanecer. Ellos respondieron que no. La buscaron por todas partes y no la encontraron. Ya no se encontraba.

Xucaneb se encontraba enojadísimo por la desaparición de su hija, envió por los sabios consejeros, estos son sus nombres: Tzuul Pansuj, Tzuul Q'eq, Tzuul Ma' Puk'lum, Tzuul Chi Tzujay, Tzuul Chi Chen, Tzuul Ma' Tok.

³⁵ *Ibid*, p.89

³⁶ “Ixckkaalilil la hija de Caguá Sillab’” en Curley, *op.cit.* pp.93-94

Estos llegaron pronto. Xucaneb' salió a encontrarlos, estaba cabizbajo y sumamente triste, les explicó que su sagrada hija se encontraba desaparecida y no sabía dónde encontrarla. Por eso he enviado por ustedes -dijo- para que digan qué debo hacer.³⁷

El relato manifiesta la idea de los cerros como personajes con diferentes habilidades y oficios, como en el caso del anciano cerro Puk'lum, "sacerdote desde su nacimiento". Manifiesta también ideas acerca de la manera "social" de actuar ante las contingencias, que en este caso se expresa como una búsqueda de respuestas y puesta en práctica de acciones a nivel *comunitario* así como una valoración positiva del consenso y de la toma de decisiones de manera compartida y participativa:

Respondió el viejo Puk'lum: cerro anciano, tramposo, enfermo, anémico, viejo, jorobado por el peso del tiempo, sacerdote desde su nacimiento. Le dijo a Xucaneb': manda a soltar y a sacar a dos de los mejores perros que tengas. Diles que vayan, que vayan a la vecindad que está entre el sol y el aire.

Si los perros regresan, tu hija no se encuentra allí: si los perros no vuelven es señal que tu hija está allí.

Xucaneb' insistió por segunda vez a la multitud de cerros. Ellos unieron sus pensamientos, apoyaron el consejo del viejo Puk'lum.³⁸

En los relatos, los cerros se encolerizan y conmueven, mostrándose orgullosos y severos, pero también amorosos e indulgentes. Es lo que sucede en este mismo relato, con el perdón de Xucaneb' a su hija Suq K'im y la aceptación de K'ix Mes como su yerno:

Y Xucaneb' conformó su corazón al ver acercarse a él nuevamente a su hija desaparecida. Perdonó a K'ix Mes, el raptor de su hija. Lo reconoció como buen yerno.

Después de eso, Xucaneb' llamó otra vez a la tijereta y al gavilán. Ha terminado mi cólera contra K'ix Mes, Vayan nuevamente a Saqle'ch, díganle que devuelva mis animales y la gran variedad de maíz que le di para guardar.³⁹

Siguiendo la trama de este relato, vemos que también el cerro Saq'lech cae presa de pasiones profundas:

Pero el cerro Saqle'ch quedó desconcertado, y dijo: ¿qué significa cuando Xucaneb' dice que ha terminado su cólera contra K'ix Mes?

El gavilán y la tijereta respondieron: padre, lo que sucede es que Suq K'im fue raptada y después de eso se casó con el cerro K'ix Mes: viven junto al Señor Xucaneb'. ¡ah! ¡cómo fue posible que K'ix Mes se casara con mi amada Suq K'im, ¿cómo Xucaneb' hizo este engaño conmigo, el primero que había pedido la mano de su hija? ¡es imperdonable este proceder de ustedes! Ya nada se puede hacer, solamente la venganza.

³⁷ "Sucesos remotos....", p. 68

³⁸ *Ibid*

³⁹ *Ibid*, p.70

Díganle que preferible es morir a pedazos, que devolverle lo que me dio a guardar. El maíz que me dio a guardar, yo lo esconderé para siempre. Morirán todos sus animales por la locura del hambre. Ya nunca jamás verá un grano de maíz.⁴⁰

En los relatos los *Tzuultaq'a* también se preocupan por el desarrollo y la reproducción de sus amadas criaturas. Así, los cerros son "héroes culturales" que proporcionan a los q'eqchi'es herramientas materiales y tecnológicas para sostenerse y que constituyen sus oficios de carácter identitario. Fueron ellos quienes se organizaron para recuperar el maíz para que animales y hombres pudieran alimentarse:⁴¹

Los animales (...) conocieron la verdad de lo que comía el zorro, era el maíz que hallaron los zompopos, en el lugar escondido por el cerro Saqle'ch. Estaban contentos los animales por su hallazgo, fueron estrepitosamente a anunciarlo a Xucaneb'."⁴²

¿Qué hizo Xucaneb'? Nombró tres cerros jóvenes, llamados Chi Tzeq, para castigar al cerro Saqle'h: el quería que rompieran el cofre de piedra donde se encontraba encerrado el maíz.⁴³

En los relatos, los *Tzuultaq'a* también se relacionan entre sí en términos de jerarquías. En ellas, los ancianos ocupan un lugar especial, como depositarios de experiencia y sabiduría. Así, en el mismo relato sobre el origen del maíz, fue el viejo Puk'lum, con la ayuda de los animales y la fuerza de su hacha —el rayo—, el único capaz de sacar el maíz del interior del cerro Saqle'ch:

Regresó el viejo Puk'lum en compañía de la multitud de animales cargadores del maíz. Xucaneb' esperó a sus animales por la puerta empedrada que lleva al lugar de su descanso. Y esa puerta se llama "xpek Ch'ol winq".⁴⁴ Allí entraron los animales. Allí dejaron su carga en una hermosísima casa. Allí quedaron para siempre las cinco clases de semillas de maíz.⁴⁵

La recuperación del maíz es en el relato, motivo de celebración no sólo para quienes se alimentan de él, sino también para los *Tzuultaq'a*, que ya no tendrán que sufrir al ver a sus criaturas debilitarse y morir por las hambrunas:

Se alegró el viejo Xucaneb', así como los cerros Consejeros. Celebraron el ingreso del maíz con extremados truenos, rayos, relámpagos y centellas que se encontraban entre sí en el espacio infinito.

No transcurrido mucho tiempo, Xucaneb' dio semillas de maíz a todos los buenos consejeros: para ser distribuido por toda su selva, para que los animales no se queden sin comida.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, pp.68-74; Cruz Torres, *op.cit.*, pp.81-97

⁴² *Ibid.*, p.71

⁴³ Burkitt, "Sucesos remotos...", p. 71

⁴⁴ Puede traducirse como la piedra del ch'ol winq'.

⁴⁵ Burkitt, *op.cit.*, p.71

Y para el fuerte anciano sacerdote, el viejo Puk'lum, decidió darle todo lo que desee, así mismo lo nombró guardián de todos sus animales que vinieron de Saqle'ch.⁴⁶

Además del maíz y los secretos de su cultivo, los *Tzuultaq'a* proporcionaron a los q'eqchi'es otros recursos valiosos para su supervivencia y desarrollo cultural. Fue *Qana' Itzam* quien proporcionó los secretos del tejido a las mujeres, para que pudieran vestirse y no pasaran frío:

En época remota, bajó C'ana Itzám a la tierra, porque vio a los habitantes de Tezulutlán desnudos y ateridos por el frío de aquella lluviosa región. Llegó a la vera de un rancho y quiso instruir a la mujer en el noble arte de hilar y tejer.⁴⁷

En esta, como en otras ocasiones, los *Tzuultaq'aes* se valieron de la ayuda de los animales para lograr su objetivo. Fue gracias la araña que la mujer pudo comprender las enseñanzas sobre el tejido:

Dio la mala suerte que la mujer en cuestión no era buen aprendiz, era ruda de entendimiento y no captaba las sabias enseñanzas, no podía llevarlas a la práctica.

Cuando la diosa Itzám vio que sus explicaciones no daban resultado positivo, se dispuso a abandonar su humanitaria intención, pero dio la suerte que sus ojos descubrieron entre las ramas de un chirivisco, a la vera del rancho a una arañita, que afanosa llevaba a la práctica las divinas enseñanzas. Tendía diligente sus blancos hilos de rama en rama, que a continuación unía con hilitos transversales. C'ana Itzám llamó a la mujer y la hizo reparar en el trabajo de la arañita. Gracias a esta demostración la primitiva indígena captó este trabajo y fue así como surgió en el mundo kekchí la primer tela por mano de mujer.⁴⁸

El papel de los animales como seres de comportamiento asombroso, auxiliares de los *Tzuultaq'a* en relatos de origen, los coloca en una posición muy singular en el cosmos q'eqchi', no sólo con respecto a la idea de los propios animales, sino también de la divinidad, de la alteridad y de sí mismos. Esta visión es muy distinta de la que está detrás del pensamiento *kaxlan* que tiene al cristianismo como una de sus bases, según la cual la naturaleza y sus seres están subordinados al hombre ya que fueron creados para su uso y disfrute. Desde la visión q'eqchi', en cambio, los animales y todos lo que integra el mundo natural es sagrado ya que, como dijimos, todo lo existente tiene un componente espiritual.

⁴⁶ *Ibid*, p. 73

⁴⁷ Dieseldorff, *op.cit*, p.6

⁴⁸ *Ibid*

Además del tejido, *Qana' Itzam* también "terminó con las conquistas", llamando al resto de los *Tzuultaq'a* para que enviaran sus fuerzas y movilizándolo a las mujeres para que pelearan junto a los hombres en contra de los "moros", que hacían retumbar la tierra en el occidente guatemalteco:

Desde las montañas del norte llegaba la voz de la vieja, madre de los *tzultakaes*:

—¡No! Los hombres no deben luchar solos, la mujer debe luchar también, son ellos también nosotras moriremos. Vamos mujeres, yo soy tejedora y con mi *atz quem*⁴⁹ mataré a esos demonios en cuatro patas. Irán también con nosotras Santa Isabel y Santa Magdalena, todas las mujeres indias lucharemos para que no terminen de matar a nuestros hombres. ¡Vamos a pelear! Retumbaron los *doce cerros de la Verapaz*, era la voz de los *doce tzuultakaes*, la vieja *C'ana' Itzam* dio el ejemplo para ir a pelear.⁵⁰

Esta narración ofrece una interesante visión acerca de la interpretación *q'eqchi'* sobre el proceso de conquista. Este proceso, como hemos dicho, tuvo singularidades en el área *q'eqchi'*, lo que hasta nuestros días se presenta como argumento identitario. Para los *q'eqchi'es* contemporáneos, la conquista que ellos vivieron "no fue violenta, sino por medio de la religión."⁵¹

Según los relatos, los *Tzuultaq'a* también compartieron los secretos de la medicina, transmitiéndolos con algunos cuantos iniciados. Entre ellos se encuentran algunos personajes ejemplares como *Pablo Maquín Cajbom* o *Cajbon*. Este personaje aparece en un par de relatos recogidos en Izabal y en Alta Verapaz, como un ser poderoso y singular, capaz de curar a quienes habían sido mordidos por la temible serpiente *ik'b'olay*.⁵² Al respecto, el relato recogido en Izabal cuenta que:

Pablo Maquín Cajbón era un hombre alto, musculoso y muy respetado por todos en su aldea. Algunos creían que tenía amistad con los señores de la montaña y por eso iban a él cuando había un enfermo que sanar.⁵³

El nombre de este personaje hace referencia al pueblo de Cahabón, que cuenta con gran reputación entre los *q'eqchi'es* como pueblo de brujos. Tal vez Cahabón sería entonces nombrado a partir de un famoso

⁴⁹ Instrumento de madera con que aprietan los hilos las tejedoras. (Nota de Mario E. de la Cruz Torres)

⁵⁰ Cruz, *opc.cit*, p.103-104.

⁵¹ Arnoldo Yat, comunicación personal, El Estor, Izabal, febrero de 2003.

⁵² *Ik'b'bolay* es el nombre *q'eqchi'* de la barba amarilla. Es muy común en las húmedas tierras *q'eqchi'es*, siendo su encuentro una cosa cotidiana para muchas comunidades. Entre los cardamomeros, por ejemplo, abundan las historias de encuentros con ella, en la que muchas veces hay víctimas mortales.

⁵³ *Sahil Ch'oolej*...p.37

ilonel, cuyo nombre ha quedado grabado entre las comunidades, o bien, él pudo haber sido llamado a partir del nombre de su pueblo de origen.

El relato de Alta Verapaz agrega un poco más sobre este personaje, que

salvó muchas vidas. Nunca a nadie enseñó cuál era el monte con el que él curaba el mal de ootoy, icbolay, cac'cuadl, y todos aquellos venenosos bichos formados por la sangre de la Luna según la leyenda. De los Maquín Cajbom fue el último que supo el secreto transmitido de padres a hijos⁵⁴

El poder y la fama de este personaje parecen haber trascendido fronteras geográficas y culturales. Al respecto, el propio Cruz reconoce la sabiduría de este *ilonel*, sin apartarse del todo de la postura de superioridad cultural desde la que por lo general aborda las narraciones q'eqchi'es:

Quizás cuando tengamos la curiosidad y la paciencia del animal de caza y del indígena qekchí, lleguemos a conocer algunos de los secretos guardados en el seno de la tierra, donde reposan olvidados los restos de M'a Pablo Maquín Cajbom.⁵⁵

Tanto en los relatos de los tiempos primigenios como en los de tiempos contemporáneos, los *Tzuultaq'a* no sólo proporcionan bienes a los q'eqchi'es, sino que también los castigan cuando no cumplen con sus obligaciones. Esto es lo que sucedió cuando, en un tiempo anterior, la incredulidad de un antepasado desobediente condenó a todos sus descendientes a sufrir por el resto de sus días arrastrando el peso de la leña sobre sus espaldas. Porque antes no era así, según el relato recogido por Cruz:

Hace a saber cuanto tiempo... hace muchísimo tiempo, cuando el sol y la luna nos dieron la luz del día y la luz de la noche... cuando nos saludamos, cuando nos saludamos los unos a los otros, cuando vimos el mundo, cuando era el hombre desnudo, en aquel entonces el hombre no se martirizaba, no trabajaba para llevar la leña, no la tenía que cargar sobre su espalda; pero ahora... tenemos que sudar mucho para poder cargarla porque no obedecimos el mandato del Cerro, aquel hombre antepasado nos legó su castigo por curioso.

Así nos dijeron, que era un muchacho incrédulo como los hay muchos, nunca había creído en las palabras que oyeron los primeros hombres que hubo en el mundo:

"La leña...no la cargaréis
ella sola caminará detrás de ti.
La cortarás, la amarrarás con los bejucos,
silbarás... y sola ella caminará detrás.

⁵⁴ Cruz, *op.cit.*, p.78

⁵⁵ *Ibid.*, p.80

Eso sí... nunca veas hacia atrás y por toda tu existencia nunca tendrás que cargarla, si lo haces y por tu incredulidad vuelves a ver, tu castigo será: cargarla sobre tu espalda, y sobre tu cabeza; será transmitida a todos tus descendientes.⁵⁶

Es claro que este tipo de falta y su correspondiente castigo no son exclusivos de los tiempos inmemoriales. Los relatos reiteran lo que los testimonios analizados en el capítulo anterior presentan: la idea de que el respeto al *Tzuultaq'a* es central en el pensamiento q'eqchi' y de que el hecho de no seguir con lo que enseña la tradición sólo puede acarrear males, que perjudican tanto a las personas que violan las enseñanzas de los antepasados, como a las comunidades en su conjunto. La preocupación por mantener una relación de equilibrio con la naturaleza, con el mundo que está vivo, se manifiesta a través de la presencia recurrente en la narrativa oral de relatos que presentan enseñanzas morales al respecto, premiando y castigando a quienes actúan de conformidad o no con lo que establecen los valores de los q'eqchi'es como *aj ral ch'och*. Ejemplo de ello son los relatos en donde la tierra aparece como personaje y como espacio alterno, narrando la experiencia que se ofrece a muy pocos para introducirse en el interior de la tierra y conocer al *Tzuultaq'a* frente a frente, en su propio hogar. Sobre estos relatos hablaremos a continuación, en el siguiente apartado.

De esta manera, los relatos constituyen un discurso identitario, que no sólo retoma las enseñanzas de los antepasados sino que responde a la visión *kaxlan* del mundo y marca su diferencia con ella, rechazando su carácter materialista e instrumentalista. A diferencia de la visión *occidental*, los q'eqchi'es no marcan una distancia entre sí mismos y la tierra, ni tampoco con respecto a los seres que la habitan. Al contrario, ellos se consideran una parte integral de la naturaleza, la cual, como dijimos está viva y es sagrada. La tierra les brindó y les sigue brindando hoy en día la posibilidad de existir y desarrollarse, por lo que constituye una alteridad fundamental en la construcción de su identidad, alteridad a la que se encuentran ligados de manera indisoluble. La manera de relacionarse con la tierra se convierte así en uno de los ejes a partir del cual articulan las definiciones entre el nosotros q'eqchi' y la alteridad *kaxlan*.

⁵⁶ "La leña", en Cruz, *op.cit.*, p. 189-190.

4.4.2 La tierra como espacio

a) El espacio alterno: relatos tipo *oximbil*

Hemos dicho ya que la separación entre tierra como espacio y tierra como personaje, que obedece a motivos metodológicos, es artificial. Ello resulta quizá más claro en un tipo particular de relatos, en donde la tierra aparece al mismo tiempo como alteridad sagrada y como espacio alterno, mostrándose en todo su esplendor y poder frente a personas “comunes y corrientes”, sin capacidades ni poderes excepcionales. Se trata de los relatos tipo *oximbil*.

Esta categoría fue propuesta por Cruz para clasificar a las narraciones que se ocupan de “los entrados”, es decir, aquellas personas que habían conocido el interior de la tierra, la morada del *Tzuultaq’a*, a quien habían visto cara a cara. Según el autor,

los cuentos de este tipo son los que más abundan y las víctimas o protagonistas son siempre cazadores o sembradores de maíz.⁵⁷ A los cazadores los amonestaba el Señor del Cerro por no hacer todos los ritos necesarios para tener derecho a matar el animal que desean. A los sembradores de maíz los llama el Cerro también para regañarlos por hacer a un lado las costumbres, o para enseñarles lo malo que está el mundo. Muchos de los que dicen haber ido al seno del cerro cuentan que el *Tzuultaká* les enseña todo lo bueno y lo malo que hacen. Les da consejos y si son buenos, les da un premio como por ejemplo: semillas de maíz o frijol muy reproductivos o animales domésticos como gallinas y chompipes de reproducción rápida.⁵⁸

La llegada de estas personas al interior de la montaña es casi siempre guiada por algún emisario del *Tzuultaq’a*, que es muchas veces un niño vestido de blanco. El traslado se realiza siempre por medios mágicos, precedidos del cerrar de ojos del personaje a quien se transporta al mundo alterno. Un ejemplo de este viaje que realizan “los entrados” lo proporciona el siguiente relato, recogido por Cruz, acerca de un cazador que era huérfano y había crecido sólo, aislado de la sociedad y acompañado únicamente por sus perros. Este cazador desconocía los principios cosmológicos y la ritualidad *q’eqchi’* con respecto a los valores de respeto y equilibrio hacia la tierra y todo lo existente, por lo que un día, mientras buscaba animales para cazar:

apareció ante él un niño, quien le dijo:

Ya no corras, es a mí a quien siguen tus perros... Vamos... a traerte vengo...

No, yo no voy, estoy buscando mi carne—, respondió el cazador.

⁵⁷ Es decir, los *q’eqchi’*es campesinos —que son quienes fundamentalmente mantienen este tipo de relación con el *Tzuultaq’a*—, a diferencia de otros que desempeñan otro tipo de actividades no relacionadas directamente con la tierra, como los comerciantes, por ejemplo.

⁵⁸ Cruz *op.cit.*, p.343-344.

De las manos del niño salió volando una linda mariposa, en su frente aleteó y lo transportó al mundo de la inconsciencia... y de allí... al centro del Cerro (...) despertó y alcanzó a escuchar:

—¿Ya lo trajiste?

—Sí... C'aguá Tzultaká... Aquí está...

—¡Aah...! Ya despertaste hijo,... —dijo el Cerro.

—¿Sabes donde te encuentras y quien soy yo?

Con la cara semiescondida, sus movimientos de cabeza decían que no.

—Yo sé hijo... que nunca me habían mencionado ante ti... conocí a tu padre, el fue muy buen cazador... Tú también lo eres... pero he visto que nunca me pides los animales; porque yo soy el dueño de todo. Ven... mira esto... escucha...

La tierra se volvió transparente, desde el centro de la misma se podía ver y oír todo lo que afuera sucedía.

—Todos esos hombres como tú, que ves con sus perros, hace tres semanas me quemaron candelas y me pagaron con copalpón, ellos ya llegaron al precio que les puse, media libra de copalpón... me pidieron un venado... Ya están todos ellos listos... Mira, ahora se los daré.⁵⁹

En los relatos *oximbil*, el *Tzuultaq'a* aparece como mujer u hombre, joven o anciano(a). Generalmente viste de blanco y puede presentarse, por ejemplo, como un hombre mayor de barbas blancas⁶⁰, como un luminoso joven que porta "un penacho de plumas multicolores"⁶¹, o como "una vieja mujer indígena vestida a la usanza antigua, con un gabán blanco, un collar hecho de tenazas de cangrejo, jutes, colmillos de animales y piedras rojas; con el largo cabello sobre la espalda."⁶²

Su morada está llena de las riquezas de la tierra, poblada de animales salvajes y abundante en semillas, raíces y plantas. Su mesa es una gran piedra cuadrada⁶³, su banco es un armadillo.⁶⁴ Podemos complementar estas descripciones con la información proporcionada por don Arcadio Pa', que recoge Cabarrús:

dentro de la cueva están los espíritus de cada siembra, o sea, el *muhe!*; dice que ve toda clase de siembra, pero al tocarla no se siente que es la verdadera siembra. Se mira como quemada. Ahí se mira la papa, el maíz en mazorca colgado y dice que se ve pura piedra. Se ve la yuca, los ayotes, frijoles, chile, en fin, un montón de cosas que se cosechan de la tierra. También se ve el maíz como quemado con las demás cosas y también dice que por dentro es muy bonito. Tiene sus pilares como los de las Iglesias y también dice que se fija el cerro para aquella persona que llega sucia, o sea, que no se cambia de ropa, y que no la dejan

⁵⁹ *Ibid*, pp.324-325.

⁶⁰ Ver "Caguá Chascoj", *ibid*. pp.279-292

⁶¹ Ver "Castigo del Tzultaká al cazador", *ibid*, pp. 118-126

⁶² Ver "El río Chisay", *ibid*, pp.127-133

⁶³ Ver "Cagua Chascoj" *ibid*, p. 285

⁶⁴ *ibid*, p.286

entrar hacia la cueva. Dicen que si Ud. cierra con una piedra grande pues se pone una culebra así atravesada.⁶⁵

Cabe resaltar en este sentido que las descripciones que proporcionan los relatos *oximbil* sobre el *Tzuultaq'a* y su morada, no sugieren una asociación de su imagen con la del finquero alemán, lo que contrasta con lo que han sugerido algunos autores como Wilson. Es posible entonces que la apariencia del *kaxlan* que registran estos autores sirva más bien como un referente q'eqchi' para marcar el carácter del *Tzuultaq'a* como alteridad. Pero en este caso, como dijimos, no trata de un *otro* étnico, sino "sobrenatural".

Las descripciones del *Tzuultaq'a* en los relatos sugieren además, desde mi perspectiva, una asociación con los ancestros, o mejor dicho, con la idea que los q'eqchi'es contemporáneos guardan acerca de los mismos. Es posible que la asociación entre los seres que habitan el interior de la montaña y los ancestros se encuentre plasmada en la narración a la que tanto Cabarrús como Estrada Monroy hacen referencia, sobre la muerte del mundo antiguo y de su último cacique, el *Aj Pop B'atz*, quien antes de morir buscó su sepulcro en el corazón del cerro y se internó en una cueva de *Qawa' Chamil*, de donde no se le vio salir jamás. Como lo explica el testimonio recogido por Estrada Monroy,

Por eso al siguán se le llamó de "Sacachamil", o sea del desaparecido.

Por eso creemos que a esta aldea se le llamó después Chamil.⁶⁶

Otro rasgo de carácter identitario asociado con los relatos de "los entrados" es el hecho de que los personajes que viajan al interior de la montaña son, invariablemente, q'eqchi'es. Como tales, manejan una serie de sobrentendidos o *entimemas* acerca de los espacios a los que ingresan, *entimemas* que comparte en mayor o menor medida el receptor o auditorio q'eqchi' al que están dirigidos los relatos.⁶⁷ Ambos, personajes y receptores de los relatos saben que cuando se habla del cerro, del bosque, del río y de la noche, no es necesario explicar que son espacios *no humanos*, peligrosos porque se encuentran llenos de sacralidad y poder. Saben también, hasta cierto punto, cómo son esos espacios, cuáles son y qué puede ocurrir en ellos, e inmediatamente comprenden las cualidades y características con las que estos ámbitos están cargados. Estos son *entimemas* que los q'eqchi'es no enuncian sino que los "viven".

⁶⁵ Cabarrús, *op.cit.*, pp.29-30

⁶⁶ Agustín Estrada Monroy, *El mundo k'ekchi' de la Vera-paz*, p. 338.

⁶⁷ Esto hasta cierto punto ya que, como hemos dicho, no los relatos como enunciados no se encuentran orientados unidireccionalmente sino que se articulan de manera compleja en *cadena discursivas*.

Los personajes de los relatos saben además cómo deben comportarse en esos espacios. A pesar de su sorpresa y/o temor, todos ellos sabían que debían esperar e intentar comprender lo que se les mostraba, ya que su destino estaba, más que nunca, en manos del *Tzuultaq'a*. Para aquellos que lograron salir de la morada del *Tzuultaq'a* y pudieron vivir para contarlo, la enseñanza fue tan profunda que lograron hacer de su experiencia una anécdota a partir de la cual revitalizarían las prácticas rituales de su comunidad relacionadas con el respeto a la tierra, como el *mayejak*.

b) Tierra como hogar de alteridades

En los relatos la tierra también aparece como otro tipo de espacio, habitado por numerosas alteridades. Desde la visión q'eqchi', en la naturaleza siguen viviendo y actuando seres que pertenecen a otros espacios y tiempos. Es el caso del *ch'ol winq*, el antepasado maya jamás conquistado, por quien se siente una mezcla de admiración, respeto y temor.

Uno de los relatos recogidos en Izabal habla sobre estos personajes:

Cuentan las gentes de la aldea de El bongo que hace muchos años existían unos hombres salvajes, los Ch'ol Winq, que vivían en cuevas en las montañas más altas. Cuando la gente pasaba cerca de donde habitaban para ir a cosechar cacao, oían sus gritos y el sonido de tambores enloquecidos. Los perros comenzaban a ladrar desesperadamente y, del susto, los señores huían de regreso a la aldea, sin poder cortar el cacao.⁶⁸

Al *ch'ol winq* se le teme porque es un ser con mucho poder. Podemos complementar la imagen que proporciona el relato con un testimonio recogido en El Estor:

Yo me recuerdo mi hermano cuando daba clases en una aldea, toda la gente siempre, por la lejanía, por la distancia ellos salían siempre, a veces a las once de la noche, (a) caminar toda la noche para llegar a las cinco de la mañana a la orilla del lago, porque ahí es donde agarraban cayuco para venirse a las cinco. Y siempre venían en grupos de cinco o de tres, pero no solos, nunca nadie viaja sólo ahí porque decían, como ahí normalmente no usan linternas ni nada por el estilo sino que usan este...¿cómo le llamas? este árbol, ...ocote. Y eso es lo que traen ellos por manojo, con eso es que se vienen en todo el camino alumbrándose. Cuando escuchan que alguien anda de cacería de noche dicen "es el *ch'ol winq*", a ese no hay que responderle" porque como ellos normalmente cuando andan de cacería es que se andan como comunicando por medio del silbido o de gritos, entonces ellos reconocen, digamos en el día, reconocen que alguien anda de cacería por ahí, pero si es de noche dicen ellos "ese ya no es una

⁶⁸ Sahil Ch'oolej sa' li hoonal, p. 29

persona normal, es el *ch'ol winq* que anda ahí de cacería. Y dicen ellos que se escucha cuando de repente está por aquí y de repente anda por aquí ya, enormes cantidades de kilómetros o de distancia que agarra en cuestión de minutos o de segundos. Y por eso ellos nunca viajan, dicen porque cuando andas sólo, si uno empieza como a tratar de comunicarse con ellos, esta persona desaparece (...) ya nunca saben de ellos. Entonces por eso es que siempre andan en grupo, nunca los mira uno venir, siempre traen su manojito de ocote, como que también ese palo tiene un significado especial para ellos, el ocote. Por eso es que dicen ellos aparte, dicen del *ch'ol winq*, que sí muchos han escuchado que sí existe y que es el que cuida la montaña o los animales, es el único que puede cazar, pero en el momento que a alguien se le presenta de día es por que es su suerte...eso dice la gente.⁶⁹

Aquí también aparecen algunos sobrentendidos q'eqchi'es. Uno de ellos es el hecho de que el *ch'ol winq* está relacionado con la montaña y sus seres, ese mundo "no domesticado" que está plagado de sacralidad. Es un mundo peligroso porque está lleno de poder, un mundo bien conocido por los especialistas de la religión y la magia, que manejan una peculiar relación con la alteridad sagrada. Los relatos mencionan los nombres de algunos, como el de Crisanto Ba', capaz de hacer que una *ik'bolay'* o barba amarilla se enroscara sobre su brazo,⁷⁰ o como Esteban Caal, quien podía convertir un pedazo de tela en una serpiente.⁷¹

Entre los secretos guardados por los especialistas se encuentran, en los relatos, el *nahualic* o la habilidad para "transformarse en animal y volver a su estado normal" y el *nicaragüic*, o la capacidad que tienen algunos para transformarse en viento y volver después a la forma humana.⁷²

En este mundo poblado de alteridades, los q'eqchi'es piden al *Tzuultaq'a* su ayuda y protección, como lo muestra el relato sobre el *ch'ol winq'* que asustaba a quienes iban a la montaña a recoger cacao:

Así pasó hasta que un día se reunió toda la comunidad de El Bongo y decidieron hacer un sacrificio y llevarle ofrendas al señor del Cerro para que les protegiera del *Ch'ol Winq*.

A partir de ese momento pudieron ir a cortar cacao y nunca más sintieron miedo al caminar por la montaña.⁷³

⁶⁹ Arnoldo Yat, comunicación personal, El Estor, Izabal, noviembre de 2003

⁷⁰ Cruz, *op.cit.*, p. 327-335

⁷¹ Cruz, *op.cit.*, p. 303-310

⁷² Cruz, *op.cit.*, p. 364

⁷³ *Sahil Ch'oolej sa' li hoonal*, p. 29

Además de los ch'ol winq, en los relatos encontramos otras alteridades con las que los q'eqchi'es comparten el mundo contemporáneo, como el *jicaco*, un "hombre salvaje" que vivía en el interior de una cueva cercana a Tukurú y que secuestra a una mujer de esta aldea para llevarse a vivir con él como su esposa.⁷⁴ Los q'eqchi'es también pueden encontrarse con el diablo o *aj tza* —acompañado por los doce demonios menores que junto con el forman los trece diablos— y con la Cruz, que protege a los caminantes en las oscuras noches de la montaña.⁷⁵

Hay otros seres que aparentemente son pasivos pero que, desde la perspectiva q'eqchi', no lo son en realidad, como el *cuash caam* o "pita loca", "un bejuco que se encuentra en el bosque y cuando uno pasa por encima de él tiene la cualidad de desviarlo."⁷⁶ Abundan además los *anum* o espíritus, nombre que, según Cruz, los q'eqchi'e le dan "a todo aquello sobrenatural que haga daño y cuide de que no le haga daño a determinado ser".⁷⁷ También están los *raxon*, aves de color verde que son "ojos del Tzuultaq'a", sus mensajeros, capaces de "ver sin que uno los vea, confundidos con el verde de las hojas".⁷⁸

Podemos ir más allá de la narrativa para encontrar otras alteridades que pueblan el universo q'eqchi', como el *kok' xul*, un animalito que habita las plantaciones y las cuida.⁷⁹ Encontramos también al *q'eq*, el negro o "espanto" sobre el que hemos hablado en el capítulo anterior y al que se asocia con las fincas y la represión. Aparece también *Xiilik*, "la esposa del dios del trueno" o *Mam* y que puede encontrarse en la punta de las ceibas.⁸⁰ Transita por el bosque también el *mu* de algunos muertos que no han encontrado su lugar de descanso.⁸¹

La tierra también es, en la perspectiva q'eqchi', espacio para el *kamel*⁸², que Pachecho traduce como el "infierno de algunos", como "los asesinos, los brujos y ladrones", quienes

no descansan (porque) constantemente el viento los está levantando violentamente y luego los deja caer. Unas veces caen sobre las piedras, otras sobre espinas, sobre ramas, sobre el fuego o en la profundidad de

⁷⁴ Ver "El hijo del jicaco" en *Sahil Ch'oollej sa' li hoonal*, p. 33-34

⁷⁵ Ver "Iboycañ, tambor del diablo y la Cruz de la cumbre" en Cruz, *op.cit.*, pp.135-146

⁷⁶ *Ibid*, p.359

⁷⁷ Cruz, *op.cit.*, p. 353

⁷⁸ Curley, *op.cit.*, pp.119-125

⁷⁹ Ver Cabarrús, *op.cit.*, p. 102

⁸⁰ *Ibid*

⁸¹ *Ibid*

⁸² Derivado de *kamk*= morir, fallecer. Según el diccionario de Sedat, *camel* significa mortal, pero también es el "ruido de granizo en las nubes". Sedat, *op.cit.*, p. 41

siguanes. El *kamel* son las nubes negras y espesas que se ven antes de las lluvias. Según otros es el mismo huracán.⁸³

En la medida en que estas diferentes alteridades están presentes de manera activa en la vida cotidiana de los q'eqchi'es, su papel sobre la conformación de su pensamiento acerca del mundo y de sí mismos es central. Junto con la tierra como alteridad sagrada, éstas y otras alteridades, como aquellas que vinculan a los q'eqchi'es con la "aldea global", ocupan un lugar preponderante en su definición de identidad.

c) Tierra como espacio social: aldea q'eqchi y aldea global

La tierra también es un espacio de convivencia con alteridades étnicamente distintas a los q'eqchi'es. Destacan entre ellas, por su presencia y poder hegemónico, la alteridad *kaxlan*, junto con sus valores e instituciones. En los relatos, muchas veces esta alteridad aparece sobrentendida: son los administradores de las fincas, sus dueños, los jefes políticos, gobernadores, policías, militares, jerarcas religiosos, etcétera.

La escasa presencia explícita de la alteridad *kaxlan* en los relatos contrasta con el peso real que dicha presencia tiene en el territorio q'eqchi' y con la importancia de su influencia en la vida de las comunidades. La alteridad *kaxlan*, como vimos ya, controla grandes extensiones de tierra, además de otros recursos y medios que le confieren poder económico, cultural y político.

Es posible reconocer en algunos relatos la voz *kaxlan*, que, como ya dijimos, está presente en ellos, en mayor o menor medida, como recopilador, traductor y/o editor de los mismos. La presencia del mundo *kaxlan* y la *aldea global* es también reconocible de otra manera: a través de los enunciados identitarios lanzados por los q'eqchi'es en los relatos. En ellos se hace patente la preocupación q'eqchi' por definirse a sí mismos y de marcar su diferencia con respecto a una alteridad con la que, si bien comparten el tiempo y el espacio, no coinciden en su manera de ver y vivir el mundo.

En los relatos, los q'eqchi'es definen y redefinen valores, normas e instituciones que consideran deben regir su manera de relacionarse con la alteridad. A diferencia de la visión *kaxlan*, que construye su identidad de manera excluyente y centrada en sí misma, la visión q'eqchi incorpora a la alteridad como uno de los elementos centrales en su definición identitaria. Esto se expresa de maneras distintas, entre las que destaca el hecho de que la manera de relacionarse con la alteridad es

⁸³ Luis Pacheco, *Tradiciones y costumbres del pueblo maya kekchí...* p.69

uno de los ejes de lo que los q'eqchi'es consideran que los define a sí mismos.

Se distinguen también de la visión *kaxlan* en el hecho de que, dentro de la visión de la alteridad, los q'eqchi'es incluyen a la tierra, los múltiples seres que la habitan y el cosmos mismo. Marcando estas diferencias, los relatos reflejan un fuerte sentido identitario, enfatizando la manera q'eqchi' de concebir al mundo y la necesidad de recuperar las enseñanzas de los antepasados. De manera particular, resalta la preocupación q'eqchi por mantener y fortalecer el vínculo que como personas y comunidades mantienen con la tierra, lo que se refleja en la abundancia de relatos tipo *oximbil* y de otros relatos en los que el tema del respeto y la reciprocidad hacia la tierra es central.

Desde la *aldea global*, la preocupación q'eqchi' y su esfuerzo por rescatar y mantener los valores de respeto y reciprocidad cobran hoy en día un nuevo significado. En un contexto de deterioro y crisis ambiental *global*, los enunciados q'eqchi'es puede servir como fuente para la construcción de un discurso "ecológico", a partir del cual se construya una mayor conciencia sobre la interdependencia entre todos los seres vivos. Puede, asimismo, ser fuente de inspiración para lograr estructuras y dinámicas que sean ambiental y socialmente responsables, en las que se reconozca que todos formamos parte del mundo en que vivimos.

Conclusiones

A lo largo de este análisis he tratado de mostrar la existencia de un vínculo profundo entre la visión q'eqchi de la tierra y la construcción de la identidad realizada por dicho pueblo. Para ello he partido del análisis de la tradición oral de este pueblo, tratado de poner en práctica ciertos aspectos centrales del pensamiento bajtiniano, como la exotopía y el conocimiento de los entimemas. Además de la práctica etnográfica, el intento por lograr la exotopía se tradujo en una breve revisión sobre la historia q'eqchi', junto con aspectos sobre la geografía y la lengua de los q'eqchi'es contemporáneos y sus interacciones con la alteridad *global*. Por su parte, la búsqueda del conocimiento de los entimemas condujo al análisis de algunos aspectos de la cosmovisión q'eqchi', relacionados con la identidad y la tierra, a manera de revelar algunos de los sobrentendidos culturales que comparten los q'eqchi'es pero que resultan desconocidos para una mirada ajena, como la *nuestra*. Por último, he analizado el papel de la tierra en la narrativa oral y la manera en que ésta se vincula a la narrativa oral.

En el primer momento, el intento *exotópico* fue sólo momentáneo, no sólo debido a que mi mirada analítica es externa, sino porque la mayor parte de las fuentes consultadas fueron elaboradas por agentes no q'eqchi'es. Sin embargo, considero que ello no impidió que pudiéramos aproximarnos a la "realidad" q'eqchi', a partir del conocimiento de aspectos sobre su población, territorio y lengua, pero fundamentalmente, de su historia. En el breve recorrido histórico realizado, mostramos aspectos importantes sobre algunas de las interacciones de los q'eqchi'es con las alteridades "sociales" —o por decirlo de otra manera, étnicamente distintas— con las que han compartido el espacio y tiempo. Resalta entre estas alteridades la *kaxlan*, no sólo por el predominio de su voz y su mirada en las fuentes consultadas, sino sobre todo por el peso o influencia que ha tenido y tiene su presencia sobre la vida de los q'eqchi'es. Esta influencia se debe no sólo a la importante presencia del mundo *kaxlan* en términos demográficos, sino sobre todo, a las profundas desigualdades bajo las cuales los q'eqchi'es se han relacionado siempre, y se relacionan hoy en día, con los agentes del mundo *occidental*. Bajo las dinámicas del mundo globalizado, estas desigualdades, lejos de desaparecer se han agudizado.

En un segundo momento, intenté compensar la mirada externa con una aproximación a la mirada interna q'eqchi', analizando algunos aspectos centrales sobre su cosmovisión que se reflejan en la lengua, en testimonios y relatos de tradición oral. Pudimos comprobar una vez más la presencia de la alteridad *kaxlan*, en la medida en que estos

testimonios y relatos fueron enunciados, en la mayoría de los casos, para o en respuesta a ella. Ello no significa una contradicción metodológica, sino que de hecho va de acuerdo con la propuesta bajtiniana, según la cual la identidad se construye de manera dialógica y relacional.

A través del análisis de la cosmovisión q'eqchi' pudimos comprobar que la manera en que este pueblo construye su identidad difiere de la manera *occidental* de hacerlo, ya que parte de una visión inclusiva de la alteridad y no excluyente. Desde la visión q'eqchi', la persona está compuesta por una multiplicidad de aspectos, los cuales pueden incluso separarse, como en el caso del *mu*. La posibilidad del *mu* de dejar el cuerpo humano y de permanecer fuera es uno de los reflejos de que para los q'eqchi'es la alteridad forma parte de la identidad. El *mu* es otro que vive dentro del cuerpo, que puede dejarlo pero que debe volver a él, pues de lo contrario la vida se pierde.

Otra diferencia fundamental con respecto a la manera *occidental* de percibir y relacionarse con la alteridad tiene que ver con la visión q'eqchi' de la tierra. Para los q'eqchi'es, la tierra es un ser vivo y sagrado, visión que de hecho se extiende sobre todo lo existente. Todo tiene un componente espiritual, lo que tiene consecuencias éticas sumamente importantes.

La visión de la tierra como alteridad tiene importantes consecuencias sobre la definición identitaria de los q'eqchi'es. Ellos son sus hijos, son *aj ral ch'och'*, lo que significa reconocerse a sí mismos como parte integral del mundo. Implica, asimismo, que la relación con la tierra debe partir de valores como el respeto y la reciprocidad, ya que hacerle daño significa perjudicarse ellos mismos.

La relación con la tierra tiene otra consecuencia importante en términos identitarios, ya que se constituye como uno de los ejes a partir de los cuales los q'eqchi'es se distinguen de otras alteridades, fundamentalmente la alteridad *kaxlan*. Los q'eqchi'es reconocen que la manera en que los *kaxlanes* se relacionan con la tierra es ajena y difiere mucho de la que marca su pensamiento.

Tanto la narrativa oral como los testimonios recogidos en el trabajo de campo muestran la centralidad del tema de la tierra en el pensamiento q'eqchi'. Muestran además el vigor cultural que tienen, para algunos q'eqchi'es, valores como el *Tzuultaq'a* y las ceremonias para pedir su protección. Podemos encontrar q'eqchi'es —y no q'eqchi'es— preocupados por cuidar que se mantengan y sigan respetando estos aspectos, en contextos y esferas sociales diferentes, como por ejemplo, entre campesinos pertenecientes a aldeas pequeñas y aisladas así

como entre intelectuales, activistas, maestros, estudiantes, líderes religiosos, etcétera.

Las constantes referencias en los relatos y en los testimonios con respecto a guardar la relación de respeto con la tierra, reflejan que éste tema constituye una preocupación e incluso una obsesión para los q'eqchi'es: el hecho de que la relación que como comunidades mantienen con *la tierra* ha sido en muchos casos alterada, *pervertida*. Reconocen que, aunque los *kaxlanes* interactúen con ellos desde posiciones de dominio, su manera de percibir el mundo no debe ser adoptada por ellos, pues hacerlo significa no sólo abandonar los preceptos y las enseñanzas de sus antepasados, sino poner en riesgo su propia existencia como comunidades.

En este sentido, los q'eqchi'es responden a la propuesta que ofrece la *aldea global*, rechazando el pragmatismo y utilitarismo que dominan su manera de percibir a la tierra y su manera de relacionarse con ella.

En un contexto generalizado de hostilidad y deterioro social y ambiental, los q'eqchi'es se preocupan por la manera en que interactúan con *la tierra* y reaccionan ante ello proponiendo retomar los valores de respeto y reciprocidad. De esta manera, el vínculo con la tierra funciona como una apelación identitaria: los q'eqchi'es deben volver a reconocerse como hijos de la tierra, como *aj ral ch'och'*.

Al exaltar la necesidad de continuar y rescatar la reciprocidad y el respeto hacia *la tierra*, los q'eqchi'es no sólo evidencian su preocupación por el deterioro ambiental y social que experimentan como pueblos, sino que también lanzan un llamado identitario: como pueblo, *deben* conservar sus prácticas agrícolas y religiosas ya que forman parte del núcleo mismo de lo que los constituye como q'eqchi'es.

La preocupación q'eqchi' no resulta exagerada: en un escenario de discriminación y falta de oportunidades y bajo contextos de resistencia cultural, abandonar su relación con la tierra podría llevarlos a situaciones de hambrunas y escasez críticas, que los orillen a abandonar su tierra y su cultura, para engrosar las filas del proletariado suburbano o, bien para unirse a esa gran oleada humana que invierte su tiempo, energías, recursos e incluso su vida misma en el intento por llegar hacia los "Estados" (Unidos).

Sin embargo, el escenario no es del todo desalentador para la sobrevivencia de los q'eqchi'es como identidad cultural fundamentada en su relación con la tierra. Hemos hablado de lo extendida que se encuentra, entre sectores muy diversos, la preocupación por mantener

la relación q'eqchi' con la tierra. Podemos hoy en día, encontrar información sobre el *Tzuultaq'a* y el *mayejak* en *internet*, en sitios manejados en diferentes lenguas y desde diversas partes del mundo. Si además tomamos en consideración la fuerza del q'eqchi como lengua viva y en expansión —a nivel demográfico y geográfico—, es posible pensar que, en la *aldea global*, aun quedan muchas historias que contar y que escuchar sobre el *Tzuultaq'a*.

Por último, debemos subrayar que, bajo el contexto contemporáneo de deterioro y crisis ambiental y social, la voz q'eqchi' se eleva con fuerza, lanzando un enunciado que tienen un significado nuevo y muy valioso para la *aldea global*. Escuchar la voz q'eqchi' puede darnos luz en el camino hacia mejores formas de convivencia. Retomar los valores q'eqchies de respeto y reciprocidad no sólo hacia la tierra, sino hacia todo lo existente, puede ayudarnos a encontrar la manera de construir sociedades que sean más justas, tanto en términos sociales como ambientales. Puede ayudarnos a hacer que la *aldea global* no sea, como parece serlo, cada vez más violenta y desigual. Podemos aprender mucho del pensamiento q'eqchi' para "enraizarnos" con la tierra, integrarnos con ella y con nosotros mismos.

Apéndice 1

Transcripción de algunos relatos

1. Palabra Antigua Q'eqchi'. Sucesos remotos acaecidos por el secuestro de la hija de Xucaneb'

Relato escrito en q'eqchi' por Tiburcio Caal y otros, traducido al inglés por Robert Burkitt en 1917-1920. Esta versión se encuentra en el museo de antropología de la Universidad de Pennsylvania, Filadelfia, EUA. Publicado en Guatemala por Darío Caal en "Teología India Mayense II", Guatemala, con el título Palabra Antigua Q'eqchi', pp. 68-74.

Darío Caal encontró este documento en mayo de 1991. El original está escrito en alfabeto fonético.

"Esta narración tiene varias versiones, quizá por las diferencias regionales de nuestro mundo q'eqchi'. Los hechos narrados en el mito se realizan en "el área geográfica de la cultura q'eqchi', es decir, en el "xchup ch'och'" u "ombligo del mundo" para nosotros q'eqchi'es" (notas de Darío Caal, "Sucesos remotos...", p. 74)

"Al levantarse Xucaneb' muy de madrugada, se dio cuenta que su hija no se encontraba en su dormitorio. Preguntó a los servidores si la habían visto desde el amanecer. Ellos respondieron que no. La buscaron por todas partes y no la encontraron. Ya no se encontraba.

Xucaneb se encontraba enojadísimo por la desaparición de su hija, envió por los sabios consejeros, estos son sus nombres: Tzuul Pansuj, Tzuul Q'eq, Tzuul Ma' Puk'lum, Tzuul Chi Tzujay, Tzuul Chi Chen, Tzuul Ma' Tok.

Estos llegaron pronto. Xucaneb' salió a encontrarlos, estaba cabizbajo y sumamente triste, les explicó que su sagrada hija se encontraba desaparecida y no sabía dónde encontrarla. Por eso he enviado por ustedes -dijo- para que digan qué debo hacer.

Respondió el viejo Puk'lum: cerro anciano, tramposo, enfermo, anémico, viejo, jorobado por el peso del tiempo, sacerdote desde su nacimiento.

Le dijo a Xucaneb': manda a soltar y a sacar a dos de los mejores perros que tengas. Diles que vayan, que vayan a la vecindad que está entre el sol y el aire.

Si los perros regresan, tu hija no se encuentra allí: si los perros no vuelven es señal que tu hija está allí.

Xucaneb' insistió por segunda vez a la multitud de cerros. Ellos unieron sus pensamientos, apoyaron el consejo del viejo Puk'lum. Por eso Xucaneb' llamó a dos de sus perros, no eran perros verdaderos, uno era león y el otro era un tigre, los envió a cumplir lo anteriormente dicho por el viejo anémico.

Al llegar estos perros al cerro al que habían sido enviados, ya no pudieron salir hasta después de dos días. Y al segundo día, muy de mañana, cuando Xucaneb' no se había levantado de su lecho, ya los perros le estaban esperando.

Se levantó Xucaneb', llamó a sus dos perros para preguntarles qué habían visto. Dijeron los perros: tu hija Suq K'im la encontramos sentada en las rodillas del cerro K'ix Mes. No pudimos regresar rápido porque K'ix Mes nos amarró todo el día, y nos ha soltado durante la noche: tiene miedo y no quiere que sepas dónde se encuentra tu hija.

Xucaneb' comprendió la verdad de los hechos ¿y qué fue lo que hizo? Juntó todos sus bienes, llamó a la tizereta, llamó al gavilán y les dijo: vayan a visitar al cerro Saqle'ch y díganle que le suplico me guarde en un cofre de tierra todos mis bienes, pero principalmente la semilla del maíz.

Todas mis mascotas, -dijo-, aves, así como los cuadrúpedos que se alimentan de ese maíz, deberán estar libres con Saqle'ch para embellecer su selva hasta que mande otra vez por ellos.

Se fue el gavián en compañía de la tijereta, para comunicar el mensaje que llevaban. Saqle'ch dio una respuesta favorable. Así mismo, Xucaneb' reunió a todos sus animales, para que fueran llevados a Saqle'ch las cinco variedades de la madre del maíz. Se fueron todos los animales cargando con las cinco variedades del maíz, que guardó Saqle'ch.

Saqle'ch fue el primero en pedir la mano de Suq K'im, hija del gran Xucaneb', fue aceptada de corazón su petición por éste. Sin embargo, no sabía que Suq K'im había sido raptada por el andariego K'ix Mes.

Xucaneb' estaba cansado de esperar a su hija que no se acercaba a él, envió a su hermano menor, el pequeño Xucaneb', para traerla, pero K'ix Mes no lo permitió. El pequeño Xucaneb' al ver el orgullo de K'ix Mes, echó a sus perros bravos sobre éste, los perros hirieron grandemente al K'ix Mes; ni esto fue suficiente para que dejara ir a la hija de Xucaneb'. Regresó el pequeño Xucaneb' y relató a su hermano mayor lo que había sucedido.

Al escuchar esto Xucaneb se enojó grandemente, envió a la vieja Ab'a as, vecina de K'ix Mes, para sacar a la hija, ya sea a las buenas o a las malas.

Y esta vieja era una nawal, esposa del viejo Puk'lum, se preparó, se echó encima de K'ix Mes por la diestra y rápidamente se entregó, ya no pudo hacer nada, solamente suplicó a la vieja, que fuera ella quien los presentara al Gran Cerro Xucaneb'.

Así lo hizo la simpática anciana. Y Xucaneb' conformó su corazón al ver acercarse a él nuevamente a su hija desaparecida. Perdonó a K'ix Mes, el raptor de su hija. Lo reconoció como buen yerno.

Después de eso, Xucaneb' llamó otra vez a la tijereta y al gavián. Ha terminado mi cólera contra K'ix Mes, Vayan nuevamente a Saqle'ch, díganle que devuelva mis animales y la gran variedad de maíz que le di para guardar.

El guardián y la tijereta hicieron como se les había mandado. Pero el cerro Saqle'ch quedó desconcertado, y dijo: ¿qué significa cuando Xucaneb' dice que ha terminado su cólera contra K'ix Mes?

El gavián y la tijereta respondieron: padre, lo que sucede es que Suq K'im fue raptada y después de eso se casó con el cerro K'ix Mes: viven junto al Señor Xucaneb'. ¡ah! ¡cómo fue posible que K'ix Mes se casara con mi amada Suq K'im, ¿cómo Xucaneb' hizo este engaño conmigo, el primero que había pedido la mano de su hija? ¡es imperdonable este proceder de ustedes! Ya nada se puede hacer, solamente la venganza.

Díganle que preferible es morir a pedazos, que devolverle lo que me dio a guardar. El maíz que me dio a guardar, yo lo esconderé para siempre. Morirán todos sus animales por la locura del hambre. Ya nunca jamás verá un grano de maíz.

La tijereta así como el gavián dijeron su mensaje a Xucaneb', y éste mandó llamar a los consejeros, para que le dijeran qué tenía que hacer.

Ese mismo día comenzó la hambruna entre los animales. Ya estaban molestos por el hambre, los jabalíes, los cerros salvajes, los tepezcuintles, así como todos los demás: fueron a buscar su alimento, y no lo hallaron.

Únicamente se encontraron con el zorro. El zorro apestaba mucho, se estaba ventoseando, estaba eructando, estaba mal del estómago. ¿Qué has comido le dijeron, por qué estás mal del estómago y también apestas? Respondió el zorro: sí estoy mal del estómago, sí estoy eructando por los dos lados, tal vez sea por el hambre, únicamente he comido mis pequeñas semillas.

Los animales se echaron a reír. Decidieron seguir a escondidas a ese mentiroso, únicamente por saber qué comía.

Vieron pues cómo iba el zorro al cerro Saqle'ch, al pie de una inmensa roca estaba un zompopero, miles y miles de zompopos entraban y salían, en una grieta de la roca. Y los que salían, salían con carga de maíz, estaban llevando el maíz a su nido.

Ahí se echó el zorro, a la orilla del camino de los zompopos: comenzó a quitarle el maíz a los cargadores, que salían de la grieta de la roca.

Ahí lo encontraron los otros. Ahora sabemos dónde hallas tu alimento, le dijeron. Conocieron la verdad de lo que comía el zorro, era el maíz que hallaron los zompopos, en el lugar escondido por el cerro Saqle'ch. Estaban contentos los animales por su hallazgo, fueron estrepitosamente a anunciarlo a Xucaneb'.

¿Qué hizo Xucaneb'? Nombró tres cerros jóvenes, llamados Chi Tzeq, para castigar al cerro Saqle'ch: el quería que rompieran el cofre de piedra donde se encontraba encerrado el maíz.

Vino el primero cerro joven, flameó con su fuego la roca. Se dio aliento, corazón, dio todas sus fuerzas para romper la piedra, pero no pudo.

Vino el segundo cerro joven, tampoco pudo. Por último vino el tercero, le sucedió lo mismo. Era imposible para ellos romper la roca. Aunque avergonzados, pensaron decir a Xucaneb' que no tenían las suficientes fuerzas. Le contaron las veces que lo habían intentado, y las diversas formas que lo hicieron.

Al ver Xucaneb' a los que llegaron que no tenían las suficientes fuerzas para enfrentarse con el cerro Saqle'ch, decidió enviar al viejo Puk'lum. Pronto le explicó lo que tenía que hacer.

Al comprender el viejo lo que se le estaba confiando, dijo, ¿cómo es posible que un viejo como yo, todo enfermo, anémico, con la cara hinchada, los pies hinchados, pueda romper la dureza del Cerro Saqle'ch? ¿si los tres jóvenes no pudieron, es posible que un viejo jorobado como yo pueda hacerlo?

Bien, que sea su final, ¡pobre de mí!, lo intentaré. Si muero, muerto tal vez quedaré.

¡Ven conmigo, vecino Padre Tok'! préstame tu esmeril, así como tu piedra para el fuego, para afilar mi hacha, así como para encender mi fuego. Toca fuerte un poco de tu gran instrumento para mi salida, así también harás para el momento de mi retorno.

Ven acá ¡oh mi pájaro carpintero! Te colocarás en la roca de Saqle'ch. Allí comenzarás a picar la roca hasta que encuentres una parte vacía. Esa es la dirección donde se encuentra escondido el maíz. Escucharás que suena vacío, ahí te colocarás, esperando mientras preparo mi fuego como también mi rayo.

Cuando llegue no temas nada. Te lanzarás hacia abajo. No te lances hacia arriba porque si no puedo quemarte.

Fue el pájaro carpintero hacia la roca de Saqle'ch, hizo todo lo que se le dijo hasta encontrar la parte vacía de la roca, ahí se quedó, seguidamente gritó para que el anciano lo escuchara.

Se movió fuerte el viejo Puk'lum. Se soltó con toda su furia: relampagueaba su rayo contra la roca vacía donde se encontraba parado el pájaro carpintero, hecha polvo quedó la roca.

Quedó destruido el cofre de piedra, allí brotó el maíz de diversos colores como un chorro de agua. Se esparció el maíz por tierra.

Regresó el viejo Puk'lum en compañía de la multitud de animales cargadores del maíz. Xucaneb' esperó a sus animales por la puerta empedrada que lleva al lugar de su descanso. Y esa puerta se llama "xpek Ch'ol winq". Allí entraron los animales. Allí dejaron su carga en una hermosísima casa. Allí quedaron para siempre las cinco clases de semillas de maíz.

Se alegró el viejo Xucaneb', así como los cerros Consejeros. Celebraron el ingreso del maíz con extremados truenos, rayos, relámpagos y centellas que se encontraban entre sí en el espacio infinito.

No transcurrido mucho tiempo, Xucaneb' dio semillas de maíz a todos los buenos consejeros: para ser distribuido por toda su selva, para que los animales no se queden sin comida.

Y para el fuerte anciano sacerdote, el viejo Puk'lum, decidió darle todo lo que desee, así mismo lo nombró guardián de todos sus animales que vinieron de Saqle'ch.

Pero algo le sucedió al pájaro carpintero. Cuando el viejo Puk'lum soltó el rayo, el pájaro carpintero se distrajo. Ya no se lanzó hacia abajo como se le había recomendado, sino que saltó hacia arriba. Ya no se pudo salvar del azote del viejo. Se le quemó un poco la cabeza por el fuego del rayo. Por eso, le quedó roja la parte superior de la cabeza al pájaro carpintero desde hace mucho tiempo.

Hasta acá llega la narración de los antiguos cerros: el viejo Xucaneb', Pansuj, Q'eq Waj, el viejo Puk'lum, la vieja Ab'a'as, K'ix Mes, Suq K'im, el viejo Tok, Chi Tz'ujay, Chi Chen, Ch'ina Xucaneb', Xb'een Chi Tzeq, Xkab' Chi Tzeq, Rox Chi Tzeq: así como el bueno y fuerte Saqle'ch, el que se quedó triste, enojado con Xucaneb' y con la malvada hija de éste.

2. “La pintoresca Leyenda del Sol y la Luna” “Na Xex Tau Rib Caguá “Sagke” “Ut Caná” Po, Se Ix Racbal Chac Li Chirrucichoch” “Ka Xee tonal Chac” “Cuento de Ma Rex Chun”

“Esta leyenda es conocida en muchas regiones gkec-chíes en 1938 la oí por primera vez de labios de Rex Chun. Posteriormente 1939 de Luis Can en Semococh y la he visto impresa” (Francisco Curley García, *Ma Yan Pan. Civilización y cultura Gkec-chí*, Guatemala, Tipografía Nacional, 1980, pp.)

En los comienzos de nuestra era sobre la tierra, existía solamente el Señor de los Cerros, Caguá Tzuultagká, y solamente tenía como hija mimada a la señorita Luna, quienes vivían en el corazón de la montaña, en una gran caverna misteriosa (Sajonac).

Ocupábase la señorita Luna de todos los menesteres de la casa (cueva) de su señor padre Caguá Tzuultagká y éste sabido de la vida de todo lo que les rodeaba, era celoso guardián de toda la Naturaleza: flora, fauna; así pues, vivían felices, tranquilos y pacíficamente; la señorita Luna en sus ratos de descanso hilaba la rueca y tejía algodón, amarrando su pequeño telar doméstico a la sombra de su casa, en un horcón de la misma; pasaba un camino frente a ella.

Un día pasaba el Señor Sagké por el camino, cuando fue vista por él, e inmediatamente quedó prendado de ella, tanto por su belleza y hermosura, que a sí mismo se dijo: es bastante hacendosa y debo hacer algo para obtenerla para mi esposa; así se fue cavilando en todo su trayecto, pues éste iba de cacería acompañado de sus perros, que eran un león (puma), Cakcojl (Paleta Roja) y Bob, un tigre. La señorita Luna no se daba cuenta de esto hasta que un día lo vio, llevando en su mochila (matate) un cabrito (Yuck) que éste había simulado de un cuero del mismo animal, porque nunca encontraba nada que cazar; así pues, dispuso rellenar el cuero con cenizas, paja y muchas hojas de pino (chá, Gkim ut chaj) para que ella lo notara que era buen cazador; siempre que pasaba llevaba su cabrito, cada día, el cual durante la noche lo dejaba bajo los árboles, yendo por él otro día.

Todo esto fue observado por la señorita Luna y ya entusiasmada, un día le dijo a su señor padre, el señor Tzultagká: “Padre, le dije, mira a ese hombre, es cazador, todos los días pasa por este camino llevando un cabrito en su morral, vieras que me gusta mucho “Jum, jum, ajá, ajá, un cabro, he, un cabro, no”, dijo Tzultagká”, tráeme el agua con que lavaste tu nixtamal, y derrámala en el camino donde acostumbra pasar y veremos qué es lo que pasa, dijo éste.

El señor o joven Sol cazador nada de esto sospechó, volvió a regresar con su cabro en el morral (champa) y al pasar frente a la casa de su amada, por pasar viéndola como de costumbre, con toda su hermosura, no se fijó en el camino, que con el agua del nixtamal se había puesto lodoso y resbaloso y cayendo en él cuan largo era y se rompió la piel del cabro y se esparcieron las cenizas, la paja y las púas de pino seco, por todo el camino, con tanta prisa y sin sospechar que era visto, se levantó el joven Sol, todo avergonzado y huyó dejándolo todo regado en el suelo del camino.

Un ceniztli (gkojgkob) trinando en la cima de un alto monte, decía: “¿Has visto un cabro tirado en el camino? ¿has visto un cabro muerto en la vera del camino?”, le decía a la señorita Luna, ésta fue muy presurosa a recogerlo, sin sospechar que era un cuero relleno por dentro y que todo había quedado regado en el suelo; ella lo

recogió, no así una semilla de tabaco "may" que quedó tirada, la cual germinó a la orilla del riachuelo cerca de la casa de Luna y su padre, el cual creció frondoso y dio muchas hermosas flores.

El Sol cada vez más enamorado, pero humillado y avergonzado por lo que le había sucedido, porque el cenizote le había cantado su humillación diciéndole que había engañado a la Luna cuando ésta había ido a recoger el cabro; así pues el Sol ya no salía de la vergüenza, cuando un día llegó un gorrioncillo, el Sol le pidió que le prestara su hermoso plumaje para ir a ver a la Luna, pero éste le dijo que no porque se iba a morir de frío; el Sol le dijo que no, que él le proporcionaría un abrigo con las motas del algodón para que se cubriera, y así lo aceptó el gorrioncillo; el Sol se puso el plumaje del gorrioncillo y voló hacia la mata de tabaco, hurgando entre las flores de éste, y volaba y volaba chupándoles el néctar, cuando fue visto por su amada Luna quien dijo a su señor padre. "Mira papá, ese colibrí que vuela sobre las flores del tabaco es extremadamente hermoso y bello todo su plumaje, jamás hemos visto uno igual tírale con tu cerbatana, con cuidado para no dañarlo y tráemelo". El Tzultagká tomó su cerbatana y apuntándole al gorrioncillo sopló y éste cayó al suelo sin sentido; cuando fue inmediatamente recogido por la hermosa muchacha, que lo acariciaba dentro de sus bellas y finas manos, la avecilla empezó a dar muestras de vida; ésta lo colocó con gran cuidado dentro de su camisa, en el busto y siguió hilando todo el resto de la mañana.

Ella tejía hermosas y muy vistosas telas con una multitud de figuras, entre ellas, aves, cuadrúpedos, mariposas con sus más vistosos colores. Vuelto en sí el colibrí y sintiéndose encerrado dentro del busto de su dueña, empezó a revolotear, piaba y rascaba, buscando fácil salida y se alborotaba tanto, que la hermosa doncella y bella Luna, le cogió metiéndole dentro de su alcoba, lo que lo hizo quedarse un poco quieta y tranquilizado; ya bien tarde, la hermosa doncella guardó sus implementos de tejer donde acostumbraba hacerlo y se preparó para irse a la cama a dormir, acostándose en ella; ya dormida, como a eso de las doce de la noche y teniendo al colibrí estrechamente abrazado en su pecho oyó que éste le decía: "Te tomaré como a mi esposa y no tengas ninguna pena". Ella se sobresaltó y quiso escapar de la cama donde se encontraba, cuando él le dijo: "No escaparás, porque yo te amo, desde el primero día que te vi ya no tengo reposo, y soy el joven Sol, cazador que pasaba frecuentemente por la vera de tu casa para que me vieras, lo cual nunca hiciste." Ella aún con gran temor le dijo que lo amaba y que la tomara en sus brazos, lo cual hizo el joven con toda su hombría, pidiéndole él huir de su hogar y de su señor padre, porque mucho le temía, ya que era el señor dueño de todos los grandes cerros, montes y valles y de toda la creación que los rodeaba. Ella aún temerosa le dijo que huir nunca podrían porque serían encontrados dondequiera que estuvieran por su señor padre, porque éste tenía un espejo que le servía para verlo todo desde su vivienda y que nada escapaba a su vista. Él le pidió que trajera el espejo para examinarlo y verlo, lo cual ella solícita le entregó, y el joven Sol empezó a sahumarlo con bastante pom (copalpom), resina que, al quemarse, es muy olorosa y el humo espeso dejándolo bien ahumado para que así no le sirviera de nada, porque ya no vería por lo negro del humo; y se lo devolvió a la Luna para que lo dejara en su lugar sin que su padre lo notara, y ahora vámonos -le dijo. Tampoco podemos hacerlo con éxito ahora, le dijo la Luna, porque mi padre tiene una cerbatana que con ella nos alcanzará donde nos encontremos, succionándonos con ella y nos destrozará y no tendremos ninguna salvación, pues con sólo una descarga de ella, nos matará a los dos. "Tráeme la cerbatana, deseo verla", le dijo y ésta, ya presurosa, se la fue a traer y se la entregó. "Tráeme un puñado de chile seco en polvo (gkaj ick) del nuevo" y ésta se lo entregó al joven Sol quien lo atoró dentro de la cerbatana y mando que la dejara en su lugar. "Y ahora huyamos rápido antes que amanezca". Y así lo hicieron, pero al pasar por el corral espantaron al gallo que dormía tranquilamente y éste al reconocer a su ama cantó varias veces fuertemente.

Muy de mañana, como era su costumbre, el padre de la doncella Luna despertó y llamó a su consentida hija, una y varias veces; al ver que no obtenía ninguna respuesta, cosa que le parecía muy rara, se levantó y fue a verla, sorprendiéndole que,

su lecho estaba vacío y que no había nadie por el resto de la casa; el padre malicioso se dijo: "yo bien sentí y malicié que ese no era un verdadero colibrí y él fue quien raptó a mi querida hija, burlándose de mí; pero te encontraré gran embustero", dijo hablando consigo mismo y fue en busca de su espejo el cual halló en su lugar, pero extrañándole y no se miraba nada en él, pero en la parte donde había sido tomado por el joven Sol estaba limpia una esquina y notó que se movía algo; "ellos son", dijo, e inmediatamente echó mano de su cerbatana que estaba en el lugar acostumbrado, no sin notar lo que le habían hecho y dijo: "Ahora los succionaré dondequiera que estén" y absorbió con todas sus fuerzas, llevándose todo el chile a su garganta lo que le tapó la respiración y empezó a ahogarse, poniéndose rojo rojo cayó al suelo sin sentido y muriéndose de gran asfixia por la gran cantidad de chile en polvo llevado a su estómago y pulmones; así, como muerto permaneció un largo rato sin conocimiento hasta que le fue pasando poco a poco y se fue levantando hasta que se puso de pie nuevamente. Llamó al señor Rayo que era su hermano menor y le pidió que matara a los prófugos por todo lo que le habían hecho, éste no quiso hacerle caso, pero Tzultagká explicó la burla de que había sido objeto con el robo y seducción de su hija única y la burla de haberle echado chile seco en polvo a su cerbatana y que por poco le había costado la vida, lo que comprendió su hermano y se dispuso a ayudarlo para matar al Sol, juntamente con la Luna. Se armó de una afilada hacha y se cubrió de una nube negra, otra hermana, que los persiguió tronando y relampagueando incesantemente por todos los ámbitos de la tierra.

El Sol y la Luna ya se encontraban bastante lejos cuando fueron sorprendidos por la tarde a orillas de un lago donde debían llegar, pero también notaron que se obscurecía más de lo acostumbrado y que relampagueaba y tronaba muy seguido, por lo que pensaron que el Rayo, su tío les perseguía en nombre de su padre a quien habían burlado, y sintieron grandes gotas de agua que les caían por lo que la Luna le dijo al Sol: "Ya no tenemos escapatoria", porque su tío les había dado alcance, convertido en una nube negra cargada de relámpagos y truenos y rayos como también de grandes cantidades de agua que los inundarían. "Y ahora, ¿dónde nos ocultamos si no hay lugar que nos proteja, dónde iremos que no nos alcance?". Así decíanse cuando a la orilla del barranco acertaron a pasar un armadillo y una tortuga y rápido se les ocurrió prestarle sus caparazones: la Luna se metió en la del armadillo y el Sol en la de la tortuga, y así desaparecieron sus cuerpos dentro de estas caparazones, cuando centelló un gran relámpago con un ensordecedor trueno, el hacha de éste estalló sobre la caparazón del armadillo y la Luna fue hecha pedacitos, cayendo a las aguas del lago el que se tiñó de color rojo; el Sol en la caparazón de la tortuga se rodó al lago cayendo al fondo de éste para salvarse en sus profundidades y se apagó su luz, quedando todo en tinieblas.

Al día siguiente, cuando emergió el Sol sobre la superficie del gran lago, su asombro no tuvo límites cuando vio todos los pedacitos y la roja sangre de su bienamada Luna, esparcidos por todo el lago, simulando basuras que eran rodeadas por pequeños pececillos (bulumes y saccares).

Amargado y dolido por la pérdida de su amada, el Sol llamó a las libélulas (tuluexes) y les dijo: "Recójame todo lo que flote sobre las aguas del lago y lo limpian bien y también tienen que recogerme toda la sangre con guacales (jom) y que no quede ninguna gota sin recoger". Todas las libélulas se juntaron para hacerlo y empezaron a vaciar la sangre del gran lago echándola en grandes tinajas las cuales iban llenando; muy pronto terminaron de recoger la sangre y se llenaron 13 tinajas (trece meses lunares), en veintiocho días, las que recomendaron en casa de una viejecita que vivía junto al lago y que colocaron bajo el alero de su casa: "Guárdemelas durante 10 días mientras yo vuelvo", dijo el Sol a la anciana y se ausentó.

Poco rato de haberse ido éste, en las tinajas empezaron a oírse ruidos y movimientos dentro, que cada vez eran más fuertes, lo que alarmó a la viejecita que tuvo mucho miedo y no quiso tocarlas; a los diez días vio que se aproximaba el señor Sol y luego le dijo que retirara las tinajas de su casa, con prontitud, ya que hacían mucho ruido y quién sabe qué guardaban dentro, porque no la habían dejado tranquila un solo día desde su ida, ni mucho menos por las noches, en las cuales no dormía por su gran

temor. El joven Sol corrió presuroso y destapó la primera tinaja y su asombro fue grande cuando vio dentro un montón de víboras venenosas (icbolay, jauchan, jom, otoy, raxgakaj, ickxuxu) y luego la volvió a tapar; abriendo la segunda tinaja, había escorpiones, lagartijas, talconetes, niños dormidos, basiliscos, etcétera, y la selló nuevamente; así abrió la tercera, cuarta y quinta tinajas y sólo fue hallando animales ponzoñosos: avispas (chenes, chubes, gkantulay, grapes), guitarrones, sabandijas, etcétera; también había arañas, vampiros, murciélagos, gusanos, chupiles, chajales, ciempiés, alacranes, cucarachas, piojos, piojillo, pulgas, chinches, tábanos, etcétera. Así sucedió con la dozava tinaja y el Sol entristecido y dolido porque ya nunca más vería a su amada Luna, abrió la trezava tinaja: su asombro fue enorme cuando vio que en ella estaba completamente entera y radiante de su belleza, la dulce Luna, con su piel finísima y de suave blancura, que la cubría su sedosa y abundante cabellera; el Sol, con amor la tomó en sus brazos jurándole amor eterno y se la llevó transportándola sobre las nubes y llegaron hasta el cielo (Choxá) y recomendó a la viejecita que tirara el resto de las tinajas al agua del lago. La viejecita las tiró a la orilla y se rompieron saliéndose todos los bichos que contenían y se diseminaron sobre la faz de la tierra, poblándola. La Luna acostumbraba bañarse en una gran bañera, casi a diario, lo que era observado siempre por el hermano del Sol, el joven Nube; éste la envolvía y la ocultaba casi siempre a la vista del Sol, lo que éste al darse cuenta no le gustó y le reclamó a su hermano, diciéndole que se apartara de ellos y que los dejara en paz, cosa que no le hizo caso el hermano y siguió con su costumbre de flirtear con la Luna, escamoteándose a su hermano Sol, el que entró en celos y un día azotó a su esposa dentro de la bañera, la cual volteó y se regó toda el agua, la que cayó sobre la tierra, inundándola toda, por mucho tiempo (diluvio). Mucho fue lo que lloró la luna por este hecho y entristecida por lo tanto que le pegaba su marido y tener que acarrear tanta agua en tinajas para poderse bañar, como de costumbre, vivía apenada y dolida sacando el agua del río para llenar su bañera, y estando en una ladera del camino llorando, fue observada por un enorme zopilote (rey zope o yaguá socol), éste al verla le preguntó qué le pasaba y por qué lloraba de esa manera, a lo que ella le contestó: "Mi esposo es muy celoso conmigo y me pega mucho, es por eso que ya no lo quiero y deseo irme de su lado para no volver más". El rey zopilote le dijo: "Si es tu voluntad eso, yo te ayudo con mucho gusto, llevándote donde mi señor, el cual es de muy buen corazón y te querrá mucho sin hacerte nunca ningún daño y serás muy feliz entre nosotros que tenemos lo mejor de la tierra y de todas sus frutas, y si así lo deseas súbete a mis espaldas que yo gustoso te transportaré por los aires hasta llegar a la mansión de mi señor que es el diablo (Mauserhuink); así lo hizo la Luna, subiéndose a las espaldas del rey zope y fue llevada a la mansión del diablo a través de los aires, la cual dejó y reposó con éstos.

El joven Sol al ver que no aparecía su esposa Luna, bajó al río para ver qué era de ella y en la arena del río vio sus huellas marcadas y las del zopilote y donde ésta había subido a las espaldas del mismo, lo que lo enfureció de tal manera, que pensó vengarse de tan mal proceder y de la osadía del zopilote al habérsela hurtado. Meditaba su venganza y cómo hacer para llegar hasta ella, cuando vio un cabro que iba a beber al río, cerca de donde él se encontraba y se acercó a él y le dijo: "Cabro, préstame tu cuero por sólo un rato". Y el cabro le respondió que no, porque al quedarse desnudo lo quemaría con su fuerte lumbre. "No", le dijo el sol, "te envolveré en mi pañuelo (sutt) para que nada te ocurra ni te quemes". El cabro accedió de inmediato y salió de su piel, envolviéndose en el pañuelo del Sol (sutt), pero esto no era suficiente, quedándole una parte del anca al cabro descubierta y allí fue quemado por el calor del Sol quedándole muy blanca la parte baja. El joven Sol se metió dentro del cuerpo del cabro, dejando la parte de abajo descubierta y se acostó en el campo raso y llamó a las moscas: "Vengan", les dijo, "y ahora pónganme todo su estiércol sobre el cuero (cot rax yaá)". Y todas le obedecieron llenándole de excremento de moscas, y una volvió hacia donde estaban los zopilotes: "Ven hermano", le dijo a uno, "allá abajo hallé para ti una pieza de carne que cómo huele y sé tú el primero". "Sí", dijo el zopilote y bajó con gran multitud de compañeros, pero nadie le tocaba esperando a su rey zope, hasta que éste bajó, metió la cabeza dentro de la panza del

cabro buscando las víceras, cuando lo agarró de las patas el joven Sol que estaba escondido adentro. "Ahora no esperes más que tu muerte", le dijo, "ya que tu pecado fue robarme a mi esposa Luna, llevándotela a tu jefe el diablo, y debes llevarme a su presencia o serás muerto aquí por mí". "Mi deseo es obedecerte pero no soportaría tu peso, aligéralo y te llevo", así dijo el zopilote y el Sol se dejó llevar por los aires en lomos del zopilote que pasó raudo sobre la gran montaña y llegando a una gran planicie divisó la gran mansión del diablo, y pidió que lo bajara allí. Así lo hizo, pero el zopilote había quedado todo blanco por la quemada del Sol. Aertó a pasar por ahí un leñador, quien llevaba leña para el diablo, y se metió dentro de su carga; al estar ya muy cerca de la casa, el Sol sacó cinco granos de maíz rojo y los tiró hacia la casa donde estaba el diablo, e inmediatamente éste empezó a gritar del dolor de dientes y se revolcaba por todo el piso de la casa, cuando divisó que llegaba el Sol, y sintió que se aliviaba un poco, éste le dijo: "señor Sol, cuál es tu poder para que inmediatamente se me quite este dolor al solo verte, ven, entra y cúrame de una vez". El Sol entró, pero le arreció más el dolor, cayendo nuevamente al suelo, con grandes dolores lo que aprovechó el Sol para buscar en todas las habitaciones de la casa, donde se escondía la hermosa Luna. Ésta con toda su belleza estaba en una habitación sentada y cuando divisó al Sol se levantó y corrió a buscarlo; saliendo juntos de la mansión del diablo, y remontáronse nuevamente al cielo donde aun los podemos encontrar.

3. *Ixckkaaliil la hija de Caguá Sillab' (Leyendas Gkec-chíes) (Divinidad del embarazo)*

Francisco Curley García, *Ma Yan Pan. Civilización y cultura Gkec-chí, Guatemala*, Tipografía Nacional, 1980, pp93-97

Caguá Sillab tenía una hija con Cana Itzam, osea la divinidad descendiente el Sol (Caguá Sagké) y de la Luna (Cana Poo) a la que llamaron Ixckkaaliil, y que fue mas tarde la diosa del periodo del embarazo de las mujeres; hay muchas versiones iguales, aunque difieren en los nombres ya que se relataban a la manera de cada poblado o caserío, siempre que estos fueran los centros de orientación y dirección religiosa a través de sus sacerdotes más ancianos, quienes eran los llamados a contar los orígenes de la creación ante el pueblo en sus festividades de siembras o fiestas religiosas. De antemano advierto que he oído muchas de los verdaderos relatores, difiriendo en épocas y nombres personales, así como de divinidades, sus nombres, su misión y lo que representaban.

Caguá Sillab es un gran cerro muy conocido en todo el valle del río Cahabón y actualmente es aún motivo de ritos precolombinos y se alza majestuoso, techado de nubes blancas, del cual se suponía salían las otras divinidades hijas del Sol, y enfrente, hacia el norte abierto, se encuentra Cana Itzám, a cincuenta kilómetros en línea recta también con su grande cabellera cuajada de nubes blancas que chorrean agua toda la vida. La

leyenda americana cuenta que en épocas de la nebulosa, cuando sólo la Luna existía y fue hallada y cortejada por el Sol, versión ya editada en "Sajonac" del mismo autor, éstos tuvieron hijos menores dentro de los cuáles se formaron las divinidades que han regido la vida de todas estas generaciones desde tiempos inmemoriales; que la sangrienta conquista castellana destruyó hasta sus cenizas por creerlos salvajes idólatras caníbales, ateos, herejes, etcétera, epítetos que les servían para ocultar el asesinato, robo, pillaje, final de una persecución inmisericorde; destruyeron sus obras escritas en papel, ya que aunque se diga que no lo hacían, tenemos las palabras tzibac (escribir) y ju (papel) y la palabra (chacgrab) texto de la ley, quix tzibá lix chacgrb), escribió su ley, con esto venimos a refutar todo lo que se ha dicho y escrito y lo que adelante se diga contra la verdad, nuestros gkec-chíes escribían en papel y sus caracteres aun andan diseminados en oscuras grutas secretas de esta verde y siempre

en flor Verapaz, hemos hallado algunas que aun no nos dicen nada, así como nos costó investigar sobre los símbolos de sus números, los que los guiaban para hacer sus cuentas, que también ya fueron publicadas en "Sajonac", "Apéndice" en el año 1972. Caguá Sillab y Caná Poo tuvieron varios hijos que vinieron a regir muchos elementos de la vida humana, así Ixckkaalil a quien ya hemos mencionado que se le nominó divinidad del periodo del embarazo de las mujeres (periodo Xultum), computado de diez meses y que regía a diez divinidades distintas, destinadas a cada mes del primero al décimo; esta Caná Ixckkaalil en su mocedad se casó con Caguá Bolonhuinck, la divinidad también emanada de estos dioses y que era de la vida, del hombre y de la naturaleza, de cada uno de los seres vivos.

Caguá Sillab, acostumbra, según la leyenda, visitar aún en estos días a Caná Itzam, todas las noches, representado en una gran bola de fuego y que muchos aseguran haberla visto, y esto sucede más o menos de las siete a las nueve de la noche, dejando una gran luminaria en toda la zona, despidiendo múltiples colores como del azul intenso al claro, así como anaranjado vivo, llegando al amarillo y rojo, naciendo de todo esto los vivos colores del arco iris, que llaman Lauu del cual hablaremos en su oportunidad.

En una de estas visitas Sillab, se trajo a su hija menor Ixckkaalil y la retuvo con él varios días, en uno de los cuales notó que había sido robada de su seno, porque con el amor que le tenía no podía pensar que se hubiera huido, así fue como la siguiente noche, habló con Cana Itzám, quien le dijo que no había llegado a ella, y juntos convocaron a sus hijos y cerros vecinos para indagar con ella y de encontrarla regresarla al seno paterno; de esta cuenta llegaron todos estos y el más anciano de todos, recomendó a Sillab que enviara a Tzultagká y a Bolonhuinck, quienes tenían facultades para poderla encontrar y ver que no hubiera sufrido algún daño, ni maleficio, además todos los restantes tenían que estar reunidos para de inmediato prestarles su ayuda cuando así lo necesitaran, a través de la noche, de la lluvia, del fuego, del trueno, del rayo, de la muerte, etcétera. Después de pensarlo bien Tzultagká y Bolonhuinck llamaron a Ajgkeck, "señor de la noche" y a Xulumjalauu "señor de la crianza de los animales", al primero le dijeron que los protegiera con su manto negro y oscuro, porque suponían que Mauserhuinck la tenía secuestrada en la gran región de los Choolhuinck, lo que así era, ya que todos los males y desgracias siempre eran provocados por este señor que era amo de la soberbia, del robo, del hurto y de la muerte, siendo la región donde habitaba muy escabrosa y llena de peligros. Tenía muchos agentes y secuaces que le servían, así fue que en llegado Ajgkeck los cubrió la noche con su manto negro y Xulumjalauu envió a Guarom (búho), al Sotz (murciélago) para que la buscaran y se introdujeran en sus cavernas para dar con ella. Mauserhuinck, era la divinidad adversa a la creación y todo cuanto bueno había, ya que siempre era reconocida su presencia ante las calamidades generales o locales (aun hoy los curanderos lo invocan con sahumeros y pidiéndoles a éstos su desalojo del cuerpo de alguien a quien tratan de curar); Bolonhuinck Tzultagká, protegidos por Ajgkeck, en la noche llegaron al borde de los dominios de Mauserhuinck, para esperar el regreso de Guarom y Sots, lo que aconteció pocos días después, indicando que Mauserhuinck residía con algunos animales en el fondo de una caverna donde había un gran lago que desaguaba en un gran río, y que remontando éste habían llegado a sus profundidades, que Guarom se había quedado a vigilar los movimientos de los que allí habitaban ya que parecía que Ixckkaalil estaba bien vigilada y que la tenían rodeada de servidores que eran enormes serpientes. Bolonhuinck y Tzultagká dialogaron sobre lo que convenía hacer para llegar a raptar a Ixckkaalil y se convino en llamar a Xulumjalauu para que a través de alguno de sus animales poderla secuestrar donde la tenían escondida, y así fue que éste dijo: Yack es un animal muy listo y astuto, y que éste podía llegar y entrar en la cueva, lo podía hacer tanto de día como de noche; llamaron a Yack y le dieron las instrucciones precisas, porque querían saber de qué la alimentaban, que hacía y a dónde salían para interceptarla; salió en cumplimiento de lo mandado y llegó hasta la gran caverna, donde encontró a Guarom que vigilaba y le dijo que él podía acercársele y hablarle, pero resultó que dentro de la caverna con la presencia de Yack, se alborotó un gran mal olor, fuerte y nauseabundo, lo que

advirtió a los vigilantes y se lanzaron a la búsqueda del intruso, lo que consiguieron agarrándolo y lo llevaron a presencia de Mauserhuinck, quien la interrogó y supo que era enviado de los dioses que buscaban a Ixckkaalil y que tanto Sillab su padre, como Itzám, su madre, no tenían consuelo de pensar que había sido raptada y daban por ella lo que éste pidiera. Yack dijo todo esto y lo fue contestando, que si Sillab y Cana Itzám le reconocían un poder, le dieran todo el maíz que se cosechaba entre ellos y además poder sobre los animales, éste cedería. Yack trajo la noticia a Bolonhuinck y Tzultagká que enterados de todo esto convocaron a todas las divinidades y dispusieron que por tratarse de rescatar a la principal de las divinidades había que acceder y así lo pensaron, en que de allí, unos pasarían al dominio de Mauserhuinck, de esta cuenta pasaron a ser agentes o súbditos de éste, Ajgkeck, de la noche, el rayo, el trueno, el temblor, la peste, la carestía y fueron nominados los zompops (tequen) para transportar el cargamento de maíz, que serviría para mantener a los animales, tanto aves como cuadrúpedos nocturnos, ya que se convino que de día serían los de Sillab e Itzám, los que vivían y comerían; los otros durante la noche manifestarían todo su poder y comerían; recibido todo el maíz y los animales llamados a servirle; dejó salir a Ixckkaalil a la puerta de la cueva donde fue recibida por Sillab y Cana Itzám y llevaba con gran júbilo al ámbito del gran día, pero como se habían quedado sin maíz, porque todo lo habían acarreado los tequenes, comisionaron a Guyoó para que por medio del río y bajo el agua llegara a la caverna y trajera un grano de maíz, lo cual éste hizo, pero tragándose, para no ser visto y así fue que se rescató el maíz a través de este sapillo que lo alberga en su vientre y que el que halló la doncella ej el sueño que tuvo.

Ixckkaalil adulta pasó a regir la era del xultun o sea el embarazo de las mujeres, o sea la creadora de las nuevas vidas del ser humano, rigiéndolas durante diez meses a través de otras divinidades sobre cada mes.

Leyenda de Luis Gkaan narrada en "Semococh" en octubre de 1937. En honor a su memoria, el recuerdo imperecedero de sus relatos, escrito en las páginas de este libro que está dedicado a todos ellos.

4. Cómo C'ana' Itzam terminó con las conquistas

Cruz Torres, Mario Enrique de la, 1978, *Rubelpec. Cuentos y leyendas de Senahú, Alta Verapaz*, Guatemala, Editorial del Ejército, pp. 99-106.

Retumbaba la tierra más que el Señor del Trueno, cuando cabalgaban cual olas de mar enfurecidas los *moros* del más allá de los dominios de los señores de la montaña.

Caían a millares de fieles defensores de su libertad, tiñendo de púrpura la belleza y el verdor de la tierra *Goatmalán*.

Libertad mancillada por los blancos invasores que bajo sus pies nunca doblegaron a los hijos de *C'ana' Itzam*.

—¡Nuestra es la Tierra! Gritaban al morir, era la despedida al iniciar el camino a la eternidad.

En su último intento de defenderla, caídos pero nunca vencidos, arañaban la Madre Tierra Nuestra, y la flecha insignia de su rebeldía oprimíanla en su mano. ¡Es nuestra! ¡es nuestra! Ballbuceaban, tan lejos llegó la sangre morena *indígena* que manchó el pecho del Quetzal, ave de la libertad. Desde las montañas del norte llegaba la voz de la vieja, madre de los *tzultakaes*:

—¡No! Los hombres no deben luchar sólo, la mujer debe luchar también, son ellos también nosotras moriremos. Vamos mujeres, yo soy tejedora y con mi *atz quem* (instrumento de madera con que aprietan los hilos las tejedoras) mataré a esos demonios en cuatro patas. Irán también con nosotras Santa Isabel y Santa Magdalena, todas las mujeres indias lucharemos para que no terminen de matar a nuestros hombres. ¡Vamos a pelear! Retumbaron los *doce cerros de la Verapaz*, era la voz de los *doce tzuultakaes*, la vieja *C'ana' Itzam* dio el ejemplo para ir a pelear.

—C'uc'c' (Quetzal) C'uc'c' (Qietzal)— llamaron los *tzuultakaes*- como nuestras piernas forman las cordilleras y nuestras cabezas los doce cerros, no podemos movernos lo verde de tus plumas representa nuestros bellos bosques, que tu cola se convierta en piedra de obsidiana, con el filo de ella pasarás cantando dos veces sobre los moros.

—Como cuchillos pasarás tu cola entre ellos para que mueran, como están matando a nuestra *raza*.

—Un ángel irá contigo, para que con sus milagros mate a los moros también. ¡Vayan! ¡Peleen! ¡No dejen que terminen con la semilla del hombre!

—¡C'uc'c'!— Retumbaron las doce voces-, recuerda nuestros nombres en la pelea:

¡Raxón T'zunún!

¡Shucubyuc!

¡Chajcoj!

¡Tzunkim!

¡Tac'caj!

¡Chisguajagua!

¡Cubilgüitz!

¡Chajmaic!

¡Chijaal!

¡Siab!

¡Belebjú!

¡Cojaj!

—¡Peleen! ¡Peleen por nuestra raza!— y así fue...

Partieron hasta las lejanas tierras de Xeelajú, los moros casi habían terminado con los hombres, sólo quedaba un grupito que todos ensangrentados aún se defendían de las armas y de los gritos de los moros.

A un paso de la victoria estaban los moros cuando del horizonte apareció un ave verde con una cola grandísima que relumbraba.

—G'oorée... g'oorée... cantaba, enfiló hacia las filas de los millares de moros g'oorée... g'oorée... g'oorée.

Pasó por primera vez en medio de los moros, miles cayeron muertos por el filo de la cola del Quetzal. Un gran surco abrió, minutos antes los moros daban gritos de victoria... y ahora... Sólo ayes y lamentos de dolor.

Al otro lado se escuchó el griterío de todas las mujeres que empuñaban como arma su *atz quem*, al centro venía la vieja *C'aná Itzam*, cada golpe que daba con su *atz quem* miles de moros caían.

—G'oorée... G'oorée... G'oorée.

Pasó por segunda vez segando vidas con su cola, para defender la semilla del valor de la *raza indiana*, *C'aná Itzam* también había cumplido su misión; los pocos sobrevivientes que quedaron, corriendo despavoridos seguidos por las mujeres que los iban matando uno a uno hasta que dejaron el campo sembrado de cadáveres.

Tambaleantes y maltechos dieron el grito de *victoria* la semilla del valor de la *raza india*. *C'aná Itzam* y las mujeres regresaron con sus pocos hombres y en el horizonte se perdió el Quetzal cantando hacia su hogar, las montañas de Alta Verapaz.

EPILOGO

Desde aquel entonces terminó la pelea y ellos nos trajeron la paz.

Cuando vamos a pelear como soldados por nuestra libertad, adelante se lleva la espada como símbolo de nuestro Quetzal, y en el corazón el ejemplo de *C'aná Itzam*.

5. El Tzuultaká le enseñó

Cruz Torres, Mario Enrique de la, 1978, *Rubelpec. Cuentos y leyendas de Senahú, Alta Verapaz*, Guatemala, Editorial del Ejército, pp.319-326

Cuando el hombre era aún desnudo, quién sabe cuántos años hace, sucedió esta

historia; ni el nombre nos contaron...

Nosotros somos viejos cazadores, nunca vamos al monte sin el permiso del Santo Valle y el Santo Cerro...

A Él, tenemos que pedirle nuestros animales, desde pequeños nos enseñaron y nos contaron la historia de aquel hombre cazador como nosotros.

Creció solitario en el monte, sin ningún viejo que fuera su maestro, sin saber siquiera que un día tuvo y un padre que nunca conoció, siendo el aún muy niño la muerte se lo llevó "pá siempre".

Su herencia... su madre enferma... un viejo rancho y sus únicos compañeros en la posteridad... ¡Los perros...! Porque la madre también se fue...

Miserable, salvaje existencia... Crecer libre... sin padre, sin Dios y sin ley.

Su escuela la sabia natura; por techo el infinito cielo; por consejero el tiempo...

La necesidad de comer y el mismo medio, lo transformó en cazador porque en la sangre lo traía heredado.

Era esquivo, huraño, platicaba y sonreía sólo con las hojas y con los pajarillos.

Como siempre, de caza fue. En el punto... los perros comenzaron a correr ya latir el animal en fuga.

A la semejanza de un puma por su cuerpo desnudo, su velocidad y astucia corrió como sólo el sabía, aprendiendo del puma, príncipe cac'coj.

Sin moverse una tan sola hoja, apareció ante él un niño, quien le dijo:

— Ya no corras, es a mí a quien siguen tus perros... Vamos... a traerte vengo...

— No, yo no voy, estoy buscando mi carne—, respondió el cazador.

De las manos del niño salió volando una linda mariposa, en su frente aleteó y lo transportó al mundo de la inconsciencia... y de allí... al centro del Cerro...

Entre estalagmitas y estalagmitas cual rebeldes lágrimas rodaban gruesas gotas de agua que luego caían al vacío para ir a despertar el cuerpo tibio del hijo de la naturaleza, tendido sobre la fría roca... El niño estaba a la par como un ángel custodio.

Cuando en su frente cayó la fría gota de agua, despertó y alcanzó a escuchar:

— ¿Ya lo trajiste?

— Sí... C'aguá Tzultaká... Aquí está...

— ¡Aaah...! Ya despertaste hijo,... —dijo el Cerro.

— ¿Sabes donde te encuentras y quien soy yo?

Con la cara semiescondida, sus movimientos de cabeza decían que no.

— Yo sé hijo... que nunca me habían mencionado ante ti... conocí a tu padre, el fue muy buen cazador... Tú también lo eres... pero he visto que nunca me pides los animales; porque yo soy el dueño de todo. Ven... mira esto... escucha...

La tierra se volvió transparente, desde el centro de la misma se podía ver y oír todo lo que afuera sucedía.

—Todos esos hombres como tú, que ves con sus perros, hace tres semanas me quemaron candelas y me pagaron con copalpón, ellos ya llegaron al precio que les puse, media libra de copalpón... me pidieron un venado... Ya están todos ellos listos... Mira, ahora se los daré...

Una peña inmensa se levantó y sacudiéndose salió un venado que empezó a correr en dirección de los perros y los cazadores.

Con mortal puntería las flechas surcaron el espacio para dejar al venado abatido en el suelo.

—Ya viste... me lo pidieron y se los dí... Ahí viene otro hombre cazador... viene directo para acá... Aquí donde estás es la puerta del cerro... Sólo tu y yo podemos verlos, pero ellos no nos ven...

El hombre llegó hasta donde ellos estaban, se hincó tan cerca que bien hubiera podido tocarlo con las manos, pero él no los veía.

— ¡Ay Dios... Loclaj Tzuul... Loclaj Taká...! ¡Ay Dios... Santísimo Cerro... Santísimo Valle...! Vine a ti como eres dueño a pedirte un mi coche de monte y un mi poco de miel de sac'cau... Hace tres días te pedí... y hoy veng a traerlo...

Las bocanadas de humo del aromático copalpón que salían del incensario al

balancearlo el indígena en dirección al peñón, llegaban hasta la cara del indígena encerrado y del Tzultaká.

Cuando el indito terminó su ceremonia, con el incensario en la mano comenzó el descenso.

Volvió a hablar el Tzultaká...

— Ese pobre hombre... no ha llegado todavía al precio de lo que pide... para poderse llevar el coche de monte le falta una vez más... sólo podrá llevarse la miel de sac'cau.

La tierra se abrió... de sus entrañas brotó un árbol lleno de panales de abejas sac'cau. Así como se abrió silenciosamente sin ser vista por el indito del incensario, se volvió a cerrar dejando en la superficie el árbol.

Con el ronroneo de su vuelo el indito las encontró... le dio tres vueltas al árbol rezando y echándole bocanadas de humo...

La miel a borbotones salió del árbol brotando de las entrañas del cerro, morada de C'aguá Tzultaká.

—Tú imaginas hijo, que no hace mucho tiempo entraste, pero hace ya tres días... Veo a tus perros muy tristes por ti... mejor regresa, ya es tiempo. Cuenta a todos en la tierra lo que viste... Abrió la mano y de ella salió una mariposa, aleteó en su frente, volviéndolo a transportar al negro abismo de la inconsciencia.

El aleteo de la linda mariposa le despertó de su lecho, el verde pasto de la montaña...

En el horizonte vio perderse al niño... emisario de C'aguá Tzultaká.

6. Qana Itzam y el origen del tejido

Herbert Quirin Dieseldorff, *X Balam Q'ué, El Pájaro Sol. El Traje Regional en Cobán, Guatemala*, Ediciones del Museo Ixchel del Traje Indígena de Guatemala, 1984, p.6.

"Sa mayer Cután, esto es en kekchí, en época remota, bajó C'ana Itzám a la tierra, porque vio a los habitantes de Tezulutlán desnudos y atordado por el frío de aquella lluviosa región. Llegó a la vera de un rancho y quiso instruir a la mujer en el noble arte de hilar y tejer. Dio la mala suerte que la mujer en cuestión no era buen aprendiz, era ruda de entendimiento y no captaba las sabias enseñanzas, no podía llevarlas a la práctica.

Cuando la diosa Itzám vio que sus explicaciones no daban resultado positivo, se dispuso a abandonar su humanitaria intención, pero dio la suerte que sus ojos descubrieron entre las ramas de un chirivisco, a la vera del rancho a una arañita, que afanosa llevaba a la práctica las divinas enseñanzas. Tendía diligente sus blancos hilos de rama en rama, que a continuación unía con hilitos transversales. C'ana Itzám llamó a la mujer y la hizo reparar en el trabajo de la arañita. Gracias a esta demostración la primitiva indígena captó este trabajo y fue así como surgió en el mundo kekchí la primer tela por mano de mujer."

7. The Sun and the Moon

John Schackt, *One God—Two Temples. Schismatic Process in a Kekchi Village*, Oslo, Occasional Papers in Social Anthropology, Universidad de Oslo, 1986, pp.172-181.

Sobre los relatos dice el autor: "The myths here included were narrated by Silvestre Coy, a local storyteller. They were narrated in kekchí and tapped by me. A bi-lingual assistant helped me translate the recordings word by word into English. I have here tried to give this English presentation a readable form without too much rewriting. A few places where intended meaning is not made explicit, I have taken the liberty (in parenthesis) to add an explaining word or phrase."

The Sun and the Moon

(Fragmento)

Once there was a girl who wanted to find out if Lord Sun (Kaacwa Sak'e) really was a good hunter. Every time he went hunting he returned with game and appeared never to waste his time. He caught deer, antelope, peccary and all other types of animals he could find. The girl that wanted to know if Lord Sun really was a good hunter was the same girl that he himself wanted.

The girl wondered if that man was really shooting all those animals. Maybe, he really does not shoot any, she thought for herself. The only way she could find out if Lord Sun was actually shooting any animals was to throw a bucket with corn water where the man would pass. She really wanted to find out if he was actually shooting all those animals. Maybe it is only pelts, she thought.

When Lord Sun passed by her next time, he slipped and fell. The girl saw that it was, in fact, only a pelt that he was carrying. In that way she discovered that he had not been catching any animals. He had only been carrying (stuffed) pelts. She laughed at him. Lord Sun felt ashamed but could do nothing.

I know this is the story that Co Ikal told you about the Sun and the Moon. It is true.

"I had a feeling that he was only carrying pelts", the girl said to herself. "When he dropped it, I heard it was only a pelt. As she heard, it was only a pelt, she began to laugh, "a hee". Lord Sun felt ashamed. "Well, she fooled me", he told himself. He brooded what to do next. He transformed himself into a little hummingbird and started to fly about the flowers of a tobacco plant that was growing there by the house.

The girl was attracted by the bird and asked her father if he could shoot it. "It looks pretty", she said. Her father agreed to shoot it. He did not really kill it. The bird was only stunned by the shot and fell down unconscious. The girl ran to and picked it up. "This little bird is really pretty", she told her father. "For what good is it?" her father said, "you better kill it." The girl protested. She took it to her room and place it on her pillow. When the night came, she had it there beside her on the pillow...

8. The Morning Star

I know a story about Lord Morning Star (Kaacwa Cakchahim). Long time ago Lord Morning Star was a hunter. He was also a good fisherman. He hunted warries and peccaries¹ and all other kind of animals. He was a very good hunter. He went out every morning and never returned before late at night. He never stayed home during the day. He had a wife but since he always left early in the morning and never came back before late in the night, his wife did not know his face. The man's face was full of warts but his wife did not know. To find out (what he looked like) the wife would have to trick him. Another woman told her what to do.

Once this other woman asked the man's wife about where her husband was. "He went hunting", she answered. Lord Morning Star always brought home many animals from his hunts, but he never returned until late at night. The other woman asked the wife if her husband used to bring home many animals. "Yes, plenty", she answered, "sometimes he also brings home bags full of fish." His wife always had enough to eat. She never had to go without meat, but still she did not know the look of her husband. The other woman asked the wife what her husband looked like. The wife said she did not know because

¹ "Warrie" es el nombre en inglés del *Dicotyles labiatus* mientras que "peccary" corresponde al *Dicotyles tayacu*.

her husband was always hunting. The other woman asked again if she really did not know whether her husband was handsome. Again she answered that she did not know the look of her husband. Every day he left early in the morning and did not come back home before late at night. "If I were you", the other woman said, "I would take a look at him as soon as he falls asleep. I would take a light to see the look of his face." "I would shine the light right in his face", she said, "then I would be able to see it." "I don't think I would dare to do it", the wife said. The other woman assured that she would have done it and the wife kept in mind what the woman had said. She decided for herself that when her husband came home, she would do it.

In the old days people did not use kerosene for light. They used torches made from the wood of the pine tree. When her husband came back that night, he soon fell asleep. She was cooking. The man had fallen asleep and his wife had made up her mind to take a look at him. "Now I want to find out", she said to herself. She put fire to a piece of pinewood, but Lord Morning Star knew what was going to happen. He knew that his wife was going to see her face. His wife saw that his face was ugly and full of warts. She also saw that his hands were covered with blood. It was blood from the animals. He had not washed his hands. Each time he shot warries, he got their blood on his hands. Whatever he caught, peccary, gibnut², curassow or fish, he never washed off the blood. He never washed. All his clothes were stained with blood. "So this is how my husband looks", the wife said to herself, "he is dirty because he has not washed." Lord Morning Star had known that this was going to happen to him. When he woke up he was mad at his wife. He told her he knew what she had done.

Lord Morning Star is the Master of all animals: warries, peccaries, gibnuts, all kinds of animals, —even fish. He is the god for hunting and also for fishing. Now Lord Morning Star was angry. He told her wife that she had ruined the lives of all their children in the world. "Everybody will now have to eat chile-pepper", he said. "I don't care if everybody must live on chile-pepper", he continued, "I will make it so that those who want meat, will have to hunt for it. Those who will not hunt shall eat only chile-pepper". Lord Morning Star first seized the gibnut (by its tail) and threw it away like a stone. The gibnut's tail was torn off. That is why the gibnut only has a short tail. He also seized the peccary and threw it like a stone. The peccary was also left with a short tail. All the animals (were swung by their tails) and thrown away like stones. Their tails remained in his hands. Only the armadillo kept its tail intact. He threw the armadillo too but its tail was not torn off. The armadillo's tail is solid. "From now on, those who want to hunt or fish must first ask for my permission", Lord Morning Star said, "whoever does not, will not find anything." "You women of the world would never get anything, only chile-pepper", he told his wife, "so it will be because you tried to trick me". Lord Morning Star was mad with anger. He grabbed for some weeds. That was the *ichaj*³ which we sometimes eat. He uprooted the weed and used it for wiping off his hands. He spoke to the plant: "You must stay here so that people in the world can eat you. Every year people will make milpas. You must grow in the milpas so that people can find you". This is why we now have *ichaj* to eat. If you find *ichaj* you can see that the leaves are red on their backsides. That is the blood of the animals. I would say that this story is true because now we eat that kind of weed. He wiped off the animal's blood on that plant. That is how Lord Morning Star left the world. Maybe it is true, because everybody cannot fish and hunt. Only some can do that, not everybody. That is how Lord Morning Star made it. He left it that way. So is the story.

² Nombre local del *Cuniculus paca*

³ Esta es la sombra nocturna, "nightshade" (*Solanum nigrum*), una hierba silvestre que invade las milpas quemadas. Los q'eqchi'es la recolectan y utilizan como comida.

9. The Tzuultak'a: Kaacwa Cojaj and Kana Itzam

I know a story from long time ago. It is a story about Lady Itzam (*Kana Itzam*). There was a man who had his milpa eaten up by the peccary and the other animals. He was not able to catch those animals. He told his master about it. Lord Cojaj (*Kaacwa Cojaj*) was his master. He told him that he had a dog and a shotgun, but still plenty animals were trespassing in his milpa. He asked Lord Cojaj if he could please take his dog and go look after the animals in the milpa that he could not find. Lord Cojaj agreed to help the man.

This man lived in the place where Lord Cojaj was Lord. One day he happened to trespass upon some land belonging to Kana Itzam. He had not asked permission with Lady Itzam to go hunting in that area. His only permission was with Lord Cojaj. He used to kill all kind of animals around the hill of Lord Cojaj. Lord Cojaj had given him permission to hunt animals in his domain. Now, he was going into Lady Itzam's area, but Lady Itzam did not know him. So people say that each hill has it's own land belonging to it. Each hill has it's own animals.

So when this time the man was going to his milpa, he had brought along his dog. He found some peccaries. The dog chased them. He tried to shoot the two peccaries, but missed. He hit one in it's belly, but the animals ran away to their owner. Those peccaries belonged to Lady Itzam. Lady Itzam was vexed because one of her animals had been injured. She wondered whom it could be that was trying to kill her animals. "I don't know what this man is doing here on my land", she said to herself. She was vexed. She sent a little boy to the place where the man had made his milpa. He was trying to follow the bloodtracks of the peccary. Soon he met the little boy. The boy whistled and asked him if he could find the animal. "No, I hit him, but he is gone", the man answered. The little boy came up to the man and the man asked him where he came from. The boy said his mother had sent him to bring him along back with him. "But I don't know where your mother is living", the man said. "I don't live far from here", the man said. The man asked him which way to go, but the boy only told him to close his eyes and when he opened them again he saw that he was inside the hill of Lady Itzam. He saw a huge old lady. That was Lady Itzam. "So, there you are", Lady Itzam said. "Yes, I have just come", the man answered. The old lady told him that it was she that had sent for him. "I don't know you", she said. The old lady told him to sit down and gave him a chair. She turned to the boy and asked him to go and get his uncle. That was Lord Cojaj. The little boy went and Lady Itzam started to roast some corn. She ground it. They were going to kill the man and cook him along with the corn. I don't know if they really would have eaten him or not. The man was just sitting there, waiting.

Already before the little boy reached to his place, Lord Cojaj knew what had happened. "I feel that the old lady must want something", he said to himself. He knew because he was one of the *tzuultaká*. They know what is happening. He told the boy to come in and sit down. The little boy said: "My mother sent me to call on you." Lord Cojaj asked him why his mother wanted him to come. "She must want something", he said. He told the little boy that he would soon come. "Good", the little boy said and went back home.

However, Lord Cojaj did not set out at once. He knew whom Lady Itzam had captured. He was vexed. Lady Itzam had to sent the little boy to call on his uncle again. Again the boy came to the place where Lord Cojaj was living. "My mother sent me to come and call on you again", he told his uncle. "What does she want?", said Lord Cojaj. "I have much work to do right now. You must tell your mother that she will have to wait." So the little boy went back to his mother and told her what Lord Cojaj had said. "He said that he will come, but that you will have to wait for him", he told his mother. "But I want to see him right now", Lady Itzam said. She sent the little boy again. For the third time he had to go and ask his uncle to come. This time he told the man that his mother wanted

to see him immediately. Lord Cojaj told that he would soon be coming.

Finally Lord Cojaj came. He went right in. There he saw the man. He knew him well because he used to be hunting in his lands. Lord Cojaj, the *tzuultak'a*, knew him well and asked him what he was doing there. "You should never have come here", he told the man; "because this old lady does not have any patience with anybody." "Go!", he said, "and whatever you may want, don't trespass on her lands again. You should have gone where you usually go hunting. I give you anything you need; peccary, warrie, curassow. I have given you permission to hunt all those animals on my land. This old lady has no patience." Lady Itzam heard what he was saying but said nothing. Lord Cojaj did not even talk to Lady Itzam. He only ordered that the man was to be set free. The man was set free. It was Lord Cojaj who saved him.

Lady Itzam was vexed. After Lord Cojaj had departed, she threw a piece of rope in the man's way. The rope changed into a snake. The man heard the sound of the snake when it came. The snake had almost reached to where the man was when Lord Thunder (*Kaacwa Caak*) struck it with a bolt of lightning. It was Lord Cojaj who killed it. If the snake had not been hit, it would have killed the man. Lord Cojaj saved him. The snake did not kill him. It was Lady Itzam who sent the snake. She did not like that Lord Cojaj had set the man free. The man came home. In this way the man was saved. This is the end of the story.

10. Pablo Maquín Cajbon

En *Sahil ch'oolej sa' li hoonal (Momentos alegres). Leyendas q'eqchi'es de El Estor, Izabal, Rancho Palos Verdes, California, Ediciones Yax Te', 1995, p. 35*

Pablo Maquín Cajbón era un hombre alto, musculoso y muy respetado por todos en su aldea. Algunos creían que tenía amistad con los señores de la montaña y por eso iban a él cuando había un enfermo que sanar.

Era el tiempo de la quema de la milpa. Los campesinos cortaron el monte y le prendieron fuego. Los cerros estaban todos encendidos y los ratones corrían y muchos morían entre las llamas.

La culebra Ik'b'olay se enojó mucho al ver el fuego y salió de su escondite,

— Siento que tengo ganas de matar a alguien— dijo Ik' b'olay —¡Ah! Por ahí pasa un muchacho. Él será mi víctima.

La culebra picó al pobre muchacho y le clavó su veneno. El muchacho sintió que la muerte ya estaba dentro de él y comenzó a llorar.

Los compañeros al verlo que moría dijeron:

— Debemos llamar a Pablo Maquín Cajbón.

Pablo miró la herida y corrió a la montaña por donde no había pasado el fuego. Después de un rato volvió con unas hojas, preparó una masa verde y la colocó sobre la herida. Pasaron unas horas y el muchacho sanó. Entonces todos preguntaron a Pablo:

— ¿Cómo conoce la picadura de Ik' b'olay?

Él les dijo:

Miren, la naturaleza nos lo cuenta todo. Un día que iba yo caminando vi un gran árbol donde estaba un bonito gavilán. De repente Q'uch el gavilán, cómo y fue a pelear con la culebra Ik' b'olay. Yo los seguí. Ik'b'olay hirió a Q'uch pero q'uch puso sus garras sobre la culebra y finalmente la mató. Q'uch voló hacia una quebrada hasta llegar a una mata donde se paró. Cortó unas hojitas con su pico y se las comió. Esto hizo que el veneno de Ik'b'olay no matara a Q'uch y así descubrí cómo curar la picadura de la culebra Ik'b'olay.

11. El pescador

En *Sahil Ch'oolej sa' li hoonal...* p. 24

Hace muchos años vivía en la comunidad de Socelá un pescador llamado Ricardo Xol. Él iba con frecuencia a pescar a un río no muy lejano de Socelá y siempre conseguía buenos pescados, que vendía a la comunidad, obteniendo bastantes ganancias. Con el dinero que sacaba de vender el pescado tenía suficiente para vivir, así que dejó de cultivar su milpa.

Los ancianos de la comunidad le advertían que no estaba actuando correctamente y muchas veces le decían:

- Don Ricardo, usted sólo anda pescando, pero nunca se acuerda de agradecer a Dios todo el bien que recibe. Sólo se aprovecha de la naturaleza sin dar nada a cambio.
- Nada de lo que ustedes dicen me importa. Si la muerte viene a buscarme, aquí estoy. No tengo miedo.

Un día de los que estaba en el río pescando se le ocurrió meterse para nadar un rato y bucear bajo el agua. Entonces ocurrió algo sorprendente. La corriente del río lo arrastró sin que se diera cuenta durante algunas horas, hasta que llegó a una comunidad desconocida. Allí platicó con unos señores que le dijeron:

- Deja ya de pescar en este río y ponte a cultivar tu milpa. No te burles de las costumbres de tu gente, ni de los sabios consejos de los ancianos de tu comunidad.

Don Ricardo regresó a Socelá y contó lo que había sucedido, pero tampoco quiso hacer caso esa vez. En otra ocasión convenció a cuatro señores más para que le acompañaran a pescar. Estaban echando los anzuelos en el agua cuando don Ricardo sacó un pez grandísimo. Tan grande era que al ponerlo sobre una piedra creyeron que ésta se iba a quebrar. Al ver aquello los señores que iban acompañándole se asustaron y gritaron:

- ¡Deja de pescar! Regresemos a la comunidad.
- No voy a regresar. Voy a seguir pescando más y más. Ahí se acerca otro pez aún más grande que el que acabo de pescar.

Tuvo que tirarse al agua para poderlo atrapar, porque era enorme como una vaca. Tenía también una cola larguísima y aletas que parecían alas. Pasaron los minutos y don Ricardo no salía del agua. Los cuatro señores esperaron casi una hora, pero ya no lo vieron más. Pensaron que se había ahogado y fueron a avisar a la comunidad de lo sucedido.

Ocurrió que tres días después subió el cuerpo a la superficie. Lo sacaron y enterraron a la orilla del río y mientras lo estaban velando apareció durante unos instantes el enorme pez de larga cola y grandes aletas. Todos pensaron que lo sucedido había sido una lección del Tzuultaq'a.

12. Los hombres salvajes del Cacao

En *Sahil Ch'oolej sa' li hoonal...* p. 29

Cuentan las gentes de la aldea de El bongo que hace muchos años existían unos hombres salvajes, los Ch'ol Winq, que vivían en cuevas en las montañas más altas. Cuando la gente pasaba cerca de donde habitaban para ir a cosechar cacao, oían sus gritos y el sonido de tambores enloquecidos. Los perros comenzaban a ladrar desesperadamente y, del susto, los señores huían de regreso a la aldea, sin poder cortar el cacao.

Así pasó hasta que un día se reunió toda la comunidad de El Bongo y decidieron hacer un sacrificio y llevarle ofrendas al señor del Cerro para que les protegiera del Ch'ol Winq.

A partir de ese momento pudieron ir a cortar cacao y nunca más sintieron miedo al caminar por la montaña.

13. El cerro vivo

Sahil ch'oolej sa' li hoonal...p.17-20

Sucedió hace algunos años en la comunidad de Chipunit que la esposa del catequista, llamada Cantel, fue al río por la tarde en busca de jutes y juncos. Cuando se dio cuenta, ya estaba anocheciendo y decidió regresar, pero ya no pudo encontrar el camino de vuelta a casa. De repente, vio pasar un perro y creyó reconocerlo.

Es el chucho de don Emilio. Voy a seguirlo y aspi podré llegar a la aldea.

Caminó tras el perro, pero apenas había andado unos minutos cuando vió, en lo alto de una quebrada, una ancianita. La ancianita le preguntó:

—¿Qué andas haciendo hija?

—Estoy perdida. No encuentro el camino de regreso a casa— contestó doña Cantel.

—Ven, te mostraré el camino.

Doña Cantel aceptó y siguió a la ancianita hasta que llegaron frente a un cerro alto y se adentraron en una cueva. Entonces la ancianita le dijo:

—Aquí vas a pasar la noche, porque tengo que contarte algo.

Siguieron caminando por el interior de la gran cueva y finalmente encontraron un gran número de animales diversos: culebras, cutetes, lagartijas y lagartos, venados, tepescuintles, cabros, pizotes, ardillas, micos, monos, tigres y dantas. No faltaban tecolotes, pájaros carpinteros y quetzales.

La ancianita le dijo a doña Cantel:

—Estos son mis animales y no quiero que el hombre los dañe, porque ellos no atacan sin una razón. Sólo lo hacen cuando yo les ordeno que lo hagan, en caso de que el hombre esté actuando mal y merezca una lección.

Siguió la ancianita con las demostraciones, pero ya no de animales sino de productos de la tierra: maíz, camotes, yucas, malangas, bananos...y dijo:

—El hombre ya no respeta el maíz: a veces lo quema. También quema las tortillas y tira el alimento sagrado. Llegarán días de malas cosechas y el hombre pasará hambre, porque ha olvidado pedir al cerro la bendición sobre el maíz y los animales; ha olvidado dar gracias y quemar el copal pom y las candelas; ha olvidado que es un ser más de la naturaleza y no el único.

Doña Cantel estuvo tres días en la cueva y después la ancianita le enseñó el camino hacia su casa y desapareció misteriosamente. Toda la comunidad de Chipunit se enteró de lo sucedido y decidieron volver a realizar el Mayejak.g

Yo'yo li Tzuultaq'a

Xk'ulman jarub' chihab' anajwan sa' li k'aleb'aal re Chipunit, naq li xsum aatin laj k'amlb'e qana' Kantel xk'ab'a xko'o sa' jun li roq ha' chi xsik'b'al xpur ut xkala'. Naq xk'e reetal ak x'ewu chik ut xk'a'uxla sutq'iiik ab'anan ink'a' chik xtaw li xb'e li naxik sa' rochoch.

A'an li xtz'i' qawa' Emiil, cha'ank. Ok we xtaanqinkil ut chi kama'an naru tinxkanab' toj sa' link'aleb'aal.

Xko'o chi rixli tz'i' ut ink'a k'i nab'ehék naq xril sa' jun roq ja' jun li ch'ina tiix. Li tiix xpatz' re:

—K'a'ru yookat xb'aanunkil at wal.

—Sachsookin ut ink'a nintaw linb'e re tinsutaq'iiq sa' lo wochoch, kama'an xchaq'ok qana' Kantel.

—Kim tink'ut chawu li b'e cha'ank li tiix. Qana' Kantel xk'ulub'an ut xtaaqe li ch'ina tiix toj reetal xk'ame' chi ru jun tzuul jwal nim xteram ut ke'ok sa¿ jun choch pek, ut aran li chi'ina tiix xye re:

—Arin taanumsi li q'ojoyin xb'aan naq twaj seeraq'ik aawik'in cha'ank li ch¿ina tiix re lix Kantel.

Xe'behek sa' chi xjunil li ochoch pek ut sa'xchoyb'al xe'xtaw jwal naab'al paay ru li xul, wankatqeb': k'anti', tz'unun, toolok, ahin, kej, halaw, yuk, sis, b'atz', max, hix, ut wankeb'ajwi'li q'uaq, tz'ik ut li pich'.

Li tiix xye re li qana'chin:

—A'aneb' a'in linxul ut inkꞤꞤ nawaj naq li winq tch'e'eb, xb'aan naq a'aneb' moko nake'che'ok ta chi maak'a aamaak. Ka'aj b'an wi' nake'xb'aanu li nake'b'in ye re ut naq jo'q'e li winq ink'a' us li yook xb'aanunkil ut nantaqlaheb' re xk'eeb'al xna'leb'.

Toj xb'aanu li k'utuxink li ch'ina tiix ab'an mooko xuleb' ta chik, ruhaqt awimj b'an chik li xk'utuxi ut wankatqeb' li ixim, is, tz'in, ox, tul ut xye:

—Li wink ink'a chik naxk'e xloq'al li ixim ut wank naq jo' q'e naxk'a li wa ut naxtz'eq li loq'laj tzekemj.

Thulaaje'q xkutankil b'ar wi' ink'a taa'usaaq ru li awimj ut tchalq li we'ej sa' xb'een, xb'aan naq xsach sa' xch'ool xtz'aamankil chi ru li loq'laj tzuul taq'a re xteng'ankil xmuhel li rixim ut li xketomj, Xsach ajwi' sa' xch'ool xk'atb'al li xpom ut li ruutz'u'uj. Xsach ajwi' sa' xch'ool naq a'an wank xyu'am sa' li ruuchich' och' ut naq moko ka'aj ta wi' a'an wan.

14. Sebastián el pescador.

Sahil ch'oolej sa' li hoonal ...pp. 49-52

Había una vez un señor llamado Bex que iba a pescar de vez en cuando al río Boquerón. Después vendía su pescado en El Estor y con el dinero que ganaba compraba licor. Pasaba la mayor parte del tiempo muy borracho, visitando todas las cantinas.

Cierto día fue a pescar y se sentó sobre unas piedras, como siempre hacía. De repente apareció un pez muy, muy grande, Jaló tan fuerte el anzuelo que Bex cayó al agua y el pez se lo tragó entero.

El pez nadó durante siete años hasta llegar muy lejos. Entonces quiso descansar en la orilla de un río. De repente Bex recordó que llevaba una navaja, aspi que rajó el estómago del pez y salió corriendo. Después de un rato llegó a la milpa de unos señores. Ellos estaban trabajando y Bex les preguntó:

—¿Qué es lo que hacen?

—Estamos sembrando. ¿De dónde vienes?

Bex les contó todo lo que le había pasado. Entonces ellos le preguntaron:

—¿Por qué gastas tu dinero en licor y pasas los días borracho de cantina en cantina? Los ríos no te regalan sus peces para que tu gastes el dinero en borracheras.

Bex comprendió todo lo malo que habpía hecho y se puso a llorar.

Le invitaron a almorzar. Había mucha comida: frijoles, tortillas, huevos...Después caminaron hasta llegar a la casa de los sembradores. Era un lugar hermoso entre las piedras. Rezaron a Tzuultaqa, el Dios del Cerro, y le dieron gracias por la milpa y todos compartieron la cena.

Cuando terminó la cena los señores dijeron a Bex:

—Volverás a El Estor y no gastarás tu dinero en alcohol. Serás un hombre trabajador y respetuoso.

Entonces el más anciano de la comunidad le dijo a Bex:

—Monta sobre los ojos de mi hijo menor, cierra los ojos y no tengas miedo.

Bex se sentó y oyó un gran ruido, como de trueno, y cuando abrió los ojos ya estaba de nuevo en su casa. Contó a toda la gente lo que había vivido y desde aquel día la vida de Bex cambió y fue un hombre honrado y trabajador.

14. El origen del maíz y del mayerjak

Sahil ch'oolej sa' li hoonal...pp.10-15

Hace muchos años vivía un señor, llamado Pablo, en la falda de la Sierra de Santa Cruz. Una noche tuvo un sueño en el que un pájaro extraño le habló del maíz. Sintió gran curiosidad y quiso conocer cómo era la semilla, por lo que mandó a todos los animales grandes y chiquitos que la buscaran. Recorrieron caminos y veredas en la selva, preguntaron a los árboles, las nubes y el viento, a la lluvia y a los ríos, pero nadie sabía dónde estaba la semilla de maíz.

Un día una familia de zompopos entró en una grieta de una roca y allí estaba la semilla que tanto habían buscado. Acudieron los zompopos a darle la noticia a Don Pablo y él mandó a unos señores muy fuertes para que rompieran la roca y le trajeran la semilla de maíz. Pero los señores fueron y por más que golpearon la roca no lograron romperla.

Don Pablo mandó esta vez al pájaro carpintero. Éste se puso a picar y picar hasta que dio con una parte de la roca más frágil. En ese momento hubo una gran explosión, como si hubiera estallado un volcán, y el maíz saltó. Unos granos se quemaron y otros no. Así fue como se originaron los diferentes colores del maíz.

Algunas personas que estaban allí recogieron el maíz blanco y dejaron el negro. Cuando Don Pablo llegó, no quisieron compartir con él la semilla blanca y solamente la negra le dieron.

Comenzaron a verdear y después de unos meses se dieron cuenta que los campos de Don Pablo estaban llenos de matas que verdeaban y cargados de mazorcas de maíz; sin embargo, la semilla blanca no había germinado y las plantas no habían nacido. El terreno estaba igual que el día de la siembra.

La gente que sembró el maíz se preguntaba:

-¿Por qué no tenemos nuestra cosecha? Don Pablo disfruta de buenos y abundantes frutos, mientras nosotros pasamos hambre.

Entonces decidieron enviar a un animalito, llamado *cutete*, para que observara bien lo que Don Pablo hacía antes de ir a sembrar.

El *cutete* subió a un árbol y desde allí podía ver bien todo lo que ocurría. Se pasó las horas mirando atentamente hasta que, por fin, cuando el sol se había ido y había llegado la luna, vio que don Pablo, su familia y otros señores se reunieron y allí comenxaron a quemar candelas y copal pom.

Rezaron durante toda la noche, invocando al Dios del cielo y la tierra, de los cerros, de las montañas y de todo cuanto existe para que derramara sus bendiciones sobre la semilla. También pidieron perdón porque habían causado gran sufrimiento y dolor a las plantas y los árboles que habían tenido que botar para preparar el terreno.

Cuando amaneció el *cutete* vio cómo los señores comieron el caldo de pollo, las tortillas calientes y bebieron el cacao sagrado. Después corrió a contar todo lo que había observado a los otros señores y preguntó:

-¿Cuánto me van a pagar? Ya cumplí mi misión. Aguanté hambre y sueño mirando lo que pasaba día y noche.

Los señores dijeron:

-De momento no vamos a darte nada. Tendrás que esperar hasta que salga la cosecha.

Ellos sembraron la semilla de maíz blanco e hicieron todo lo que el *cutete* les había dicho. Al cabo de los meses obtuvieron una cosecha buena y abundante, pero el *cutete* nunca fue recompensado. Ni tan siquiera le invitaron a comer.

Él estaba triste y decepcionado y se fue a contar sus penas. Se reunieron perros, ratones, taltuzas, tepezcuintes, hormigas y otros tantos animales y dialogaron durante horas hasta que, por fin, decidieron dar una lección a aquellos que se habían olvidado de agradecer al *cutete* todo lo que les había contado. Fueron juntos y se comieron todo el maíz: el que había sembrado y el que ya estaba cosechado.

Cuando al día siguiente los señores despertaron y vieron lo que sucedió se dieron cuenta del error que habían cometido y dijeron:

-Nunca más seremos tan egoistas. Perdón, Dios, por no tener en cuenta a los animales. Ellos son también creación tuya. Protégelos y dales el alimento que necesitan.

16. La leña

Cruz Torres, Mario Enrique de la, , *Rubelpec...*pp. 185-192

“Con el ceño oprimido, los pasos cantoneados, con los pies hundidos hasta su rodilla en el lodo colorado encontré a aquel indígena, bajo el mecapal enarcó la ceja para poder verme, y me saludo con un *chocua*.

Sobre su espalda llevaba una carga de leña bien rajada, aún húmeda, amarrada con bejucos. Así siguió su camino sin volver a ver.

Ahí vino a mi recuerdo una historia oída en mi infancia contada de boca de los auxiliares indígenas de la finca “Rubeltzul”, comenzaba así:

Hace a saber cuanto tiempo... hace muchísimo tiempo, cuando el sol y la luna nos dieron la luz del día y la luz de la noche... cuando nos saludamos, cuando nos saludamos los unos a los otros, cuando vimos el mundo, cuando era el hombre desnudo, en aquel entonces el hombre no se martirizaba, no trabajaba para llevar la leña, no la tenía que cargar sobre su espalda; pero ahora... tenemos que sudar mucho para poder cargarla porque no obedecemos el mandato del Cerro, aquel hombre antepasado nos legó su castigo por curioso.

Así nos dijeron, que era un muchacho incrédulo como los hay muchos, nunca había creído en las palabras que oyeron los primeros hombres que hubo en el mundo:

“La leña...no la cargaréis

ella sola caminará detrás de ti.

La cortarás, la amarrarás con los bejucos, silbarás... y sola ella caminará detrás.

Eso sí... nunca veas hacia atrás y por toda tu existencia nunca tendrás que cargarla, si lo haces y por tu incredulidad vuelves a ver, tu castigo será: cargarla sobre tu espalda, y sobre tu cabeza; será transmitida a todos tus descendientes”.

Todos los hombres de aquel entonces cortaban y amarraban su leña con bejucos, silbaban y la leña les seguía hasta su lugar de habitación.

Los hombres más viejos les recomendaban a sus hijos hacer sus costumbres.

Pero hubo una vez uno... que era incrédulo, era curioso, constantemente reñía con su madre, que le decía:

—Nunca vuelvas a ver cuando cortes leña. Sigue la costumbre de nuestros antepasados.

—Yo no creo en eso madre, yo dudo del Señor del Cerro, tendré que ver quién es el que carga la leña.

—No hijo... nunca vuelvas a ver... condenarás a cargar a todos los hombres de la tierra...

—¡Yo no creo...! ¡Yo no creo...! le tengo que ver...

Semidesnudo fue cierta vez a la montaña, allá cortó su leña.

La amarró con verdes bejucos, silbó.

Caminando sin volver a ver imaginaba muchas cosas, dudaba de lo que seguía, deseaba ardientemente ver qué pasaba a sus espaldas.

Venciendo todos sus temores para satisfacer su curiosidad volvió a ver.

La leña venía suspendida en el aire... sacudiose toda la vegetación de su alrededor, llovió, tronó y su vista se oscureció.

Lo sobrenatural que la cargaba desapareció, y por siempre el hombre quedó condenado a cargar su leña, ese era el castigo legado a todas las generaciones.

¡Quién sabe!, pensé... y volví a ver al hombre que con el lodo hasta las rodillas cargando su leña, se perdió en la vuelta del camino.

17. Ajauchan del río

Cruz Torres, Mario Enrique de la, , *Rubelpec...*pp. 311-318

Esta historia sucedió en 1927, época en que Senahú vivió momentos de angustia y de fe.

Era el mes de abril, tres inquietos mozuelos sedientos de aventuras corrieron hacia los bosques en busca de lo desconocido. Era una hermosa mañana que por doquier se escuchaba el trino de los pájaros augurando felicidad a los pacíficos y bellos jirones de un jirón de tierra de Alta Verapaz. Se colocaron sus inseparables caites, sombreros y machetes al cinto y partieron sin rumbo fijo. Ya adentrados en el bosque, Bex, el más osado les dice:

—Miren, muchá, vamos al pie del cerro a tirar pajaritos y a subirnos a los árboles y a jugar como los monos.

—Ah... Bex, mejor vamos a ciger cangrejos al río, tiramos pájaros, nadamos y subimos a los árboles que querrás.

—¿Qué decís, Shiguán?

—A mí me da igual, me gusta disfrutar de la pureza del aire libre, de la libertad y de la aventura, vamos, pues.

Bajo la frescura de los árboles y el monótono correr del río se oían las exclamaciones de los tres:

“¡Mirá que cangrejazo! ¡Encontré un cunishito!” (Cangrejo descalcificado).

Olvidados del tiempo, de las penas y hasta del mismo existir, siguieron caminando con los pantalones arremangados.

“Híjuela... muchá! Ya llegamos a la cueva del río, vamos a meternos, vamos, vamos.”

Como fauces de la tierra mostrábase ante ellos la cueva donde nace el río Senahú, embelesados por la belleza y los caprichos de la madre naturaleza, siguieron caminando como autómatas, sin ver su camino, porque su vista la llevaban fija hacia la gruta.

El tiempo transcurría sin que ellos se dieran cuenta, hasta que Lú gritó:

¡El *ajauchán*, muchá...! ¡El *ajauchán*...! son dos, tras la piedra entró la otra...

Instintivamente buscaron unos palos y la emprendieron a garrotazos contra los ajauchanes que se retorcían bajo el castigo. Al expirar, se escuchó allá en la espesura del bosque: Piiich...piiich...piiich...

—¡Uy muchá!, ya oyeron a *piich* (el pájaro carpintero) nos cantó a la izquierda y eso es mala seña ¿qué nos irá a pasar...? ¿No nos irá a castigar el Tzultaká porque estamos matando a sus animales...? Mejor regresemos uy los dejamos aquí.

—No hombre... no... no sean miedosos— decía Bex, —ayúdenme, pongámosles mecates y los arrastramos hasta el pueblo.

Cansados de tanto tirar los mecates, llegaron al camino donde venía un indígena ancianito, con la espalda curvada por el peso de los años, la frente arrugada por sus penas; sus ojos cansados quedáronse fijos viendo a los muchachos, con una sonrisa pronta. Bullía en su cerebro un sinfín de ideas de las nuevas generaciones que irían engrandeciendo a su Senahú. Con un susurro les preguntó:

—¿De... dón...de vien...nen...hijitos?

En sus rostros se reflejó la pena, el pecado los acababa de condenar, poco a poco dejaron caer el extremo del mecate; el ancianito se dio cuenta, se tornó pálido su semblante, cayó hincado con las manos golpeándose el pecho, de sus resecos ojos rodaba una furtiva lágrima y balbuceaba:

—Qué... ha...béis... hecho... matar al ajauchán del río, hijo del Tzultaká... Ellos son quienes han dado de beber a los *shetones* (antiguos pobladores), a mis padres, a mis hijos, a ustedes, a nuestros animalitos... ¡Ay Dios... San Antonio... Cuaguá Tzultaká... perdónanos... perdónanos...! Y hundió su cara en el fango del camino, los patojos espantados corrieron y allí quedó el viejo.

Pasó el tiempo, una semana, un mes y el río principió a secarse, la lluvia no caía, el sol calcinaba, el pueblo principió a padecer sed, hasta llegar el momento que desapareció el agua, se veían sólo gestos de angustia, por las calles se veían mujeres

con tanates de ropa sucia sobre la cabeza, camino a la finca Trece aguas”, a seis kilómetros, lugar donde llevaban e iban a traer agua. Aproximábase la fiesta de junio, pero nadie pensaba celebrarla, el tema era el agua.

Martín Choc, curandero del pueblo, comentaba dentro de su medio con varios ancianos, en su ranchito; rezaban en sus casas para que volviera el agua, por doquier se oían plegarias,

—Tenemos que pedir perdón al Señor del Cerro, C’aguá Tzultaká, que nos vuelva el agua; llevemos en procesión a la Virgen de Concepción a la cueva...

Caminando por el cauce del río, con las manos sobre el pecho iniciaron aquel día su romería, unos lloraban, otros rezaban. De pronto ante ellos se abrió la naturaleza verde mostrando la cueva donde vivieron los ajauchanes y el agua de sus fauces, ante ella, hincáronse e introdujeron a la Virgen, principiaron tempestades y al momento se oscureció el cielo y la lluvia llegó a torrentes, en todas las caras se veía la felicidad, hincados con las manos hacia el cielo, el agua rodaba por todas aquellas caras.

—¡Gracias Virgen Santa, gracias Señor, gracias C’aguá Tzultaká!

En un rinconcito de la cueva se oía a unos ancianos indígenas:

“¡Ay...tioss... ayy... C’aguá Tzultaká... bantiosh a cue... bantios a cue... (Ay...Dios...Ayy... señor de los cerros y los valles... gracias a ti... gracias a ti...).

Llovió días y noches enteras, el río volvió... por doquier nacieron quebraditas, de la finca “San Juan” llegaron diciendo: —“Tata... tata... en la Ermita de quebrada seca se abrió la tierra y sale agua con peces... ¡qué felicidad! ¡qué felicidad!, ya podemos sembrar nuestro maicito, nuestro frijol, gracias a la Virgen, gracias al Tzultaká.

Apéndice 2

Esquematzación de los relatos según la trama y sus diferentes asuntos

Relato	Personajes	Trama/Aspectos
<p>1. <i>Qawa' Saq'e, Qana' Po ut Qawa' Choc</i>, El Señor Sol, la Señora Luna y el Señor Nube (Cruz Torres, Senahú, Alta Verapaz).</p> <p>2. <i>Na Xex tau Rib Caguá Sagké Ut Caná Po, Se lx Racbal Chac Li Chirruchoch Ka Xee Tonal Chac</i>, o La pintoresca leyenda del Sol y la Luna (Curley, Semococh, Alta Verapaz)</p> <p>3. <i>La boda del Sol y la Luna</i> (Eachus, Carlson)</p> <p>4. <i>El sol y la Luna</i> (Schack, Crique Sarco, Belize)</p>	<p>Personajes principales: <i>Qawa' Saq'e</i> (Señor Sol) y <i>Qana' Po</i> (Señora Luna).</p> <p>Personajes secundarios: <i>Qawa' Choc</i> (Señor Nube), hermano de <i>Qawa' Saq'e</i>. (Cruz Torres), su madrastra, la vieja <i>Shan Ni</i> y su amante <i>Chisal</i>. (Cruz Torres). El viejo padre de <i>Qana' Po</i>, <i>Qawa' Aatan</i> (Cruz Torres) o <i>Qawa' Tzuultaq'a</i> (Curley). <i>Qawa' Ton Juan Kaak</i>, el Señor Rayo. <i>Mausajcuink</i>, el señor de <i>Xbalba</i> (Cruz Torres) Algunos animales como <i>maalkaan</i>, el zopilote, gusanos, serpientes, el <i>chuic</i> o huitzitzil, "cabro de los cerros", "el más grande y jefe de los venados", etcétera.</p>	<p>Cosmogónico/cosmológico Relata las aventuras de dos hermanos, <i>Qawa' Saq'e</i> o el Señor Sol y <i>Qawa' Choc</i>, el Señor Nube; los amores de <i>Qana' Po</i>, la Señora Luna y el Señor Sol, la unión de estos, la persecución que sufren por parte del padre de la joven y la muerte de ésta a manos de <i>Ton Juan Kaak</i>, el Señor Rayo, así como su resurrección. Relata también las infidelidades de la Señora Luna con el Señor Nube y el descenso de <i>Qana' Po</i> a <i>Xbalba</i> con <i>Mausajcuink</i>, así como su rescate por parte de <i>Qawa' Saq'e</i> y la manera en que finalmente el Señor Sol y la Señora Luna —con la ayuda de San Cosme en el relato recogido por Cruz— "ascienden al espacio, a la gloria"</p> <p>Origen Explica el origen del sol y de la luna, su ascenso al cielo y con ello el comienzo del ciclo del tiempo de los hombres. Explica el origen de los animales ponzoñosos, creados de la sangre de la Señora Luna, muerta a manos del Señor Trueno. Explica también el origen de algunas enfermedades y dolencias, como por ejemplo la tos ferina, que se produjo cuando el <i>Tzuultaq'a</i>, padre de la Señora Luna usa su cerbatana, que ha sido llenada de chile, para perseguir a su hija, que huyó con el Señor Sol. Explica también las causas de características físicas de ciertos animales.</p> <p>Valores/normas/ instituciones sociales Transmite algunas ideas y valores acerca del cortejo entre los jóvenes q'eqchi'es, como la posibilidad de que los muchachos se miren cuando el joven sale a cazar, o la de "huirse" juntos. Transmite asimismo, valores acerca de los roles de género, con la mujer como tejedora y molendera y el hombre cazador.</p>
<p>5. <i>Q'awa Kakchahim</i> o El Señor Lucero (The Morning Star) (Schack, Crique Sarco, Belize)</p>	<p>Personajes principales: <i>Qawa Kakchahim</i> y su esposa</p>	<p>Cosmogónico/cosmológico El Señor Lucero es el Dueño de todos los animales, es el dios de la caza y la pesca. En un tiempo anterior al de los hombres, el Señor Lucero era un cazador y pescador, que salía siempre muy temprano de caza y volvía hasta el anochecer. Por ello, su esposa no</p>

	<p>Personajes secundarios: La amiga que aconseja a la esposa</p>	<p>conocía su rostro. Un día, aconsejada por una vieja mujer, la esposa lo sorprendió y mira su rostro, feo y lleno de verrugas. Sus manos, que nunca lavaba, estaban llenas de la sangre de los animales que cazaba. Igual estaba su ropa. Enojado, el Señor Lucero dijo a su esposa que por su falta había arruinado las vidas de todos sus hijos en el mundo, que en adelante vivirían de comer sólo chile. Solamente los que fueran capaces de cazar y pescar podrían comer carne y deberían pedir su permiso para lograrlo.</p> <p>Origen Explica el origen de la situación de privación en la que han vivido y viven la mayor parte de los q'eqchi'es, en una vida "arruinada." Explica el origen del chile y las hierbas como alimento en estas condiciones desfavorables. Explica también el origen del color rojo en la hierba <i>ichaj</i>, adquirido por haber sido esta hierba la que utilizara El Señor Lucero para limpiar sus ensangrentadas manos.</p>
<p>6. Señor Trueno y Señor Relámpago (<i>Sahil Ch'oolej...</i>, El Estor, Izabal)</p>	<p>Personajes principales: dos hombres que vivieron "hace mucho tiempo" y que se convirtieron en Q'awa Kaaq y Q'awa Raq' Kaaq.</p>	<p>Cosmogónico/cosmológico Relato aparentemente "despojados" de su carácter mítico, al ubicar los hechos en el tiempo de los hombres. Los personajes son personas comunes y corrientes, que por pelear constantemente, son elevados al cielo, como el trueno y el relámpago.</p> <p>Origen Relata el origen del trueno y del relámpago, que "asustan a la gente cuando se ponen a pelear en el cielo los días de tormenta".</p> <p>Valores/normas/instituciones sociales No pelear con otros miembros de la comunidad porque esto puede acarrear graves consecuencias no sólo para los directamente involucrados en un conflicto, sino también para la comunidad en su conjunto.</p>
<p>7. Sucesos remotos acaecidos por el secuestro de la hija de Xucaneb' (Burkitt, Alta Verapaz)</p> <p>8. Ixckkaaliil la hija de Caguá Sillab' (Curley,</p>	<p>Personajes principales; <i>Xucaneb'</i> y su hija <i>Suq K'im</i> (Burkitt) <i>Caguá Sillab'</i> y su hija <i>Ixckkaaliil</i> (Curley)</p> <p>Personajes secundarios: Los cerros como el viejo</p>	<p>Cosmogónico/cosmológico <i>Suq K'im</i>, hija de <i>Xucaneb'</i>, es secuestrada por <i>K'ix Mes</i>. <i>Xucaneb'</i> llama a los <i>Tzuultaq'a</i>, "los sabios consejeros". Encarga a <i>Saqle'ch</i>, guardarle en un cofre de piedra todos sus bienes, "pero principalmente la semilla del maíz. <i>Xucaneb'</i> perdona a su hija y a <i>K'ix Mes</i>, aceptando su unión, ante lo que se enfurece <i>Saqle'ch</i>, porque a él se le había prometido la mano de <i>Suq K'im</i>. Ofendido, <i>Saqle'ch</i> decide quedarse con el maíz, escondiéndolo en venganza contra <i>Xucaneb'</i> por no sostener su palabra. "Morirán todos sus animales por la locura del hambre".</p>

<p>Semococh, Alta Verapaz)</p>	<p>sacerdote <i>Puk'lum</i>, su esposa la vieja nawal <i>Ab'a'as</i>, <i>K'ix Mes</i>, <i>Saqle'ch</i>, <i>Tzuul Pansuj...</i> (Burkitt).</p> <p><i>Mauserhuinck</i>, <i>Ajgkek</i>, Señor de la Noche y <i>Xulumjalauu</i>, "Señor de la crianza o de los animales"</p> <p>Animales mensajeros como el "guarom" (búho) y el "sots" (murciélago) (Curley). Otros animales como el zorro, el pájaro carpintero y el zompopo, que ayudaron a encontrar el maíz oculto en el interior de la montaña (Burkitt)</p>	<p>La trama en el relato recopilado por Curley es muy similar. En este caso, <i>Mauserhuink</i> secuestra a <i>Ixckkaaliil</i>, hija de <i>Q'awa Sillab'</i> y <i>Q'ana Itzam</i></p> <p>Origen Explica el origen del maíz, que con la ayuda de <i>Puk'lum</i> y su hacha —su fuego y su rayo—, fue recuperado del interior del cerro. Terminaron así las hambrunas entre las criaturas que vivían sobre la tierra. (Burkitt).</p> <p>Jerarquía divina/social/natural El respeto a los ancianos como depositarios de experiencia y sabiduría. Entre los cerros, es el más anciano el único capaz de sacar el maíz del interior de la tierra.</p>
<p>9. El origen del maíz y del majejak (<i>Sahil Ch'oolej...</i> El Estor, Izabal)</p> <p>10. El origen del maíz (Cruz, Alta Verapaz)</p>	<p>Los cerros (Cruz), el rayo, el pájaro carpintero, los zompopos y algunos otros animales —variables según la versión—</p>	<p>Origen Como ocurre en otros relatos de tradición mesoamericana, el maíz se encuentra oculto en el interior de un cerro. Intervienen para sacarlo de ahí algunos animales como los zompopos, el pájaro carpintero y el Rayo.</p> <p>El relato tomado de <i>Sahil Ch'oolej...</i>, una vez más, parece haber sido despojado del carácter mítico. Los cerros, como personajes, no son nombrados, ni tampoco el rayo. Los hechos ocurren a hombres comunes.</p> <p>Valores/normas/instituciones Realizar el majejak. Ser justos y compartir los frutos de la tierra con otros, incluidos los animales</p>
<p>11. Qana' Itzam y el origen del tejido (Dieseldorff, Alta</p>	<p>Personajes principales: Qana' Itzam</p>	<p>Origen Cuenta cómo "en época remota" Qana' Itzam "bajó a la tierra" al ver a "los habitantes de Tezulutlán desnudos y ateridos por el frío de aquella lluviosa región." Qana' Itzam</p>

Verapaz)	<p>Personajes secundarios: La mujer a quien se enseñan los secretos del tejido.</p> <p>La araña que ayuda a lograr la comprensión de este complejo arte.</p>	transmitió a una mujer los secretos del tejido. Para ello, hubo de contar con la ayuda de la araña, que con su telaraña, ayudo a la mujer que, "ruda de entendimiento", "no captaba las sabias enseñanzas."
12. Cómo Qana' Itzam terminó con las conquistas (Cruz Torres, Alta Verapaz)	<p>Personajes principales: Qana' Itzam</p> <p>Personajes secundarios: Santa Isabel, Santa Magdalena y "todas las mujeres indias", que se alzan en lucha contra los "moros".</p> <p>Los tzuultaq'aes El quetzal</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales Relata cómo "la madre de los <i>Tzuultaq'aes</i>" mostró que las mujeres deben luchar al lado de los hombres. Durante la guerra conquista, los enemigos son "moros" que caen muertos ante los golpes de las herramientas de tejer de Qana' Itzam Transmite el valor de solidaridad comunitaria entre comunidades y al interior de las mismas. Mujeres y hombres q'eqchi'es deben compartir un mismo destino, junto al de los otros pueblos mayas.</p>
13. El pueblo embrujado (Sahil Ch'oolej, El Estor, Izabal)	<p>Personajes principales El joven y la princesa Rabin Tenamit del pueblo de Cajbón</p> <p>Personajes secundarios Algunas personas en el pueblo</p>	<p>Origen Explica el origen de la reputación de Cahabón como pueblo de brujos. Un joven encuentra a una muchacha muy bonita, quien le dice que es la princesa Rabin Tenamit del pueblo de Cajbón. La princesa cuenta al joven que su pueblo ha sido embrujado y le pide que la lleve sobre sus hombros hasta la puerta de la iglesia, con lo que "el mal desaparecerá". Hay una condición importante: el joven no debe voltear a mirar a la princesa, ni debe "escuchar nada de lo que diga la gente". Al llegar al pueblo, las personas que lo veían le preguntan insistentemente por qué traía una culebra enredada en el cuello, con lo que duda y termina mirando, con lo que "el pueblo de la princesa quedó siempre embrujado"</p>
14. Sebastián el pescador (Sahil Ch'oolej, El Estor, Izabal)	<p>Personajes principales Bex, el pescador</p> <p>Personajes secundarios</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales Bex era un pescador que sacaba peces del río el Boquerón y los vendía en El Estor, utilizando el dinero que ganaba en licor. Un día, tratando de pescar un pez gigante, Bex cae al río y el pez se lo traga entero. Bex permaneció dentro del pez durante siete años.</p>

	<p>El pez gigante Unos ancianos sembradores El joven que lleva a Bex de vuelta a su casa.</p>	<p>Logra salir y llega a una milpa, con unos ancianos, quienes lo ayudan a recapacitar. El joven "sobrino" de uno de los sembradores, lleva a Bex de vuelta a su casa, diciéndole que suca sobre sus hombros y cierre los ojos. Bex escucha un sonido "como de un trueno". El relato establece la necesidad de realizar el mayejak. Comportarse con <i>la tierra</i> con reciprocidad: lo que se obtiene de ella sólo puede utilizarse para alimentarse uno mismo y a otros.</p>
<p>15. El pescador (<i>Sahil Ch'ooolej</i>, El Estor, Izabal)</p>	<p>Personajes principales Ricardo Xol, pescador de Socelá</p> <p>Personajes secundarios Los ancianos, que advierten al pescador sobre su mal proceder. Personas de "una comunidad desconocida" que también advierten al pescador sobre su falta de respeto a la naturaleza y a los consejos de los ancianos de su comunidad.</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales Respeto por la naturaleza, relaciones de equilibrio con ella. "Todos pensaron que lo sucedido —la muerte del pescador, ahogado por su codicia— había sido una lección del <i>Tzuultaq'a</i>" para mostrar lo que pasa con quienes "sólo se aprovechan de la naturaleza sin dar nada a cambio"</p>
<p>16. El río Chisay (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales Un hombre recolector de cangrejos y jutes del río</p> <p>Personajes secundarios <i>Shan Chian Chub</i>" la dueña del río</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales Un hombre trataba de recolectar cangrejos y jutes en el río. Había realizado el mayejak a Chisay, pero él no era el dueño de este río. Se le aparece una vieja mujer indígena "vestida a la usanza indígena, que le dice que todos los hombres están equivocados, pues es ella, Shan Chian Chub, la dueña de ese río. El relato transmite la importancia de cuidar cada detalle del proceso ritual y realizarlo en forma correcta y completa. Así, es necesario conocer el nombre del <i>dueño</i> de las cosas para que las ceremonias para pedir licencia tengan sentido.</p>
<p>17. La leña (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales El muchacho incrédulo</p> <p>Personajes secundarios</p>	<p>Origen Describe cómo originalmente la leña caminaba sola detrás de los hombres, que debían confiar en "el mandato del Cerro" y no debían voltear a verla. Gracias a la desconfianza,</p>

	Su madre El Tzuultaq'á o Señor el Cerro	incredulidad y curiosidad de un muchacho hacia el Señor del Cerro, los hombres fueron condenados a cargarla.
18. Ajauchan del río (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	Personajes principales Bex, Shiguan y Lu Personajes secundarios El anciano Martín Choc, curandero del pueblo y los ancianos El Tzuultaq'á La Virgen de la Concepción	Valores/normas/instituciones sociales: El relato expresa la importancia de respetar a la naturaleza y sus criaturas. En 1927, Bex, Shiguan y Lu, tres "inquietos" muchachos de Senahú, llegan a la cueva donde nace el río Senahú. Encuentran ahí a los <i>ajauchanes</i> del río y lo matan a palos. Al salir, un anciano mira lo que ha pasado y anuncia que se desencadenaría la desgracia por haber matado al "hijo del Tzultaká (...) ellos son quienes han dado de beber a los <i>shetones</i> (...), a mis padres, a mis hijos, a ustedes, a nuestros animalitos." Vinieron entonces tiempos de sequía. Martín Choc y los ancianos pidieron perdón al Tzuultaq'á y van en procesión a la Virgen de Concepción a la cueva. Con ello, la lluvia vuelve a Senahú.
19. El joven y el cangrejo (<i>Sahil ch'oolej...</i> El Estor, Izabal)	Personajes principales Juan, joven habitante de Kakawila' Personajes secundarios Los ancianos de su Kakawila' La anciana de la cueva El cangrejo de los huevos de oro La joven hermosa que se casa con Juan	Valores/normas/instituciones sociales Relata cómo un joven salva a su pueblo del hambre al enfrentarse a sus miedos, no ser avaricioso y "tener un corazón recto". Exalta la necesidad de que la comunidad abandone las envidias y las críticas y trabaje de manera unida y solidaria.
20. El origen del maíz (dientes de la princesa) (<i>Sahil ch'oolej...</i> El Estor, Izabal)	Personajes principales La princesa Personajes secundarios Su amante, que vivía en la cueva El padre de la princesa	Origen En este caso el origen del maíz es otro: nace de los dientes de una princesa, quien los siembra para salvar a su pueblo del hambre Valores/normas/instituciones sociales Transmite el valor del autosacrificio a favor de la comunidad y de su mantenimiento y bienestar.
21. La taltuza astuta (<i>Sahil ch'oolej...</i> El Estor, Izabal)	Personajes principales La taltuza "chispuda"	Valores/normas/instituciones sociales Valorar lo pequeño, lo que aparenta menor valor. No dejarse guiar por las apariencias.

	El león, "flojo y tonto"	La taltuza engaña al león. Una vez más, el animal pequeño vence al fuerte, gracias a su astucia.
22. El conejo y el burro (<i>Sahil ch'oolej...</i> El Estor, Izabal)	<p>Personajes principales El conejo listo El burro</p> <p>Personajes secundarios El dueño de la milpa a donde entran a comer los dos animales</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales El conejo, que "era chispudo", le demuestra al burro su astucia y lo engaña. Establece el valor superior de la inteligencia sobre la fuerza.</p>
23. ¿Por qué el tigre teme al hombre? (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	<p>Personajes principales <i>Mam'a jix</i>, el tigre El hombre, su "hermano menor"</p> <p>Personajes secundarios Los trece <i>tzuultaq'aes</i> El mapache llorón, la gallina de monte, el venado y otros animales</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales Luego de haberse creado el mundo, el Señor del Cerro dio a cada animal su misión. <i>Mam'a jix</i>, por su fuerza, cuidaría de los animales. Pero el tigre abusaba de su fuerza y "era un tirano". Los trece <i>tzuultaq'aes</i> se reúnen en el congreso de la montaña, preocupados porque "cada día que pasaba, más quieta se veía la montaña y constantemente se escuchaban rápidas sacudidas, acompañadas de lamentos y chillidos de terror." Deciden enviar al "hermano menor" del tigre, el hombre, a ver lo que estaba pasando. Éste usa su inteligencia para vencer a <i>mam'a jix</i>. Una vez más, se trata de la inteligencia como valor superior a la fuerza.</p>
24. La ceiba y el pobre (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	<p>Personajes principales Un hombre que se pierde en el bosque</p> <p>Personajes secundarios El <i>Aj Tzá</i>, el diablo mayor y otros doce diablos menores. El brujo que cura al hombre y recupera su <i>mu</i> El compadre</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales Un hombre que presencié un juego de apuestas de diablos, enferma de espanto. Finalmente es curado, y decide robar el dinero del diablo, que estaba escondido al interior de una ceiba. No es castigado por ello, ya que para lograrlo rezó a lo trece <i>tzuultaq'a'es</i> con copal pom y cruces. Su compadre, rico y ambicioso, le pide develar el secreto de su riqueza y trata de repetir la hazaña, pero es descubierto por los diablos, luego de lo cual no se supo más de él</p> <p>Origen Describe el origen del "pisto" o dinero, que surgió del vómito del diablo, que tomaba sangre coagulada proporcionada por los trece diablos. "Desde ahora los hombres matarán por pisto".</p>
25. La suerte es de quien	Personajes principales	Valores/normas/instituciones sociales

<p>la tiene, no de quien la busca (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)</p>	<p>José Che</p> <p>Personajes secundarios Esteban, el comerciante</p>	<p>José Che encuentra en una cueva en el cafetal de la finca donde trabajaba, el "pisto" del Tzuultaq'a. Sale y va al pueblo, donde se encuentra con el comerciante Esteban, que le vende licor. Borracho, José habla sobre lo que vio. El comerciante lo convence de ir a buscar el pisto, pero al intentarlo, éste desaparece. La suerte no era para el comerciante, sino para José.</p> <p>El comerciante decide recoger la olla donde estuvo el dinero para regalársela a "Bojoshik" (Robert Burkitt) que vive en Sepacuité buscando viejadas."</p>
<p>26. El amor quekchí (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales Manú Juana</p> <p>Personajes secundarios Los padres de Manú y Juana</p>	<p>Valores/nomas/instituciones sociales Establece algunas ideas acerca del cortejo y el matrimonio q'eqchi', sus normas y rituales asociados.</p>
<p>27. El cerro vivo (<i>Sahij ch'oolej...</i>, El Estor, Izabal)</p>	<p>Personajes principales Doña Cantel, esposa del catequista</p> <p>Personajes secundarios El perro de don Emilio La ancianita</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales El relato establece la necesidad de realizar el mayejak.</p> <p>Relato tipo <i>oximbil</i>, en donde la protagonista es llevada al interior de la tierra, en donde el tiempo transcurre a otra velocidad. Ahí doña Cantel ve las riquezas de la tierra. La ancianita le explica que "el hombre ya no respeta el maíz; a veces lo quema. También quema las tortillas y el alimento sagrado." Luego de pasar tres días, doña Cantel sale del interior de la montaña, regresa a su pueblo y cuenta lo sucedido. La gente decide realizar nuevamente el mayejak.</p>
<p>28. El Tzultaká le enseñó (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales Un hombre, huérfano, cazador</p> <p>Personajes secundarios El Tzuultaq'a</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales El cazador era huérfano, no había tenido quien le enseñara acerca del respeto a la tierra y la necesidad de pedir permiso al Tzuultaq'a para cazar sus animales. Éste lo lleva consigo al interior de la tierra y le enseña que debe pedir permiso. Es un relato tipo <i>oximbil</i>, que establece la necesidad de respetar a la tierra y realizar el mayejak.</p>
<p>29. Castigo del Tzuultaq'a al cazador (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales Vicente Rax, "el desobediente cazador"</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales En este relato tipo <i>oximbil</i>, el Tzuultaq'a una vez más da una lección a quienes no lo respetan ni le agradecen por sus productos. Esta vez la lección es para Vicente Rax, el cazador "desobediente", que no respetaba las costumbres y se burlaba de los consejos</p>

	<p>Personajes secundarios <i>Anum</i>, el perro del cazador Los ancianos de la aldea José, padre de Vicente</p>	<p>de los ancianos de su aldea. El Tzuultaq'á lo transporta al interior del cerro, ante lo que Vicente se asusta y le pide perdón. El Tzuultaq'á lo deja salir, pero el castigo ya ha sido aplicado. Vicente regresa a su pueblo y se da cuenta de que afuera de la montaña habían transcurrido cuarenta años. Además, su padre ya había muerto por la tristeza de haberlo perdido.</p>
<p>30. Caguá Chascoj (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales Sebastián</p> <p>Personajes secundarios Su hija El niño Caguá Chascoj</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales Relato tipo <i>oximbil</i>. Sebastián se prepara para hacer ceremonias a los trece tzuultaq'aes, pero no considera entre estos a uno: Caguá Chascoj. Sebastián se queda dormido y ve en sus sueños a "un niño vestido de blanco" que le dice que le falta visitar a Caguá Chascoj. Va a visitarlo, en el camino se le aparece el niño de su sueño, que lo transporta al interior de la tierra. Ahí conoce a Caguá Chascoj, quien le regala algunos animales y semillas para que se reproduzcan en abundancia. "Nunca seas egoísta, ayuda a los demás, se siempre bueno", le dice el Tzuultaq'á a Sebastián, antes de que caiga en la inconsciencia y sea sacado del interior de la tierra. El relato establece la importancia de realizar los ritos de forma completa y adecuada.</p>
<p>31. Se perdió m'hijo (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales Juan Caal y su esposa María</p> <p>Personajes secundarios Su hijo Mateo, el caporal de la finca El viejito</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales Juan y María se emborrachan y pierden a su hijo. Desesperado, Juan encanece en una noche. Los trabajadores de la finca ayudan a buscar al niño, pero no aparece. Juan va a la ermita a pedir a San Antonio que el niño regrese. Se queda dormido y ve en su sueño a "un viejito vestido de blanco" que camina sobre nubes y le dice que lo llevará a donde se encuentra su hijo, mostrándole unas rocas. Juan despierta, sigue el camino que vio en sueños y encuentra a su hijo.</p>
<p>32. Los Tzuultaq'á: Kaacwa Cojaj y Kana Itzam (Schackl, Belize)</p>	<p>Personajes principales Kaacwa Cojaj Kana Itzam Un hombre, agricultor</p> <p>Personajes secundarios Su perro El niño, mensajero de Kana Itzam Los animales del bosque</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales Este era un hombre que vivía en el lugar en donde regía Kaacwa Cojaj. Su milpa estaba siendo comida por los pecaríes, por lo que los persiguió con su escopeta. Pero los pecaríes eran de Kana Itzam. Enojada porque no le había pedido permiso para cazar a sus animales, envió a un niño, "su hijo", en busca de ese hombre. Una vez adentro de la tierra, Kana Itzam pensaba comérselo junto con el maíz que cocinaba. Pero antes, pidió al niño que fuera a buscar a su tío, Kaacwa Cojaj. Gracias a la intervención de Kaacwa Cojaj, el hombre sobrevivió.</p> <p>Este relato manifiesta la importancia de hacer los ritos de forma correcta, lo que puede</p>

		muy complicado. También establece la idea de relaciones de parentesco y jerarquías entre los tzuultaq'a,
33. Iboycán tambor del diablo y la Cruz de la cumbre (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	<p>Personajes principales Vicente Cucul La Cruz de la cumbre</p> <p>Personajes secundarios Los diablos El Tzuultaa'a</p>	<p>Jerarquía divina/natural/social, Después de haber sido protegido por la cruz ante la llegada de los diablos, Vicente Cucul se molesta al ver que la Cruz, encarnada en un hombre, habla con los diablos y bendice su "zarabanda". Su molestia lo lleva a destruir la cruz, lo que provoca que se extravíe en el bosque. Finalmente se arrepiente y pide la ayuda del Tzuultaq'a para que la Cruz lo perdone. El Tzuultaq'a le dice que vaya a la iglesia, escuche tres misas y a la última, "Dios recogerá tu alma y me la traerá aquí a la montaña". La Cruz es el "sucesor del Dios de los Cielos y del <i>Tzuultaq'a</i> de las montañas y valles. Iboycán, el tambor del diablo, es el armadillo que "come muertos en los cementerios".</p>
34. Mis hijos y el puma príncipe Cac'coj (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	<p>Personajes principales José Bol, cazador</p> <p>Personajes secundarios Su que perra negra que muere al parir a la perrita, la "hija" de José El puma, "príncipe <i>cac'coj</i>"</p>	<p>Jerarquía divina/natural/social José tiene un hijo. Al mismo tiempo que nace éste, muere su perra negra cuando nace la perrita que José tomaría como su "hija". Al pasar el tiempo, José y sus hijos van al bosque a cazar. Sus hijos se adelantan y se encuentran con el puma, "príncipe <i>cac'coj</i>". La perra salta en la defensa, pero es vencida y muere en garras de <i>Cac'coj</i>.</p>
35. La muerte del príncipe cac'coj (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	<p>Personajes principales El caporal y el administrador de la finca "Transvaal"</p> <p>Personajes secundarios El príncipe <i>cac'coj</i> Los perros Los Trece cerros, Trece valles, Trece venados, Trece tigres, Trece aires y Trece diablos.</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales Tierra como hogar de alteridades Dos hombres, el caporal (q'eqchi') y el administrador (ladino) de la finca "Transvaal" salen a cazar con sus perros y se encuentran con el príncipe <i>cac'coj</i>. El administrador dispara, pero sus balas no dañan al puma. "Tata, va a matar a los chuchos! Ese animal es nahual", decía el caporal al administrador. Entonces el caporal sacó los cartuchos de la escopeta y empezó a rezar: " <i>Oxlajú tzuul</i>, Trece cerros, <i>Oxlajú taka</i>, Trece valles, <i>Oxlajú quej</i>, Trece venados, <i>Oxlajú jix</i>, Trece tigres, <i>Oxlajú ie'c</i>, Trece aires, <i>Oxlajú diabl saa been</i>, Trece diablos sobre vos,". Luego "les echó saliva y con el machete hizo una cruz en cada uno" y los introdujo en la escopeta mientras continuaba rezando. Por fin, <i>Cac'coj</i> cae, pero su cuerpo queda intacto, "no le entró ni el machete ni los plomos". "Ay Tatita, ahora sí matamos al mero nahual", decía el caporal.</p> <p>El relato transmite un mensaje sobre el nahualismo y el poder de la ritualidad para lograr los fines deseados (en este caso, la caza).</p>

<p>36. Cómo aprendieron a cazar <i>zac'bin</i> la comadreja y <i>uch</i> el <i>tacuazín</i> (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales <i>Mam'a jix</i>, el tigre <i>Zac'bin</i>, la comadreja <i>Uch</i>, el tlacuache</p> <p>Personajes secundarios <i>Zac'bin vieja</i>, la madre comadreja La vieja <i>Uch</i>, madre del tlacuache Los animales del bosque</p>	<p>Jerarquía divina/natural/social Cuando <i>mama' jix</i>, el tigre, era el encargado de cuidar a los animales, fue mucha su maldad y comenzó a devorarlos. <i>Zac'bin</i>, para protegerse, le pidió que se hiciera su compadre y que enseñara a su hijo cómo cazar al <i>quej</i>, venado. <i>Zac'bin</i> cuenta a su comadre <i>shan uch</i> sobre su compadrazgo con <i>mama' jix</i>. <i>Shan uch</i> pide lo mismo a <i>mama' jix</i>. Tras las enseñanzas del tigre, el pequeño <i>uch</i> trató de cazar al venado, pero murió en el intento.</p> <p>Origen Establece el origen de algunas características de los animales.</p>
<p>37. Los hombres salvajes del cacao (<i>Sahil ch'oolej...</i>, El Estor, Izabal)</p>	<p>Personajes principales La gente de la aldea El Bongo.</p> <p>Personajes secundarios Los <i>ch'ol winq</i>. El Señor de la Montaña.</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales Cuando salían a recoger cacao, la gente de la aldea El Bongo escuchaba con miedo "gritos y el sonido de tambores enloquecidos" en el bosque. Eran los <i>ch'ol winq</i>, "unos hombres salvajes (...) que vivían en cuevas en las montañas más altas. Esto dejó de suceder cuando "se reunió la comunidad (...) y decidieron hacer un sacrificio y llevarle ofrendas al señor del Cerro para que les protegiera del <i>Ch'ol winq</i>." El relato establece la necesidad de realizar ofrendas al <i>Tzuultaq'a</i> para protegerse de seres que representan lo ajeno, el mundo de la naturaleza en oposición al mundo del hombre.¹</p> <p>Tierra como hogar de alteridades En este caso, estos seres son los <i>Ch'ol Winq</i>, los choles, considerados como los antepasados mayas. Tal parece que ellos son a la vez fuente de respeto y temor: desde la visión wilsoniana del "resurgimiento maya", los mayas antepasados representan un ancestro no dominado, políticamente autónomo. Son la imagen del pasado prehispánico idealizado, pero también en gran medida desconocido y <i>ajeno</i>.</p>
<p>38. El hijo del jicaco (<i>Sahil ch'oolej...</i>, El Estor, Izabal)</p>	<p>Personajes principales El hijo del jicaco Don Pedro</p> <p>Personajes secundarios</p>	<p>Tierra como hogar de alteridades El jicaco, "que quiere decir "hombre salvaje", se lleva a una mujer de Tukurú a vivir con él en una cueva en las montañas. La mujer tuvo un hijo, con quien huye de vuelta al pueblo. Pero el hijo del jicaco "tenía un comportamiento anormal (...) era demasiado rebelde y travieso". Lo envían con don Pedro, "hombre que daba buenos consejos y</p>

	El jicaco, La mujer de Tucurú Un demonio	era capaz de modificar malas conductas". Pero nada daba resultado, pues el niño era "terriblemente malvado". En una ocasión llevó a la casa de Don Pedro a un demonio. Después de eso no volvieron a saber del "malvado hijo del jicaco".
39. El hombre tigre (nahualismo) (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	Personajes principales El hombre tigre Personajes secundarios El niño, su único descendiente	Tierra como hogar de alteridades El relato trata sobre un nahual, hombre tigre. Era el vendedor de carne en el pueblo de Cahabón. El relato afirma que con este hombre murió su secreto para transformarse en tigre.
40. Esteban Caal (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	Personajes principales Esteban Caal, brujo de Cahabón Personajes secundarios Los ratones La banda-culebra	Personaje ejemplar Esteban Caal, brujo de Cahabón, fue a Carchá por unas compras. Se emborracha y se queda dormido sobre la tierra. Durante la noche, los ratones se comen su bastimento. Esteban despierta, se da cuenta de ello y se molesta. Entonces "comenzó su rito". Convirtió su <i>caamasá</i> , banda con que cubría su cabeza, en una culebra —sangre de la luna, le llama en su nombre ritual, haciendo referencia al mito de origen del sol y la luna—, a la que ordena buscar a "ese ratón que ha jugado con mi sagrada tortilla". La culebra devoró al ratón y volvió a la mano de Esteban, convirtiéndose nuevamente ser una banda inerte.
41-42. Pablo Maquín Cajbón (<i>Sahil ch'oolej...</i> , El Estor, Izabal) o Cajbóm (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	Personajes principales Pablo Maquín Cajbón o Cajbóm Personajes secundarios Los campesinos que queman la milpa Ik'b'olay, la serpiente barba amarilla.	Origen Explica el origen de la medicina como un regalo de "los señores de la montaña", transmitido a algunos iniciados. El nombre de este personaje hace referencia al pueblo de Cahabón, que cuenta con gran reputación como pueblo de brujos. Tal vez Cahabón sería así nombrado a partir de un famoso curandero cuyo nombre ha quedado grabado entre las comunidades, o bien el curandero fue llamado a partir del nombre de su pueblo. Personaje ejemplar Pablo Maquín Cajbóm(n) era un hombre muy especial que sabía como curar a las víctimas de la temible serpiente ik'b'olay.
43. Crisanto Ba (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	Personajes principales Crisanto Ba Personajes secundarios La serpiente ik'b'olay,	Personaje ejemplar Crisanto Ba hace una demostración de su poder frente a sus compañeros, controlando a la temible <i>ik'b'olay</i> . "Qué te pasa, hija de la luna, nadie te ha tocado, así que te fue dicho, no toques al hombre cuando no te haya hecho daño" le decía Crisanto a la serpiente para controlarla, haciendo una vez más alusión al mito de origen del sol y la

	barba amarilla Otros hombres	luna —y de los animales ponzoñosos, como la serpiente—.
44. San Pablo (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	Personajes principales El mudito, Personajes secundarios El administrador de la finca "El Arenal" Los trabajadores de las fincas Domingo y Genaro Pop, <i>chinames</i> de la cofradía el Señor del Calvario e interpretes del mudito	Contenido histórico/sociológico En la finca "El Arenal" vivía un mudito, del que la gente se burlaba. Decide abandonar el lugar cuando el administrador lo encuentra y le regala "un saco de casmir y un sombrero de vicuña". Llega a la finca "Secansin" y la gente lo toma como un santo. Comienza a emitir mandamientos, orientados en principio a abandonar las costumbres y el consumo de bienes como la seda y el oro, porque "nos separan unos de otros". Prohíbe también la marimba y su baile, porque son del diablo, porque "al calor de la música emitida por sus telas nos codeamos, nos golpeamos y nos hacemos daño". La noticia del santo se extendía y los peregrinos se amontonaban. Los trabajadores dejaban las fincas para visitar al santo, lo que afectó las cosechas. Los finqueros piden a las autoridades que resuelvan el asunto y el santo es enviado a la cárcel de Panzós. Más tarde "fue absuelto por falta de pruebas y se declaró culpables a los interpretes.
45. 1900, Senahú en guerra (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	Personajes principales El comandante local don Jesús Oliva Personajes secundarios El telegrafista Nana Marta Las mujeres y hombres de Senahú	Contenido histórico/sociológico En 1900 un telegrafista comenzó a enviar mensajes falsos a Senahú alertando sobre la guerra. Todos se preparan en Senahú para la falsa alarma. Tras varios telegramas, el telegrafista es descubierto y enviado preso a Cobán.
46. Ley Fuga (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	Personajes principales Francisco Xol Cuz, trabajador de la finca Secacao. Personajes secundarios La esposa de Francisco Los policías	Contenido histórico/sociológico Francisco Xol Cuz, trabajador de la finca Secacao, enloquece y asesina a su mujer, pensando que ésta lo engañaba. Es apresado por la policía, que le aplican la Ley Fuga y lo matan. Los policías no tomaron en consideración que ésta ley no aplicaba en casos de demencia.
47. El jasmín (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)	Personajes principales El muchacho	Jerarquía divina/natural/social Contenido histórico/sociológico

	<p>Personajes secundarios La hija del rey El rey El capitán de gobierno El amigo del muchacho Otros hombres</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales La hija del rey se fija en uno de sus sirvientes, un muchacho muy trabajador. Consigue el permiso de su padre para que coma en la cocina. Los jóvenes se enamoran. El muchacho pide al rey casarse con su hija. El rey, luego de consultar con su hija, acepta, pero hay una condición: si la hija muere, él también será enterrado con ella. Años más tarde, la hija muere y ambos son enterrados. Pasaron siete años cuando al interior de la tumba entró una culebra. El muchacho la mató. Luego entró otra con un jazmín en la boca. El muchacho tomó el jazmín, lo puso en la nariz de la culebra muerta y ésta revivió. Luego hace lo mismo con su esposa, que revive. Salen entonces de la tumba, pero la esposa estaba desnuda, pues su ropa se había adherido a la tierra sobre la que descansaba muerta. Van al pueblo y él le dice que lo espere mientras va a conseguirle algo de ropa. Entonces otro hombre pasa y le dice a la mujer que se vaya con él. Ella acepta y se va con él, capitán del gobierno, a la base militar. Su esposo la sigue buscando. La encuentra un día, ella le dice lo que pasó y él entra al servicio militar para tratar de llevársela, pero ella no quiere y le avisa al capitán militar lo que pasa. Éste decide fusilar al marido de la mujer, pero antes de que eso suceda, el muchacho pide a un amigo que tras su muerte le ponga el jazmín en la nariz. Revive y huyen, él y su amigo a un pueblo diferente. "nuevamente entran los dos al servicio militar. Él encontró un lugar como rey y principiaron una guerra". La guerra es muy destructiva, mueren todos los hombres de ambos ejércitos, también el capitán militar y la esposa, pero esto no le importa al muchacho, que no acepta dejar la guerra porque sabe que cuenta con el poder del jazmín que revive a los muertos.</p> <p>El relato da una imagen sobre las jerarquías sociales y aporta información de tipo sociológica en relación al papel de los militares y su poder. También establece algunos valores acerca del matrimonio y la guerra.</p>
<p>48. El espíritu del río (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales Un hombre que tomaba mucho</p> <p>Personajes secundarios Su esposa El espíritu del río La familia del hombre</p>	<p>Tierra como hogar de alteridades Un hombre tomaba mucho y cuando lo hacía goleaba a su esposa. Un día, ella huye, con lo que el hombre tomó aun más. Una noche se encontró a su esposa "parada al pie de un platanar con su pelo suelto." Le pregunta por qué se fue y le pide que vuelva con él. Ella le dice que lo siga y entra al río, donde le muestra sus manos que "eran de caballo. Sus ojos brillaban como ojos de caballo". No era su esposa. El hombre se asustó tanto que enloqueció, muriendo poco después.</p>

<p>49. El duende (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales Una mujer</p> <p>Personajes secundarios El duende Los hijos de la mujer El hombre que aconseja a la mujer</p>	<p>Tierra como hogar de alteridades Tras la muerte de su esposo, una mujer comienza a ser perseguida por el duende. Ella y sus hijos oían ruidos, les apagaban la vela, entre otras cosas Un hombre le dice a la mujer que un espíritu la estaba persiguiendo y para liberarse debía dejar una guitarra , un vaso de agua y un rosa blanca al duende, quien “vendrá a media noche y al ver la guitarra allí tocará una canción muy triste que al oírla el mismo. Se irá inmediatamente y no volverá jamás.”</p>
<p>50. Peregrinaje al dios Chajul (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales Un hombre ciego</p> <p>Personajes secundarios El dios Chajul</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales Un hombre ciego visitó al dios Chajul y le pidió recuperar la vista, ofreciéndole a cambio su cadena de oro. Recupera la vista y cuenta a un amigo lo ocurrido, lamentándose de haber ofrecido algo tan valioso. Sintió entonces un bulto en su bolsillo. Metió la mano y sintió su cadena, pero su vista se fue otra vez,</p> <p>El relato establece que “cuando se da una ofrenda, se debe dar de corazón, pues de otro modo no es agradable a Dios.”</p>
<p>51. Una visita al dios de la montaña (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales Vicente, habitante de una aldea lejana a Cobán.</p> <p>Personajes secundarios Su esposa Sus perros El “dios de la montaña”</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales Era un hombre que golpeaba mucho a su esposa. Como cada domingo, el hombre hizo “sus ritos” en su “ermita”. El hombre se emborrachó. Esa noche, se fue por otro camino y se perdió. Llego al interior de la montaña. Regresó a su pueblo después de tres días. No hablaba, hasta que de pronto, comenzó a golpear a su esposa y a su perro. “Estoy hastiado de oír a tu esposa peleando todo el tiempo”, dijo el dios de la montaña. Por eso debía golpearlos y que de esa manera no volvería a llevarlo a su morada.</p> <p>El relato muestra un culto al dios de la montaña que en apariencia es decadente y violento. Parece desacreditar la ritualidad, vinculándola con el alcoholismo y la violencia intrafamiliar.</p>
<p>52. El viajero (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales Un hombre, viajero</p> <p>Personajes secundarios Una anciana</p>	<p>Tierra como hogar de alteridades Era un hombre que hizo un viaje muy lejano. Estando sólo, deseo encontrar compañía. De pronto, llego una anciana, que se arrimó a su fuego. Puso sus tortillas y le dio al hombre una de ellas con un pedazo de carne. El hombre aceptó pero se sintió extraño y empezó a temblar, por lo que le preguntó al “Señor que estas en el cielo” lo que estaba pasando. La anciana, al escucharlo, “empezó a dar unos alaridos porque era un espíritu malo y desapareció en el espacio.”</p>

		<p>Valores/normas/instituciones sociales</p> <p>El relato termina diciendo que "es peligroso esperar por algo que nosotros queremos. Es mejor esperar por lo que dios quiere que tengamos y veamos. Si tú esperas ver algo a través de la magia, pierdes tiempo, porque allí no hay esperanza."</p>
<p>53. El pájaro carpintero (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales El patrón El mozo</p> <p>Personajes secundarios El pájaro carpintero</p>	<p>Valores/normas/instituciones sociales</p> <p>Un patrón y su mozo fueron a Cobán por unas compras. AL pasar por la montaña escucharon al pájaro carpintero, signo de mal agüero. Aterrorizado, el mozo no quiso seguir caminando. El patrón lo golpeó, entonces el mozo caminó porque los golpes eran lo que el pájaro carpintero había anunciado</p> <p>El relato los presenta los hechos de una manera que hace parecer absurdas las interpretaciones acerca de los fenómenos de la tierra como hogar de alteridades.</p>
<p>54. La siembra del quequesque (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)</p>		<p>Valores/normas/instituciones sociales</p> <p>Se trata de un consejo para sembrar quequesque o quequescamote, que se basa en la idea de la magia imitativa: "si tu quieres que el quequescamote crezca bien, debes pararte encima de la siembra. Y de la misma manera que tus pies y dedos de los pies se marcan allí encima, así será el quequesque cuando la tierra".</p>
<p>55. Cómo fue que los cocos resultaron marcados (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales "El Señor"</p> <p>Personajes secundarios Sus discípulos</p>	<p>Origen</p> <p>El relato no menciona explícitamente el nombre de Jesucristo, pero parece ser un sobrentendido. Habla de un tiempo anterior, cuando "el Señor estaba con sus discípulos en la tierra, llegaron a un lugar seco donde no había agua. Era un desierto. Entonces "el Señor" bajo unos cocos y donde puso sus dedos brotó el agua.</p>
<p>56. Según mis antepasados (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)</p>	<p>Personajes principales El sol La luna</p> <p>Personajes secundarios Sus hijos</p>	<p>Cosmogónico/cosmológico</p> <p>El relato explica que los hombres son hijos del Sol y la Luna. Ellos a veces pelean porque el Sol dice que "está aumentando el pecado en la tierra" y quiere entonces destruir a los hombres, "sus hijos en la tierra". Pero la Luna le ruega que no lo haga.</p>

Apéndice 3

La tierra en los relatos

Relato	Tierra como personaje			Tierra como espacio		
	Cosmogónico/ cosmológico	Héroe cultural	Alteridad sagrada	De reproducción	Alternativo (oximóric)	Hogar de alteridades
1. Qawa' Sa'que, Qana' Po ut Qawa' Choc , o El Señor Sol, la Señora Luna y el Señor Nube (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	*					
2. Na Xex tau Rib Caguá Sagké Ut Caná Po , Se Ix Racbal Chac Li Chirruchoch Ka Xee Tonal Chac , o La pintoresca leyenda del Sol y la Luna (Curley, Alta Verapaz)	*					
3. La boda del Sol y la Luna (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)	*					
4. El sol y la luna (Schack, Crique Sarco, Belize)						
5. Qawa Kakchahim , o El Señor Lucero (The Morning Star) (Schack, Crique Sarco, Belize)						
6. Señor Trueno y Señor Relámpago (<i>Sahil</i> <i>ch'oolej...</i> El Estor, Izabal)				*		
7. Sucesos remotos acaecidos por el secuestro de la hija de Xucaneb (origen del maíz) (Burkitt, Alta Verapaz)	*	*				
8. Ixckkaalil la hija de Caguá Sillab' (origen del maíz) (Curley, Semococh, Alta Verapaz)	*	*				
9. El origen del maíz y del mayerjak (<i>Sahil</i> <i>ch'oolej...</i> El Estor, Izabal)			*	*		
10. Origen del maíz (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	*	*	*			
11. Qana' Itzam y el origen del tejido (Dieseldorff, Alta Verapaz)	*	*				
12. Cómo Qana' Itzam terminó con las conquistas (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	*	*				
13. El pueblo embrujado (<i>Sahil ch'oolej...</i> , El Estor, Izabal)						*
14. Sebastián el pescador (<i>Sahil</i> <i>ch'oolej...</i> , El Estor, Izabal)			*			
15. El pescador (<i>Sahil ch'oolej...</i> , El Estor, Izabal)			*			
16. El río Chisay (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)			*			*
17 La leña (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	*		*			
18. Ajauchan del río (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)			*			
19. El joven y el cangrejo (<i>Sahil</i> <i>ch'oolej...</i> , El Estor, Izabal)					*	

20. El origen del maíz (los dientes de la princesa) (<i>Sahil ch'oolej...</i> , El Estor, Izabal)				*		
21. La taltuza astuta (<i>Sahil ch'oolej...</i> , El Estor, Izabal)				*		
22. El conejo y el burro (<i>Sahil ch'oolej...</i> , El Estor, Izabal)				*		
23. ¿Porqué el tigre teme al hombre? (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)	*		*			
24. La ceiba y el pobre (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)			*			*
25. La suerte es de quien la tiene, no de quien la busca (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)			*		*	
26. El amor quekchí (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)			*	*		
27. El cerro vivo (<i>Sahil ch'oolej...</i> , El Estor, Izabal)			*		*	
28. El Tzuultaq'a le enseñó (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)			*		*	
29. Castigo del Tzuultaq'a al cazador (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)			*		*	
30. Caguá Chascoj (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)			*		*	
31. Se perdió m'hijo (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)			*		*	
32. Los Tzuultaq'a: Kaacwa Cojaj y Kana Itzam (Schackt, Belize)			*		*	
33. Iboycan tambor del diablo y la Cruz de la cumbre (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)			*			*
34. Mis hijos y el puma príncipe Cac'coj (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)				*		
35. La muerte del príncipe cac'coj (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)			*			
36. Cómo aprendieron a cazar zac'bin la comadreja y uch el tacuazín (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)				*		*
37. Los hombres salvajes del cacao (<i>Sahil ch'oolej...</i> , El Estor, Izabal)						*
38. El hijo del jicaco (<i>Sahil ch'oolej...</i> , El Estor, Izabal)						*
39. El hombre tigre (nahualismo) (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)						*
40. Esteban Caal (brujo de Cahabón) (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)						*
41-42. Pablo Maquín Cajbom o Cajbon (Cruz, Senahú, Alta Verapaz; <i>Sahil ch'oolej...</i> , El Estor, Izabal)						*
43. Crisanto Ba (controlador de serpientes) (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)						*
44. San Pablo (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)				*		
45. 1900, Senahú en guerra (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)				*		
46. La Ley Fuga (Cruz, Senahú, Alta Verapaz)				*		
47. El jasmín (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)						*

48. El espíritu del río (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)						*
49. El duende (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)						*
50. Peregrinaje al dios Chajul (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)						
51. Una visita al dios de la montaña (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)					*	
52. El viajero (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)						*
53. El pájaro carpintero (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)				*		
54. La siembra del quequesque (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)				*		
55. Cómo fue que los cocos resultaron marcados (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)				*		
56. Según mis antepasados (Eachus, Carlson, Alta Verapaz)						

Apéndice 4

Algunas fechas importantes en la historia q'eqchi

Año	Guatemala	Región q'eqchi'
Hacia 1000-300 a.C (Preclásico temprano)		Ocupación en el valle de San Jerónimo, en la cuenca del río Chixoy y cerca de San Juan Chamelco.
Alrededor de 600 a.C.		Asentamientos en el área enmarcada por los ríos Polochic y Chixoy. Chamá.
200-1000 d.C.		Desarrollo de sitios ceremoniales en la Verapaz. Investigaciones arqueológicas sugieren la existencia de intercambios frecuentes con las Tierras Altas (Kaminaljuy, Chiapas, Sierra de Chacaús) hasta el final del periodo Clásico Temprano (600 d.C.).
Entre 650-1000 d.C (Clásico tardío) y 1000-1300 (Posclásico temprano)		Durante los periodos Clásico tardío y Posclásico temprano, los intercambios más frecuentes se realizan con las Tierras Bajas. Influencia pipil, tolteca y chichimeca. La "protohistoria" de esta región permanece prácticamente ignorada.
1300-al contacto (Posclásico tard)		La evidencia arqueológica sugiere una reducción y repliegue de la población en la región hacia finales del periodo.
Hacia 1500		A principios del siglo XVI, la región comprendida entre el norte del Río Grande (Motagua) y el este del Río Chixoy estaba habitada por diferentes señoríos indígenas, como los q'eqchi'es, pokomes choles, chorties, lacandones, mopanes, cehaches, chontales y acaláes. Aparentemente la frontera sur de los q'eqchi'es estaba marcada por el Río Polochic, con sus principales centros poblacionales en Cobán, Carchá y Chamelco.
1524	Pedro de Alvarado invade Guatemala.	
1524-1526	Alvarado derrota en sucesivas batallas a los mam, k'iche', tz'utujil y kaqchikel. Muchos jefes son tomados prisioneros y asesinados. Los indígenas son obligados a trabajar con los españoles.	

	Alvarado establece su capital en Santiago de los Caballeros.	
Mediados de 1528		Sancho de Barahona comanda fuerzas combinadas de españoles y tzutuhiles, penetra en la región. El Principal Cacique de los Q'eqchi'es, que vivía en la Sierra de Chamá, es capturado y enviado como prisionero a Santiago de Guatemala para después ser puesto a trabajar como esclavo en las minas.
1529		Jorge de Alvarado entrega a Sancho de Barahona y Rodríguez Cabrillo (2 de febrero) una Cédula de Encomienda de Cobán. Pocos meses más tarde los q'eqchi'es cautivos se sublevan y escapan, despoblándose el asentamiento. Muere el Principal Cacique. Los guerreros tzutuhiles también huyen y se unen a los q'eqchi'es para combatir a los españoles. Elección del Cacique Aj Pop B'atz, "un apuesto joven de 29 años (...) natural de las montañas de <i>Quaj Xac</i> (actualmente frente a Coyocté, en las cercanías de San Miguel Tukurú (Estrada Monroy, p.209). "Su señorío pasó a ser el <i>Aj Jolomná</i> de toda la tierra de guerra." (<i>Ibid</i> , pp.15-20)
1529-1536		Los q'eqchi'es resisten exitosamente sucesivas expediciones españolas. La región es denominada <i>Tezulutlán Tierra de Guerra</i> .
1537-1547	Bartolomé de las Casas obtiene autorización para ingresar a la Tezulutlán sin ayuda de soldados.	Primeros misioneros dominicos enviados a la región q'eqchi'. <i>Aj Pop B'atz</i> , cacique de Chamelco, es bautizado con el nombre de Juan Matalbatz. Matalbatz, junto con otros principales, viaja a España y es recibido por Felipe II. Cobán recibe el título de Ciudad Imperial. La región de Tezulután recibe el nombre de Verapaz (Cédula Real, 15 enero 1547).
1773	Terremoto destruye La Antigua.	
1776	La capital es trasladada a su actual ubicación.	
1810?		Manuel Tot, líder indígena que participa en conspiraciones por la independencia, es apresado por los españoles y muere en la cárcel.
1821	Un grupo de criollos proclama la	

	independencia (15 de septiembre).	
1823	Se conforman las Provincias Unidas de Centroamérica.	
1838	Guatemala se vuelve autónoma. Presidente Mariano Gálvez.	
1860	Crisis de la cochinilla y del añil.	Las comunidades q'eqchi'és denuncian la invasión de sus tierras por hacendados criollos y extranjeros. El gobierno no toma ninguna medida para protegerlos.
1871-1875	Reforma Liberal: la tierra de las comunidades indígenas es expropiada y entregada a los hacendados.	Llegan hacendados alemanes y establecen sus fincas. Los q'eqchi'és son obligados a trabajar como mozos-colonos.
1898-1902	Gobierno de Manuel Estrada Cabrera.	
1931-1944	Gobierno de Jorge Ubico. Ley de vialidad. Crece la influencia de Estados Unidos.	Los q'eqchi'és son obligados a trabajar en la construcción de caminos. Muchos huyen hacia la Franja Transversal del Norte, Petén y Belice.
1942		Los hacendados alemanes son expulsados.
1944	Revolución (20 de octubre).	
1944-1950	Gobierno de Juan José Arévalo. Código del Trabajo.	
1950	Elección del Presidente Jacobo Árbenz.	
1952	Reforma Agraria.	Las tierras ociosas de las haciendas de Alta Verapaz son entregadas a los campesinos, previa indemnización a los hacendados.
1954	Árbenz es derrocado por presiones de Estados Unidos y de los grupos de poder. Comienza una fuerte represión.	Los hacendados recuperan sus tierras.
1960	Comienza la guerrilla.	
1976	Terremoto en Guatemala. Crecen los grupos evangélicos.	
1978		El Ejército realiza masacre de campesinos q'eqchi'és en Panzós (29 de mayo).
1980-1983	Gobiernos de Lucas García y Ríos Montt. El Ejército realiza masacres en las zonas rurales. 400 aldeas destruidas. Los cálculos llegan a 200,000 muertos, 45,000 desaparecidos.	Presencia de la guerrilla en la Franja Transversal del Norte. Combates aislados. El Ejército realiza masacres en Chisec, Cahabón, San Cristobal, Chamá Grande, Campur, Panzós, Ixcán, Raxruhá u muchos otros lugares.
1985	Constitución de Guatemala. Presidente Vinicio Cerezo.	
1989	Elección de Jorge Serrano Elías	
1992	Autogolpe de Serrano. Presidente Ramiro de León Carpio.	Comienzan los asentamientos de retornados en la región q'eqchi'.
1994	El gobierno y la guerrilla firman el	

	Acuerdo Global de Derechos Humanos. Llega MINUGUA (21 de noviembre).	
1995	Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas.	Se disuelve el cargo de comisionado militar (15 de septiembre). Masacre de Xamán (5 de octubre).
1996	Elección de Álvaro Arzú. Se aceleran las negociaciones de paz. Firma de la Paz (29 de diciembre).	Se disuelven las PACs.

Nota: el cuadro fue tomado de MINUGUA, (1997), complementado con datos proporcionados por Alejos (1983), Estrada Monroy (1979), Gerváis (1999) y Cabezas (1999).

Bibliografía

- Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, *Aatinaqo sa' q'eqchi' mayab'*. *Hablemos en q'eqchi'*, ALMG, Paxil, Guatemala, 2000
- _____, *Vocabulario q'eqchi'*, *Xtusala aatin sa' q'eqchi'*, ALMG, Guatemala, 2001.
- Alejos García, José, "Ensayo de etnohistoria kekchí" en *Nacxit*, Vol. III, Guatemala, marzo de 1983, pp.26-48
- _____, *Una perspectiva antropológica del cambio económico: Alta Verapaz Oriental. El caso de la aldea Chicanús*, Tesis de la Escuela de Historia, Universidad de San Carlos, Guatemala, 1983b.
- _____, "La comunidad itzá y la globalización", ponencia presentada en el *Encuentro Pueblos y Fronteras: la comunidad a debate*, organizado por PROIMSE, UNAM, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 17 de octubre de 2003. Mimeo.
- Arevalo Cedeño, "Relación de la Provincia de la Verapaz y Zacatula, Distrito de Guatemala, por el Oidor de la Real Audiencia Arévalo Cedeño, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Tomo XLII, Tomo XLII, Guatemala, enero-diciembre, 1969, pp.73-77
- Arnauld, Marie-Charlotte, "Hábitat y sociedad en Alta Verapaz Occidental: estudio arqueológico y etnohistórico", en *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, Tomo LV, Año LV, Guatemala, enero-diciembre 1981, pp.51-65.
- Asig Cho, Onofre, "Q'eqchi' maya ancianos and evangelization: a search for a mayan church in Verapaz, Guatemala", Facultad de Estudios de Grado de la Maryhill School of Teology, Maestría en Artes con especialidad en Ministerio Pastoral, marzo de 2000,
- Bajtin, Mijail, *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*, prolog. Tatiana Bubnova, México, Taurus, 2000.
- _____, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI Editores, 1982.
- _____, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Comentarios de Iris M. Zavala y Augusto Ponzio, Barcelona, Anthropos, 1997.
- Balduino, Baltasar, "Los pueblos indígenas de Cahabón y Lanquín en el departamento de Verapaz. Año de 1847", *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, Año LIX, Tomo LIX, Guatemala, enero-diciembre 1983, pp.55-79.
- Bertrand, Michel, "La lucha por la tierra en Guatemala colonial. La tenencia de la tierra en Baja Verapaz en los siglos XVI-XIX" en Julio Castellanos Cambranes (ed.), *500 años de lucha por la tierra indígena*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1992
- Cabarrús, Carlos, *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio*, San Salvador, Universidad Centroamericana, 1979.
- Cabezas, Horacio, "La desmembración de las Verapaces" en *Galería Guatemala*, Guatemala, Fundación G&T, 1999, Año 2, No. 6, p.15

- Carlson Ruth y Francis Eachus, "El mundo espiritual de los kekchies", *Guatemala Indígena*, Vol XIII, No. 1-2, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, 1978, pp.37-69
- Casasnovas, Pablo González, "Los indios de México hacia el nuevo milenio" en *La Jornada*, 9 de septiembre de 1988.
- Centro Ak' Kutan, *Recorriendo la historia de Verapaz. Los caminos del evangelio en Verapaz del siglo XVI al XX*, Cobán, Ak' Kutan, 2001.
- Centro de Investigación y Documentación Centroamericana, *Violencia y contraviolencia en Guatemala. Desarrollo histórico de la violencia institucional en Guatemala*. Guatemala, Universidad de San Carlos, 1980
- Cruz Torres, Mario Enrique de la, *Las leyendas, mitos, fábulas y su influencia en la vida actual del indígena Quekchí*, Guatemala, Tipografía Nacional, 1967.
- _____, *Rubelpec. Cuentos y leyendas de Senahú, Alta Verapaz*, Guatemala, Editorial del Ejército, 1978.
- Curley García, Francisco, *Ma Yan Pan. Civilización y cultura g'kec-chí*, Guatemala, Tipografía Nacional, 1980.
- Chacach, Martín, "La comunidad lingüística q'eqchi'", *Prensa Libre*, 17 de junio.
- Claudia Dary, "Apreciación de la sociedad guatemalteca en cinco libros estadounidenses de viaje (1935-1950)", *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXXV, Guatemala, 2000.
- Dieseldorff, Erwin, "La arqueología de Alta Verapaz y los problemas de los estudios mayas" en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Tomo XIII, No. 2, Guatemala, 1926, pp.183-191
- _____, "El Tzultacá y el Mam, los dioses prominentes de la religión Maya" en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, Año II, Tomo II, Guatemala, julio de 1926, pp.378-386.
- Dieseldorff, Herbert Quirín, *X Balam Q'ueé, el Pájaro Sol. El traje regional de Cobán*, Ediciones del Museo Ixchel, Guatemala, 1984.
- Estrada Monroy, Agustín, *Vida esotérica Maya-K'ekchí*, Guatemala, Serviprensa, 1993.
- _____, *El mundo K'ekchí de la Verapaz*, Guatemala, Editorial del Ejército, 1979.
- Flores Arenales, Carlos Yuri, *Indigenous Video, Memory and Shared Anthropology in Post-War Guatemala. Collaborative Film-making experiences among the Q'eqchi' of Alta Verapaz*, Tesis para obtener el grado de Doctor en Antropología Social, Universidad de Manchester, 1999.
- _____, *Bajo la cruz. Memoria y dimensión natural del gran sufrimiento entre los q'eqchi'es de Alta Verapaz*, Cobán, Ak' Kutan, 2001

- Gervais, Veronique, "Arqueología de Alta Verapaz" en *Galería Guatemala*, Año 2, No. 5, Guatemala, 1999
- Georg Grünberg, *Tierras y territorios indígenas en Guatemala*, Colección Dinámicas Agrarias VI, FLACSO-Guatemala, MINUGUA, CONTIERRA, 2003.
- González Casanova, Pablo, "Los indios de México hacia el nuevo milenio", en *La Jornada*, 9 de septiembre de 1998, p.12.
- Haeserijn, Esteban, "Filosofía popular de los k'ekchi' de hoy" en *Guatemala Indígena*, Vol. X, No. 3-4, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, 1975, pp.44-54.
- Hatse Inge y Patrick De Ceuster, *Prácticas agrosilvestres q'eqchi'es: más allá del maíz y frijol*, Cobán, Ak' Kután, 2001.
- _____, *Cosmovisión y espiritualidad en la agricultura q'eqchi'*, Cobán, Ak' Kután, 2001.
- Hernández Tohom, Jesús Trinidad, *Aj ral ch'och xnaleb'eb' aj q'eqchi' re Peten. El hijo de la tierra. Sabiduría de los q'eqchi'es de Petén. Experiencia Pastoral*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Teología, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, Noviembre, 2002.
- Jakobson, Roman, *Ensayos de lingüística general*, trad. José N. Pujo y Jem Cabanes, Barcelona, Ariel, 1984.
- Le Bot, Yvon, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, F.C.E., 1995.
- Levinas, Emanuel, *La huella del otro*, prol. Silvana Rabinovich, México, Taurus, 2000.
- Lenkersdorf, Gudrun, *República de indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México, UNAM-IIFI, 2001.
- Los Civilizadores. Documental sobre los alemanes en Guatemala*, IKSA, Guatemala, 1998.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____, "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, , 1996, pp. 471-507.
- _____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.
- _____, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998.
- Menéndez Castrejón, Adolfo, "Las cuevas de la Candelaria" en *Galería Guatemala*, Año 2, No. 5, Guatemala, Fundación G&T, 1999, p.

- Memorial de Sololá, Anales de los Kaqchikeles. Título de los Señores de Totonicapán*, trad. Adrián Recinos, Guatemala, Piedra Santa, 2002
- Misión de las Naciones Unidas para la Verificación en Guatemala, , *Xtusalal ru aatin chi rix xna'leb'il li xk'ulub'eb' li poyanam kaxlan aatin – q'eqchi'*, *Vocabulario Español-Q'eqchi' con relación a los derechos humanos*, MINUGUA, Oficina Regional en Cobán, agosto de 1997
- Montemayor, Carlos, *Arte y trama en el cuento indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Montero de Miranda, Francisco, "Descripción de la Provincia de la Verapaz" en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Año XXVII, Tomo XVII, marzo 1953- diciembre 1954, Guatemala, pp. 342-358.
- Pacay, Eduardo, "Aproximación a la cosmovisión maya y la concepción k'ekchí del Mu", *Memorias del II Coloquio Internacional de Mayistas*, UNAM, México, , 1989pp. 897-904.
- Pacheco, Luis, *Tradiciones y costumbres del pueblo maya kekchí. Noviazgo, matrimonio, secretos, etc.*, San José, Costa Rica, Editorial Ambar, 1988.
- _____, *La religiosidad contemporánea Maya-Kekchí*, Quito, Abya-Yala, 1995.
- Parra Novo, José C., *Persona y comunidad q'eqchi'*. Aproximación cultural a la comunidad q'eqchi' de Santa María Cahabón, Cobán, Ak' Kutan, 1997.
- Pedroni, Guillermo, *Territorialidad kekchí. Una aproximación al acceso a la tierra: la migración y la titulación*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1991.
- Petrich, Perla, *La alimentación mochó: Acto y palabra. (Estudio Etnolingüístico)*, San Cristobal de las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.
- Pitarch, Pedro Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, traducción de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Prio Viana, "Relación de la Provincia y tierra de la Vera Paz i de las cosas contenidas en ella..." *Guatemala Indígena*, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, Vol. II, No. 3, julio-septiembre de 1962.

- Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, *Diccionario Q'eqchi' Molob'aal Aatin*, La Antigua, PLFM, 2000.
- Saint Lu, André, *La Verapaz: Esprit évangélique et colonisation*, Tesis doctoral, Universidad de París, 1968.
- Sahil ch'oolej sa' li hoonal (*Momentos alegres*). *Leyendas q'eqchi'es de El Estor, Izabal*, Rancho Palos Verdes, California, Ediciones Yax Te', 1995.
- Sapper, Karl, *Choles y chorties*, mimeo, traducido por Axel Köhler. Publicado originalmente en XV Congrès International des Americanistes, Vol. 2, Quebec, Canadá, 1906, pp. 423-465.
- Sapper, K., E. Seler y F. Termer, *Estudios q'eqchi'es. Etnógrafos alemanes en las Verapaces*, Rancho Palos Verdes, California, Ediciones Yax Te', 1995.
- Saxe-Fernández, John (coord.), *Globalización: crítica a un paradigma*, México, UNAM-IIEc-DGAPA, Plaza y Janés, 2002.
- Schackt, John, *One God-Two Temples. Schismatic process in a Kekchi Village*, Oslo, Occasional Papers in Social Anthropology, University of Oslo, 1986.
- _____, "La cultura q'eqchi' y el asunto de la identidad entre indígenas y ladinos en Alta Verapaz" en *Revista Estudios Interétnicos*, No.13, Universidad de San Carlos de Guatemala-Instituto de Estudios Interétnicos, Año 8, No. 13, julio de 2000.
- Sedat, Guillermo, *Nuevo diccionario de las lenguas k'ekchi' y española*, Guatemala, Instituto Lingüístico de Verano, 1971.
- Shaw, Mary, (redactora), *Textos folklóricos de Guatemala y Honduras*, Instituto Lingüístico de Verano, ESSO Central America S.A., Guatemala, 1972.
- Siebers, Hans, *Creolization and Modernization at the Periphery: the Case of the Q'eqchi'es of Guatemala*, Tesis doctoral, Universidad Católica de Nijmegen, Holanda, 1996.
- _____, *Tradición, modernidad e identidad en los Q'eqchi'es*, Cobán, Ak' Kutan, 1998.
- Stanley, Diane K., *For the record. The United Fruit Company's Sixty-six Years in Guatemala*, Guatemala, Editorial La Antigua, 2000.
- Stewart, Stephen, *Gramática kekchí*, Guatemala, Editorial Académica Centroamericana, 1980.
- "Sucesos remotos acaecidos por el secuestro de la hija de Xucaneb'. Palabra Antigua Q'eqchi' (Guatemala)", *Teología India Mayense II. Memorias, Experiencias y Reflexiones de Encuentros Teológicos Regionales*, Guatemala, junio de 1996
- Tedlock, Barbara, *Time and the Highland Maya*, Edición revisada, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1993.
- Teny Maquín, Cesar A., *Modelo Pedagógico Maya*, Tesis para recibir el grado de Licenciatura en Pedagogía, Universidad Rafael Landívar Guatemala, 2003.
- Termer, Franz, "Alemanes y estadounidenses en Guatemala, (1929)" en *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*,

- Año LXV, Tomo LXIII, Guatemala, enero-diciembre, 1989, pp.262-276.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 2001.
- Tovilla, Martín Alfonso de, *Relación Histórico Descriptiva de las Provincias de la Verapaz y de la del Manché*, Guatemala, Editorial Universitaria, No. 35, 1960.
- Vásquez Robles Emilio y Ricardo Terga, "Tactic, "El corazón del mundo" (Re Ru Cux C'al). Un estudio histórico etnológico de un pueblo pokomchí de Alta Verapaz", *Guatemala Indígena*, Vol. XII, No. 3-4, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, 1977, p.87
- Viana, Francisco Prios de, Lucas Gallego y Guillem Cadena, "Relación de la Provincia de la Verapaz hecha por los religiosos de Santo Domingo de Cobán, 7 de diciembre de 1574", en *Guatemala Indígena*, Vol. II, No.3, julio-septiembre de 1962, pp.141-160.
- Vilas, Carlos, "Seis ideas falsas sobre la globalización" en John Saxe-Fernández (coord.), *Globalización: crítica a un paradigma*, México, UNAM-IIEc-DGAPA, Plaza y Janés, 2002.
- Wilk Richard y Mac Chapin, "Etnias de Belice" en *América Indígena*, No. 4, 1992, pp. 145-185.
- Wilson, Richard, *Resurgimiento maya en Guatemala (Experiencias Q'eqchi'es)*, La Antigua, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1999.
- _____, *Comunidades ancladas: Identidad e historia del pueblo maya-q'eqchi'*, Cobán, Ak' Kutan, Centro "Bartolomé de Las Casas" , 1994.
- _____, *Ametralladoras y espíritus de la montaña. Los efectos culturales de la represión estatal entre los q'eqchi'es de Guatemala*, Cobán, Ak' Kutan, Centro "Bartolomé de Las Casas" , 1995.
- Zumthor, Paul, *Oral Poetry. An Introduction*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990