



Universidad
Rafael Landívar
Tradición Jesuita en Guatemala

Universidad Rafael Landívar
Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales

No. 65
2001

ESTUDIOS
SOCIALES
IV ÉPOCA

LA COSMOVISIÓN INDÍGENA GUATEMALTECA, AYER Y HOY



Juan de Dios González MARTÍN

Universidad Rafael Landívar
Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales

ESTUDIOS SOCIALES No. 65

**LA COSMOVISIÓN INDÍGENA
GUATEMALTECA,
AYER Y HOY**

Juan de Dios González Martín

Guatemala, 2001

REVISTA ESTUDIOS SOCIALES No. 65

CUARTA ÉPOCA

LA COSMOVISIÓN INDÍGENA GUATEMALTECA, AYER Y HOY

Autor: Juan de Dios González Martín

Editor: © 2001 Universidad Rafael Landívar

Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES)

CONSEJO DEL IDIES

Director:

Miguel von Hoegen

Secretario:

Danilo Palma Ramos

Decana de la Facultad de

Ciencias Políticas y Sociales:

Carla Villagrán

Decano de la Facultad de

Ciencias Económicas:

Alejandro Arévalo

Decano de la Facultad de

Ciencias Jurídicas y Sociales:

Mario Fuentes Destarac

Representante de catedráticos:

Aída Franco de Linde

UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR

Rector:

Gonzalo de Villa, S.J.

Vicerrectora General:

Guillermina Herrera Peña

Vicerrector Administrativo-Financiero:

Hugo Beteta Méndez-Ruíz

Vicerrector Académico:

René Poitevin

Secretario General:

Renzo Lautaro Rosal

Edición:

Ana Victoria Peláez Ponce

Diagramación:

Emmy Liliana Chang Reyes

URL

113

G643

González Martín, Juan de Dios, 1943 -

La cosmovisión indígena guatemalteca, ayer y hoy / Juan de Dios González Martín. -- Guatemala : Universidad Rafael Landívar. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, 2001.

viii, 254 p. ; il.

Revista de Estudios Sociales No. 65, 4a. Época.

1. Cosmovisión maya

2. Mayas

3. Mayas - Vida social y costumbres

4. Antropología cultural

5. Mayas - Religión

I. t.

Esta publicación es realizada con financiamiento de la fundación Konrad Adenauer, de la República Federal de Alemania. **Derechos reservados.** Se autoriza su reproducción parcial para fines académicos y de divulgación, siempre que se cite la fuente. El contenido de esta publicación es responsabilidad del autor.



CONTENIDO

PRESENTACIÓN	vii
PRIMERA PARTE	1
PRÓLOGO	3
INTRODUCCIÓN	19
1. Los documentos indígenas del siglo XVI	19
2. ¿Hay influencia hispana en los documentos indígenas del siglo XVI?	21
3. ¿Qué es una cosmovisión?	24
4. Dos palabras sobre el camino recorrido	25
LO DIVINO	27
1. La idea de un Dios Supremo	27
2. <i>Uqux Cah, Uqux Uleu</i>	30
3. La necesidad de dioses particulares	32
4. ¿Puede hablarse de una jerarquización de sus dioses?	36
5. Limitaciones de sus dioses	42
6. Las ofrendas a sus dioses	45
7. Consecuencias de los sacrificios humanos en la relación entre los pueblos prehispánicos	49
LA NATURALEZA	55
1. La idea de creación del mundo en el Popol Vuh	55
2. Gradualidad de la creación	61
3. La palabra creadora	63
4. Ideas acerca de los animales	64
5. "Y les habló el cielo y les habló la tierra"	69
6. El espíritu de las montañas	70
7. Relación de las enfermedades con el reino del mal	72
8. El tiempo	74

EL SER HUMANO	85
1. Propósito de la existencia humana	85
2. La naturaleza humana	88
3. La muerte y la perpetuación del ser humano	97
LA SOCIEDAD	107
1. Sociedad e individuo	107
2. El consejo	114
3. La sociedad teocrática y teocéntrica	117
4. Lo bueno y lo malo	125
5. Las autoridades	143
REFLEXIONES FINALES	155
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	159
SEGUNDA PARTE	163
AGRADECIMIENTO	165
PRÓLOGO	169
1. La concepción de Dios	170
2. Las cosas de la naturaleza tienen espíritu	171
3. Los íconos	172
INTRODUCCIÓN	177
1. Heterogeneidad de la población indígena	178
2. Breve referencia a la manera en que se realizó este trabajo	182
LA CONCEPCION DE DIOS	185
LAS COSAS DE LA NATURALEZA TIENEN ESPIRITU	193
1. ¿La luna tiene espíritu?	193
2. ¿El sol tiene espíritu?	195
3. El <i>Nawal</i> del viento	196
4. El Dueño (el espíritu) de la tierra y el "Dueño" de las nubes	198
5. "La Dueña del maíz"	199

LOS ÍCONOS	201
1. Santa Catarina	201
2. San Pablo	204
3. San Pedro	206
4. Santo Tomás "Chiquito"	209
5. La "Gallina" de El Calvario, de Chichicastenango	212
6. <i>Ri Laj Mam</i> (el Gran Abuelo)	212
RELACION DEL SER HUMANO CON LA DIVINIDAD Y CON EL MUNDO ESPIRITUAL	221
1. Los Cofrades	222
2. Los Guías Espirituales	227
3. Acciones de gracias y ceremonias	234
A MANERA DE SÍNTESIS	249
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	253



PRESENTACIÓN

El Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES) de la Universidad Rafael Landívar (URL), como se ha explicitado en muchas ocasiones, tiene como propósito realizar investigaciones en el campo de las ciencias económicas, jurídicas, políticas y sociales, encaminadas a alcanzar el objetivo fundamental de coadyuvar al desarrollo de Guatemala por medio de investigaciones científicas que -a partir de la realidad económica, social, política y cultural nacional- determinen la viabilidad en Guatemala de los postulados de:

- La Economía Social de Mercado (ESM); que se basan en el liberalismo clásico del siglo XVIII -que pone énfasis en la libertad de la persona humana- y el Pensamiento Social de la Iglesia Católica -que pone énfasis en que la acción de la sociedad y, por lo tanto, de la economía, debe estar al servicio de la persona humana-.
- El Estado de Derecho.
- La Democracia Representativa, en una primera fase, y la Democracia Participativa en el futuro cercano.

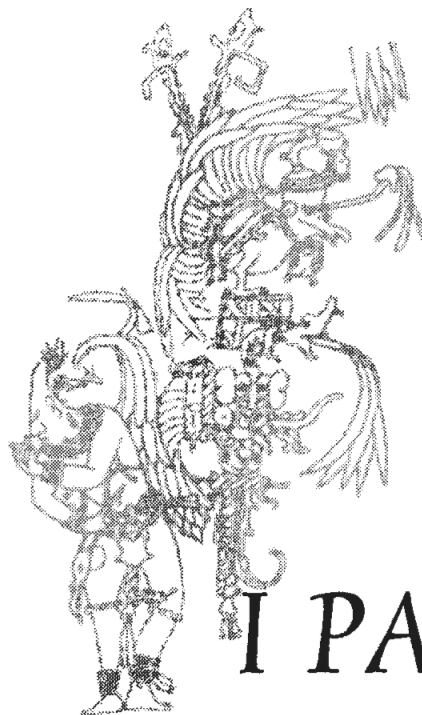
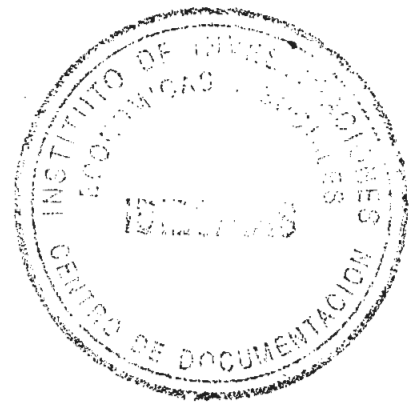
Para determinar la viabilidad indicada, el IDIES tiene plena conciencia que debe hacerlo desde la realidad multiétnica y pluricultural de Guatemala: esto explica el número elevado de publicaciones que se basan en el reconocimiento de dicha realidad.

Sin, desde luego, restar importancia a las publicaciones anteriores, el IDIES se satisface en publicar los resultados, en dos artículos complementarios, del filósofo Juan de Dios González. Su contenido yace en el inicio o fundamento que pueda ilustrar la viabilidad de los postulados de los tres aspectos listados arriba: los valores de los pueblos mayas, tanto los registrados en escritos del siglo XVI como los observados, al menos en tres municipios, en el año 2000.

El IDIES, con la publicación del trabajo de Juan de Dios González, desea invitar a otros investigadores y centros de estudio a continuar profundizando en la temática que se publica en este número de la Revista Estudios Sociales, pues permitirá conocer la cosmovisión guatemalteca y, sobre ello, construir su modelo económico, jurídico y de gobierno.

Guatemala, enero de 2002.

Miguel von Hoegen
Director



I PARTE

APUNTES PARA LA COSMOVISIÓN PREHISPÁNICA GUATEMALTECA *-según las crónicas indígenas del siglo XVI-*



PRÓLOGO

Daniilo A. Palma Ramos

1. EL ESTUDIO DE LA COSMOVISIÓN K'ICHE'

En 1950, el licenciado José Mata Gavidia escribió que entonces se contaba con “no menos de treinta y dos volúmenes, entre traducciones, monografías, comentarios y paráfrasis de especialistas; y un número mayor de artículos publicados en revistas científicas, que divulgan numerosos temas históricos, lingüísticos, literarios, religiosos y étnicos inspirados en la cultura quiché... del libro llamado **Popol Vuh**”.¹ Tales volúmenes cubrían un siglo, aproximadamente de 1850 a 1950, e incluían los estudios de Brasseur de Borbourg, Scherzer, Brinton, Genet, Pohorilles, Raynaud, Schultze-Jena, Villacorta y Rodas, Imbelloni, Recinos, Girard y otros.

Sin embargo, fue el propio Mata Gavidia, en su trabajo, **Existencia y perduración en el Popol-Vuh**², quien ofreció la primera interpretación de la cosmovisión maya-k'iche' expresada en este libro, analizando aspectos tales como la existencia, el tiempo, Dios, el cosmos, el ser, la causalidad y el realismo, así como la incertidumbre, la angustia y la muerte en el pensamiento maya-k'iche'. El estudio recibió una cálida bienvenida entre los especialistas y tuvo alguna difusión entre los académicos; pero, pese a su importancia, no trascendió esos círculos y la cosmovisión k'iche' no volvió a ser estudiada en el próximo cuarto de siglo.

Sin embargo, las investigaciones arqueológicas, históricas, lingüísticas, etnológicas y etnográficas continuaron en Guatemala y nuevos conocimientos se lograron sobre la cultura k'iche'. En 1979, en Santa Cruz del Quiché, se realizó el Primer Congreso sobre el **Popol Vuh**, en el que se presentaron

¹ Mata Gavidia, J. (1950). **Existencia y perduración en el Popol Vuh**, p.3.

² Ibid.

varios trabajos sobre aspectos históricos, lingüísticos, arqueológicos, etnográficos, de interpretación simbólica e indigenistas del *Popol-Vuh*, exponiendo, analizando y discutiendo los avances logrados en el estudio de la antigua cultura *k'iche'*. El tema de la antigua cosmovisión maya-*k'iche'*, pese a ser obligado en este evento, fue, sin embargo, pasado por alto³.

Pero la marcha de los acontecimientos mundiales, las negociaciones de paz para poner fin al conflicto armado interno de Guatemala y el avance de los movimientos indígenas en el país propiciaron un nuevo interés en el conocimiento y comprensión de las culturas del país, incluyendo la maya-*k'iche'*. Y aparecieron algunos trabajos breves sobre la cosmovisión maya moderna, incluido uno cuya publicación patrocinó el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES) de la Universidad Rafael Landívar⁴. No fue sino hasta inicios del nuevo siglo que, con el apoyo del IDIES, el licenciado Juan de Dios González Martín retomó el estudio de la antigua cosmovisión *k'iche'*.

Pero mientras Mata Gavidia utilizó como base de su estudio solamente el **Popol-Vuh**, González Martín se ha basado en el **Popol-Vuh**, el **Memorial de Sololá**, el **Título de los Señores de Totonicapán**, la **Historia Quiché de Don Juan de Torres**, los **Títulos de la Casa Ixquin Nehaib**, la **Historia de los Xpantzay**, las **Guerras Comunes de Quichés y Cakchiqueles**, el **Testamento de los Xpantzay**, el **Título de los indios de Santa Clara La Laguna**, que son los principales manuscritos *k'iche'* y *kaqchikel* del siglo XVI d.C. Además, mientras el licenciado Mata Gavidia no hablaba ninguno de los idiomas mayas relacionados con su estudio, el licenciado González Martín sí lo hace,

El producto ha sido el trabajo **Apuntes para la cosmovisión pre-hispánica guatemalteca, según las crónicas indígenas del siglo XVI**. En éste, González Martín analiza los conceptos y creencias de estos pueblos, en relación con la divinidad, la naturaleza, el hombre y la sociedad. Quienes estén realmente interesados en conocer la cosmovisión prehispánica de los *k'iche'*, deberán leer y volver a leer detenidamente los manuscritos indígenas del siglo XVI, especialmente el **Popol-Vuh**, que es la base principal del estudio. Estos manuscritos indígenas del siglo XVI han sido paleografiados y traducidos a varios idiomas. González Martín ha utilizado las traducciones al Español de Recinos, Ximénez y Otzoy.

³ Carmack, Robert M. y Francisco Morales Santos (1983). **Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh**.

⁴ Lima Soto, Ricardo E. (1995). **Aproximación a la cosmovisión Maya**, pp. 17-92.

2. EL POPOL-VUH

Sin perjuicio de la cuidadosa lectura que se debe hacer de los manuscritos indígenas, se ha considerado oportuno indicar aquí las partes y contenidos principales del **Popol-Vuh** e insertar un breve resumen de éstos, enfocado a los tópicos de la cosmovisión analizados por González Martín. La primera mitad del **Popol-Vuh** narra la creación del mundo, la lucha épica entre los dioses y las fuerzas de *Xibalbá* (el mal) y los primeros tres intentos de creación del hombre. De los dos cuartos restantes del **Popol-Vuh**, el primero narra la creación de los primeros cuatro varones y sus esposas, sus hazañas, la multiplicación de sus descendientes en muchas tribus grandes y pequeñas, y la muerte de los cuatro varones. El último cuarto del **Popol-Vuh** narra episodios de la historia de la nación *K'iche'* y sus relaciones con tribus circundantes durante los gobiernos de las doce generaciones de reyes, desde *Balam Quitzé* a *Oxib-Qeh* y *Beleheb-Tzi*, de la casa *Cavec*, quienes gobernaban el reino Quiché cuando llegaron los castellanos. El libro concluye con la enumeración de las generaciones de gobernantes de las casas *Nihaib* y *Ahau-Quiché*.

Con respecto a los dioses, el cuadro que emerge es un sistema complejo, no panteísta. El panteón explícito, activo, jerarquizado, comprende a "*Tzacol, Bitol, Alom, Qaholom*, que se llaman *Hunahpú-Vuch, Hunahpú-Utiú, Zaquí-Nimá-Tziís, Tepeu, Gucumatz, Ucux Cho, Ucux Paló, Ah Raxá Lac, Ah Raxá Tzel*, así llamados", a Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra, acompañados de *Ixpiyacoc* e *Ixmucané*, actúan también *Huahanhpú* e *Ixbalanqué*. Entre los íconos de las deidades, aparecen en el **Popol Vuh** *Tohil, Avilix, Hacavitz* y *Chimalcán*; y en el Memorial de Sololá, *Chay Abah, Belehé Toh* y *Hun Tihax*, deidades con poderes superiores a los del hombre pero que no son omniscientes ni omnipotentes. También hay seres espirituales no divinos, como *Vucub-Cakix*, sus hijos y los agentes de *Xibalbá*, el reino del mal.

La creación del universo se hace a partir de un cielo vacío y un mar en reposo, oscuro, sin luz, sin movimiento, sin sonido: en un mar sin criaturas vivientes, donde se encuentra Corazón del Cielo/Corazón de la Tierra y su resplandor, bajo las plumas verdes. Según el relato del **Popol Vuh**, el primer acto, el primer movimiento, fue también la primera palabra de *Tepeu* y *Gucumatz*, el primer diálogo, el primer consenso: que se debía hacer al hombre antes de la llegada del amanecer. En el proceso de creación de un escenario apropiado para la vida del hombre, primero deben haber aparecido las estrellas; luego

la tierra seca, las montañas y los ríos; después sucesivamente, la luz en el cielo y la tierra (el día y la noche), las plantas, los animales y los genios de la montaña, y por último el ser humano.

La creación del hombre se hizo en cuatro intentos, cuyas características serán tratadas más adelante. Entre la tercera y cuarta tentativas de crear al hombre, el relato del **Popol Vuh** incluye las acciones de *Vucub-Cakix* y sus hijos *Zipacná* y *Cabrakán*, de *Hun-Hunahpú*; de los héroes épicos *Hunahpú* e *Ixbalanqué* y su victoria sobre los señores de *Xibalbá*. En la cuarta tentativa fueron creados los cuatro patriarcas de la nación maya-*k'iche'*: *Balam Quitzé*, *Balam Acab*, *Mahucutáh* e *Iquí Balam* y, un poco más tarde, sus esposas. Otros seres creados fueron los genios de la montaña, que no son dioses, tienen poderes sobrenaturales pero no son invencibles, pueden ser vencidos por héroes y, al ser vencidos, quedan esclavos de los héroes.

"Allá en el oriente", los seres humanos se multiplicaron "en la oscuridad" y dieron origen a las tribus grandes y a las tribus pequeñas. Llegaron a *Tulán-Zuivá* donde permanecieron un tiempo: luego salieron de allí, "cruzaron el mar" y caminaron hasta llegar a *Chi-Pixab*, por el Río Negro o Chixoy, hacia 1250 d.C.⁵. Luego de esconder a sus dioses, los cuatro padres de la nación *k'iche'*, sus mujeres y sus tribus, permanecieron en *Hacavitz* hasta que llegó el amanecer largamente esperado. Después, presintiendo que el momento de su muerte se acercaba, los padres aconsejaron a sus hijos, se despidieron de ellos, caminaron a la cima del monte *Hacavitz* y desaparecieron.

En su última parte, el **Popol-Vuh** narra la confirmación de los reyes *k'iche'* por *Naxcit* (en una de las Tulás), los traslados de la capital desde *Chi-Pixab* hasta *Gumarcaaj*, la expansión del reino en tiempos de *Quicab* y *Cavizimáh* y las guerras con reinos y tribus vecinos. Notorio es el afán *k'iche'* en esta época por organizar las jerarquías y las casas grandes. El documento concluye enumerando las doce generaciones de gobernantes de la casa de *Cavec*, once de la casa de *Nihaib* y nueve de la casa *Ahau-Quiché*, que gobernaron a los *k'iche'* hasta la llegada de los castellanos en febrero de 1524.

⁵ Carmack, Robert M, 1979, *Evolución del Reino Quiché*, pp. 73-88.

3. APORTES DE GONZÁLEZ MARTÍN AL ESTUDIO DE LA COSMOVISIÓN MAYA-K'ICHE'

Su autor divide los **Apuntes para la cosmovisión prehispánica guatemalteca**, según las crónicas indígenas del siglo XVI en una introducción, cuatro capítulos, reflexiones finales y las referencias bibliográficas de rigor. En la introducción enumera los documentos indígenas del siglo XVI y sus traducciones al Español; discute la cuestión de la posible influencia hispana en ellos, concluyendo en que, aparte de algunos detalles secundarios, la cosmovisión prehispánica perdura. También explica qué se entiende por cosmovisión y cómo procedió al realizar el estudio.

En el primer capítulo, Lo Divino, menciona la posible conexión entre el panteón *k'iche'* y un Ser Supremo único, creador, formador, sustentador, incorpóreo, eterno, no-representable materialmente, como el *Hunab-Kú* yucateco, un tanto lejano de los afanes migratorios, de subsistencia, políticos o bélicos de los *k'iche'*. *Uqux Cah/Ucux Uleu* sería el nombre que los *k'iche'* dan al Ser Supremo. La concepción de su naturaleza, atributos y cualidades serían un aporte original de los *k'iche'* al pensamiento teológico mesoamericano prehispánico. Luego procede González Martín a describir el panteón acompañante, su jerarquización, sus poderes y limitaciones. Explica el proceso que llevó a la representación pétrea de los dioses, el que llevó de las ofrendas vegetales y animales a los sacrificios humanos y que condujo a las guerras con propios y extraños. El análisis del significado de Corazón del Cielo/Corazón de la Tierra y el establecimiento de su originalidad, el esclarecimiento de las relaciones jerárquicas entre los dioses y su capacidad hipostática son algunas de las notas más relevantes del estudio en esta parte.

En La Naturaleza, capítulo segundo, se despliega la estructura de la idea de la creación, el poder de la palabra creadora, la concepción *k'iche'* acerca de los animales; el uso del lenguaje por parte de los objetos naturales, las plantas, los animales y los utensilios hechos por el hombre. Se refiere también a los genios de la montaña, a agentes patógenos y mortíferos antropomorfizados, las enfermedades y la concepción del tiempo. El autor hace gala aquí de la comprensión y manejo de la sutileza de los textos indígenas y analiza con maestría el proceso gradual y la significación de la creación, desde el punto de vista de sus fines.

En El Ser Humano, tercer capítulo, el autor analiza detallada, cuidadosa y sistemáticamente el propósito de los dioses para crear al hombre, el proceso de creación del hombre, así como la naturaleza y la condición humana, su muerte y perpetuación. Cada intento fallido contribuye al mundo animal y, finalmente, crea el peligro de aumentar el panteón mismo, lo cual es corregido inmediatamente: el hombre no será lodo, ni vegetal, ni animal, sino algo superior; pero tampoco será dios.

El autor procede en el cuarto capítulo, La Sociedad, a establecer si en el pensamiento *k'iche'* es prioritario el humano como individuo o es prioritario el humano como sociedad. La creación en grupo le da la pauta inicial. Pero el análisis de la organización social, de los principios del parentesco, de la comunidad lingüística, del origen y de las alianzas políticas, lo lleva a concluir en que la sociedad pesa más que el individuo en la cosmovisión *k'iche'*. Esta sociedad migratoria tenía cuatro fuentes de legitimación para la creación y funcionamiento de su propio Estado: tres seculares y una sagrada: primera, el sistema de patrilinajes reales-sacerdotales; segunda, el voto del Consejo; tercera, Tulán, el Estado gobernado por *Nacxit*, con el cual reconocían vínculos étnicos y de parentesco, y, por lo tanto, de dependencia política; y cuarta, los poderes sobrenaturales, que legitimaban a los gobernantes, marcando su nacimiento y existencia a través de sucesos prodigiosos y dotándolos de poderes nahualísticos. Numerosos y complejos símbolos anunciaban a los súbditos la autoridad de sus reyes-sacerdotes, quienes sobrellevaban la carga, de la adoración, las oraciones, las vigiliass, las abstinencias, las ofrendas y sacrificios a los dioses, así como la conducción del gobierno y de las guerras.

En el análisis de los valores, antivalores y ambigüedades valorativas, González Martín identifica el entendimiento como un valor instrumental previo, y la invocación y la adoración de los dioses como valores supremos en la cultura maya-*k'iche'*. La armonía, la paz, el bienestar, la ciencia mágica, el arte, la humildad, la honra, son otros valores. La soberbia, el engaño, la fornicación, el abandono de la propia lengua, son antivalores. La astucia, la destreza en la guerra, los sacrificios humanos y la hechicería, aunque valorativamente ambiguas, son necesarias.

En sus Reflexiones Finales, el autor concluye que, en su cosmovisión, los maya-*k'iche'* formulan y responden preguntas que el pensamiento humano ha planteado en todas partes y en todo tiempo, y que en estas respuestas se advierten ideas comunes a las de otras culturas. La medida como parte del

diseño del universo, la creación a partir de una materia primigenia, la creación gradual, la tendencia a representar materialmente sus deidades, la finitud e imperfección moral de los dioses, la singularidad de la criatura humana, la visión teocrática de la vida social y el uso del mito como recurso explicativo, son algunos de los complejos culturales comunes de los maya-*k'iche'* antiguos con otras culturas antiguas.

4. CUESTIONES PARA REFLEXIONES ULTERIORES

4.1 Relativas a la naturaleza de los creadores y de la creación

Según González Martín, para los *k'iche'* la materia primigenia de la que los dioses hicieron el universo es eterna, pero el universo es finito. ¿Cómo ha de comprenderse esta eternidad finita, sobre todo cuando en la cosmovisión maya-*k'iche'* el tiempo es concebido también como inseparable del espacio-movimiento? Algo comparable ocurre con la pregunta de si los dioses pueden ser eternos y omnipresentes y, al mismo tiempo, no ser omniscientes ni omnipotentes.

4.2 Relativas a la creación, naturaleza y significado del hombre

El primer acto en el universo, el primer movimiento, es la primera palabra de los creadores y sustentadores, Tepeu y Gucumatz; la expresión de su primera decisión, de su primer propósito: crear al hombre antes que amanezca. A partir de allí, se lleva a cabo el proceso de la creación de la naturaleza y del hombre. Al parecer, el proceso creador es un *continuum*, en el que los dioses intentaron dos veces que los cuadrúpedos y las aves hablasen y los invocasen. Sólo después de hacer estos dos intentos con los animales y fracasar en ello, los dioses tratan de crear al hombre como un ser original, inédito. Tres nuevos intentos hicieron, hasta lograr su propósito: un ser que los reconociera, los invocara y los adorara. En estos intentos los dioses probaron diferentes materiales; en el primero, lodo; en el segundo, *tzité* y espadaña; en el tercero, maíz.

La capacidad creadora y la capacidad reproductiva se entrelazan sutilmente en dos planos durante el proceso de creación del hombre. En el plano

inmediato, un criterio de éxito en los intentos de los dioses por crear al hombre, aunque fuese parcial y relativo, fue la capacidad reproductiva del ser creado. Una de las razones de la falla del hombre de lodo fue que no podía reproducirse. Los hombres creados de *tzité* y espadaña, en el tercer intento, y de maíz en el cuarto intento, en cambio, fueron capaces de reproducirse. ¿Provino esta capacidad del hecho de haber sido elaborados de vegetales, los cuales tienen esas capacidad? (aunque uno de los cuatro varones creados en el cuarto intento, a pesar de tener esposa, no tuvo descendencia). En el plano profundo, la capacidad reproductiva de los interactores de la creación del hombre -los dioses y el maíz-, es aún más importante, aunque trastocada. Por un lado, en su capacidad reproductiva natural, el maíz se reproduce sólo en más maíz. Y por el otro lado, según el **Popol Vuh**, entre los dioses actúan el principio femenino y el principio masculino, como *Alom*, que es la diosa madre que concibe a los hijos y *Qaholom*, que es el dios padre que engendra a los hijos; y algunos dioses, como *Ixpiyacoc* e *Ixmucané*, forman parejas y engendran dos hijos, *Hun-Hunahpú* y *Vucub-Hunahpú* y llegan a tener nietos, *Hunbatz* y *Hunchouén* (hijos de *Hun-Hunahpú* e *Ixbaquiyaló*). Así, la actividad reproductiva de los dioses engendra nuevos dioses.

La interacción de los dioses y el maíz para crear al hombre exigió, sin embargo, un trastocamiento de la actividad reproductiva normal de cada interactor: el maíz engendra no más maíz, y los dioses engendran no más dioses, sino que ambos producen al hombre y no en una cópula normal: “No nacieron de mujer, ni fueron engendrados por el Creador y el Formador, por los Progenitores. Sólo por un prodigio, por obra de encantamiento fueron creados y formados” los hombres. Una pregunta resulta clave para comprender el significado del aporte de cada interactor: el entendimiento como señal distintiva del hombre, ¿proviene del material utilizado para hacerlo o proviene de los dioses? Los mismos dioses manipularon diferentes materiales y tuvieron varios fracasos, hasta obtener el resultado deseado. De modo que el entendimiento del hombre parece provenir del maíz y no de ellos. Pero esto es posible sólo si el maíz mismo es un dios y, gracias al trastocamiento de su actividad reproductiva normal, comunica al nuevo ser no su naturaleza terrena sino una cualidad de su naturaleza divina, el entendimiento.

4.3 Relativas al sentido del animismo en las culturas humanas

En forma similar, el hombre creado desde el tercer intento ya era capaz de hablar, pero no tenía entendimiento: no se acordaba de su Creador, ni lo

invocaba, ni le agradecía, ni lo adoraba. En esa forma las piedras, las plantas, los animales, los comales también pueden llegar a hablar. De modo que el habla a que se refiere el **Popol Vuh** tiene dos componentes, uno físico y otro espiritual, como bien lo advierte González Martín, y es posible tener el primero sin el segundo. Un interlocutor válido para los dioses debe poseer ambos. La falla del tercer intento reside en que, pese a haberse logrado el componente físico del habla, no se logró el espiritual, es decir produjo solamente antropomorfos parlantes. Por nuestra parte sólo deseamos señalar aquí que en el proceso de desbaratamiento de estos seres, la creación de los dioses (la naturaleza) y la creación de estos antropomorfos parlantes (la cultura material), adquieren el don del habla y cierto grado de entendimiento; y su comportamiento siguiente es el de oprimidos que se rebelan contra su opresor, el antropomorfo parlante, y lo castigan, cambiando su papel de víctimas a ajusticiadores, con el apoyo del mundo sobrenatural. Y preguntamos: ¿Es éste el sentido del animismo en las culturas humanas, una denuncia del comportamiento del hombre que actúa sin conciencia del Creador, sin sensibilidad hacia la naturaleza y hacia la cultura? ¿Es un juicio divino, cósmico y social contra él?

4.4 Relativas al conocimiento intuitivo, empírico y racional en la cosmovisión

González Martín analiza detallada y cuidadosamente el cuarto intento de la creación del hombre y sus implicaciones. Por nuestra parte deseamos sugerir otro grupo de cuestiones para ulterior reflexión que debieran ocuparse de las tensiones entre el conocimiento intuitivo, el conocimiento empírico y el conocimiento racional en la cosmovisión expresada por el **Popol-Vuh**. Las lecturas paradigmáticas revelan anticipación de aberraciones en la creación del hombre, tanto por parte del narrador como de los dioses. La creación del hombre, de hecho, comunicaría a esta nueva criatura parte del entendimiento divino; aún si se comunicara la medida correcta, habría posibilidad de que algunas criaturas creyesen y pretendiesen ser iguales a sus creadores y dioses; y si se comunicara en medida mayor que la correcta, se correría el riesgo de que las criaturas efectivamente fuesen dioses. Los intentos previos de creación del hombre les habían enseñado a los dioses que la prevención de esos problemas no podía consistir en dotar al hombre de un entendimiento como el de los animales, que resulta insuficiente. En cambio, en prevención de la primera posibilidad, antes de la narración del cuarto y final intento de hacer al hombre, el **Popol Vuh** inserta el episodio de *Vucub-Cakix* y sus hijos,

una criatura que creyó y pretendió tener poderes divinos, que quiso erigirse en deidad o tomar el crédito del creador o ejercer el papel de dios: los dioses lo destruyeron. O bien se elimina a la fuente del mal para evitar que contamine al hombre que será creado después; o bien se advierte al hombre respecto de las consecuencias de esta soberbia; o ambas cosas.

Pero la prevención de la segunda posibilidad requeriría de los dioses que aprendieran cuál es una medida excesiva de entendimiento, cuáles son sus resultados y cómo se debe corregir tal error. Pues por ser el entendimiento de origen divino y por constituir un vínculo con la divinidad, la comunicación al hombre de una medida de entendimiento superior a la necesaria, conllevaría el peligro de que el hombre adquiriera, de hecho, los poderes de los dioses, llegando a ser un dios, problema mayor que el de *Vucub-Cakix*, quien pretendía tener poderes divinos sin realmente tenerlos. La ocasión para que los dioses aprendieran todo esto fue el cuarto intento de creación del hombre, cuando se hizo de maíz a los cuatro primeros hombres, que fueron los cuatro patriarcas fundadores de la nación *k'iche'*. Para activar su entendimiento, su parte espiritual y material, pero también para sondear su medida de entendimiento, el Creador y el Formador les hablaron y les preguntaron:

“Qué pensáis de vuestro estado? No miráis? No oís? No son buenos vuestro lenguaje y vuestra manera de andar? Mirad pues! Contemplad el mundo, ved si aparecen las montañas y los valles! Probad pues a ver!”⁶.

Al instante, los cuatro varones hablaron y agradecieron dos y tres veces a sus creadores, lo cual mostraba que su entendimiento no estaba por debajo de lo necesario. Pero, además, reportaron que lo veían todo y lo sabían todo, como sus creadores. Es decir, la segunda posibilidad se realizó: los dioses crearon otros dioses. Con preocupación se preguntaron los creadores: “¿Han de ser ellos también dioses? ¿Y si no procrean y se multiplican cuando amanezca, cuando salga el sol? ¿Y si no se propagan?”. Y para corregir el problema y prevenir sus indeseables resultados, los dioses echaron un vaho sobre los ojos de los cuatro varones, disminuyendo su visión y su conocimiento. Ahora sí son humanos como deben serlo, porque a diferencia de los dioses, no podrán saberlo todo ni conocerlo todo permanenciando en un solo lugar; y aunque en su tiempo de vida individual puedan contribuir al conocimiento, por ser mortales este tiempo será muy breve para tener todo el conocimiento necesario, y deberán acumularlo y trasladarlo de generación en generación; de modo

⁶ **Popol Vuh** (Traducción de A. Recinos), Tercera Parte, Capítulo II.

que es esencial que se reproduzcan, se dispersen y pueblen el mundo. Sólo los dioses tienen el conocimiento intuitivo total e inmediato; los humanos deberán construir su conocimiento empírica, gradual e históricamente. Pero hay algo que comparten los dioses y los hombres: el entendimiento, el conocimiento racional. Sí, aún los dioses necesitan prever, dentro de una visión de la creación del hombre como un proceso de aproximaciones sucesivas a una imagen-objetivo, a través de interpolaciones y extrapolaciones; y aún ellos necesitan medir, cómo cuando hicieron el firmamento y cuando determinaron la medida adecuada de entendimiento del hombre.

4.5 Relativas a la relación intergéneros

Digna de ulteriores estudios es también la tensión intergéneros en la visión del mundo maya-*k'iche'*. Aunque desde el principio están presentes los principios masculino y femenino, no es sino hasta el tercer intento de creación de los humanos que para su hechura se utilizan materiales distintos: un material mágico para hacer al hombre y un material artesanal para hacer a la mujer. Y en el cuarto intento, se da la inquietante situación de que las mujeres no participaron de ese primer momento divino en el que los hombres todo lo veían y todo lo sabían; no fue sino hasta que los dioses redujeron a los cuatro varones a la condición humana actual, de visión y conocimientos limitados, que las mujeres humanas entraron en la escena, mientras sus esposos dormían. ¿Por qué mientras dormían, como le sucedió a Adán?

4.6 Relativas a la ansiedad por el amanecer y su significado

Desde el principio, los dioses parecen preocupados por hacer al hombre antes de que amanezca. El proceso de creación de la naturaleza y los tres primeros intentos de crear al hombre ocurren en la penumbra, en espera del amanecer. La lucha entre los representantes de *Xibalbá* y *Hunahpú* e *Ixbalanqué* ocurren en la oscuridad: una de las pretensiones de *Vucub-Cakix* es que, puesto que no se ve aún el sol, él se va a presentar ante todos como el sol. Luego son creados los cuatro patriarcas *k'iche's* y sus esposas, y se multiplican dando lugar a las tribus grandes y pequeñas, en la oscuridad; llegan a Tulán, permanecen un tiempo allí y en la oscuridad salen en dirección a *Chi-Pixab*, para esperar en *Hacavitz* el amanecer. No es que todo lo relatado ocurriera de noche, antes de cada amanecer. Estaban realmente esperando un amanecer especial: "Hablaban, pero no se calmaba la ansiedad de sus corazones por ver la

llegada de la aurora". Finalmente, llega ese amanecer, cuando los cuatro patriarcas *k'iche'* están en *Hacavitz*: primero salió la estrella de la mañana (Venus); enseguida salió el sol, se levantó, se manifestó y subió como un hombre y se quedó fijo como un espejo; "no era ciertamente el mismo sol que nosotros vemos". Inmediatamente se convirtieron en piedra *Tohil*, *Avilix* y *Hacavitz*, el puma, el jaguar, la culebra, el cantil y el duende. "Tal vez no estaríamos vivos nosotros hoy día...si los primeros animales no se hubieran vuelto piedra por obra del sol".

Aunque lo dicho no justificaría la hipótesis de Thompson de una obsesión por el tiempo, ciertamente hay aquí una obsesión por este amanecer, tanto entre los dioses como entre los hombres. ¿Ha sido esta obsesión contagiada por los dioses al hombre, es parte del entendimiento comunicado al hombre? ¿Y qué obscuridad es ésta en que vive el hombre y que prevalece a pesar de que los dioses ya han creado la luz, han creado el día y la noche? ¿Qué sol es este hombre-sol que surge, y que es diferente del sol que vemos? ¿Por qué este sol que nació, que se quedó fijo como espejo, y cuyo resplandor era irresistible, convirtió en piedra a *Tohil*, *Avilix* y *Hacavitz*, y a los seres deificados: el puma, el jaguar, la culebra, el cantil y el duende? ¿Qué relación podría esto tener con la ascensión de *Hunahpú* e *Ixbalanqué* quiénes, después de haber vencido a todos los de *Xibalbá* "...subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo?" (A uno le tocó el sol y al otro la luna; entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra). Todo esto es campo fértil para las conjeturas, para las suposiciones; y algunas de ellas han derivado en astrología, ovnimanía y esoterismos. Nosotros pensamos en las ciudades de piedra abandonadas en las tierras bajas y altas, en los íconos de piedra que allí permanecen; en los monolitos zoomorfos de jaguares, pumas, serpientes y duendes; pensamos en el hito o los hitos que pudieron haber dividido la historia maya-*k'iche'* en un antes, "la oscuridad" (posiblemente el pasado remoto, del cual no se tienen noticias seguras), y un después, "la luz" (posiblemente el pasado reciente, ya conocido), y que pudo haberse iniciado con la manifestación de un ser resplandeciente, de un hombre-sol que libró a los *k'iche'* del peligro de estas fieras voraces, de estas ciudades; pero todo ello en vida de los cuatro patriarcas fundadores de la nación maya-*k'iche'*. Pero algunos etnólogos también han correlacionado la aparición de este sol con el advenimiento del nuevo sol maya (cuarto) o tolteca (quinto).⁷

⁷ Girard, Rafael, 1952, *El Popol Vuh, fuente histórica*. Pp. 264-306.

4.7 Relativas al balance individuo-sociedad

Un último grupo de cuestiones suscitadas por el análisis de González Martín se refiere al balance individuo-sociedad e individuo-cultura. Para él, la cosmovisión maya-*k'iche'* se inclina hacia la sociedad y la tradición. Pero, ¿qué concepción individualista del ser humano cabría en la cultura de un conjunto de pueblos que se desplazan de un lugar a otro, en lucha contra la naturaleza y en guerra con otras tribus? No obstante el carácter societario de la concepción del ser humano, González Martín encuentra que el poder y el gobierno son estructuras personales en esta sociedad: son la proyección de la figura paterna. Cabría entonces preguntarse: ¿Es entonces el paternalismo el comportamiento político normal, institucionalizado, legítimo y esperado en la sociedad maya-*k'iche'* antigua?

Aunque el esclarecimiento de todas éstas y otras cuestiones requiere muchas otras investigaciones, uno no puede menos que celebrar el reinicio del estudio serio de la cosmovisión de una de las culturas que han contribuido a la formación de la identidad guatemalteca, en este cuidadoso trabajo del licenciado Juan de Dios González Martín.

“En efecto, la maravilla ha sido siempre, antes como ahora, la causa por la cual los hombres comenzaron a filosofar. Al principio se encontraron sorprendidos por las dificultades más comunes; después, avanzando poco a poco, plantearon problemas cada vez más importantes, tales, por ejemplo, como aquellos que giraban en torno a los fenómenos de la luna, del sol o de los astros, y finalmente los concernientes a la génesis del Universo. Quien percibe una dificultad y se admira, reconoce su propia ignorancia. Y por ello, desde cierto punto de vista, también el amante del mito es filósofo, ya que el mito se compone de maravillas.”
(Aristóteles, Metafísica, I, 2, 9826)

INTRODUCCIÓN

1. LOS DOCUMENTOS INDÍGENAS DEL SIGLO XVI

Los documentos indígenas escritos en el siglo XVI, en Guatemala, que fueron analizados para este estudio son los siguientes⁸:

- El Popol Vuh.
- El Memorial de Sololá.
- Título de los Señores de Totonicapán.
- Historia Quiché de Don Juan de Torres.
- Títulos de la casa Izquín-Nehaib, señora del territorio de Otzoyá.
- Título Real de Don Franciso Izquín-Nehaib.
- Historia de los Xpantzay de Tecpán Guatemala.
- Guerras comunes de quichés y cakchiqueles.
- Testamento de los Xpantzay.
- Título de los indios de Santa Clara la Laguna.

FOTO 1



Convento de Santo Tomás
Chichicastenango
lugar donde fueron
hallados los
manuscritos del
Popol Vuh.

⁸ Una amplia lista de documentos indígenas puede encontrarse en el libro **Quichean Civilization** de Robert M. Carmack.

Como es sabido, una síntesis de la historia de estos documentos puede encontrarse:

- Respecto al **Popol Vuh**, en la introducción que hace Adrián Recinos a la reimpresión de su traducción de este documento (Recinos, 1997: 7-18)
- Respecto al **Memorial de Sololá**, en la introducción de Adrián Recinos a la reimpresión de su traducción de este documento (Recinos, 1980: 11-44); también en la introducción de Jorge Luján Muñoz a la primera edición de la traducción del documento *Kaqchikel*, hecha por Simón Otzoy (Otzoy, 1999: xi-xxiii)
- Respecto al **Título de los Señores de Totonicapán**, en la advertencia a la publicación del documento, de Adrián Recinos (Recinos, 1980: 211-213)
- Respecto a los otros documentos mencionados, en las **Crónicas Indígenas de Guatemala**, publicado por la Editorial Universitaria (Recinos, 1953: 7-22)

Estos documentos tienen un contenido en parte mítico y en parte histórico. Algunos con más datos míticos que los demás, y otros con más datos históricos. Por ejemplo, el **Popol Vuh** contiene más mitos que el **Memorial de Sololá**, y éste más historia que aquél.

Tanto los mitos como algunos datos históricos aportados por ellos, en general, son compartidos por otros documentos indígenas del área mesoamericana. Éste es el lugar para señalar específicamente las semejanzas entre los documentos escritos en el territorio guatemalteco y los escritos de otros lugares del área; baste con decir que en ellos se percibe un trasfondo de pensamiento común. Lo cual hace pensar que durante una buena parte de la época prehispánica, en toda el área se compartía la misma religión, los mismos supuestos acerca de sus dioses, los mismos supuestos acerca del ser humano, incluso las mismas instituciones sociales y políticas.

De manera que puede decirse que los documentos indígenas guatemaltecos del siglo XVI contienen una versión del pensamiento mesoamericano prehispánico.

Pero, al mismo tiempo, dichos documentos contienen, en el fondo, una versión prehispánica guatemalteca del planteamiento de los problemas fundamentales del pensamiento humano, de cualquier latitud del planeta y de todas las épocas.

¿Cuáles problemas fundamentales? Por ejemplo, ¿cómo llegó el universo a ser lo que hoy es? ¿Existió alguna vez una materia primigenia de la cual se desarrolló todo o éste apareció de la “nada”? Existe algún Ser Supremo que intervino en el surgimiento o desarrollo del universo? ¿Qué sentido tiene la existencia humana? ¿Se relaciona su existencia con algún Ser Supremo? ¿Se prolonga la vida en alguna dimensión después de la muerte?

Las respuestas del pensamiento prehispánico guatemalteco a estas preguntas fundamentales están contenidas especialmente en sus mitos. Por esta razón, para comprender tal pensamiento es importante profundizar el análisis de esos mitos y de los conceptos utilizados en ellos.

Desde luego, este estudio está lejos de profundizar tales análisis. Un trabajo de tal naturaleza requiere, sin duda, del esfuerzo de especialistas de distintas disciplinas.

2. ¿HAY INFLUENCIA HISPANA EN LOS DOCUMENTOS INDÍGENAS DEL SIGLO XVI?

En términos generales puede decirse que hay menos influencia hispana en los documentos mayores que en los documentos menores. Se denomina aquí como documentos mayores al **Popol Vuh** y al **Memorial de Sololá**; y documentos menores al resto de los listados anteriormente.

En la **Historia de los Xpantzay de Tecpán Guatemala** puede notarse claramente la influencia hispana; más que hispana, cristiana. En este documento se dice que los padres de las naciones prehispánicas fueron descendientes de Abraham, Isaac y Jacob; se dice que dichos descendientes compartieron durante un tiempo la misma historia y el mismo destino con el pueblo de Israel, y que después vinieron a poblar estas tierras americanas:

“Nosotros los principales, este es nuestro título, cómo vinieron nuestros abuelos y padres cuando vinieron en la noche, en la obscuridad. Somos los nietos de los abuelos Abraham, Isaac y Jacob, que así se llamaban. Somos, además, los de Israel. Nuestros abuelos y padres quedaron en Canaán, en aquella tierra de Dios que Nuestro Señor concedió a Abraham. Nosotros también estuvimos

en Babilonia, donde hicieron una gran casa, un gran edificio todos los hombres. La cima del edificio creció hasta la mitad del cielo por obra de todos los hombres.

Entonces se hablaba un solo lenguaje por todos los grandes. Luego se separaron en la noche; se fueron a sus casas a dormir. Y les habló Dios, Nuestro Señor, porque eran de su imagen, de la raza, los hijos de Adán. Y como eran pecadores, se mudaron las lenguas y se volvieron muy diferentes...

"...Luego se separaron y se desparramaron por todo el mundo. Se marcharon a conocer sus montañas y sus valles. Entonces vinieron nuestros abuelos y padres que pasaron por medio del mar. Reuniéronse en una gran casa y tuvieron sus trompetas y chirimías, tenían sus flautas, sus pitos y sus cantos. Allí se juntaron en la casa grande.

Luego se levantaron y vinieron y le pusieron nombre al otro lado del mar: Vucub Pec, Vucub Cíván, ri Quim Tulán, r'Ahzib Tulán. Así le llamaron." (Recinos, 1953: 121-123)

El Título de los Señores de Totonicapán, aunque muy brevemente, también hace descender a los pueblos prehispánicos de Israel:

"Estas, pues, fueron las tres naciones de quichés y vinieron de allá de donde sale el sol, descendientes de Israel, de un mismo idioma y de unos mismos modales." (Recinos, 1980: 216)

Un evento relatado en el **Éxodo** se reproduce en el **Título de los Señores de Totonicapán** con otro personaje y en otro lugar. En efecto, según el **Éxodo**, Moisés abrió el mar, extendiendo su vara, para que su pueblo pasara en tierra seca; y según el documento indígena *Balam-Qitzé*, el antiguo caudillo *k'iche'*, con su bastón también abrió el mar –probablemente la Laguna de Términos– para pasar a su pueblo a la otra ribera:

"Cuando llegaron a la orilla del mar, Balam-Qitzé le tocó con su bastón y al instante abrió paso que volvió a cerrarse luego, porque el gran Dios así lo quiso de él pues eran hijos de Abraham y de Jacob. Así fue como pasaron aquellas tres naciones y con ellas otras trece llamadas Vukamag." (Recinos, 1980: 216)

En la Primera Parte del **Memorial de Sololá**, que trata de la época anterior a la “conquista”, prácticamente no hay influencia hispánica; en la Segunda Parte, que comienza con el relato de la “conquista”, se nota muy escasa influencia hispánica. El párrafo 175 por ejemplo, que se refiere al inicio de la instrucción en la doctrina católica de los *kaqchikel*, contiene expresiones como éstas:

“Hasta entonces no conocíamos la palabra ni los mandamientos de Dios; habíamos vivido en las tinieblas.” (Recinos, 1980:139)

La traducción de Simón Otzoy del mismo texto dice:

“Hasta entonces la palabra y la ley de Dios nos eran desconocidas, todavía estábamos en la oscuridad.” (Otzoy, 1999: 190)

Aparentemente estas expresiones echarían por tierra aspectos fundamentales del pensamiento prehispánico, pues con el uso de la palabra “tinieblas” u “oscuridad” el autor del documento estaría calificando como falsos los supuestos en los que creían antes de conocer “la palabra y la ley de Dios”. Sin embargo, el relato que sigue en la Segunda Parte, por el tipo de información que presenta, no permite ver fácilmente cuán profundos fueron los cambios en el pensamiento indígena, aunque, también aparentemente, las líneas básicas del pensamiento prehispánico continuaron vivas.

En el **Popol Vuh** prácticamente tampoco hay influencia hispánica. A pesar de que aparece, al principio del documento, la siguiente expresión:

“Esto lo escribiremos ya dentro de la ley de Dios, en el Cristianismo...”
(Recinos, 1997: 21)

realmente el autor de ese documento no descalifica el pensamiento prehispánico. Al contrario, sigue a sus antepasados en sus supuestos; por ejemplo cuando afirma que

“de verdad hablaba el Tohil a Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah, y Iqui Balam” (Ximénez, 1973: 186-189).

Tampoco se considera influencia hispana el relato del diluvio que destruyó a los hombres de madera, pues también aparece en otros relatos de otras culturas antiguas.⁹

De manera que los escritos indígenas del siglo XVI mencionados anteriormente contienen información auténtica y, por lo mismo, confiable para el estudio del pensamiento, las valoraciones, las prácticas, la religión, en una palabra la cosmovisión prehispánica.

3: ¿QUÉ ES UNA COSMOVISIÓN?

El término "cosmovisión" no aparece en los diccionarios especializados, pero en algunos aparece uno equivalente: "concepción del mundo".

Cuando se habla de la "cosmovisión" o la "concepción del mundo" de una persona, de una sociedad, o de un pueblo, se alude al conjunto de ideas que se tiene acerca de tres conceptos básicos: Dios, la naturaleza y el ser humano, y las relaciones entre éstos. Aunque hay cosmovisiones que prescinden del primer concepto.

El primer concepto, desde luego, tiene variantes, desde el politeísmo al monoteísmo, o de algún tipo de deísmo o teísmo al panteísmo o al ateísmo. En general, es el concepto que se relaciona con la trascendencia.

El segundo concepto –la naturaleza– tiene que ver con las ideas sobre el universo: su origen y su desarrollo, el espacio y todo lo que hay en él, el movimiento de los astros, y el tiempo, que tiene relación con el movimiento.

El tercer concepto, el del ser humano, se relaciona con su naturaleza y el sentido primordial de su existencia, la muerte, el destino posterior a ésta; pero también tiene que ver con las valoraciones que hace un pueblo y con la jerarquización que hace conforme a aquéllas, de sus acciones, sus instituciones, sus propósitos y sus relaciones.

⁹ Véase el artículo "¿Influencia del cristianismo en el Popol Vuh?", de Miguel Rivera Dorado en: *Revista Española de Antropología Americana*, no. 30-2000.

Es comprensible, por la complejidad de temas involucrados en cada concepto, que las ideas contenidas en una concepción del mundo no siempre sean susceptibles de ser calificadas de verdaderas o falsas. Aunque el avance científico ha contribuido enormemente en el proyecto de configurar una concepción del mundo, más objetiva.

Verdaderas o falsas, las ideas contenidas en una cosmovisión cualquiera funcionan como supuestos que orientan la vida y la historia de un pueblo o de las personas. Son estas ideas, al fin de cuentas, las que crean una cultura.

4. DOS PALABRAS SOBRE EL CAMINO RECORRIDO

Para realizar este estudio se tomaron como base las traducciones hechas por Adrián Recinos, aunque se examinaron también otras como la de fray Francisco Ximénez en el caso del **Popol Vuh**, y la de Simón Otzoy en el caso del **Memorial de Sololá**.

Cuando se tiene la traducción de un documento como punto de partida de un estudio se corre el riesgo de analizar, comentar o interpretar algo diferente al espíritu del texto original, de manera que el producto puede ser ajeno al pensamiento que se quiere comprender.

Precisamente para obtener una mejor percepción de las ideas contenidas en los documentos, se compararon tales traducciones en los lugares pertinentes al estudio.

También, y quizá es el aspecto más importante, se hizo análisis de textos y de conceptos, y cuando las posibilidades del autor de este estudio lo permitieron se recurrió a los términos utilizados en los idiomas originales de los documentos. En algunas ocasiones se pidió el auxilio de personas que conocen mejor tales idiomas como Martín Sacalxot quien, a solicitud del autor de este estudio, tradujo varias páginas de la **Historia Quiché de Don Juan de Torres** para hacer una comparación con la que hizo Adrián Recinos. También se solicitó la ayuda de Martín Chacach para la comprensión de algunos términos en los idiomas originales.

Por otro lado, con el propósito de tener una lectura directa del pensamiento prehispánico a través de la ventana que abren los documentos indígenas se limitó, hasta donde fue posible, la consulta de estudios relacionados con el tema.

En cuanto a los estudios vinculados a esta temática, hay variantes en las interpretaciones de algunas líneas generales que siguió el pensamiento prehispánico. Por ejemplo, en las que hace un arqueólogo y las que hace un historiador. Lo que obliga al lector de tales estudios a profundizar y a tener conciencia de que deben tomarse como acercamientos a dicho pensamiento.

Es obvio, demasiado obvio, que ninguno de los temas presentados en este estudio fue examinado de manera exhaustiva. Tampoco tiene tal propósito. Este estudio debe entenderse como está enunciado en su título: nada más como apuntes iniciales, como ciertas “fichas” que tienen anotaciones al margen y con cierto orden. Otros podrán corregirlo y profundizar en el tema. En esta tarea hay lugar para especialistas de diferentes disciplinas.



LO DIVINO

1. LA IDEA DE UN DIOS SUPREMO

“Los mayas reconocían la existencia de un ser supremo, es decir, el dios creador; pero lo mismo que los mexicanos, parece que no le rendían mucho culto, probablemente debido a que lo consideraban muy alejado de los asuntos humanos.” (Thompson, 1988: 317).

Al parecer, en el pensamiento y en la historia de los pueblos prehispánicos del altiplano guatemalteco, hubo variaciones en la concepción de la divinidad y por lo mismo, en la relación que tuvieron con ella. En un principio, dice el **Popol Vuh**:

“No invocaban la madera ni la piedra, y se acordaban de la palabra del Creador y del Formador, del Corazón del Cielo, del Corazón de la Tierra.” (Recinos, 1997: 109).

“Nuestras primeras madres y padres no tenían todavía maderos ni piedras que custodiar...” (Recinos, 1997: 110)

El autor del **Popol Vuh**, aparentemente no escribió con la intención de agradar a un público español como para comunicarle que su pueblo en un principio tenía un concepto de Dios parecido al del Dios cristiano. Escribió –entre otros- con el propósito de dejar registrado para su propio pueblo los cambios de concepción que sus antepasados tuvieron respecto de la divinidad.

Según el preámbulo del **Popol Vuh**, los *k'iche'* –y con ellos, muy probablemente, los demás pueblos indígenas del altiplano- creían en una divinidad a quien le daban diferentes nombres: *Tzacol, Bitol, Alom, Qaholom, Hunahpú-Vuch*,

Hunahpú-Utiu, Zaqui-Namá-Tziis, u Qux Cho, u Qux Paló. Por lo menos es la opinión de Recinos¹⁰. Estos diferentes nombres indicarían las cualidades que querían resaltar de la divinidad: Creador, Formador, Madre y Padre, Dios del amanecer, Dios de la noche, Anciano, Soberano, Corazón o Sustancia de la laguna, Lo que le da el ser al mar. (Recinos, 1997:164). En el mismo preámbulo se dice que la divinidad –el Creador y Formador- es

“La madre y el padre de la vida de todo lo creado, el que da la respiración y el pensamiento, la que da a luz a los hijos, el que vela por la felicidad de los pueblos, la felicidad del linaje humano, el sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y en el mar.” (Recinos, 1997:22).

Llama la atención el uso del singular: “la madre”, “el padre...” “el que da...” “el que vela...” “el sabio...” “el que medita...” dando a entender que existe un sólo Dios quien es la razón y el fundamento de todo lo existente. Las figuras de “madre” y “padre” sólo quieren señalar que de la divinidad suprema se genera todo lo creado, divinidad que es la causa de la vida material (“respiración”) y de la razón y entendimiento humano (“pensamiento”). El mismo texto subraya su interés por la felicidad y bondad de todo lo existente.

Es interesante notar el señalamiento particular que hace el autor del **Popol Vuh** respecto a la idea de que el Creador dio orden y armonía al universo por medio de la medida, la proporción, y que el universo tiene armonía no por sí mismo:

“Grande era la descripción y el relato¹¹ de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro rincones, como fue dicho por el Creador y el Formador.” (Recinos, 1997: 21-22).

El padre Francisco Ximénez tradujo el mismo texto de otra manera, pero la idea es la misma:

¹⁰ Linda Schele tiene una opinión distinta. Ella encuentra en esta parte una lista de nombres de deidades mayas de la época clásica, especialmente los que corresponderían a Ixmucané e Ixpiacoc, la primera madre y el primer padre. Véase el artículo “El hogar y el árbol, la creación maya”, en *El Cosmos maya*, de Freidel, Schele y Parker.

¹¹ Refiriéndose a un antiguo libro perdido al que el documento indígena llama **Popol Vuh**.

“Se acabó de formar todo el cielo y la tierra, su Ser cuadrado, su Ser repartido en cuatro partes, su Ser señalado, su Ser amojonado con estacas, su Ser medido a mecates o cuerdas, y su Ser estirada la cuerda en el cielo, y en la tierra, que es dicho de cuatro esquinas, y cuatro lados por el Formador y Criador” (Ximénez, 1980: 25).

Aunque esta traducción es muy literal, tiene la virtud de revelar los recursos que los indígenas utilizaban, y siguen utilizando, para la medida: los mojones, las estacas, los mecates, las cuerdas

Adrián Recinos dice que, según Brasseur, las “cuatro partes”, los “cuatro rincones”, o las “cuatro esquinas”, los “cuatro lados”, a que hace referencia el **Popol Vuh**, son los cuatro puntos cardinales. Agustín Estrada Monroy, en las notas que hizo a la edición facsimilar de la traducción de Ximénez, dice que se refiere a la división del tiempo en equinoccios y solsticios. Pero la interpretación de Brasseur parece ajustarse más al texto, puesto que las cuatro partes y las medidas de las que habla se refieren al espacio y no al tiempo.

La idea de un Dios Supremo probablemente fue una idea compartida con otros pueblos de la América indígena prehispánica como se ve en la respuesta que la gente del Darién dio al Requerimiento que se les leyó en 1514. El propósito de tal documento era que los indígenas reconocieran la autoridad del Papa y del Rey de Castilla; en caso contrario serían sometidos por medio de la guerra, serían obligados a tributar y serían hechos esclavos. El argumento se apoya en la afirmación de que existe un solo Dios, dueño del universo y que el Papa es su representante en la tierra y que, por lo mismo, tiene la potestad de dar al Rey de Castilla parte de esta tierra. A tal argumentación la gente del Darién responde:

“Que en lo que dezía que no avía sino un dios y que este governava el cielo y la tierra y que era señor de todo que les parecía bien y que así devía ser. Pero en lo que dezía que el Papa era señor de todo el universo en lugar de Dios y que él avía fecho merced de aquella tierra al Rey de Castilla; dijeron que el papa deviera estar borracho quando lo hizo pues daba lo que no era suyo, y que el rey que pedía y tomava tal merced devía ser algún loco que pedía lo que era de otros...” (Luján Muñoz, 1968: 39).

Era fácil que estuvieran de acuerdo con una idea que no les era extraña, en la que ya creían, en este caso la existencia de un solo Dios. Y como puede notarse en el radical rechazo a la pretensión española sobre la tierra, no manifestaron esa creencia por miedo a la guerra o por ganar favores del conquistador.

López Cogolludo, en su **Historia de Yucatán** al referirse a las deidades de los mayas de Yucatán, anota :

“Creían los indios de Yucatán que había un dios único, vivo y verdadero, que decían ser el mayor de los dioses, y que no tenía figura ni se podía representar por ser incorpóreo. A éste llamaban Hunab Ku, y decían, que de él procedían todas las cosas; y como era incorpóreo no lo adoraban con imagen alguna, ni la tenían de él.”
(en Krikeberg, 1994: 141).

2. UQUX CAH, UQUX ULEU

El nombre más conocido del Dios Supremo *k'iche'* es *Uqux Cah, Uqux Uleu*, palabras que, tanto Adrián Recinos como el Padre Francisco Ximénez, traducen como Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra. Ciertamente esta traducción se aproxima al espíritu de la letra; sin embargo, puede ampliarse su comprensión.

Uqux no tiene equivalente exacto en el español; según el contexto su significado puede aproximarse al del término sustancia, término que es fundamental en la metafísica occidental. *Uqux* también es aquello que hace que algo dure o perdure. En este sentido se utiliza este término en algunas comunidades indígenas actuales. Cuando a una familia, por ejemplo, le abunda el maíz, se dice que tiene *uqux*. Cuando el dinero que se tiene no abunda, se dice que no tiene *uqux*. Sin *uqux* las cosas pasan rápidamente.

Cah muy bien puede traducirse como cielo cuando este término se refiere al firmamento, al espacio. Es necesaria esta aclaración porque el término cielo es más plástico que el término *cah*.

Uleu, en cambio, tiene los mismos usos que la palabra tierra en el español: un puñado de tierra, una fracción de tierra (lote, sitio, finca), o el planeta tierra.

Uniendo los términos, *Uqux Cah*, *Uqux Uleu* no hacen dos conceptos sino uno que significa aproximadamente la sustancia del firmamento y de la tierra. *Uqux Cah*, *Uqux Uleu* es aquello que hace que el universo exista. Pero *Uqux* no es algo diferente de *Cah* y de *Uleu* (la sustancia, en el pensamiento prehispánico *k'iche'*, aquello que hace que el universo sea, no es algo distinto del universo). *Uqux* está indisolublemente unido al *Cah* y a *Uleu*.

Los conceptos de la filosofía occidental, panteísmo, deísmo, teísmo no pueden aplicarse con propiedad a este pensamiento. Hasta aquí, podría pensarse que *Uqux Cah*, *Uqux Uleu* implica un panteísmo: que Dios es idéntico al universo. Sin embargo el asunto se complica cuando se toma en cuenta que en el relato de la creación del **Popol Vuh**, *Uqux Cah*, *Uqux Uleu*, piensa, maneja conceptos, decide, planifica, que tiene poder, que conversa con *Tepeu* y *Gucumatz*, con los adivinos *Ixpiyacoc* e *Ixmucané*. *Uqux Cah*, *Uqux Uleu*, en la creación, aparentemente es una persona.

A este Ser Supremo –*Uqux Cah*, *Uqux Uleu*, persona, a quien también llaman Huracán¹² - los sacerdotes-reyes *Gucumatz* y *Cotuhá*, *Quicab* y *Cavizimah*, y los demás señores *k'iche'* acostumbraban invocar principalmente; con ayunos, abstinencia y sacrificios:

"Oh tú, hermosura del día. Tú, Huracán; tú Corazón del Cielo y de la Tierra. Tú, dador de la riqueza, y dador de las hijas y de los hijos. Vuelve hacia acá tu gloria y tu riqueza; concédeles la vida y el desarrollo a mis hijos y vasallos; que se multipliquen y crezcan los que han de alimentarte y mantenerte; los que te invocan en los caminos, en los campos, a la orilla de los ríos, en los barrancos, bajo los árboles, bajo los bejucos.

Dales sus hijas y sus hijos. Que no encuentren desgracia ni infortunio, que no se introduzca el engañador ni detrás ni delante de ellos. Que no caigan, que no sean heridos, que no fornicuen, ni

¹² Román Piña Chan y Patricia Castillo Peña han publicado un libro que titulan **Tajín, la ciudad del dios Huracán**. En éste anotan que "la ciudad prehispánica de El Tajín (trueno o rayo en totonaco) estuvo y está sujeta a frecuentes tormentas y ciclones, por lo que en la antigüedad se le consideró como la Ciudad Sagrada de Huracán, el cual era dios de los nortes." (Piña Chan y Castillos Peña, 1999: 17) También dicen que, por la forma en que fue representado, este dios puede ser el mismo *Quetzalcoatl*. Además, éste, en la cosmovisión mexicana, era dios del viento y de la lluvia. Sin embargo, en el pensamiento *k'iche'* Huracán y *Gucumatz*, es decir *Quetzalcoatl*, son claramente distintos.

sean condenados por la justicia. Que no caigan en la bajada ni en la subida del camino. Que no encuentren obstáculos ni detrás ni delante de ellos, ni cosa que los golpee. Concédeles buenos caminos, hermosos caminos planos. Que no tengan infortunio, ni desgracia, por tu culpa, por tu hechicería.

Que sea buena la existencia de los que te dan el sustento y el alimento en tu boca, en tu presencia, a ti Corazón del Cielo, Corazón de la tierra, Envoltorio de la Majestad.” (Recinos, 1997: 156).

En el **Popol Vuh** hay otros términos parecidos a *Uqux Cah*, *Uqux Uleu*, tales como *Upan Cah*, *Upan Uleu*. Recinos traduce *Upan Cah* como bóveda del cielo, y Ximénez lo traduce como Vientre del Cielo; el primero traduce *Upan Uleu* como superficie de la tierra, y el segundo como Vientre de la Tierra. En este punto, la traducción de Ximénez se aproxima más al espíritu de la letra. Lo más probable es que con términos distintos, los pueblos prehispánicos de la subárea maya se refirieran al mismo concepto: que *Upan Cah*, *Upan Uleu* es lo mismo que *Uqux Cah*, *Uqux Uleu*, pues, por el contexto, *Upan Cah* debe entenderse como las entrañas del cielo, imagen que sirve para indicar que se refiere a lo más importante del cielo (del espacio o del firmamento). Y que *Upan Uleu* debe entenderse como las entrañas de la tierra, lo más importante de la tierra.

Este concepto, que es denominado con términos distintos –*Uqux Cah*, *Uqux Uleu*, *Upán Cah*, *Upán Uleu*– es realmente nuevo, y desconocido en otras regiones de Mesoamérica. Por lo mismo, puede considerarse como un aporte *k’iche’* al pensamiento prehispánico.

3. LA NECESIDAD DE DIOS PARTICULARES (O LA NECESIDAD DE REPRESENTACIONES MATERIALES)

En alguna época y en algún lugar –¿sureste de México o Yucatán?– los pueblos indígenas que conquistaron y se asentaron en las tierras altas del territorio que hoy ocupa Guatemala no tenían dioses particulares (representaciones

materiales de la deidad), dioses propios (de "madera", de "piedra"), mientras que otros pueblos de Mesoamérica sí los tenían. El autor del **Popol Vuh** dice que no teniendo dioses aquellos antepasados:

"No sustentaban ni mantenían [a su Dios]; solamente alzaban sus caras al cielo y no sabían qué habían venido a hacer tan lejos" (Recinos, 1997: 108).

La traducción de Ximénez dice:

"Y no sabían de sustento, sino que levantaban las caras al cielo, y no se sabían alexar" (Ximénez, 1973: 175).

La idea es que no teniendo íconos ante los cuales sacrificar, equivalía a no tener dioses y, por lo mismo, estar desamparados.

Las Crónicas Indígenas, cuando hablan de "sustentar"¹³ a los dioses, se refieren a los sacrificios. Probablemente consideraban que no contribuían a mantener el orden del universo, además de sentirse desamparados, al carecer de algo material ante el cual presentar sus ofrendas, sus peticiones y sus sacrificios, mientras que otros pueblos ya lo hacían. No era suficiente, según ellos, "levantar las caras al cielo" sin ver a alguien con los ojos materiales.

Al parecer, la abstracción no satisfizo las necesidades espirituales de la mayor parte de los pueblos de la tierra en algún momento de su historia.

La necesidad espiritual (o sólo cultural, o religiosa; paradójicamente, material) de tener dioses particulares -propios de cada grupo- "de madera" o "de piedra", fue la que impulsó, según el **Popol Vuh**, a aquellos pueblos a abandonar sus lugares de origen, los que antes probablemente nunca habían dejado. En este punto la traducción de Ximénez (cita anterior) parece estar más acorde al contexto: ... "y no se sabían alexar", para realizar un viaje tan penoso y probablemente muy largo:

"Vamos, vamos a buscar y a ver si están guardados nuestros símbolos, si encontramos lo que pondremos a arder ante ellos. Pues estando de esta manera no tenemos quien vele por nosotros, dijeron"

¹³ La palabra *k'iche'* que es traducida como "sustentar", "mantener", es *tzuc*, la cual significa literalmente "dar de comer" o "alimentar". Pero a lo que realmente se refiere es a los sacrificios.

Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam. Y habiendo llegado a sus oídos la noticia de una ciudad, se dirigieron hacia allá. Ahora bien, el nombre del lugar a donde se dirigieron...era Tulán-Zuiva, Vucub-Pec, Vuch-Ziván. Este era el nombre de la ciudad a donde fueron a recibir a sus dioses.” (Recinos, 1997: 110).

La traducción de Ximénez coincide en su mayor parte con la de Recinos:

“Ea, vamos, dijeron, a buscar, y vamos a ver si hay señal de hallar esto que decimos y no que nos estamos aquí, no tenemos quien cuide de nosotros y nos guarde. Esto dijeron Balam Quitze, Balam Acab, Mahucutah, Iqui Balam, y oyó esto, y dio oídos un pueblo, y les siguió, y se fueron. Y el monte y paraje donde se fueron...se llamaba: Tulán Zuiva, Siete Cuevas, y Siete Barrancas, y así se llamaba el pueblo a do fueron a traer los ídolos.” (Ximénez, 1973: 179).

El **Memorial de Sololá** no dice expresamente el propósito del viaje, pero en repetidas ocasiones dice que “llegamos a Tulán...” “fuimos a Tulán...” “en la oscuridad y en la noche” (figura que utilizan los escritores de los documentos indígenas del siglo XVI para indicar que fue hace mucho tiempo, que no se sabe precisar cuánto hace); allí “pagamos el tributo...” allí “les fueron entregados los ídolos de madera y de piedra.”

Además de los *k'iche'*, viajaron a Tula, según el **Popol Vuh**:

“Los trece [pueblos] de Tecpán, y los Rabinales, los Cakchiqueles, los de Tziquinahá, y los Zacahá y los Lamaq, Cumatz, Tuhahá, Uchiabahá, los de Chumilahá, los de Quibahá, los de Batenabá, Acul-Vinac, Balamihá, los Canchahéles y Balam-Colob” (Recinos, 1997: 108)

El **Memorial de Sololá** dice que llegaron a Tula:

“Los de Rabinal, los Zotziles, los Tukuchées, los Tuhalahay, los Vuchabahay, los Ah Chumilahay; llegaron también los Lamaquis, los Cumatz y los Akahales. Con los de Tukurú acabaron de llegar todos.” (Recinos, 1980: 54)

El Popol Vuh agrega que

“Estas son solamente las tribus principales, las ramas del pueblo, que nosotros mencionamos; sólo de las principales hablaremos. Muchas otras salieron de cada grupo del pueblo, pero no escribiremos sus nombres.” (Recinos, 1997: 108).

Tal como lo refiere el **Popol Vuh**, el viaje a Tula (que cambió toda la historia de los antepasados de los pueblos mencionados) tuvo un propósito religioso. Fue impresionante, seguramente, el hecho de que muchas tribus, con sus hombres, mujeres y niños, caminaran por montañas, ríos, selvas, buscando la ciudad de Tula para tener dioses propios.

¿Cuál era esa ciudad llamada Tula o Tollan? La Tula más conocida es la que se localiza en Hidalgo, México, aunque el **Memorial de Sololá** habla de cuatro Tulas (Recinos, 1997: 48), y Krickeberg dice que con el nombre Tula

“Se relacionaron más o menos todos los centros culturales de épocas anteriores con los toltecas que eran vistos como los antepasados de los nahuas.” (Krickeberg, 1994: 220).

Piña Chan dice lo mismo: que habían tantas Tulas como centros importantes existían en Mesoamérica, por lo que es un error identificar a la Tula mencionada en el **Popol Vuh** con la Tula de Hidalgo. Sostiene que la ciudad mencionada en el documento *k'iche'* sería *Xochicalco* (Piña Chan, 1998: 49-50).

Cualquiera que hubiese sido la ciudad, es probable que, además del motivo religioso, el viaje lo realizaran atraídos por el arte de dicha Tula; en este caso, especialmente por la escultura, en piedra o en madera.

El **Memorial de Sololá** en repetidas ocasiones menciona el culto a la *Chay Abah* (la Piedra de Obsidiana), ¿en este material fueron esculpidos algunos de sus dioses? Esta posibilidad tiene sentido si se tiene en cuenta que el documento dice que

“Así les habló la Piedra de Obsidiana... estos son los regalos que os daré, vuestras riquezas y vuestro señorío” (Recinos, 1980: 52-53).

Tanto la traducción del **Popol Vuh** de Recinos como la de Ximénez dicen que el primer dios que “salió” fue Tohil. El texto *k'iche'* dice *nabe xel ri tohil*. *Xel*, puede traducirse como salir, pero también puede traducirse como: se terminó

de hacer o fabricar. El contexto da a entender que este último es el sentido correcto, de manera que muy probablemente lo que se quiere decir es que el primero que se terminó de esculpir fue *Tohil*, el dios de *Balam Quitzé* (padre de los *Cavec*). Después se terminaron de esculpir a *Avilix*, el dios de *Balam Acab* (padre de los *Nehaib*); a *Hacavitz*, el dios de *Mahucutah* (padre de los *Ahau-quiché*); a *Nicahtacah*, el dios de *Iqui Balam*, quien no tuvo descendencia.

Como *Iqui Balam* no tuvo descendencia, al parecer tampoco sobrevivió su dios: *Nicahtacah*. No hubo pueblo que le rindiera culto, que lo recordara, que lo mantuviera. Por lo que el **Popol Vuh** tiene muy pocas referencias a este dios y cuando quiere resaltar la importancia y el poder de los dioses *k'iche'*, explícitamente menciona a los otros pero no a *Nicahtacah*:

"Grande era en verdad la naturaleza de los tres, Tohil, Avilix y Hacavitz" (Recinos, 1997: 111).

Junto a los *k'iché*, las demás tribus también trajeron sus dioses de Tula. El dios de los de *Tamub* y los de *Ilocab* también se llamaba *Tohil*; el de los de Rabinal, *Hun Toh*; el de los *k'aqchikel*, *Tzotzihá Chimalcán*; el de los *yaquis* (tribu que viajó a Tula junto a las demás, pero se estableció en el actual territorio de México; ver Recinos, 1997:124), *Yolcuat-Quizalcuat*.

4. ¿PUEDE HABLARSE DE UNA JERARQUIZACIÓN DE SUS DIOSES?

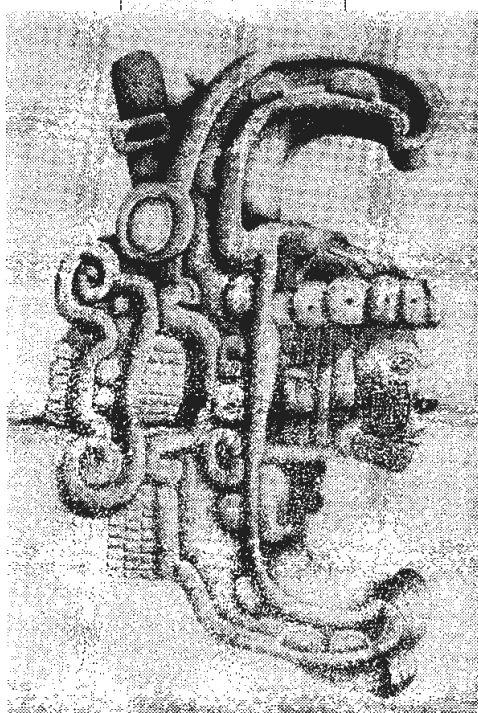
Los documentos indígenas del siglo XVI tienen referencias suficientes para pensar, como se indicó anteriormente, que estos pueblos prehispánicos concibieron a un Ser Supremo, cuyo nombre más conocido entre los *k'iche'* es *Uqux Cah*, *Uqux Uleu*. La idea del Ser Supremo probablemente fue compartida por muchos o por todos los pueblos del Nuevo Mundo, aunque, como se dijo antes, el contenido del concepto *Uqux Cah* es realmente nuevo en el pensamiento prehispánico.

Además del Ser Supremo, en Mesoamérica se dio culto a *Quetzalcóatl*. Lo que se explica por la influencia mexicana en la subárea maya durante el período postclásico.

En opinión de Thompson el paso de este dios –*Quetzalcoatl*– en el panteón maya fue fugaz; parece, dice, que se le consideró como deidad extranjera por la mayoría de la gente maya (Thompson, 1988: 314-315).

Éste, desde luego, no es el lugar para hablar del proceso de formación de la idea que da origen al dios *Quetzalcoatl* en el pensamiento mexicano¹⁴, que aparentemente se llevó a cabo a través de cientos de años. Ni del sacerdote tolteca del mismo nombre, de la ciudad de Tula de Hidalgo, gran civilizador, con quien frecuentemente se confunde el dios en mención.

GRABADO 1



Escultura que representa a *Quetzalcoatl*. Proviene de El Adivino, de Uxmal, Yucatán. (Tomado de: Piña Chan, 1993: 108).

El nombre de *Quetzalcóatl* en el *Popol Vuh* es *Gucumatz*. Las dos palabras – la primera en náhuatl y la segunda en k'iche'– tienen el mismo significado: serpiente emplumada. En el documento en referencia, en el relato de la creación, *Gucumatz* aparece como uno de los dioses. Sin embargo, él mismo reconoce que es por el poder de *Uqux Cah* (Corazón del Cielo) que fue posible el surgimiento de las montañas, los valles, los ríos:

“Como la neblina, como la nube y como una polvareda fue la creación, cuando surgieron del agua las montañas; y al instante crecieron las montañas. Solamente por un prodigio, sólo por arte mágica se realizó la formación de las montañas y los valles; y al instante brotaron juntos los cipresales y pinares en la superficie. Y

¹⁴ Para este tema véase, entre otros: *El Universo de Quetzalcoatl*, de Laurette Séjourné; *El Mito de Quetzalcoatl*, de Enrique Florescano; *Quetzalcoatl, Serpiente Emplumada*, de Román Piña Chan.

así se llenó de alegría Gucumatz, diciendo: Buena ha sido tu venida, Corazón del Cielo; tú Huracán, y tú, Chipi-Caculhá, Raxá-Caculhá.” (Recinos, 1997: 24).

En un párrafo anterior, se dice:

“El primero se llama Caculhá Huracán. El segundo es Chipi-Caculhá. El tercero es Raxá-Caculhá. Y estos tres son el Corazón del Cielo.” (Recinos, 1997:24).

Otro dios, de la misma importancia que *Gucumatz* según el **Popol Vuh**, es *Tepeu*. Al parecer, también reconocido en toda Mesoamérica, y cuyo nombre se liga especialmente con los pueblos *yaquis* que se establecieron en el sureste mexicano. Como en el caso de *Gucumatz*, el culto a *Tepeu* muy probablemente tuvo su origen entre los pueblos que tuvieron su asiento en el área mexicana de Mesoamérica.

Los dos –*Gucumatz* y *Tepeu*– están presentes en la creación. Algunas veces conferencian con *Uqux Cah* para decidir juntos sobre la creación, otras veces son como los encargados de llevar a cabo detalles tales como la búsqueda del material para la formación del hombre. Son, al final de cuentas, los artesanos de cuyas manos salen las cosas creadas bajo la dirección y voluntad de *Uqux Cah*.

Cuando fracasan en esta tarea, los dioses consultan a los adivinos y éstos, al invocar a *Uqux Cah*, dicen:

“No castigues a Tepeu y Gucumatz” (Recinos, 1997: 29).

La traducción de Ximénez dice:

“No afrenteis a Tepeu y Gucumatz” (Ximénez, 1973: 39).

Estas expresiones indican el reconocimiento de los *k'iche'* de que *Uqux Cah* tiene una jerarquía mayor que la de *Tepeu* y *Gucumatz*.

En el **Memorial de Sololá** no hay referencias directas al dios *Gucumatz*. Sin embargo, el nombre es usado para referirse a uno de los pueblos prehispánicos:

“Otros, llamados Gucumatz, dijeron que sólo en el agua había salvación.” (Recinos, 1980: 62).

El dios *Gucumatz* o sea *Quetzalcóatl* (Serpiente Emplumada) en la literatura indígena mesoamericana generalmente se asocia a la idea del agua (Recinos, 1980, 62). Este dato sugiere la confianza del pueblo referido en este dios. En las otras crónicas indígenas del siglo XVI no hay referencias al dios *Gucumatz*.

A *Uqux Cah* –el Ser Supremo–, *Gucumatz* y *Tepeu* se agregan los dioses particulares de cada pueblo.

El **Popol Vuh**, tal como se indicó anteriormente, dice que *Tohil* era el dios de *Balam Quitzé* y de sus descendientes; *Avilix* era el dios de *Balam Acab* y de sus descendientes; *Hacavitz* el de *Mahucutah* y de sus descendientes.

Este mismo documento dice que el dios de los *zotzil* era *Chamalacán* (Recinos, 1997: 115) y que tenía la forma de un murciélago (*zotz*). También le denomina *Tzotzihá Chimalcán* (Recinos, 1997: 124). Este dios era probablemente el más conocido de los *kaqchikel* debido a que los *zotzil* era el más importante entre los cuatro grupos de este pueblo (los otros son los *xahil*, los *tukuché* y los *akajal*).¹⁵

El **Memorial de Sololá** habla de otros dioses de los *kaqchikel*:

“...el ídolo de madera y de piedra llamado *Belehé Toh* y el otro ídolo de piedra llamado *Hun Tihax*. Rendid culto a cada uno, se nos dijo.” (Recinos, 1980: 56).

El **Popol Vuh** dice que *Tohil* también era el nombre del dios de los *Tamub* y de los *Ilocab*, que eran otras ramas del pueblo *k'iche'* (Recinos, 1997: 111, 124). El nombre del dios de los de Rabinal era *Huntoh*, que según el documento en mención era el mismo *Tohil* (Recinos, 1997: 124).

Llama la atención el parecido de los nombres de los dioses *Tohil* (de los *k'iche'*), *Belehé Toh* (de los *kaqchikel*), y *Huntoh* (de los de Rabinal). ¿Era inicialmente el mismo dios?, ¿Era *Tohil*? Si se agrega que el **Popol Vuh** afirma que,

“En verdad, el llamado *Tohil* es el mismo dios de los *yaquis*, cuyo nombre es *Yolcuat Quitzalcuat*” (Recinos, 1997: 123).

¹⁵ Eric Thompson dice que las deidades de origen animal, como el murciélago, el perro, los pájaros ya eran venerados en el período clásico maya (Thompson, 1988: 317). Con base en ello, existe la probabilidad de que *Tzotzihá Chimalcán*, el dios de los *kaqchikel*, no sea de origen mexicano, sin embargo el ícono correspondiente, aparentemente fue esculpido en la Tula mencionada.

se comprende que, al menos los *k'iche'*, identificaban a *Tohil* con *Quetzalcóatl*. Recinos dice que los antiguos mexicanos consideraban a *Quetzalcóatl* (*Ehecatl*) como dios del viento (Piña Chan dice que *Ehecatl* era el nombre calendárico de *Quetzalcoatl*, 1998: 30). Pero al mismo tiempo lo consideraban como el dios de la lluvia; y los *k'iche'* también tenían a *Tohil* como el dios de la lluvia. Y si inicialmente algunos pueblos prehispánicos del postclásico maya de Guatemala tenían el mismo dios, como sugiere el parecido de sus nombres, probablemente éste era identificado con *Quetzalcóatl*. Lo cual negaría, de alguna manera, la afirmación de Thompson de que el paso de este dios en el panteón maya fue fugaz.

Respecto a la identidad de *Tohil* hay otra referencia en el *Popol Vuh*. Un mensajero de *Xibalbá* les recuerda a *Balam-Quitze*, *Balam-Acab*, *Mahucutah* e *Iqui-Balam* que *Tohil* es representación del Creador y Formador:

"Este [Tohil] es, en verdad, vuestro Dios; este es vuestro sostén; esta es, además, la representación, el recuerdo de vuestro Creador y Formador. (Recinos, 1997: 113).

Esta afirmación puede entenderse en el sentido de que *Tohil* era una representación de *Uqux Cah*, *Uqux Uleu*, del Ser Supremo. Pero tomando en cuenta que *Gucumatz* (*Quetzalcóatl*) también estuvo presente en la creación, puede interpretarse en el sentido de que *Tohil* era representación de *Quetzalcóatl*.

En cuanto a los otros dioses *k'iche'*, *Avilix* y *Hacavitz*, aparentemente representaban al mismo dios que representaba *Tohil* (a *Uqux Cah* o/y *Gucumatz*). Era el mismo con diferente nombre. Sin embargo era *Tohil* a quien se le tenía por más poderoso. *Tohil*, en efecto, sobresalía porque los *Cavec* constituían la familia dominante entre los *k'iche'*. El mismo caso se dio entre los *kaqchikel*; el dios más mencionado por el *Popol Vuh* es *Tzotzihá Chimalcán* porque los *zotzil* fueron la familia dominante, como ya se indicó. El **Memorial de Sololá**, en cambio, menciona más a *Chay Abah* (Piedra de Obsidiana) como objeto de adoración, probablemente refiriéndose al material de que estaban hechos sus dioses, o simplemente porque los *kaqchikel* apreciaban este material porque de él hacían sus instrumentos y sus ornamentos, como dice Recinos en un pie de página. El caso es que

"Veneraban esta piedra como símbolo de la divinidad"
(Recinos, 1980: 49).

Por otro lado, aproximadamente una tercera parte del **Popol Vuh** está dedicada al relato de las hazañas de *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, lo cual evidencia la importancia de estos personajes -dioses- en el pensamiento prehispánico.

Primero, son las hazañas relacionadas con la muerte de *Vucub Caquix*, *Zipacná* y *Cabracán*. Luego, la victoria de estos dioses gemelos sobre los señores de *Xibalbá*, el reino del mal.

Aunque la narración merece un estudio más analítico y por separado, puede decirse que apunta a una concepción de liberación humana. En efecto, con la muerte de los señores –los gobernantes– de *Xibalbá*, este reino no podrá más hacerle daño al ser humano. Este reino fue sometido por el poder, la sabiduría y la astucia de *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, quienes declaran a los sobrevivientes:

“Ya no os apoderaréis repentinamente de los hombres, y tened presente la humildad de vuestra sangre. Así les dijeron a todos los de Xibalbá.” (Recinos, 1997: 100).

La muerte de *Vucub Caquix* y la de sus hijos, decretada por *Uqux Cah* a causa de la soberbia de aquéllos, tuvo el propósito de enseñar la humildad al ser humano y a desterrar el orgullo aún en posesión de poder y de riqueza:

“Y así lo harán todos los hombres, porque no deben envanecerse por el poder ni la riqueza.” (Recinos, 1997: 34).

El destierro del orgullo, en la concepción prehispánica, como que va en dirección a la liberación humana del vicio. Presupone un modelo de vida, pero presupone ataduras que deberán ser eliminadas.

Este inicio de la tarea de liberación la realizan *Hunahpú* e *Ixbalanqué* a quienes el documento indígena llama dioses:

*“...el primero de los cuales se llamaba Hunahpú y el segundo Ixbalanqué. Estos eran dioses verdaderamente.”*¹⁶ (Recinos, 1997: 34).

Según el relato, estos dioses, después de sus hazañas liberadoras se convirtieron en el sol y la luna. Astros, que como se sabe, fueron venerados por los mayas (Thompson, 1988: 311-312).

¹⁶ El manuscrito original dice *xa vi e cabauil*, que significa: eran dioses.

En la jerarquía de los dioses que presenta el **Popol Vuh**, *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, desde luego, estaban debajo de *Uqux Cah*, el Ser Supremo, pues obedecen a sus preceptos.

A pesar de la extensión que ocupa el relato de los hechos de *Hunahpú* e *Ixbalanqué* en el documento indígena -lo que revela, como se dijo, su importancia en la cosmovisión prehispánica antigua-, en la práctica religiosa del pueblo *k'iche* estos dioses ya no tuvieron un lugar preponderante. Fue *Tohil* el centro de sus cultos; *Hunahpú* e *Ixbalanqué* parecen muy lejanos. Incluso *Uqux Cah*, aunque estuvo presente en sus oraciones, parece un Ser Supremo relegado frente a *Tohil*.

5. LIMITACIONES DE SUS DIOSSES

"...los dioses [mayas] podían ser tanto benevolentes como maléficos..."
(Thompson, 1988: 320).

Los documentos indígenas del siglo XVI permiten inferir, sin dificultad, que los pueblos prehispánicos concebieron a sus dioses con limitaciones en conocimiento, en poder, en bondad.

El **Memorial de Sololá**, en el breve relato que hace de la creación del hombre, anota que "no se sabía qué [material] debía entrar" en su formación (Recinos, 1980: 50), lo cual señala la finitud de los dioses en conocimiento, lo que conduce a que su poder también sea finito.

Con mayores detalles, el **Popol Vuh** narra los intentos fallidos de los dioses en la creación del hombre, al grado que tuvieron necesidad de recurrir a *Ixmucané* e *Ixpiacoc*, quienes eran hábiles en el arte de la adivinación, con el propósito de saber de qué material debía hacerse al hombre. Pero *Ixmucané* e *Ixpiacoc* también se equivocaron. Su arte de adivinación tampoco acertó:

*"Y dijeron Huracán, Tepeu y Gucumatz cuando le hablaron al
agorero, al formador, que son los adivinos: Hay que reunirse y
encontrar los medios para que el hombre que formemos, el hombre*

que vamos a crear nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros. Entrad pues, en consulta, abuela, abuelo, nuestra abuela, nuestro abuelo, Ixpiacoc, Ixmucané...(Recinos, 1997: 28)

Entonces hablaron y dijeron la verdad: Buenos saldrán vuestros muñecos hechos de madera; hablarán y conversarán sobre la faz de la tierra...Y al instante fueron hechos los muñecos labrados en madera. Se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra. Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo...Ya no se acordaban del Corazón del Cielo y por eso cayeron en desgracia. Fue solamente un ensayo, un intento de hacer hombres.” (Recinos, 1997: 29-30).

Esta cita sugiere que el principal problema de los dioses era no saber –no poseer el conocimiento suficiente- y, por lo mismo, no tener el poder para crear a un ser que respondiera a sus expectativas: que tuviera entendimiento y se acordara de su creador.

Posteriormente lo lograron, pero como producto de ensayo y error. Esta vez, yerran por exceso:

“Entonces les preguntaron el Creador y el Formador: ¿Qué pensáis de vuestro estado? ¿No miráis? ¿No oís? ¿No son buenos vuestro lenguaje y vuestra manera de andar? Mirad, pues! Contemplad el mundo, ved si aparecen las montañas y los valles! Probad, pues, a ver!, les dijeron.

Y en seguida acabaron de ver cuanto había en el mundo. Luego dieron las gracias al Creador y al Formador...hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y lo que está cerca. Vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra...

Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones...

Pero el Creador y el Formador no oyeron esto con gusto. No está bien lo que dicen nuestras criaturas, nuestras obras; todo lo saben, lo grande y lo pequeño...Que su vista sólo alcance a lo que está cerca...” (Recinos, 1997: 106).

"Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos... Así fue destruida su sabiduría y todos los conocimientos de los cuatro hombres..." (Recinos, 1997: 107).

Los pueblos prehispánicos tampoco concibieron a sus dioses como infinitamente buenos, en varios sentidos. Por un lado, los dioses particulares, los de cada pueblo, eran protectores y benefactores de sus pueblos. *Tohil* era el dios de las familias *k'iche'*, el benefactor de éstos, el benefactor de quienes lo poseían no de los pueblos que tenían otros dioses. Su bondad abarcaba hasta los límites de su pueblo. Su bondad permitía la exclusión de los otros.

De esta misma concepción han participado, en algún momento de su historia, la mayor parte de las culturas de este planeta.

Por otro lado, la práctica de los sacrificios, especialmente en el postclásico (como se describe adelante) revela una concepción de dioses sedientos de sangre, al grado que los mismos seres humanos —los sacerdotes y sacrificadores— se desconciertan ante su misma concepción:

"¿Qué dirán de las muertes del pueblo, que uno por uno los vamos matando?, decían entre sí cuando se dirigían a la presencia de Tohil Avilix y Hacavitz." (Recinos, 1997: 128).

En la concepción *k'iche'* y la de otros pueblos prehispánicos, los dioses tienen algunas características humanas —antropomorfismo. Un caso de este tipo está en el relato que hace el *Popol Vuh* de los intentos de la gente de *Vuc Amag* para vencer a los *k'iche'* a causa de que estos últimos secuestraban a aquéllos para sacrificarlos. Uno de los recursos que utilizaron los de *Vuc Amag* fue tratar de seducir a los dioses *k'iche'*. Para tal efecto enviaron a dos hermosas doncellas a bañarse en el río donde sabían que se bañaban dichos dioses. El resultado de este intento de seducción no es importante aquí. Lo importante es notar que los pueblos prehispánicos consideraban que sus dioses podían ser sujetos de las mismas "tentaciones" de los seres humanos, lo cual denota una concepción antropomórfica, que implica atribuir a los dioses las mismas limitaciones humanas.

Además de lo anterior, al parecer algunos pueblos de Mesoamérica creyeron que habían dioses buenos y dioses malos. Esto se descubre en un texto —que incluye Agustín Yáñez en una selección que publica con el título de **Crónicas de la Conquista**— en el que se relata cómo los indígenas de *Tlaxcala*, en 1519, quieren saber si los españoles son dioses u hombres:

"Tres o cuatro días antes desto habían venido ciertos indios al real e traído al marquez (Hernán Cortés) cinco indios, diciéndole: Si eres dios de los que comen sangre e carne, cómete estos indios; e traerte fiémos más; e si eres dios bueno, ves aquí incienso e plumas; e si eres hombre, ves aquí gallinas e pan e cerezas." (en Polo Sifontes, 1986: 102).

6. LAS OFRENDAS A SUS DIOSES

Hay datos relacionados con las cosas que ofrecían los pueblos prehispánicos de Guatemala a sus dioses, en **Guerras Comunes de Quichés y Cakchiqueles**, en la **Historia Quiché de Don Juan de Torres**, en el **Título de los Señores de Totonicapán**; y desde luego, en el **Memorial de Sololá** y el **Popol Vuh**.

Aunque con algunas reservas en la traducción del párrafo (no sólo de una palabra), las **Guerras Comunes de Quichés y Cakchiqueles** dice que los *zotzil* y *tukuché* (familias *kaqchikel*)

"Se comunicaban con el demonio...le daban navajas [chay], piedras verdes, esmeraldas y cautivos. En aquel tiempo la gente alimentaba al demonio" (Recinos, 1957: 133).

La palabra "demonio" tiene en el español y en la cultura occidental cierta connotación que no tiene la palabra *qaxtoq* del *k'aqchikel* antiguo, pero es ciertamente una traducción aproximada. En el contexto de la traducción de Recinos se refiere a los dioses, a quienes se les ofrecían piedras verdes, esmeraldas y ante quienes se hacían sacrificios, que es el significado de "alimentar al demonio".

En la **Historia Quiché de Don Juan de Torres** se habla del incienso (*pom*), el cual era una de las ofrendas más frecuentes:

"Mientras estaban en Zaquiribal les amaneció. Y cuando amaneció acabaron de hacer sus ofrendas...Del corazón de los árboles hacían su leña, y cuando conseguían un poco de incienso, lo echaban en el fuego." (Recinos, 1957: 39).

El **Título de los Señores de Totonicapán** también habla del incienso, el cual quemaban al momento de hacer sus oraciones. Dice también que

“Allí¹⁷ se dedicaron a la caza de venados cuya sangre presentaban al nahual Tohil...” (Recinos, 1980: 228).

Este documento relata, aunque más brevemente, que el **Popol Vuh**, las dificultades y las guerras que tuvieron los *k'iche'* con sus vecinos, a causa de que aquéllos hacían secuestros para sacrificar a sus víctimas ante *Tohil* (Recinos, 1980: 218-219).

El párrafo 44 del **Memorial de Sololá**, prácticamente en su totalidad, se refiere a las ofrendas de los *k'aqchikel*:

“Por entonces comenzaron también a adorar al demonio. Cada siete días, cada trece días le hacían ofrendas poniéndole delante resina fresca, ramas verdes y cortezas frescas de los árboles, y quemando ante él a un gato pequeño, imagen de la noche. Llevábanle también los hongos [que crecen al pie] de los árboles, y se sangraban las orejas. No le rendían culto antiguamente a la Piedra de Obsidiana [Chay Abah], según contaban. Solamente crecía más y más la adoración al demonio a medida que aumentaba la prosperidad de las tribus. Posteriormente aumentó su culto, según contaba antiguamente nuestro padre y abuelo Gagavitz.” (Recinos, 1980: 85-86)

Fray Bernardino de Sahagún anota que, según las leyendas, fue *Quetzalcóatl* (el sacerdote de la ciudad de Tula de Hidalgo, que llevó el mismo nombre del dios) quien enseñó a sacarse sangre para ofrecerla a los dioses, lo cual significa que esta costumbre proviene de los toltecas:

“También dicen que el dicho Quetzalcóatl hacía penitencia punzando sus piernas y sacando la sangre con que manchaba y ensangrentaba las puntas de maguey...Esta costumbre y orden tomaron los sacerdotes y ministros de los ídolos mexicanos, como el dicho Quetzalcóatl lo usaba y hacía en el pueblo de Tollan.” (en Krickeberg, 1994: 44)

¹⁷ Se refiere a un lugar llamado *Chi-Qabauilanic*, que significa el lugar de los dioses.

Esta misma idea (la de sacarse sangre para ofrecerla a los dioses) registrada en el **Memorial de Sololá**, es anotada por el escritor del **Popol Vuh** quien atribuye al mismo **Tohil** la exigencia de la sangre. Confirma también el uso de la resina y el sacrificio de animales del campo.

“Dejad hecha vuestra acción de gracias, disponed lo necesario para sangraros las orejas, picaos los codos, haced vuestros sacrificios, éste será vuestro agradecimiento ante Dios. Está bien, dijeron [Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam], y se sacaron sangre de las orejas.” (Recinos, 1997: 116).

“No traían grandes presentes, sólo resina, restos de goma nohi y pericón quemaron ante su dios...Dadnos a nosotros [decían los dioses] en cambio los hijos de la hierba y los hijos del campo y también las hembras de los venados y las hembras de las aves. Venid a darnos un poco de vuestra sangre, tened compasión de nosotros...Entonces comenzó la persecución de los hijos de las aves y los hijos de los venados, y el producto de la caza era recibido por los sacerdotes y sacrificadores. Y en cuanto encontraban a las aves y a los hijos de los venados, al punto iban a depositar la sangre de los venados y las aves en la boca de las piedras de Tohil y de Avilix...Y cuando la sangre había sido bebida por los dioses, al punto hablaba la piedra [los dioses], cuando llegaban los sacerdotes y sacrificadores, cuando iban a llevarles sus ofrendas. Y de igual manera lo hacían delante de sus símbolos, quemando pericón y holom-ocoχ.” [hongos] (Recinos, 1997: 125-126).

Respecto de los sacrificios humanos, se sabe que fue una de las prácticas religiosas observadas tanto por los mayas como por otros pueblos del área mesoamericana durante varios períodos de su historia.

Aparentemente, la razón de los sacrificios –y de otro tipo de ofrendas– reside en la concepción de que los dioses necesitan ser alimentados¹⁸ para continuar el proyecto de sostener al universo. De esa manera puede explicarse su desesperación por crear al ser humano; haciéndolo, así, participe en la tarea de su continuidad.

¹⁸ Es interesante observar el uso de la palabra *tzuc* en el manuscrito *k'iche'* del **Popol Vuh** y que es traducida como “alimentar”, como se indicó arriba, pues fue interpretado por los pueblos prehispánicos como necesidad de sacrificarse ante los dioses.

GRABADO 2



El Cenote o Pozo Sagrado de Chichén Itzá, lugar al que se arrojaba a las víctimas del sacrificio. (Tomado de: Piña Chan, 1993: 89).

Pero pronto esta concepción fue adquiriendo otros matices, especialmente en el área mexicana durante el período militarista. La necesidad de alimentar a los dioses en este período se ligó a la supremacía sobre otros pueblos. Para mantener dicha supremacía era urgente el sacrificio masivo de seres humanos.

Los *k'iche'* hicieron suya esta concepción. Así, llegaron a creer que sus dioses siempre estaban sedientos de sangre, que ya no les bastaban las ofrendas de tipo material, ni la sangre de las aves y venados; tampoco bastaba la sangre de los mismos sacerdotes. En su concepción fueron los dioses quienes ordenaron el dominio de las otras tribus con el propósito de tomar de ellas las víctimas para el sacrificio:

"Grande será vuestra condición; dominaréis a todas las tribus; traeréis su sangre y su sustancia ante nosotros, y los que vengan a abrazarnos, nuestros serán también, dijeron entonces Tohil, Avilix y Hacavitz." [a Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam]. (Recinos, 1997: 126).

"Luego vino la matanza de las tribus. Cogían a uno solo cuando iba caminando, o a dos cuando iban caminando, y no se sabía cuándo los cogían, y en seguida los iban a sacrificar ante Tohil y Avilix. Después regaban la sangre en el camino y ponían la cabeza por separado en el camino... Así comenzó el rapto de la gente

cuando los brujos [los sacerdotes y sacrificadores] cogían a las tribus en los caminos y las sacrificaban ante Tohil, Avilix y Hacavitz.” (Recinos, 1997: 128-129).

7. CONSECUENCIAS DE LOS SACRIFICIOS HUMANOS EN LA RELACIÓN ENTRE PUEBLOS PREHISPÁNICOS

Referirse a las consecuencias de los sacrificios humanos en las relaciones entre los pueblos prehispánicos de la subárea maya, es tratar de las consecuencias de su propia concepción, de sus propias ideas, de sus supuestos.

En efecto, en algunas ocasiones los dioses unieron a familias y pueblos; les dieron cierta identidad. Éste es el caso de familias diferentes que tenían el mismo dios:

“Y asimismo Tohil fue el nombre del dios de los de Tamub, que recibieron el abuelo y padre de los señores de Tamub que conocemos hoy día.

En tercer lugar estaban los de Ilocab. Tohil era también el nombre del dios que recibieron los abuelos y los padres de los señores a quienes igualmente conocemos ahora.

Así fueron llamadas las tres [familias] quichés y no se separaron porque era uno el nombre de su dios, Tohil de los Quiché, Tohil de los Tamub y de los Ilocab; uno era el nombre del dios, y por eso no se dividieron las tres [familias] quichés.” (Recinos, 1997: 111)

“Y también es el nombre del dios de los rabinaleros, pues hay poca diferencia con el nombre de Huntoh, que así se llama el dios de los rabinaleros; por eso dicen que quisieron igualar su lengua a la del Quiché.” (Recinos, 1997: 124).

A pesar de esta nota de unidad de los pueblos, propiciada por el hecho de tener un mismo dios, la nota sobresaliente en el **Popol Vuh** –registrada

también en el **Título de los Señores de Totonicapán**- es la separación entre pueblos y la violencia provocadas por la idea de que los dioses constantemente exigían sangre, no sólo humana sino también de animales.

En cuanto a este último asunto, en alguna medida puede decirse que su concepción provocó una lucha contra la naturaleza:

"Entonces comenzó la persecución de los hijos de las aves y los hijos de los venados, y el producto de la caza era recibido por los sacerdotes y sacrificadores." (Recinos, 1997: 126).

La traducción de Ximénez dice:

"Y entonces empezó a ser buscados los pollos de los pájaros, y de los venados. Y eran armadas trampas por los principales..." (Ximénez, 1973: 205).

Probablemente el temor –en el sentido de miedo, pavor y desconfianza- a sus dioses fue el aspecto predominante de la religión de los pueblos prehispánicos de Guatemala en un momento de su historia. Al parecer, especialmente el pueblo *k'iche'*, aunque esta impresión puede derivarse del hecho de que hoy disponemos de más literatura escrita por ellos. Fue ese temor a sus dioses el que los empujó a la "persecución" de aves y venados, y la "matanza de las tribus" de las que habla el **Popol Vuh**.

Este documento narra que en algún lugar durante el peregrinaje de las tribus, antes de su establecimiento en el altiplano guatemalteco, se les "apagó" el fuego a causa de un "aguacero" con "granizo". Los *k'iche'* lo obtuvieron de nuevo por intervención de *Tohil*, mientras las demás tribus

"Ya no podían soportar el frío ni la helada" (Recinos, 1997:113).

Por lo que fueron ante aquellos para que les dieran fuego. Los sacerdotes *k'iche'* consultaron a *Tohil*, quien les indicó que dieran el fuego a cambio de que las tribus entregaran víctimas para el sacrificio:

"En seguida llegaron los suplicantes a presencia de Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam. _¿No tendréis compasión de nosotros, que solamente os pedimos un poco de vuestro fuego? ¿Acaso no estábamos juntos y reunidos? ¿No fue una misma

nuestra morada y una sola nuestra patria cuando fuisteis creados, cuando fuisteis formados? Tened, pues, misericordia de nosotros! Dijeron.

—¿Qué nos daréis para que tengamos misericordia de vosotros?, les preguntaron.

—Pues bien, os daremos dinero¹⁹, contestaron las tribus.

—No queremos dinero, dijeron Balam Quité y Balam Acab.

—¿Y qué es lo que queréis?

—Ahora lo preguntaremos.

—Está bien, dijeron las tribus.

—Le preguntaremos a Tohil y luego os diremos, les contestaron.

—¿Qué deben dar las tribus, Oh Tohil!, que han venido a pedir tu fuego?, ...

—Bueno! ¿Querrán dar su pecho y su sobaco? ¿Quieren sus corazones que yo Tohil, los estreche entre mis brazos? Pero si así no lo desean, tampoco les daré su fuego, respondió Tohil...

Y ésta era la abertura que había dicho Tohil: que sacrificaran a todas las tribus ante él, que se les arrancara el corazón del pecho y del sobaco.” (Recinos, 1997: 114-115).

El autor del **Popol Vuh**, quizá conciente de la gravedad de las implicaciones que tuvo esta opción en las relaciones entre las tribus, atribuye a un personaje de **Xibalbá** —es decir, alguien del reino del mal— el consejo de no regalar el fuego.

“Entonces se presentó un hombre ante Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam, y habló de esta manera el mensajero de Xibalbá: - Este es, en verdad, vuestro Dios; este es vuestro sostén;

¹⁹ En el original *k'iche'* dice *puvac*, que puede traducirse como oro o como metal precioso.

ésta es , además, la representación, el recuerdo de vuestro Creador y Formador. No les deis, pues, su fuego a los pueblos, hasta que ellos ofrenden a Tohil.” (Recinos, 1997: 113)

Es interesante notar que los dioses *Tohil*, *Hacavitz* y *Avilix* se alegraron por el consejo que el mensajero de *Xibalbá* –el reino del mal- les dio a los sacerdotes *k'iche'*:

“Llenáronse entonces de alegría, y se ensancharon también los corazones de Tohil, Avilix y Hacavitz cuando habló el de Xibalbá, el cual desapareció al instante de su presencia.” (Recinos, 1997: 114)

A partir de entonces, según el documento en referencia, constantemente desaparecía la gente de las otras tribus a causa del afán de los sacerdotes y sacrificadores *k'iche'* de ofrecer sangre humana ante *Tohil*.

El Título de los Señores de Totonicapán dice que

“Esto fue motivo suficiente para que los pueblos de Vukamag se determinasen en matar a nuestros padres Balam Qitzé, Balam Agab y Mahucutah...”

Esta fue la primera vez que amenazó la guerra en Hacavitz-Chipal...

Otra vez volvieron a reunirse los pueblos de Vukamag para determinar otra guerra. Dió esto ocasión los muchos hijos que seguían desapareciendo allí.” (Recinos, 1980: 219)

Recinos, en las notas que hace en el **Popol Vuh** (Recinos, 1997: 174), indica que, según Brasseur, los pueblos de *Vukamag* son los *pocomames* y *poconchies*. Sin embargo, el relato sugiere que estas guerras no fueron únicamente con ellos.

Es en este contexto -de guerra religiosa- en el que los sacerdotes de las otras tribus, las tribus afectadas, pronuncian, según el **Popol Vuh**, la conocida frase:

“Que todos se levanten [contra los k'iche'], que se llame a todos, que no haya un grupo, ni dos grupos de entre nosotros que se quede atrás de los demás.

Reuniéronse todos, se reunieron en gran número y deliberaron entre sí. Y dijeron, preguntándose los unos a los otros: _ ¿Cómo haremos para vencer a los quiché de Cavec por cuya culpa se están acabando nuestros hijos y vasallos? No se sabe cómo es la destrucción de la gente. Si debemos perecer por medio de estos raptos, que así sea; y si es tan grande el poder de Tohil, Avilix y Hacavitz, entonces que sea nuestro dios este Tohil, y ojalá que lo hagáis vuestro cautivo! No es posible que ellos nos venzan. ¿No hay acaso bastantes hombres entre nosotros? Y los Cavec no son muchos, dijeron, cuando estuvieron todos reunidos.” (Recinos, 1997: 130).

El **Título de los Señores de Totonicapán**, según la cita anterior, habla de una segunda guerra provocada por el mismo hecho –la desaparición de gente de otras tribus por los *k’iche’*-. Al respecto el **Popol Vuh** dice que

“Entonces celebraron consejo nuevamente todas las tribus. _ ¿Qué haremos con ellos? [los k’iche’]. En verdad grande es su condición, dijeron cuando se reunieron de nuevo en consejo. _ Pues bien, los acecharemos, los mataremos, nos armaremos de arcos y de escudos. ¿No somos acaso numerosos? Que no haya uno, ni dos de entre nosotros que se quede atrás. Así hablaron cuando celebraron consejo. Y armáronse todos los pueblos. Muchos eran los guerreros cuando se reunieron todos los pueblos para darles muerte.” (Recinos, 1997: 134).

La traducción de Ximénez no tiene diferencias esenciales al respecto.

Una buena parte de esta concepción de lo divino la obtuvieron los pueblos prehispánicos de la Tula a que hacen referencia los documentos indígenas. Y seguramente las prácticas relacionadas con el culto a sus dioses provienen del mismo lugar:

“Allá en Tulán-Zuiva, de donde habían venido, acostumbraban no comer, observaban un ayuno perpetuo, mientras aguardaban la llegada de la aurora y atisbaban la salida del sol...

No fue aquí, pues, donde recibieron su poder y señorío, sino que allá sometieron y subyugaron a las tribus grandes y pequeñas, cuando las sacrificaron ante Tohil y le ofrendaron la sangre, la sustancia, el pecho y el costado de todos los hombres.” (Recinos, 1997: 116).

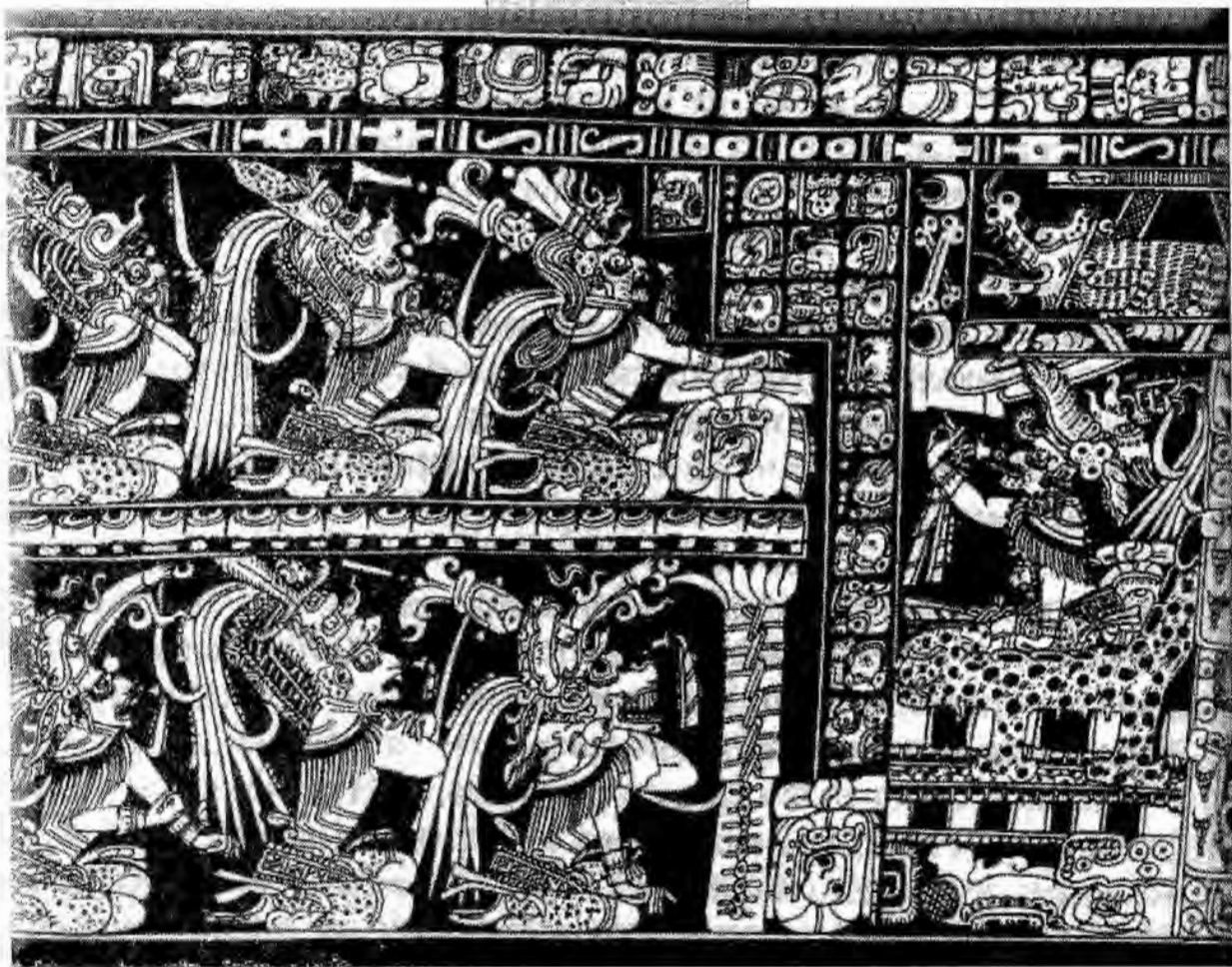
El mundo indígena en Guatemala

LA NATURALEZA

1. LA IDEA DE LA CREACIÓN DEL MUNDO EN EL Popol Vuh

Entre los documentos indígenas del siglo XVI, sólo el **Popol Vuh** se ocupa en relatar la creación de la naturaleza. El **Memorial de Sololá** se limita a hacer una breve referencia a la creación del hombre.

GRABADO 3



Según Michael D. Coe, este desenvolvimiento de un vaso del Clásico Tardío, en su "escena inferior y el texto vertical tratan de una reunión de los dioses en el primer momento de la creación" (Coe, 2000: 232).

Para formar una idea de la creación de la naturaleza en el **Popol Vuh** debe analizarse tanto el "preámbulo" (en la traducción de Recinos; "introducción", en la de Ximénez), como los primeros capítulos de la "primera parte", (en la traducción de Recinos; "primera narración", en la de Ximénez), porque ambas partes son complementarias.

David Freidel, Linda Schele y Joy Parker en su libro **El Cosmos Maya**, dicen que:

"En el Popol Vuh las historias del génesis son una redacción de los mitos esenciales celebrados por los mayas clásicos de las tierras bajas, como expresión fundamental de su propio génesis." (1999: 39).

Una de las tesis que sostienen en su libro se relaciona con la idea de que todo el mundo maya –a lo largo y ancho de la geografía, durante "tres mil años" hasta hoy, cualquiera que fuera la clase social – compartió y comparte, en lo esencial, una misma cosmovisión. Las variaciones se han dado –dicen- respecto a los aspectos no esenciales. Eric Thompson sostuvo algo diferente: por ejemplo que los campesinos no compartían las ideas cuasi-monoteístas de la élite maya (Freidel et al, 1999: 43).

En el marco de la tesis de Freidel, Schele y Parker, el **Popol Vuh** es la versión *k'iche'* –o una versión *k'iche'*- de las ideas básicas de la cosmovisión maya, especialmente del período clásico. Ideas que se encuentran, inicialmente, en estelas, templos, cerámicas, códices; y en la actualidad se observa en ritos, ceremonias, danzas y festividades de los pueblos mayas. Por donde se empiece –dicen- siempre se llega a unos cuantos temas centrales:

"la creación del cosmos; el ordenamiento del mundo de los seres humanos y de los dioses y los antepasados del Otro Mundo; el triunfo de los seres humanos ancestrales sobre las fuerzas de la muerte;...y los orígenes del maíz como sustancia del cuerpo y del alma mayas." (Freidel et al, 1999: 39).

Entre estos temas -afirman- sobresale el de la creación:

"Para los antiguos mayas la creación ocupaba el centro de todo lo que representaban en su arte y su arquitectura." (Freidel et al, 1999: 56).

Teniendo en cuenta estas observaciones de Freidel, Schele y Parker resulta más interesante de lo que es ya por sí mismo, lo que dice el **Popol Vuh** en su preámbulo:

“Existía el libro original escrito antiguamente, pero su vista está oculta al investigador y al pensador. Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones, como fue dicho por el Creador y el Formador...” (Recinos, 1997: 21-22).

El hecho de que el autor del **Popol Vuh** haya anotado que existía un libro original, “escrito antiguamente” en donde se describía la formación del cielo y de la tierra corrobora la importancia que tenía la creación, en el pensamiento maya antiguo. Y el hecho de que él mismo inicie su libro con el relato de la creación, antes que otros mitos y antes de la historia *k’iche’*, denota la importancia que seguía teniendo, en este caso en el pensamiento *k’iche’* del siglo XVI.

Aparte de lo señalado en el capítulo anterior en relación con el papel que juegan la medida y la proporción en la armonía del universo, llama la atención la utilización de las palabras *cah tzuc* y *cah xucut* (hoy se escribe: *kaj tz’uk* y *kaj xukut*) en el **Popol Vuh**. *Cah tzuc* se refiere a los ángulos interiores del cielo; y *cah xucut*, a los ángulos exteriores. La traducción de Recinos dice que se extendió la cuerda de medir en el cielo y en la tierra, “en los cuatro ángulos (*cah xucut*), en los cuatro rincones (*cah tzuc*)”. La idea que resulta, ateniéndose al significado de las palabras (ángulos interiores, ángulos exteriores), es que el universo es finito. Entendido universo como “el cielo” y “la tierra” del **Popol Vuh**.

En la primera parte del **Popol Vuh** se dice:

“Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo.

Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía.

No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión.

No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo.

No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia.

Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules, por eso se les llama Gucumatz. De grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza. De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo, que éste es el nombre de Dios. Así contaban.” (Recinos, 1997: 23).

El autor del *Popol Vuh* y con él quizá todo el pueblo *k'iche'*, no concibieron la nada. El término “nada” en las frases “no había nada junto, que hiciera ruido...” , “no había nada que estuviera en pie...” se refiere al hecho de que no había vida, no a ausencia total del ser. En efecto, la creación ocurre a partir de la existencia de alguna materia: el agua, el mar. Además está ahí “la extensión del cielo” . Su concepción de la creación de la naturaleza no es ex-nihilo, pues la materia existe eternamente.

Así, el trasfondo de la creación es la calma, el silencio, la inmovilidad, la ausencia de piedras, cuevas, barrancas; la ausencia de hierbas, árboles; la ausencia de pájaros, peces, cangrejos; y la ausencia del hombre; pero están el mar y la extensión del cielo.

La creación consistirá en introducir el movimiento, la vida, el ruido, la algarabía en el universo. Recinos traduce que “no había nada dotado de existencia”, pero estaba ahí una materia primigenia, el agua, el mar. El sentido original era que no había nada con vida, exceptuando la de los dioses.

Freidel, Schele y Parker (1999) dicen que la creación es un gran drama que ejecutan los dioses en el cielo, en las estrellas, en las constelaciones, en la Vía Láctea. Incluso identifican a los dioses y seres sobrenaturales con las constelaciones, por ejemplo a *Vukub-Caquix* (“7 Guacamayo”, dicen Freidel, Schele y Parker) con la Osa Mayor, y a *Chimalmat*—su mujer—con la Osa Menor.

Sin embargo, el **Popol Vuh** dice que estaba “vacía la extensión del cielo”, lo que significa que no habían estrellas, ni constelaciones. Claro, los autores mencionados hacen la salvedad de que cada pueblo tiene su propia versión del drama, que hay varias creaciones y que las investigaciones respecto al pensamiento maya no están concluidas. Pero debe, al menos, revisarse si las creaciones de que hablan ellos encajan con las del **Popol Vuh**, o si ellos forzan los textos para hacerlos coincidir con una teoría.

Por otro lado, Freidel, Schele y Parker dicen que para los mayas antiguos el corazón del cielo era el “eje central del cosmos” localizado en el “polo celeste norte”, que en tiempos antiguos era un vacío negro, y en la actualidad se ubica cerca de Polaris, la estrella del norte. Esta estrella –que ocupa hoy el lugar del vacío negro- “como nunca se pone” da la idea de que alrededor suyo giran las constelaciones (Freidel et al, 1999: 69-71, 101):

*“Al parecer los mayas clásicos llamaban a esa oscuridad central
‘Wak-Chan-Ki, ‘Corazón del Cielo Elevado’... ” (Freidel et al,
1999: 103).*

Es claro que el Corazón del Cielo del **Popol Vuh** rebasa el concepto de un eje central del cosmos propuesto por Freidel, Schele y Parker, por el significado de *Uqux Cah* explicado en el capítulo anterior. El texto de Recinos agrega que ése era el nombre de Dios; la traducción de Ximénez dice que ése era el nombre de aquel ídolo; el original dice *cabauil*.

El **Popol Vuh** agrega *Uqux Uleu* –al de *Uqux Cah*- que es otro nombre de la misma entidad y que también contribuye a pensar que este concepto sobrepasa al de eje central –físico- del cosmos.

Por otro lado, si el corazón del cielo inicialmente se identificó con el eje central del cosmos, entonces habrá que profundizar las investigaciones respecto a *Caculhá Huracán*, *Chipi Caculhá* y *Raxá Caculhá*, porque el **Popol Vuh** –traducción de Recinos- dice que “estos tres son el Corazón del Cielo”. ¿Tiene el origen de estos conceptos que ver con otros puntos importantes –constelaciones, espacios vacíos- del cosmos?

Continúa la traducción de Recinos así:

“Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento.

Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre. Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama Huracán...

Hágase así. Que se llene el vacío. Que esta agua se retire y desocupe [el espacio], que surja la tierra y que se afirme. Así dijeron. Que aclare, que amanezca en el cielo y en la tierra. No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado. Así dijeron.” (Recinos, 1997: 23-24).

Es interesante notar el proceso previo a la creación, que evidencia una concepción semejante a la que se da antes de la construcción o institucionalización de una obra de fabricación humana: la transcripción del texto de Recinos, hecha en líneas anteriores, dice que los dioses vinieron juntos, hablaron, consultaron, meditaron, se pusieron de acuerdo, dispusieron, y luego hicieron. La traducción de Ximénez utiliza términos muy semejantes a los de Recinos. Primero, fue la etapa de planificación; después, la acción.

Por lo visto, el universo –por lo menos en el pensamiento *k’iche’* y muy probablemente en otros pueblos prehispánicos– no es resultado del azar, sino de la reflexión, decisión y voluntad de los dioses, con el propósito de preparar el escenario para la vida humana.

En este sentido, es significativo que sólo en la transcripción anterior aparecen tres referencias a este propósito:

- “Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre”,
- “Entonces dispusieron... la creación del hombre”,
- “No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado” dijeron los dioses.

2. GRADUALIDAD DE LA CREACIÓN

En el relato del **Popol Vuh**, la creación se desarrolla con un orden específico. Si la traducción de Recinos se ajusta al original y si el orden del relato corresponde a un orden cronológico, posiblemente los dioses iniciaron con la creación de las estrellas, las constelaciones, las galaxias; pues las primeras palabras que pronunciaron fueron: "Que se llene el vacío". La traducción en mención había anteriormente indicado que estaba "vacía la extensión del cielo."

A continuación los dioses separan las aguas del mar y hacen surgir la tierra, las montañas y los valles:

"Que esta agua se retire y desocupe [el espacio], que surja la tierra y que se afirme..."

Luego la tierra fue creada por ellos. Así fue en verdad como se hizo la creación de la tierra. Tierra!, dijeron, y al instante fue hecha.

Como la neblina, como la nube y como una polvareda fue la creación, cuando surgieron del agua las montañas; y al instante crecieron las montañas.

Solamente por un prodigio, sólo por arte mágica se realizó la formación de las montañas y los valles; ..." (Recinos, 1997: 24).

La traducción de Ximénez dice:

"Tierra dixeron, y luego al instante fue hecha. Así como la neblina, y como nube su ser formada, en retazos quando se puso como cangrejo sobre el agua el cerro fue hecho, sólo por milagro, y maravilla fue hecho." (Ximénez, 1973: 29).

Es interesante notar que en el original *k'iche'* el autor utiliza las palabras *xa quitzi*, las que son traducidas por Recinos como "en verdad". Estas palabras en *k'iche'* denotan convicción. En este caso, el autor del **Popol Vuh** muestra convicción en lo que está diciendo, que su relato es verdadero. Era parte de la cosmovisión aceptada y compartida, muy probablemente, por todo el pueblo *k'iche'*.

El relato, contenido en la transcripción anterior, tiene otro elemento que no está demás resaltar. La capacidad –inherente a todo el género humano– de maravillarse ante el universo, ante todo lo que existe, se manifiesta con estas palabras: “solamente por un prodigio, sólo por arte mágica se realizó la formación de las montañas y los valles”. La traducción de Ximénez dice que “Sólo por milagro, y maravilla fue hecho”. Y en una traducción que aparentemente disminuye la magnitud de la admiración del autor del **Popol Vuh** ante la creación, Tedlock, tratando de evitar palabras con carga mágica, dice:

“Sólo merced a su genio, sólo con su industria y agudeza ejecutaron [los dioses] el proyecto de los montes y los valles...” (Tedlock citado por Freidel et al, 1999: 55).

Otra idea correspondiente a esta cosmovisión consiste en que los continentes, las montañas, los valles como que sólo estaban escondidos dentro del agua. “Surgieron del agua las montañas” dice la traducción de Recinos, por la palabra de los dioses. Ahí, en el agua, habían estado eternamente; lo cual no resta que, para el autor del **Popol Vuh**, sea un “prodigio” su surgimiento.

Inmediatamente después del surgimiento de los continentes, las montañas y los valles se pobló la tierra de árboles y demás plantas:

“y al instante brotaron juntos los cipresales y pinares en la superficie.”
(Recinos, 1997: 24).

Es decir los árboles propios de clima frío del altiplano guatemalteco, a los cuales estaba más acostumbrado el autor.

Con esto último se inaugura la vida sobre la tierra, y los dioses celebran el acontecimiento; *Gucumatz* –*Quetzalcóatl*– se alegra y dice: “Buena ha sido tu venida, Corazón del Cielo”.

El paso siguiente fue la creación de los animales: los venados, los pájaros, los leones, los jaguares, las serpientes, las culebras, los cantiles, los animales pequeños del monte. Los dioses designaron a cada especie su morada, su comida, los sonidos para comunicarse entre sí, su destino:

“En seguida les repartieron [los dioses] sus moradas a los venados y las aves. –Tú venado, dormirás en la vega de los ríos y en los

barrancos. Aquí estarás entre la maleza, entre las hierbas; en el bosque os multiplicaréis, en cuatro pies andaréis y os sostendréis...designaron también su morada a los pájaros pequeños y a las aves mayores. —Vosotros, pájaros, habitaréis sobre los árboles y los bejucos, allí haréis vuestros nidos, allí os multiplicaréis, allí os sacudiréis en las ramas de los árboles y de los bejucos. Así les fue dicho a los venados y a los pájaros para que hicieran lo que debían hacer, y todos tomaron sus habitaciones y sus nidos.”
(Recinos, 1997: 25-26).

Por último, hicieron al ser humano como culminación de la creación. El proceso, como es notorio, sigue las mismas líneas generales de la evolución subrayada por la ciencia moderna. Este mito escrito en el siglo XVI, pero generado a lo largo de los siglos anteriores, se toca de la mano en este punto con la ciencia, como ha ocurrido con mitos de otras regiones del mundo.

3. LA PALABRA CREADORA

En las religiones muertas y también en las religiones vivas la palabra de la divinidad es creadora. En la palabra –en su pronunciación– se manifiesta el poder de los dioses; en cierto sentido la palabra es prolongación de la misma deidad.

El mito *k'iche'* no es ajeno a esta idea. Después de que dialogan y toman decisiones, pronuncian la palabra correspondiente:

“Hágase así! Que se llene el vacío! Que esta agua se retire...que surja la tierra...Tierra! dijeron, y al instante fue hecha.” (Recinos, 1997: 24).

Sin embargo, conforme a lo anotado en el capítulo anterior, las limitaciones de las palabras de los dioses descubren –dejan al descubierto– las limitaciones de su poder. Es como si la naturaleza hubiese puesto algunas resistencias a la palabra de los dioses; como si sólo les hubiese obedecido relativamente. Por ejemplo cuando los dioses se dirigen a los venados, a los pájaros, a los leones, a los tigres y a las serpientes:

“Decid, pues, nuestros nombres, alabadnos a nosotros, vuestra madre, vuestro padre. Invocad pues a Huracán, Chipi Caculhá, Raxá Caculhá, el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra, el Creador, el Formador, los Progenitores; hablad, invocadnos, adoradnos!, les dijeron.

Pero no se pudo conseguir que hablaran como los hombres; sólo chillaban, cacareaban y graznaban;...

Cuando el Creador y el Formador vieron que no era posible que hablaran, se dijeron entre sí: - No ha sido posible que ellos digan nuestro nombre, el de nosotros, sus creadores y formadores. Esto no está bien...” (Recinos, 1997: 26).

Las limitaciones del poder de los dioses y la consecuente resistencia de la naturaleza a su palabra fue interpretada por ellos, en este caso, como resistencia voluntaria de los animales. Por lo mismo, los trataron como responsables de sus actos. No conseguir el propósito de que fueran invocados y adorados por los animales, los dioses lo consideraron como acto de rebeldía y desobediencia. Por esta razón los condenaron a cierto estado:

“Todavía hay quienes nos adoren, haremos otros [seres] que sean obedientes. Vosotros, aceptad vuestro destino: vuestras carnes serán trituradas. Así será. Esta será vuestra suerte. Así dijeron cuando hicieron saber su voluntad a los animales pequeños y grandes que hay sobre la faz de la tierra....

Por esta razón fueron inmoladas sus carnes y fueron condenados a ser comidos y matados los animales que existen sobre la faz de la tierra.” (Recinos, 1997: 27)

4. IDEAS ACERCA DE LOS ANIMALES

La primera idea que un lector del **Popol Vuh** obtiene respecto de los animales, en la descripción de las primeras páginas del libro, es que son intentos fallidos de la creación de seres capaces de invocar y adorar a los dioses. Esto último

presupone el entendimiento, la voluntad, la libertad y, por lo mismo, la responsabilidad. Son, pues, intentos fallidos de crear estos atributos.

Sin embargo el libro en cuestión, como se anotó anteriormente, presenta a los animales como culpables –que presupone la responsabilidad- de no invocar ni adorar a los dioses; por lo que son merecedores, según éstos, de los castigos impuestos.

Pareciera que los dioses culparan a los animales de rebeldía, no de falta de entendimiento.

Pero a los mitos no se les puede exigir coherencia lógica. El texto de Recinos utiliza términos que dejan ver que la responsabilidad es de los dioses (la traducción de Ximénez utiliza términos parecidos):

*“no se pudo conseguir que hablaran [los animales]
no se ha conseguido que habléis...
no se ha podido lograr que nos adoréis...”* (Recinos, 1997: 26-27).

Quienes no pudieron lograr –según estos términos- que los animales hablaran o invocaran a los dioses fueron éstos, por su finitud.

En el caso de los monos, también son resultado de intentos fallidos de crear el entendimiento, según el **Popol Vuh**; son, según este libro, el remanente de los hombres hechos de madera:

*“No tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador,
de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas.*

*Ya no se acordaban del Corazón del Cielo, y por eso cayeron en
desgracia...”* (Recinos, 1997: 29-30).

Quizá intuyendo alguna superioridad de los monos sobre los otros animales, el libro no los coloca dentro del primer intento de crear el entendimiento, junto a los venados, las culebras, los pájaros; sino en el tercer intento, cercano al intento final –con éxito- de crear al hombre.

Como se ve, los animales son el producto del esfuerzo de los dioses de crear el entendimiento sobre la faz de la tierra.

Una segunda idea es la que se relaciona con la concepción de que algunos animales son portadores de malas noticias para el ser humano. Por ejemplo cuando los señores de *Xibalbá* deciden dar muerte a *Hun Hunahpú* y *Vucub Hunahpú*, aquéllos envían –dice el **Popol Vuh**– a unos buhos a llamarlos para jugar a la pelota. (El juego de la pelota no era siempre un juego. En muchas ocasiones tenía un fin religioso, el sacrificio de los perdedores; aunque en este caso el énfasis no era lo religioso, sino la muerte).

Hun Hunahpú y *Vucub Hunahpú* entienden lo que significa la invitación de los señores de *Xibalbá*, por lo que la madre *Ixmucané* llora al enterarse del mensaje llevado por los buhos: *Chabi Tukur*, *Huracán Tukur*, *Caquix Tukur* y *Holom Tukur*

“Los cuatro mensajeros tenían la dignidad de Ah Pop Achí. Saliendo de Xibalbá llegaron rápidamente, llevando su mensaje, al patio donde estaban jugando a la pelota Hun Hunahpú y Vucub Hunahpú, en el juego de pelota que se llamaba Nim Xob Carchah. Los buhos mensajeros se dirigieron al juego de la pelota y presentaron su mensaje...”

¿De veras han hablado así los señores Hun Camé y Vucub-Camé?”
(Recinos, 1997: 52).

Aún hoy el buho es considerado, en las comunidades indígenas, como mensajero de la muerte.

El **Memorial de Sololá** presenta una visión del asunto, entre lo sobrenatural y lo natural. En el relato de la salida de los *kaqchikel* de Tula, el documento dice que:

“Al instante comenzaron a llegar los agoreros. A las puertas de Tulán llegó a cantar un animal llamado Guardabarranca, cuando salíamos de Tulán. ‘moriréis, seréis vencidos, yo soy vuestro oráculo’ nos decía el animal. ‘¿No pedís misericordia para vosotros? Ciertamente seréis dignos de lástima’. Así nos habló este animal, según contaban.

Luego cantó otro animal llamado Tukur, que se había posado en la cima de un árbol rojo, el cual nos habló también diciendo: ‘yo soy vuestro oráculo’. “Tú no eres nuestro oráculo, como pretendes”, le

respondimos a esta lechuza... Después cantó otro animal en el cielo, el llamado perico, y dijo también: 'yo soy vuestro mal agüero, moriréis'. Pero nosotros le dijimos a este animal: 'cállate, tú no eres más que la señal del verano. Tú cantas primero cuando sale el verano y después que cesan las lluvias, entonces cantas'. Así le dijimos." (Recinos, 1997: 57).

El hecho de que el autor del relato se haya ocupado en anotar a los pájaros agoreros y sus mensajes (o sea la interpretación que los *k'aqchikel* hacían del canto de aquéllos) denota la importancia que los pueblos prehispánicos daban al aparecimiento de estas aves; el miedo que les provocaba. Sin embargo, como en un intento de racionalizar estos eventos, el documento les resta importancia y dice, dirigiéndose a las aves: "Tú no eres nuestro oráculo, como pretendes"; "cállate, tú no eres más que la señal del verano. Tú cantas primero cuando sale el verano y después que cesan las lluvias, entonces cantas". Esto es dar una explicación natural al aparecimiento de estas aves.

A pesar de esta última explicación, es significativo que este relato esté colocado al inicio de la narración de la salida de Tula -al inicio de la larga peregrinación hacia el territorio que hoy es Guatemala- como presagiando los peligros y las muertes que ocasionaría el viaje. El autor, pues, se mueve entre una visión sobrenatural y una visión natural.

La idea anterior está ligada a estas otras: que los animales pueden comunicarse con el ser humano y cumplir órdenes. Aunque el **Popol Vuh** indica que "no se pudo conseguir que hablaran como los hombres; sólo chillaban, cacareaban y graznaban", varios mitos de este libro y del **Memorial de Sololá** presentan la imagen de que algunos animales pueden obedecer mandatos y establecer cierta comunicación con los hombres.

Además de los anteriores, otro mito que ilustra esta idea es el que cuenta una de las maravillas que hacían *Hunahpú* e *Ixbalanqué*. Cuando éstos trabajaban en el campo, sus instrumentos de labranza hacían la tarea por sí mismos, mientras ellos tiraban con la cerbatana. No queriendo que la abuela *Ixmucané* se diera cuenta del asunto, el texto dice que:

"...habiéndole aleccionado a un animal llamado Ixmucur [la paloma de campo], lo hicieron subir a la cima de un gran tronco y Hunahpú e Ixbalanqué le dijeron: -Observa cuando venga nuestra abuela a

traernos la comida y al instante comienza a cantar y nosotros empuñaremos la azada y el hacha.

-Esta bien, contestó Ixmucur.

En seguida se pusieron a tirar con la cerbatana; ciertamente no hacían ningún trabajo de labranza.

Poco después cantó la paloma e inmediatamente corrió uno a coger la azada y el otro a coger el hacha..." (Recinos, 1997: 70-71).

Estos mismos personajes, en otras circunstancias, hablan a un ratón, a las hormigas, a los zompopos, al pizote, al jabalí, al conejo.

El **Memorial de Sololá**, en una visión menos mítica, más natural y más histórica, relata el temor y la amenaza que representaban algunas especies, especialmente por la pérdida de los cultivos. Por ejemplo, dice que:

"Durante este año pasaron los animales, salieron del bosque las palomas. El día 3 Caok[20 de marzo de 1513] pasaron las palomas por la ciudad de Yximché, y en verdad causaban espanto los animales.

Cien días después de haber salido las palomas del bosque, llegó la langosta. El día 2 Yq[30 de junio de 1513] pasó por la ciudad y en verdad causó gran alarma en aquel tiempo antiguo el paso de la langosta." (Recinos, 1980: 117-118).

Años más tarde vuelve a pasar la langosta y el hecho de registrarlo en sus anales da idea de la magnitud de las pérdidas que ocasionó:

"Durante el curso de este año volvió a llegar la langosta. Los insectos llegaron al día siguiente del día de la Visitación, el día 12 Tziquín[3 de julio de 1554] llegó la langosta. Pasaron por igual por todos los lugares y nosotros los vimos con vosotros, oh hijos míos." (Recinos, 1980: 142-143).

5. "Y LES HABLÓ EL CIELO Y LES HABLÓ LA TIERRA"

(RECINOS, 1957: 35)

Es común encontrar en las mitologías a animales u objetos -naturales o fabricados por el hombre- que hablan, actúan y sienten a la manera de los seres humanos.

El *Popol Vuh* contiene muchos de estos mitos en los que los objetos inanimados cobran vida. Por ejemplo en las primeras páginas del libro se habla de un levantamiento universal contra el hombre de palo de pito (*tzité*) porque éste no pudo adorar e invocar a los dioses. Por orden de Corazón del Cielo cayó una gran diluvio sobre ellos; los animales grandes, los animales pequeños, las piedras, los palos, las tinajas, los comales, las piedras de moler, los platos, las ollas, en sintonía con la voluntad de los dioses se levantaron y los golpearon:

"Mucho mal nos hacías; nos comías, y nosotros ahora os mordremos, les dijeron sus perros y sus aves de corral.

Y las piedras de moler: -Eramos atormentadas por vosotros; cada día, cada noche, al amanecer, todo el tiempo hacían holi, holi, huqui, huqui nuestras caras, a causa de vosotros. Este era el tributo que os pagábamos. Pero ahora que habéis dejado de ser hombres probaréis nuestra fuerza. Moleremos y reduciremos a polvo vuestras carnes, les dijeron las piedras de moler" (Recinos, 1997: 30).

En este mito hay animismo, pues los objetos inanimados cobran vida; y hay antropomorfismo porque a los animales y a los objetos se les atribuyen cualidades que son propias del ser humano; en este caso el pensamiento, el uso del lenguaje, el dolor -de las piedras de moler, las ollas, los comales- y la venganza:

"¿Por qué no nos dabais nuestra comida?. Apenas estábamos mirando y ya nos arrojabais de vuestro lado y nos echabais fuera. Siempre teníais listo un palo para pegarnos mientras comíais.

Así era como nos tratabais. Nosotros no podíamos hablar. Quizá no os diéramos muerte ahora; pero ¿por qué no reflexionabais, por qué no pensabais en vosotros mismos? Ahora nosotros os

destruiremos, ahora probaréis vosotros los dientes que hay en nuestra boca: os devoraremos, dijeron los perros, y luego les destrozaron las caras.” (Recinos, 1997: 31-32).

Otra forma de animismo en el **Popol Vuh** es que la naturaleza se modifica a voluntad de los seres humanos. Tal es el caso en el que *Ixquic*, encontrando una sola mata de maíz, quita los pelos a las mazorcas y los coloca en la red y ésta se llenó completamente de mazorcas.

En el relato de la venganza de *Hunahpú* e *Ixbalanque* contra *Hunbatz* y *Hunchouén* se dice que aquellos les piden a estos últimos que suban a un árbol a traer los pájaros que habían matado con sus cerbatanas, pero milagrosamente el árbol aumentó de tamaño, hinchándose su tronco. Cuando *Hunbatz* y *Hunchouén* quisieron bajar, no pudieron.

6. EL ESPÍRITU DE LAS MONTAÑAS

En la concepción indígena prehispánica, las montañas, los volcanes, los bosques, los caminos, tienen un espíritu guardián a quien atribuyen “poderes mágicos”. Al parecer la idea es que si se quiere entrar, por ejemplo a la montaña, habrá que pedir permiso al espíritu guardián o vencerlo. Este espíritu no es un dios, aunque posee poderes sobrenaturales. A pesar de esto último, no es invencible, pero sí temible.

El **Memorial de Sololá** narra el encuentro de los *k'aqchikel* con dos espíritus guardianes, el del Volcán de Fuego y el del Volcán *Gagxanul* (fuego desnudo, el de Santa María en Quetzaltenango):

“En seguida se marcharon de allí, de Chiyol y Chiabak, y dos veces anduvieron su camino, pasando entre los volcales que se levantan en fila, el de Fuego y Hunahpú. Allí se encontraron frente a frente con el espíritu del Volcán de Fuego, el llamado Zaquicoxol. “En verdad, a muchos ha dado muerte el Zaquicoxol y ciertamente causa espanto ver a este ladrón”, dijeron.” (Recinos, 1980: 64-65).

Para cerciorarse de quién era el que impedía el paso entre los volcanes, los *k'aqchikel* enviaron a dos valerosos hombres que tenían poderes mágicos: *Qoxahil* y *Qobakil*, quienes trajeron la noticia de que el aspecto de *Zaquicoxol* "era temible". Ante tal noticia salieron a enfrentarlo *Gagavitz* y *Zactecauh*, los líderes y héroes *k'aqchikel*, también poseedores de poderes mágicos. Estos vencieron al espíritu del volcán, pero le perdonaron la vida. *Zaquicoxol*, entonces, abandona el lugar, dejando el paso libre.

El otro encuentro –con el espíritu del volcán *gagxanul*– fue por la necesidad de poseer el fuego, aprovechando la ocasión de una terrible erupción del volcán. Ninguno quiso arriesgarse para capturar el fuego, por lo que todos los guerreros le dicen a *Gagavitz*:

"Oh, tú, hermano nuestro, tú has llegado y tú eres nuestra esperanza. ¿Quién irá a traernos el fuego y a probar de esa manera nuestra suerte, oh hermano mío. Así le dijeron... ¿Quién desea que yo vaya a probar suerte? Corazón de héroe tiene el que no teme. Yo iré primero, les dijo Gagavitz..." (Recinos, 1980: 73).

El héroe *Gagavitz* trajo el fuego después de haber vencido al espíritu del volcán, por lo que los guerreros lo confirmaron como jefe:

"En cuanto regresó lo sentaron en el trono, le hicieron grandes honores y le dijeron todos: 'Tú, hermano nuestro, has conquistado el fuego de la montaña y nos has dado nuestro fuego...' Así dijeron todos los guerreros de las siete tribus dirigiéndose a Gagavitz. Y éste les contestó: 'El espíritu de la montaña se ha convertido en mi esclavo y mi cautivo, oh hermanos míos. Cuando vencimos al espíritu de la montaña libertamos la piedra de fuego...'" (Recinos, 1980: 74).

Estos dos relatos sugieren que, en la cosmovisión prehispánica, el llamado a vencer al espíritu de la montaña era el héroe que poseía poderes extraordinarios, poderes mágicos. A los hombres comunes y corrientes no les estaba permitido hacer tal hazaña. Era, además, una de las formas para confirmar la autoridad de una persona, autoridad que se fundamentaba en la posesión de poderes extraordinarios. En los casos anotados, el **Memorial de Sololá** los registra para mostrar el liderazgo y autoridad de *Gagavitz*.

7. RELACIÓN DE LAS ENFERMEDADES CON EL REINO DEL MAL

En la cosmovisión que presenta la mitología del **Popol Vuh**, la causa de algunas enfermedades es atribuida a personajes de *Xibalbá*, el reino del mal.

En los nombres de estos personajes, incluso, está incorporado el de la enfermedad. Por ejemplo la palabra *quic*, que en los idiomas mayances significa sangre, forma parte del nombre *Cuchumaquic* que corresponde a uno de los señores de *Xibalbá* señalados como causantes de los derrames de sangre.

Puh, que en los idiomas mayances significa pus –la secreción que ocurre cuando hay una infección- forma parte del nombre *Ahalpuh* que corresponde a uno de los personajes a quienes se atribuía la responsabilidad de las infecciones.

Las autoridades supremas del reino del mal, *Hun Camé* y *Vucub Camé*, los señores de la muerte, eran quienes señalaban las atribuciones a cada uno de los personajes de *Xibalbá*:

“Xiquiripat y Cuchumaquic, eran los Señores de estos nombres. Estos son los que causan los derrames de sangre de los hombres.

Otros se llamaban Ahalpuh y Ahalganá, también Señores. Y el oficio de éstos eran hinchar a los hombres, hacerles brotar pus de las piernas y teñirles de amarillo la cara, lo que se llama chuganal. Tal era el oficio de Ahalpuh y Ahalganá.

Otros eran el Señor Chamiabac y el señor Chamiaholom, alguaciles de Xibalbá, cuyas varas eran de hueso. La ocupación de éstos era enflaquecer a los hombres hasta que los volvían sólo huesos y calaveras y se morían y se los llevaban con el vientre y los huesos estirados. Tal era el oficio de Chamiabac y Chamiaholom, así llamados.

Otros se llamaban el Señor Ahalmez y el Señor Ahaltocob. El oficio de éstos era hacer que a los hombres les sucediera alguna desgracia, ya cuando iban para la casa, o frente a ella, y que los encontraran heridos, tendidos boca arriba en el suelo y muertos. Tal era el oficio de Ahalmez y Ahaltocob.

Venían en seguida otros Señores llamados Xic y Patán, cuyo oficio era causar la muerte a los hombres en los caminos, lo que se llama muerte repentina, haciéndoles llegar la sangre a la boca hasta que morían vomitando sangre...” (Recinos, 1997: 50-51).

El **Memorial de Sololá**, que en mayor medida que el **Popol Vuh** corresponde a datos históricos, en parte tiene una visión más natural de la enfermedad y la muerte. Por ejemplo, en este documento se narra una epidemia que azotó a los *k'aqchikel*, y probablemente a otros pueblos, en el año 1520 (un ciclo de 20 años *k'aqchikel* más otros cinco años a partir de la revolución de los *Tukuché*), o sea antes de la conquista española.

“He aquí que durante el quinto año apareció la peste, oh hijos míos. Primero se enfermaban de tos, padecían de sangre de narices y de mal de orina. Fue verdaderamente terrible el número de muertes que hubo en esa época. Murió entonces el príncipe Vakakí Ahmak. Poco a poco grandes sombras y completa noche envolvieron a nuestros padres y abuelos y a nosotros también, oh hijos míos, cuando reinaba la peste....

Grande era la corrupción de los muertos. Después de haber sucumbido nuestros padres y abuelos, la mitad de la gente huyó hacia los campos. Los perros y los buitres devoraban los cadáveres. La mortandad era terrible...Así fue como nosotros quedamos huérfanos, oh hijos míos. Así quedamos cuando éramos jóvenes. Todos quedamos así. Para morir nacimos.” (Recinos, 1980: 119-120).

Esta última frase, aunque corresponde a una visión natural, en el español pareciera tener una carga fatalista.

Esta enfermedad vuelve a azotar en 1559 (tres ciclos de 20 años *kaqchikel* después de la revolución de los *Tukuché*). En esta ocasión el **Memorial de Sololá** hace explícita la influencia española relacionando la enfermedad y la muerte con el Dios Cristiano:

“En el sexto mes después de la llegada del Señor Presidente a Pangán [Antigua Guatemala] comenzó aquí la peste que había azotado antiguamente a los pueblos. Poco a poco llegó aquí. En verdad una muerte espantosa cayó sobre nuestras cabezas por disposición de nuestro poderoso Dios...” (Recinos, 1980: 146-147)

8. EL TIEMPO

Es muy conocida la preocupación de los mayas, tanto del preclásico, del clásico y del postclásico por el tema del tiempo. Esta preocupación fue compartida por otros pueblos mesoamericanos.

Es muy probable que ésta se explique por la dependencia de estos pueblos de la actividad agrícola, a partir de cierto momento de su historia. Pero también cabe la posibilidad de que, además de ese hecho, dichos pueblos tuvieran inclinación-¿vocación? ¿pasión?-por el conteo de los días, por la observación del movimiento de los astros. Tal sería dicha inclinación-pasión que al leer estudios sobre el tema o las inscripciones hechas en las estelas o los mismos documentos indígenas, dan la impresión de que aquella gente tenía siempre la vista en dirección hacia el firmamento, es decir, en dirección a la disquisición sobre el tiempo.

En efecto, la mayoría de los documentos indígenas guatemaltecos del siglo XVI contiene alguna referencia respecto del tiempo y su relación con el movimiento de los astros, de los días y con otros fenómenos naturales.

Por ejemplo, en la **Historia de los Xpantzay de Tecpán Guatemala** el tiempo es relacionado directamente con el sol y con los amaneceres a través de una bella expresión. Al final del documento (Recinos, 1957: 128), después de señalar los linderos de las tierras de esta familia, se dice que a ésta le pertenecen "para siempre jamás", como lo traduce Recinos. La expresión en el lenguaje original dice *ti be kih ti be zak*, que literalmente significa: se irán los soles-días, se irán los amaneceres o las auroras.

En esta expresión el transcurrir del tiempo es visto como el movimiento continuo del sol y, por lo mismo, como el paso de los días y de las auroras. El tiempo, en esta expresión, como se ve tiene una relación indisoluble con el movimiento celeste.

Aunque no es éste el lugar para ampliar la relación entre el tiempo y el movimiento, cabe la observación de que la filosofía y la ciencia occidentales siempre han concebido estos conceptos en una relación indisoluble.

El **Popol Vuh** contiene la misma idea, la de la relación entre el tiempo y el movimiento celeste. Al final del documento, al anunciar que hará la

enumeración de “las generaciones y el orden” de los reyes que gobernaron a la nación *k’iche’*, hace arrancar el tiempo con el aparecimiento del sol, de la luna y las estrellas:

“He aquí, pues, las generaciones y el orden de todos los reinados que nacieron con nuestros abuelos y nuestros primeros padres, Balam-Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, cuando apareció el sol y aparecieron la luna y las estrellas.” (Recinos, 1997: 158).

Valga señalar que la frase “cuando apareció el sol y aparecieron la luna y las estrellas”, equivale a decir: al principio del tiempo. Aunque puede significar, como se verá adelante, el inicio de una nueva era, o el principio de una nueva creación, o la fundación de una nación. Cualquiera que sea el significado que se escoja entre éstos, lo esencial no cambia, que es la identificación del inicio de “un” tiempo –aunque no sea con el “del” tiempo– con el aparecimiento de los astros. Más específicamente, con el inicio del movimiento de estos astros.

Aparentemente los pueblos prehispánicos no estaban pendientes solamente del movimiento de los astros, también lo estaban de otros fenómenos naturales; lo cual es comprensible por los efectos que podrían tener sobre sus cultivos o sobre la vida humana. De tal suerte, que en sus documentos registraron incluso las fechas de la ocurrencia de dichos fenómenos.

El Memorial de Sololá registra erupciones, terremotos, eclipses, el paso de cometas. Por ejemplo, cuando dice que:

“El 8 de noviembre, viernes, apareció una estrella que echaba humo.” (Recinos, 1980: 155).

En otra parte dice que:

“El sábado 14 de marzo se enrojeció la luna, solamente se puso colorada y se le obscureció la cara.” (Recinos, 1980: 171).

También registra eclipses de sol como el siguiente:

“Hoy jueves 3 de septiembre, tres días antes de la fiesta de la Natividad de Santa María, se obscureció la faz del sol y entró verdaderamente la noche siendo de día. Permaneció así y se aclaró un poco después de estar de esa manera, y brilló completamente. Por espacio de dos horas hubo plena oscuridad.” (Recinos, 1980: 187).

Estos fenómenos naturales, en la concepción indígena prehispánica, también estaban asociados a la idea del tiempo. En este caso, el tiempo en el sentido de época de bienestar, de dificultades, de sequías, de armonía o de paz.

Quizá sea importante señalar que, en este punto, en la concepción indígena sale a la vista la idea de la unidad del mundo. El ser humano está unido indisolublemente a la marcha del universo, pues el movimiento y los fenómenos que ocurren en él tiene efectos en la vida individual y social.

Tales efectos en la vida humana no deben entenderse a la manera de un determinismo mecanicista o de un destino inexorable, porque en esta concepción el ser humano puede contribuir a cambiar el rumbo de las cosas mediante las ofrendas, los ayunos, los sacrificios, es decir, por medio de la religión. La religión, aquí, resulta siendo la manera en que el ser humano contribuye a la armonía del universo.

Por otro lado, los mayas –no sólo los del período clásico– aparentemente deificaron el tiempo. A decir de Thompson:

“Los 20 días que constituían el ‘mes’ maya se consideraban como dioses y, por lo tanto, recibían las oraciones de los mortales. Y es que en cierto modo los días no eran sino materializaciones, por decirlo así, de los dioses, como el Sol y la Luna, de la deidad del maíz, el dios de la muerte y el dios del jaguar, ... Los números que acompañan a los días también eran dioses... De modo semejante, todos los períodos del tiempo aparecen considerados como dioses y las divinidades mayas forman y vuelven a formar sorprendentes agrupaciones, hecho que proporcionaba al sacerdote-astrólogo una serie de medios para lograr sus profecías, pero que al estudioso de la religión maya sólo han servido para dejarlo perplejo.” (Thompson, 1988: 316-317).

Otros pueblos de Mesoamérica tuvieron dioses de las estaciones, como Xipe, que entre los teotihuacanos era el dios de la primavera. Estos mismos concibieron a un dios del tiempo cíclico, del año, que era, según Piña Chan, el Señor del Tiempo. Después de la “creación” de Quetzalcoatl, la idea del Señor del Tiempo fue absorbida en la idea de aquel dios recién creado. De manera que Quetzalcoatl se convirtió en el dios del tiempo. Piña Chan dice que:

"En este caso hay que recordar que Quetzalcoatl, el hombre-pájaro-serpiente, es 'Venus...'" (Piña Chan, 1998: 32).

Como puede verse, igual que en el pensamiento maya otros pueblos mesoamericanos también deificaron a los astros, lo que equivale a deificar el tiempo, porque éste, como se dijo arriba, está unido al movimiento de aquellos.

Otro aspecto en el tema del tiempo en el mundo prehispánico es el del estudio y la interpretación del movimiento celeste. Aunque probablemente todo el pueblo tuviera interés en su conocimiento, eran los sacerdotes²⁰ los especialistas en este tema. En el caso de los mayas aquellos eran los astrónomos, o como dice Thompson: "sacerdotes-astrólogos".

En el postclásico, que es el contexto histórico inmediato a los documentos indígenas que ocupan este estudio, los sacerdotes posiblemente no tuvieron el nivel de desarrollo intelectual de los del período anterior. Sin embargo, contaban con el reconocimiento de la población porque conservaron el conocimiento astronómico-astrológico heredado y porque eran los responsables de la interpretación de los códices que eran los lugares donde estaba plasmado dicho conocimiento. Interpretar dichos códices era lo mismo que interpretar lo que el tiempo –o el movimiento de los astros– deparaba al ser humano.

El **Popol Vuh**, por esta razón, exalta a los sacerdotes-reyes, llamándolos "prodigiosos" y "portentosos":

"Grandes Señores y hombres prodigiosos eran los reyes portentosos Gucumatz y Cotuhá, y los reyes portentosos Quicab y Cavizimah. Ellos sabían si se haría la guerra y todo era claro ante sus ojos; veían si habría mortandad o hambre, si habría pleitos. Sabían bien que había dónde podían verlo, que existía un libro por ellos llamado Popol Vuh." (Recinos, 1997: 155).

Los sacerdotes eran como los "doctores de la ley", pues conocían la "ley" astronómica-astrológica descubierta por sus antecesores.

²⁰ El término "sacerdote", que es propio del lenguaje occidental, le queda estrecho al quehacer de estos personajes en el mundo prehispánico. Aunque realizaban actividades que le son propias al sacerdote del mundo occidental –la intercesión–, también realizaban otras que no le son, como el estudio de los astros y su influencia en la vida social, por ejemplo.

El Testamento de los Xpantzay –en la traducción de Recinos- a los sacerdotes se les llama “sabios”, y eran los que “escribían y contaban los días”:

“Este es el principio de la estirpe del principal llamado Qabuvil Tenam, el Alay Tem, el Alay Chacat, que no en balde le pusieron estos nombres nuestras madres y abuelas, porque eran sabios y escribían y contaban los días.” (Recinos, 1957: 169).

Esta traducción, como se anotó, dice que eran los que “escribían y contaban los días”. En el idioma original del documento se les llama –a los sacerdotes- *Ajcholkih*²¹. Esta palabra literalmente significa: el que conoce acerca de la fila de los días o de soles, más correctamente, del orden de los días. Pero sabemos que los mayas llamaban *Cholkin* al calendario –el orden los de días-, por lo que el *Ajcholkih* era el encargado, el conocedor, o el que sabía interpretar el calendario. En otras palabras, el sacerdote era el poseedor de la “ciencia” referente al tiempo, lo que implicaba el conocimiento del futuro, del signo de los tiempos.

De esa cuenta los sacerdotes eran los orientadores de la vida social. Eran los encargados de informar a la población acerca de las épocas propicias o dificultosas para la prosperidad individual o de la comunidad.

Pero lo que verdaderamente llama la atención de los documentos indígenas del siglo XVI es la espera -la esperanza- de la “aurora”. En efecto, la aurora es uno de los temas recurrentes de estos documentos; tan importante como el de la creación del hombre. Aunque en opinión de Thompson, el tema de la aurora en el pensamiento prehispánico es más importante:

“Ahora bien, en todos los mitos de la creación propios de Mesoamérica, el punto culminante no es la aparición del hombre, sino el momento de la aurora.” (Thompson, 1988: 330).

Este tema –el de la aurora- no aparece únicamente en el **Popol Vuh**; está también en la **Historia Quiché de don Juan de Torres**, en el **Memorial de Sololá**, en el **Título de los Señores de Totonicapán**.

²¹ Los mayas, anteriormente, les llamaban *Aj Cholkin*. En donde *kin* significaba sol o día. Posteriormente en los idiomas mayances la *n* se cambió por la *h* con la pronunciación de la *j*. En la época en que fueron escritos los documentos indígenas que ocupan este estudio, a los sacerdotes aún les llamaban *Ajcholkih*; hoy en día simplemente se les llama *Ah q'ij*, que es una especie de contracción y modificación de *Ajcholkih*.

Al parecer, esta preocupación por el amanecer - *zaquiribal*, que es el término utilizado en los documentos indígenas - no se limitaba al círculo de los sacerdotes, al de los líderes y gobernantes; también era preocupación del pueblo que vino con ellos de Tollán. Esto es lo que se puede inferir, si es correcta la traducción de Recinos, del texto de la **Historia Quiché de don Juan de Torres**:

"Ahora bien, con temor de los sabios y naguales fueron a observar si llegaba la aurora y fueron a ver en la obscuridad y la noche si se levantaba la luna y salían las estrellas." (Recinos, 1957: 35).

El término "sabios" aquí, muy probablemente, se usa para referirse a los sacerdotes-reyes, quienes eran los especialistas en el estudio de los astros. Por lo mismo, los indicados para hacer el control diario de su movimiento. Sin embargo, aparentemente, el resto de la población, aunque sin la formación suficiente para ello, también estaba pendiente del movimiento celeste.

Esta misma idea -la de que era preocupación general- puede verse también en el **Popol Vuh** en donde se dice que todas las tribus esperaban el "amanecer"; que no era la espera de la alta jerarquía religiosa, ni la de los *k'iche'*, sino, por lo menos, de todos los pueblos recién llegados al altiplano guatemalteco:

"Cada una de las tribus se levantaba continuamente para ver la estrella precursora del sol. Esta señal de la aurora la traían en su corazón cuando vinieron de allá del Oriente, y con la misma esperanza partieron de allá, de aquella gran distancia, según dicen en sus cantos hoy día." (Recinos, 1997: 117).

En el **Popol Vuh** se nota más claramente que en los otros documentos la expectación por el amanecer. Tanto por la cantidad de veces que se repite en el mismo tal espera del amanecer, como por las palabras utilizadas. En este punto, las utilizadas en las traducciones quizá no encierran toda la dimensión de la expectación. Aun así, dan una idea:

"Así hablaban y esperaban con inquietud la llegada de la aurora." (Recinos, 1997: 109).

"Nuestras primeras madres y padres no tenían todavía maderos ni piedras que custodiar, pero sus corazones estaban cansados de esperar el sol." (Recinos, 1997: 110).

“Turnábanse para ver la grande estrella que se llama Icoquilt²², y que sale primero delante del sol, cuando nace el sol, la brillante Icoquilt, que siempre estaba allí frente a ellos en el oriente...”
(Recinos, 1997: 116).

En vista de que una de las maneras para descubrir los temas y las preocupaciones más importantes de una persona o de un pueblo, es analizar sus oraciones - las peticiones a sus dioses -; entonces, éstas nos dan una pista de las expectativas sobresalientes de los pueblos prehispánicos. En ese sentido, puede reafirmarse que la espera de la “aurora” era un asunto muy significativo, al grado de que puede percibirse su recurrencia en sus oraciones:

“¡Danos nuestra descendencia, nuestra sucesión, mientras camine el sol y haya claridad! ¡Que amanezca, que llegue la aurora! ... ¡Que amanezca y que llegue la aurora!” (Recinos, 1997: 109).

De nuevo, si la traducción de Recinos se ajusta al espíritu del texto original, las peticiones de esta gente iban acompañadas de penitencias aprendidas en “Tulán-Zuiva”. Las cuales aumentan –a los ojos de un espectador de hoy- la dimensión del significado que tendría el evento de la “aurora”:

“Allá en Tulán-Zuiva, de donde habían venido, acostumbraban no comer, observaban un ayuno perpetuo, mientras aguardaban la llegada de la aurora y atisbaban la salida del sol.” (Recinos, 1997: 116).

Pero en la cosmovisión prehispánica no sólo los seres humanos estaban pendientes –expectantes- de ese “amanecer”; los documentos indígenas insinúan que los mismos dioses *k’iche’* y también los animales lo estaban. El **Título de los Señores de Totonicapán**, por ejemplo, permite advertir dicha expectación de los dioses respecto del tiempo:

“Cuando más descuidados estaban, hablaron los nahuales y dijeron a Balam-Kitzé y a los otros jefes: ‘antes que salga el sol, antes que amanezca, sacadnos de este lugar y escondednos en otra espesa

²² Esta “estrella” es Venus, que, como se dijo arriba, en muchas partes de Mesoamérica se le identificaba con *Quetzalcoatl*. Lo cual sugiere que la espera de la aurora era también la espera inquietante del aparecimiento de este dios, que saldría triunfante de la lucha que cíclicamente tendría en el inframundo, según el pensamiento de los pueblos mexicanos del postclásico (véase, Piña Chan, 1999: 108).

montaña, y si no lo hiciéreis, sin duda seréis perdidos. Hasta a donde nos fuérais a esconder y podáis ir a consultarnos. Dáos prisa, escondednos antes que alumbre el sol, antes que venga otra luna y antes que alumbren otras estrellas.’ Atemorizados, los jefes obedecieron. Tohil, dios de Balam-Qitzé, fue a dar a un monte que desde luego se nombró Patohil, en donde habitaban tres pares de águilas, tres pares de tigres, tres pares de víboras y tres cantíes. El dios de Balam Agab fue a dar a un monte que se llamó Avilix; el de Mahucutah subió a lo alto y espeso del mismo Hacavitz.” (Recinos, 1980: 225).

Respecto a los animales, el **Popol Vuh** dice que cuando llegó la aurora, éstos se regocijaron como los seres humanos, lo cual puede presuponer su expectación:

“En seguida, salió el sol. Alegráronse los animales chicos y grandes y se levantaron en las vegas de los ríos, en las barrancas, y en la cima de las montañas; todos dirigieron la vista allá donde sale el sol.

Luego rugieron el león y el tigre. Pero primero cantó el pájaro que se llama Queletzú. Verdaderamente se alegraron todos los animales y extendieron sus alas el águila, el rey zope, las aves pequeñas y las aves grandes.” (Recinos, 1997: 122).

Por otro lado, la llegada de la “aurora” fue recibida, según el **Popol Vuh**, con espectacular celebración. La cual se inicia con el aparecimiento de *Icoquih*, la estrella de la mañana, con danzas que realizaron en dirección al oriente y con la quema del incienso por los sacerdotes-caudillos. Luego, dice el documento que:

“Los sacerdotes y sacrificadores estaban arrodillados; grande era la alegría de los sacerdotes y sacrificadores y de los de Tamub e Ilocab, y de los rabinaleros, los cakchiqueles, los de Tziquinahá y los de Tuhalhá, Uchabahá, Quibahá, los de Batená y los Yaqui Tepeu, tribus todas que existen hoy día. Y no era posible contar la gente. A un mismo tiempo alumbió la aurora a todas las tribus.” (Recinos, 1997: 122).

Pero, ¿a qué aurora se refieren estos documentos? ¿Cuál era el día, o la era, o el período de tiempo que esperaban con ansiedad estos pueblos y sus

dioses? ¿Cuál era el significado de ese tiempo esperado? ¿Era acaso la misma idea del “Quinto Sol” de la cosmovisión mexicana?²³.

Cualquiera que hubiera sido el significado de esa “aurora”, de esa fecha, es posible que la fundación de sus naciones y el inicio “oficial” de la práctica de su religión las quisieran hacer coincidir con ella. Existe esta posibilidad por el contexto de la llegada del “amanecer”.

El **Popol Vuh** relata que antes de que ocurriera tal evento, los pueblos de habla *k'iche'* se reunieron en el monte *Chi Pixab*, entre otras cosas, aparentemente, para reafirmar su identidad. Su decisión: fundar juntos una nación, un mismo destino. Y al dar nombres a otros pueblos, como si reconocieran implícitamente la identidad y nacionalidad de éstos:

“Reuniéronse allí y se ensalzaron a sí mismos: -¡Yo soy, yo, el pueblo del Quiché! Y tú, Tamub, éste será tu nombre. Y a los de Ilocab les dijeron: -Tú, Ilocab, éste será tu nombre. Y estos tres [pueblos] quichés no desaparecerán, una misma es nuestra suerte, dijeron cuando designaron sus nombres.

En seguida dieron su nombre a los Cakchiqueles: Gagchequeleb²⁴ fue su nombre. Asimismo a los de Rabinal, que éste fue su nombre que hasta ahora no han perdido. Y también a los de Tziquinahá, que así se llaman hoy día. Estos son los nombres que se dieron entre sí.” (Recinos, 1997: 117)

Inmediatamente después de la descripción que hace el **Popol Vuh** de la magna celebración de la llegada de la “aurora”, refiere el inicio de la fundación de pueblos:

“Ahora bien, muchos pueblos fueron fundándose uno por uno, y las diferentes ramas de las tribus se iban reuniendo y agrupando junto a los caminos, sus caminos que habían abierto.” (Recinos, 1997: 127)

²³ La cosmovisión indígena mexicana hablaba de cinco creaciones, entretanto que la maya, de cuatro.

²⁴ Puede existir diferencia entre el origen del término *kaqchik'el* que presenta el **Popol Vuh** y el que presenta el **Memorial de Sololá**. En el caso del **Popol Vuh**, pudiera interpretarse el término como: los que robaron el fuego. Pues, según este documento, este pueblo no aceptó la condición dada por los *k'iche'* a cambio del fuego (Recinos, 1997: 115). El **Memorial de Sololá**, dice que “Cuando llegamos a las puertas de Tulán fuimos a recibir un palo rojo que era nuestro báculo, y por esto se nos dio el nombre de Cakchiqueles...” “*Xa ka hun caka chee ka chamey...*” (Recinos, 1980: 58)

Este punto de vista en parte es sostenido por Román Piña Chan. En efecto, el “amanecer” lo interpreta como el abandono de la vida nómada, la cual por dificultosa se califica de “obscura”. También es “oscuro” el tiempo de andar sin dioses particulares, sin religión. Por lo que al recibir sus dioses y fundar sus naciones, dejan la “obscuridad” y aparece la “aurora”:

“...emigran en busca de sus casas u hogares donde asentarse; salen de las tinieblas, de la obscuridad, es decir, ven la luz o les amanece sólo cuando reciben a su dios y cambian su vida errante...” (Piña Chan, 1998: 59).

Según esta cita, el término “amanecer” es usado en los documentos indígenas en sentido figurado. Pero en todo caso hace alusión a un momento histórico –a un tiempo- de los pueblos prehispánicos: el del asentamiento en un territorio -lo que equivale a la fundación de una nación-, y el de la adopción de un dios.



EL SER HUMANO

1. PROPÓSITO DE LA EXISTENCIA HUMANA

Uno de los temas sobresalientes del **Popol Vuh** –si no el más importante- se relaciona con el sentido de la existencia humana. En efecto, en las primeras páginas del libro el tema primordial de los dioses es la creación del hombre, quien los alimentaría y sustentaría; y en la tercera y cuarta parte, en la traducción de Recinos (tercera y cuarta narración en la traducción de Ximénez) el tema primordial de los seres humanos es cómo agradar a sus dioses; dicho en otras palabras, cómo llevar a cabo el propósito que los dioses establecieron para el hombre.

En el relato que hace el **Popol Vuh**, la concepción de la idea del hombre por los dioses es anterior a la creación de los árboles, de los bejucos y de la vida en general. La concepción de esta idea y su creación en el mundo concreto fueron resultado de la meditación, del diálogo, del acuerdo y de la decisión de los dioses:

“Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre. Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama Huracán...”

‘Entonces vinieron juntos Tepeu y Gucumatz; entonces conferenciaron sobre la vida y la claridad, como se haría para que aclare y amanezca, quien será el que produzca el alimento y el sustento...

No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado. Así dijeron." (Recinos, 1997: 24)

"...hagamos al que nos sustentará y alimentará. ¿Cómo haremos para ser invocados, para ser recordados sobre la tierra?" (Recinos, 1997:27)

Estas frases se repiten una y otra vez, manifestando la necesidad –la insistencia– y la necesidad divina de crear al hombre. En la cosmovisión del **Popol Vuh** los seres humanos son complemento de los dioses; la existencia de éstos no tendría sentido sin la de aquéllos. Los dioses necesitaban de alguien más que pudiera hacer uso de la palabra que hasta entonces era exclusivamente suya. Por ello el Creador y Formador y los Progenitores dijeron a los cuadrúpedos y a los pájaros:

*"Hablad...llamad, hablad...
Decid, pues nuestros nombres, alabadnos a nosotros, vuestra madre, vuestro padre...
Pero no se pudo conseguir que hablaran..."* (Recinos, 1997: 26)

Además de la necesidad de ser invocados y adorados, los dioses buscaban la comunicación con otros seres, por eso pidieron a los cuadrúpedos y a las aves que hablaran, que les dijeran sus nombres; buscaban también que alguien tuviera memoria de ellos, alguien que supiera de la existencia de los dioses. No veían bien su soledad.

Es probable que la idea de que los dioses tienen necesidad de ser alimentados (*tzucul* en el original *k'iche'*, lo mismo que en el *kaqchikel* del **Memorial de Sololá**) no fuera tan antigua. La palabra *tzuc* o la palabra *tzucul* hacen alusión a los sacrificios que se hacían a los dioses y, como se anotó en el primer capítulo, esta práctica pertenece a una etapa tardía –postclásica– de los pueblos mesoamericanos y que coincide con el militarismo de éstos.

Lo importante del proyecto divino en la cosmovisión *k'iche'* es que se concibe al ser humano como indispensable para los dioses; lo cual explica su persistencia en ensayar, una y otra vez, la creación del hombre, sin que sus fracasos representaran motivo suficiente para renunciar a su propósito.

La creación de los montes y los valles, los árboles y los bosques, los lagos y los ríos fue sólo la preparación del ambiente en el cual el hombre se desarrollaría, pues el fin último de toda la creación sería éste.

Por otro lado, como se indicó anteriormente, la tercera y cuarta parte del *Popol Vuh* relatan el esfuerzo humano, hasta el sacrificio²⁵, de agradar a los dioses. En efecto, desde que fueron creados los primeros hombres –*Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah* e *Iqui Balam*– dieron gracias a los dioses:

"En verdad os damos gracias dos y tres veces. Hemos sido creados, se nos ha dado una boca y una cara, hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente..." (Recinos, 1997: 106)

La relación entre los hombres y los dioses, en el *Popol Vuh*, era una verdadera religión –*religo*, que significa vínculo–. Los dioses habían conseguido, al fin, su propósito de ser recordados, obedecidos, temidos, adorados.

"...se acordaban de la palabra del Creador y Formador, del Corazón del Cielo, del Corazón de la tierra.

...Y elevaban sus ruegos, aquellos adoradores de la palabra [de Dios], amantes, obedientes y temerosos, levantando las caras al cielo cuando pedían hijas e hijos." (Recinos, 1997: 109)

Esta relación entre los hombres y los dioses se convirtió en el eje de la historia del pueblo *k'iche'*. Hicieron un largo viaje a Tula –y con ellos otros pueblos– en busca de la materialización de sus dioses. Con éstos –materializados en madera o en piedra– a cuestas vienen al territorio que hoy es Guatemala para encontrar un lugar dónde asentarse. Con ellos a cuestas, pues confiaban que los llevarían a la victoria, libraron numerosas guerras frente a pueblos establecidos previamente. Sus sacerdotes se turnaban para hacer ayunos, evitando en estas ocasiones dormir con sus mujeres. Estos mismos sacerdotes se sacaban sangre de las orejas y de los codos para ofrecerla a sus dioses. Por último, creyendo que agradaban a la divinidad, secuestraron a gente de otras tribus para sacrificarla.

²⁵ Miguel Rivera Dorado dice que "...sólo los mesoamericanos se ofrecieron masivamente como alimento de los dioses, cooperaron con ellos en la tarea ingente de sostener el mundo..." (en: *Revista Española de Antropología Americana*, No. 30-2000)

Como puede notarse, el propósito de la existencia humana fue decidido por los dioses desde antes de la creación de cualquier forma de vida sobre la tierra. Y, correspondientemente, los seres humanos –según el **Popol Vuh**– le encontraron un sentido a la vida únicamente en su relación con los dioses.

¿Qué juicio puede decirse sobre esta concepción? Que ésta, posiblemente, refleja la necesidad de trascendencia del hombre prehispánico y por lo mismo llegó a pensar que el fin de la vida humana no se agota en la lucha por la sobrevivencia; que este fin está más allá de la naturaleza, que se encuentra sólo en lo divino.

2. LA NATURALEZA HUMANA

No hay diferencias fundamentales respecto de la concepción de la naturaleza humana que presentan los documentos indígenas guatemaltecos del siglo XVI y la concepción de otras culturas -pasadas o presentes-, incluyendo la filosofía y la ciencia occidentales. Al contrario, existe coincidencia entre ellas al señalar que el hombre además de ser materia tiene el entendimiento como nota distintiva.

El **Memorial de Sololá** –aunque brevemente- y el **Popol Vuh** –más ampliamente- exponen esta idea, que implica el descubrimiento, de parte del hombre prehispánico, de la singularidad del ser humano sobre el planeta tierra. En la cosmovisión *k'iche'* el hombre es tan singular que no sólo sus capacidades intelectuales son superiores, sino que está hecho de una materia superior: el maíz.

La lucha de los dioses por crear al hombre no se complica únicamente por la dificultad de crear el entendimiento –que es como crear en otros seres el rasgo fundamental de los mismos dioses. Se complica porque no encuentran fácilmente el tipo de materia a utilizar en la formación del cuerpo humano. Y se complica aún más si se tiene en cuenta que tal tipo de materia debería tener las cualidades apropiadas para que en ella pudiera desarrollarse el entendimiento.

De esa suerte, antes de tener éxito en su creación del hombre, los dioses lo intentaron tres veces, según el **Popol Vuh**. El **Memorial de Sololá** habla sólo de un intento previo.

Según el primer documento mencionado, la mayoría de animales (los pájaros, los jaguares) como se dijo en el capítulo anterior, fueron el resultado del primer intento, sin que se anote el tipo de materia utilizado en su formación. Lo que se subraya aquí es el tropiezo que tuvieron los dioses en crear el entendimiento.

En el segundo intento, según el **Popol Vuh**, se utilizó tierra, lodo (*uleu, xocol*, dice el original *k'iche*) como la base material para la formación del hombre. Pero los mismos dioses sabían que estaban ensayando, que podrían fracasar:

"-A probar otra vez...Ya hemos probado con nuestras primeras obras, nuestras primeras criaturas [refiriéndose a los animales]...Probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten. Así dijeron.

'Entonces fue la creación y la formación. De tierra, de lodo hicieron la carne [del hombre]. Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás. Al principio hablaba, pero no tenía entendimiento. Rápidamente se humedeció dentro del agua y no se pudo sostener.' (Recinos, 1997: 27-28).

La "tierra" -el lodo- no funcionó en el mismo plano material, pues "se deshacía, estaba blando"; tampoco funcionó en el plano mecánico porque "no tenía movimiento, no tenía fuerza", "no movía la cabeza"; ni en el plano de la percepción, pues "tenía velada la vista"; menos en el plano superior, el de la razón, el del conocimiento. El texto dice que "al principio hablaba, pero no tenía entendimiento". La energía, la percepción, el entendimiento requerían de un tipo de material distinto que los pudiese contener.

La versión que cuenta el **Memorial de Sololá** respecto al hombre de "tierra" dice que

"Cuando hicieron al hombre, de tierra lo fabricaron...Únicamente tierra quisieron que entrara [en sus formación]. Pero no hablaba, no andaba, no tenía sangre ni carne según contaban nuestros antiguos padres y abuelos, oh hijos míos." (Recinos, 1980: 50).

Como puede notarse, la descripción de este documento está en sentido inverso al del **Popol Vuh**. Inicia diciendo que este tipo de materia, la “tierra”, no pudo contener el entendimiento, pues posiblemente a eso se refiera cuando dice que “no hablaba”; luego indica que no pudo contener la energía, el movimiento, porque dice que “no andaba”. Por último, tampoco funcionó en el plano material al decir que este ensayo de hombre “no tenía sangre ni carne”.

El **Popol Vuh** dice que, por las razones mencionadas, los dioses decidieron “desbaratar” “deshacer” su obra, el hombre de “tierra”.

Un tercer ensayo hicieron los dioses después de consultar entre sí y después de consultar a los adivinos *Ixpiyacoc* e *Ixmucané*. Estos entonces hablaron y dijeron:

“Buenos saldrán vuestros muñecos hechos de madera; hablarán y conversarán sobre la faz de la tierra.” (Recinos, 1997: 29).

Con base en esta palabra de los adivinos, los dioses hicieron un nuevo intento de crear al hombre. Al varón lo crearon de la madera de *tzité*, a la mujer la hicieron de espadaña²⁶:

“Se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra.

Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas.

Ya no se acordaban del Corazón del Cielo y por eso cayeron en desgracia. Fue solamente un ensayo, un intento de hacer hombres. Hablaban al principio, pero su cara estaba enjuta; sus pies y sus manos no tenían consistencia; no tenían sangre, ni sustancia, ni humedad, ni gordura; sus mejillas estaban secas, secos sus pies y sus manos, y amarillas sus carnes.

²⁶ La palabra que es traducida como “espadaña” en el original *k’iche’* es *zibac*. En algunos sectores guatemaltecos a esta planta se le conoce por el nombre de *zibaque*.

Por esta razón ya no pensaban en el Creador ni en el Formador, en los que les daban el ser y cuidaban de ellos.

‘Éstos fueron los primeros hombres que en gran número existieron sobre la faz de la tierra.’ (Recinos, 1997: 29-30).

La traducción de Ximénez dice

“...empero salieron tontos, sin corazón, sin entendimiento...”
(Ximénez, 1973: 39).

El hombre de *tzité* y de espadaña, en la cosmovisión *k'iche'*, fue superior al de “tierra”; los dioses progresaron en este intento. El palo de pito (*tzité*) y la espadaña resultaron materiales más aptos para permitir el desarrollo de ciertas cualidades que los dioses querían imprimir en el ser humano. Por ejemplo, este hombre llegó a poseer el don de la palabra, cualidad que tanto querían los dioses para poder establecer comunicación con ellos. Pero, al parecer, esta cualidad se quedó en el plano mecánico, sin el sustento de la racionalidad, tal como lo indica el texto, “no tenía alma, ni entendimiento”.

Y el entendimiento, según denota el documento, es indispensable para acordarse de Corazón del Cielo, es indispensable para establecer una relación entre los hombres y los dioses, es indispensable para hacer posible la religión.

En la cosmovisión *k'iche'* el hombre de “tierra”, el de “lodo” no pudo multiplicarse; el de palo de pito y espadaña pobló la superficie de la tierra:

“...se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos” (Recinos, 1997: 29).

Pero los dioses de nuevo decidieron deshacer su obra, destruyeron a este otro ensayo de hombre por medio de un gran diluvio y la rebelión de toda la naturaleza y de los utensilios²⁷ contra él. Porque no fue posible el establecimiento de la religión, en el mundo de los seres vivos.

La creación del hombre, la creación del entendimiento –de la libertad, de la voluntad, de la responsabilidad, del consejo, de la religión al fin de cuentas– se consiguió en el cuarto intento, con la creación del hombre de maíz.

²⁷ Thompson dice que “es curioso que el incidente sobre el levantamiento de los utensilios aparezca igualmente en la mitología peruana.” (Thompson, 1988: 330)

“Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los Progenitores.

Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también en pataxte y cacao, y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel. Abundancia de sabrosos alimentos había en aquel pueblo llamado de Paxil y Cayalá.

Y había alimentos de todas clases, alimentos pequeños y grandes, plantas pequeñas y plantas grandes. Los animales enseñaron el camino. Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas, y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados.” (Recinos, 1997: 103-104).

El **Memorial de Sololá**, muy probablemente por influencia tolteca, agrega que se amasó el maíz con sangre de la danta y con sangre de la culebra (Recinos, 1980: 50).

El **Popol Vuh** dice que con la ayuda del gato de monte, del coyote, del “chocoyo” y del cuervo, los dioses encontraron no sólo el maíz, sino un paraíso donde había toda clase de alimentos: Paxil y Cayalá. Con ello, la tradición *k’iche’* quizá supone la necesidad de un lugar que diera a los primeros hombres seguridad para su sustento.

¿Cuál fue el resultado, en el pensamiento prehispánico, del empleo de la masa de maíz en la formación del hombre?

“Sólo por un prodigio, por obra de encantamiento fueron creados y formados por el Creador, el Formador, los Progenitores, Tepeu y Gucumatz. Y como tenían la apariencia de hombres, hombres fueron; hablaron, conversaron, vieron y oyeron, anduvieron, agarraban las cosas; eran hombres buenos y hermosos y su figura era figura de varón.

Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban, al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra.

Las cosas ocultas [por la distancia] las veían todas, sin tener primero que moverse; en seguida veían el mundo y asimismo desde el lugar donde estaban lo veían.

Grande era su sabiduría; su vista llegaba hasta los bosques, las rocas, los lagos, los mares, las montañas y los valles. En verdad eran hombres admirables Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iquí Balam." (Recinos, 1997: 105).

Es importante observar que en el **Popol Vuh** se evidencia que la existencia del hombre representa, por lo menos para su autor, un hecho extraordinario, tan extraordinario que se maravilla al respecto. Y la explicación que encuentra es que el hombre fue creado por la divinidad, "sólo por un prodigio, por obra de encantamiento". La traducción de Ximénez dice

"...que por milagro fueron formados, y criados, por el Criador..."
(Ximénez, 1973: 167).

Evidentemente, en la concepción *k'iche'*, entre el "hombre" de palo de pito y de espadaña y el hombre de maíz existe una diferencia de naturaleza y no sólo de grado; o lo que es lo mismo, que entre los animales superiores y el hombre hay una diferencia de naturaleza y no únicamente de grado²⁸, tomando en cuenta que, según el **Popol Vuh**, el "mono" es un remanente del "hombre" de palo de pito y de espadaña.

¿En qué radica la diferencia de naturaleza entre el hombre y los animales superiores?. El mito *k'iche'* contiene la misma respuesta básica que ha dado casi toda la filosofía occidental durante dos mil quinientos años: en el entendimiento.

²⁸ En este punto, Thompson no está en lo correcto cuando comenta que "...los mayas no colocaban al hombre como criatura muy diferente del resto de los otros seres vivientes" (Thompson, 1988: 330).

Pero en el mito *k'iche'* los dioses no se imaginaron que con la masa de maíz habían creado realmente otros dioses, pues al principio los hombres creados “alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo.” Sin embargo, el conocimiento en grado superlativo debía ser patrimonio exclusivo de la divinidad. El ser humano debía tener un conocimiento más limitado y como fruto del esfuerzo. Los *k'iche'*, por medio del mito, expresan su descubrimiento de que la ciencia, la sabiduría se construyen por largos procesos, en contraposición a la cualidad con la que los dioses originalmente habían dotado a los primeros hombres: la capacidad de obtener el conocimiento instantáneamente y sin esfuerzo.

Las limitaciones humanas respecto al entendimiento y, consecuentemente, respecto al conocimiento, son explicadas por los *k'iche'* con este mito. El **Popol Vuh** dice que los primeros hombres

“Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones y los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la faz de la tierra.

Pero el Creador y el Formador no oyeron esto con gusto.

-No está bien lo que dicen nuestras criaturas, nuestras obras; todo lo saben, lo grande y lo pequeño, dijeron. Y así celebraron consejo nuevamente los Progenitores: -¿Qué haremos ahora con ellos? Que su vista sólo alcance a lo que está cerca, que sólo vean un poco de la faz de la tierra. No está bien lo que dicen. ¿Acaso no son por su naturaleza simples criaturas y hechuras [nuestras]? ¿Han de ser ellos también dioses?...

-Refrenemos un poco sus deseos, pues no está bien lo que vemos. ¿Por ventura se han de igualar ellos a nosotros, sus autores, que podemos abarcar grandes distancias, que lo sabemos y vemos todo?...

‘Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca, sólo esto era claro para ellos’ (Recinos, 1997: 106-107).

José Mata Gavidia, en su libro **Existencia y Perduración en el Popol Vuh**, refiriéndose a este texto que implica que entre el ser humano y la divinidad sólo hay diferencia de grado, no de naturaleza, dice:

"Para el Popol Vuh, por lo tanto, la superioridad de lo divino sobre lo humano era una superioridad de grado, y tal diferencia era lo superrracional: lo que ellos llamaban esa amplitud de conocer sin límite, lo mágico, lo prodigioso, atributo de los dioses, y rara vez de los hombres excepcionales..." (Mata Gavidia, 1950: 86).

Con este mito lo que realmente se quiere indicar es que los hombres están próximos a la divinidad, en virtud de la posesión del entendimiento.

Por otro lado, probablemente el hombre prehispánico se hizo preguntas semejantes a éstas: ¿Por qué la vista humana no alcanza más allá del horizonte? ¿Por qué no llega más allá de las montañas, hasta los lagos, hasta los mares, hasta los valles? ¿Por qué nuestras percepciones se circunscriben al espacio inmediato? ¿Por qué, en fin, el entendimiento humano no logra de inmediato conocer todo lo que hay en la "bóveda del cielo" y todo lo que hay sobre la "faz redonda de la tierra"? Esta conciencia de las limitaciones humanas -las de su percepción y de su entendimiento- fue la que probablemente condujo a los *k'iche'* a crear el mito de que ello se debe a los celos de los dioses. "Acaso no son por su naturaleza simples criaturas...? ¿Han de ser ellos también dioses?". Entonces, en consejo de dioses, se decidió limitar las potencialidades humanas, y Corazón del Cielo -*Uqux Cal*- echó a los primeros hombres - y con ellos a toda la humanidad- "un vaho sobre sus ojos" (con lo cual, el mito atribuye también a la vista importancia fundamental para el conocimiento).

Si se formulara la pregunta ¿qué es el hombre, según el **Popol Vuh**? Una parte de la respuesta sería que es un ser más próximo a la divinidad que a los animales superiores. No es precisamente un ser intermedio entre los dioses y los animales, pues de estos últimos los separa un abismo -por su falta de entendimiento-, pero con los dioses la diferencia reside en la amplitud del conocimiento de que éstos son capaces, lo que implica sólo diferencia en las potencialidades del entendimiento.

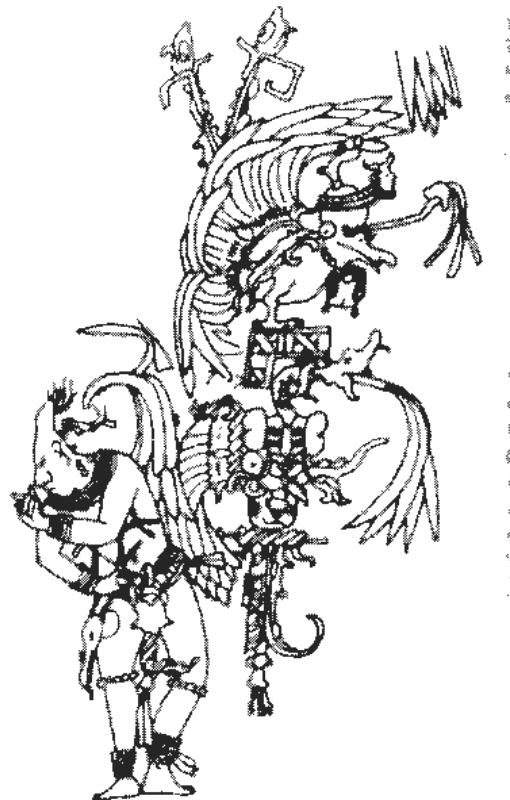
Esto último no debe hacer olvidar la importancia que tenía la materia en el pensamiento prehispánico. La materia misma de la que está hecho el hombre en la cosmovisión prehispánica: el maíz, era de las cosas máspreciadas en su

cultura. El hecho que los antiguos mayas tuvieran un dios del maíz revela la importancia que se daba a este cereal; lo cual es comprensible por haber sido la principal fuente de su subsistencia²⁹.

Siendo así, el maíz les parecería un principio de vida, de energía; por lo mismo, gracias al maíz era posible percibir el mundo exterior, gracias al maíz era posible el ejercicio de la reflexión. Encontraban muy probablemente, siguiendo este razonamiento, conexión entre materia y entendimiento. Este último, en el mundo natural y concreto, es posible sobre el fundamento de la materia.

La materia, por sí sola, no creó el entendimiento. Éste, es obra de los dioses; por lo que el hombre es poseedor, al mismo tiempo, de una dimensión sobrenatural, la cual es su nota distintiva en relación con el resto de seres vivos que habitan la faz tierra.

GRABADO 4



Hun-Nal, Dios del Maíz, danzando con el soporte dorsal del trono de serpiente.

²⁹ Si es verdad que los mayas no sólo tenían un dios del maíz, sino que lo consideraron como un dios (Thompson, 1988: 322-324), entonces puede pensarse que, en el pensamiento prehispánico, el ser humano participaba de la naturaleza divina.

3. LA MUERTE Y LA PERPETUACIÓN DEL SER HUMANO

¿Por qué entró la muerte en el mundo, en el de los seres vivos? ¿Puede encontrarse respuesta en el **Popol Vuh** a esta pregunta? Es posible hacer el intento de encontrarla.

Por un lado, puede interpretarse que la muerte ingresó al mundo en el momento en que las criaturas de los dioses no respondieron a los propósitos de éstos. Éste es el caso de los animales –los venados, los pájaros, los leones, los tigres, las serpientes, las culebras, los cantiles- pues los dioses al ver que aquéllos no pudieron hablar, que no pudieron decir sus nombres, que no pudieron invocarlos, decidieron darles cierto destino. Parte de éste es la muerte:

“Vosotros, aceptad vuestro destino: vuestras carnes serán trituradas. Así será. Esta será vuestra suerte...”

Por esta razón fueron inmoladas sus carnes y fueron condenados a ser comidos y matados los animales que existen sobre la faz de la tierra.” (Recinos, 1997: 27).

Por el mismo motivo – por no tener entendimiento, por no poder invocar a los dioses, por no responder a sus propósitos-, los dioses decidieron la muerte del hombre de “tierra”:

“Entonces desbarataron y deshicieron su obra y su creación” [el hombre de “tierra”] (Recinos, 1997: 28).

Aunque los dioses superan sus ensayos anteriores con el hombre de palo de pito y de espadaña, no satisfechos, porque su propósito aún estaba por encima de su creación, deciden su muerte:

“En seguida fueron aniquilados, destruidos y deshechos los muñecos de palo, y recibieron la muerte...”

‘Pero no pensaban, no hablaban con su Creador y su Formador, que los habían hecho, que los habían creado. Y por esta razón fueron muertos...” (Recinos, 1997: 30).

Incluso los dioses provocaron una gran violencia cósmica contra el hombre de madera y espadaña, por su inconformidad —en última instancia con ellos mismos— por no poder moldear, inmediatamente, la naturaleza a sus propósitos.

Por otro lado, la muerte aparece en el mundo como medio para eliminar la soberbia, el orgullo, como el caso de la muerte de *Vucub Caquix*, *Zipacná* y *Cabracán*.

Vucub Caquix y sus hijos hacían cosas extraordinarias, pero no eran dioses, porque uno de los criterios para determinar la deidad de un ser en el *Popol Vuh* es que su conocimiento sea mucho mayor que el del hombre, sin embargo respecto de *Vucub Caquix* se dice que

"...su vista alcanzaba solamente el horizonte y no se extendía sobre todo el mundo." (Recinos, 1997: 33).

GRABADO 5



Un recipiente del Clásico temprano muestra a uno de los Héroes Gemelos (*Hunahpú* e *Ixbalanqué*) apuntando con su cerbatana a *Itzam-Yeh* (*Vucub Caquix*). (Tomado de Freidaletal, 1999: Grabado 11b).

En otras palabras, su conocimiento –y, por lo mismo, su entendimiento– no era mayor que el que podía alcanzar el ser humano; lo que resalta de estos personajes es su fuerza física, no su entendimiento³⁰; a pesar de ello, *Vucub Caquix* quiso engrandecerse, quiso parecerse a los dioses, quiso tomar el papel de conductor de los hombres de madera y espadaña. Pretensión que los dioses no soportaron:

“Yo seré grande ahora sobre todos los seres creados y formados. Yo soy el sol, soy la claridad, la luna, exclamó. Grande es mi esplendor. Por mí caminarán y vencerán los hombres...” (Recinos, 1997: 33).

Hunahpú e *Ixbalanqué* quienes, según el *Popol Vuh*, eran dioses (Recinos, 1997: 34) fueron los que dieron muerte a *Vucub Caquix* por orden de *Uqux Cah*, el Ser Supremo del documento en mención.

“Solamente para lograr la muerte de Vucub Caquix quisieron obrar de esta manera, porque les pareció mal que se enorgulleciera.

Y en seguida se marcharon los dos muchachos, habiendo ejecutado así la orden del Corazón del Cielo.” (Recinos, 1997: 38-39).

Respecto a *Cabracán*, el mismo documento dice:

“Pero Hunahpú e Ixbalanqué vencieron también a Cabracán. Huracán, Chipi Caculhá y Raqa Caculhá [es decir, Corazón del Cielo] hablaron y dijeron a Hunahpú e Ixbalanqué:

-Que el segundo hijo de Vucub Caquix sea también vencido. Esta es nuestra voluntad. Porque no está bien lo que hace sobre la tierra, exaltando su gloria, su grandeza y su poder, y no debe ser así.” (Recinos, 1997: 45)

³⁰ El Dr. Rigoberto Juárez Paz escribió un interesante libro que tituló *Las Memorias de Vucub Caquix*. Uno de sus propósitos era mostrar que el *Popol Vuh* contiene ideas que van en dirección del colectivismo. Dice que en el documento indígena resalta el esfuerzo colectivo contra el esfuerzo individual. Por ejemplo, el enfrentamiento entre los cuatrocientos muchachos y uno de los hijos de *Vucub Caquix*. El Dr. Juárez Paz, quien es defensor de las ideas liberales, aprecia más el esfuerzo individual que el colectivo. Por lo mismo, ve en *Vucub Caquix* a un superhombre. Esta última idea se fundamenta sobre un entendimiento extraordinario, pero lo que sobresale de *Vucub Caquix* y de sus hijos es su fuerza y su riqueza, no su entendimiento.

En la traducción de Recinos, los términos “vencieron”, “vencido” se relaciona, frecuentemente, con la muerte.

Otra manera de dar explicación al tema de la muerte en el **Popol Vuh** es que se les atribuye a los señores del reino del mal: *Xibalbá*, como fue señalado en el capítulo anterior.

Muchas veces la muerte ocurre, según la cosmovisión prehispánica, por la acción de *Hun Camé*, *Vucub Camé*, *Xiquiripat*, *Cuchumaquic*, *Ahalpuh*, *Ahalganá*, *Chamiabac*, *Chamiaholom* y los otros señores. El reino del mal -con sus habitantes- en buena medida puede interpretarse como sobrenatural. ¿De qué otra manera puede interpretarse la siguiente alusión que se les hace a *Chamiabac* y *Chamiaholom*, si no es respecto a su acción sobrenatural?:

“La ocupación de estos era enflaquecer a los hombres hasta que los volvían solo huesos y calaveras y se morían y se los llevaban con el vientre y los huesos estirados. Tal era el oficio de Chamiabac y Chamiaholom, así llamados.” (Recinos, 1997: 50-51).

Pero no eran considerados dioses, según lo dice expresamente el documento:

“En verdad no tenían antaño la condición de dioses.” (Recinos, 1997: 100).

También en parte puede interpretarse que dicho reino del mal se relaciona con una región de la geografía guatemalteca y con un grupo o grupos enemigos de los *k'iche'*. Se menciona por ejemplo que había un juego de pelota en *Nim Xob Carchá* y que era necesario ir “bajando” para ir a *Xibalbá*, lo que puede interpretarse que este último lugar quedaba al norte del primero. Además, de los habitantes de *Xibalbá* se dice que:

“sus caras horribles causaban espanto. Eran los ‘Enemigos, los Bufios. Incitaban al mal, al pecado y a la discordia.

‘Eran también falsos de corazón, negros y blancos a la vez, envidiosos y tiranos...Además, se pintaban y untaban la cara.” (Recinos, 1997: 100).

Los buhos –los *tucur*- puede interpretarse como habitantes antiguos de la región de Tucurú.

Freidel, Schell y Parker dicen que todo este relato de *Hunahpú*, *Ixbalanqué* y *Xibalbá* es la versión *k'iche'* de la idea de una lucha cósmica concebida en tiempos muy antiguos por los mayas.

Sea como fuere, al menos en la cosmovisión *k'iche'*, los habitantes de *Xibalbá* fueron los responsables de varias formas de la ocurrencia de la muerte de los hombres hasta cierto momento, porque el **Popol Vuh** al relatar la derrota de los señores de *Xibalbá* por *Hunahpú* e *Ixbalanqué* está implicando, de alguna manera, la derrota de la muerte en algunas de sus formas:

"Ya no os apoderaréis repentinamente de los hombres...De esta manera comenzó su destrucción [del reino del mal] y comenzaron sus lamentos...Así, fue, pues, la pérdida de su grandeza y la decadencia de su imperio." (Recinos, 1997:100).

Además de que la muerte ingresó al mundo: por la insatisfacción de los dioses porque sus criaturas no se conformaron a sus propósitos, como castigo de parte de los dioses por la soberbia, por la maldad de los señores de *Xibalbá*; la muerte también tiene un lugar entre los hombres porque éstos, desde el principio, fueron concebidos como mortales, ateniéndose a la traducción de Recinos:

"Entrad, pues, en consulta, abuela, abuelo, nuestra abuela, nuestro abuelo, Ixpiyacoc, Ixmucané, haced que aclare, que amanezca, que seamos invocados, que seamos adorados, que seamos recordados por el hombre creado, por el hombre formado, por el hombre mortal..." (Recinos, 1997: 28).

Si la traducción de Recinos es correcta, entonces la razón última de la muerte reside en la idea de que ésta es inherente al ser de una criatura, porque otra diferencia entre éstas y los dioses, es que estos últimos son inmortales.

A pesar de esto último ¿puede hablarse de la inmortalidad del hombre después de la muerte corporal? El **Popol Vuh** dice que *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, después de haber vencido a los de *Xibalbá*:

"...subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo. Al uno le tocó el sol y al otro la luna... Y ellos moran en el cielo." (Recinos, 1997: 102).

Sin embargo, de estos gemelos el mismo documento ha dicho antes que eran dioses. La duda surge cuando se recuerda que también de los “cuatrocientos muchachos” se dice lo mismo, sin que de ellos se haya afirmado su deidad:

“Entonces subieron también los cuatrocientos muchachos a quienes mató Zipacná, y así se volvieron compañeros de aquéllos y se convirtieron en estrellas del cielo.” (Recinos, 1997: 102).

¿Qué otras ideas tenían los pueblos prehispánicos acerca de la muerte?

Cuando el Popol Vuh cuenta la muerte de los padres de la nación k'iche' – Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iquibalam- éstos, en su discurso de despedida, les dicen a sus esposas, a sus hijos, a sus descendientes:

“Nosotros nos vamos, nosotros regresamos... Nosotros nos volvemos a nuestro pueblo... Vamos a emprender el regreso, hemos cumplido nuestra misión, nuestros días están terminados.” (Recinos, 1997: 140).

La traducción de Ximénez dice:

“nos vamos y nos volvemos...nos vamos con nuestro pueblo...Ya hacemos nuestra vuelta, ya se [ha] hecho todo lo que estaba a nuestro cargo, ya se ajustaron nuestros días.” (Ximénez, 1973: 227).

La idea importante que aparece en esta cita es que la muerte es concebida como un retorno. ¿Hacia dónde? “nos volvemos a nuestro pueblo” dice Recinos; “nos vamos con nuestro pueblo” traduce Ximénez; *coh be chi amac* dice el texto k'iche'. ¿Cómo interpretar esta frase? ¿Como continuidad de la existencia en una nueva dimensión? ¿O simplemente como el retorno a uno de los elementos básicos del hombre, la materia?

En este punto quizá no sea tan importante determinar hacia dónde sea el retorno; lo importante es la idea de la muerte como retorno³¹.

³¹ Aunque no se registra en los documentos indígenas guatemaltecos del siglo XVI, de los cuales se ocupa este trabajo, se sabe de la costumbre prehispánica de enterrar, junto al muerto, su objetos de trabajo y otros objetos valiosos, pues se tenía la idea que le servirían en la “otra vida”.

Aparte del sentido que haya tenido la idea de retorno en la mentalidad prehispánica, la idea de la muerte, en los documentos indígenas del siglo XVI, se relaciona también con la idea de perpetuación del hombre -después de la vida individual y terrena- en la misma historia humana. Esta idea -la de perpetuación del hombre en la historia- en ciertas ocasiones puede parecer incluso como un afán en el pensamiento prehispánico y puede notarse, al menos, en dos direcciones: la perpetuación del individuo y de la comunidad en la memoria de las generaciones siguientes, y la perpetuación de la persona en sus hijos y su descendencia.

La primera dirección se observa en el uso de genealogías como una constante en los documentos en referencia. Alguien podría decir que en las crónicas llamadas, convenientemente, como "títulos de tierras", las genealogías se utilizan como argumento de legitimación del derecho a la tenencia de la tierra y no para perpetuar la memoria de los antepasados. Así es. Pero hubiera sido imposible utilizar este argumento si previamente no se acostumbrara buscar la perpetuación de los antepasados en la memoria de sus descendientes.

Las primeras palabras del **Memorial de Sololá** anuncian que el libro se referirá al origen de la familia *Xahil*, referencia que es posible gracias a su conservación en la memoria colectiva:

"Aquí escribiré unas cuantas historias de nuestros primeros padres y antecesores, los que engendraron a los hombres en la época antigua..." (Recinos, 1980: 47).

Y termina el libro, después de relatar las peregrinaciones, las acciones de los reyes, los sufrimientos, los triunfos del pueblo kaqchikel, con estas palabras:

"Así contaba mi difunto padre y ahora que es muerto, hijo mío, escucha las cosas que me decía cuando estaba haciendo el árbol genealógico. Ya ti te digo que debes hacerlo como lo hacía mi padre Gebutá Queh. Yo Francisco Canux, que engendré a Lorenzo Queh, y el hijo de Lorenzo Queh fue Diego Batzín.

"Esta es nuestra genealogía, que no se perderá, porque nosotros conocemos nuestro origen y no olvidaremos a nuestros antepasados." (Recinos, 1980: 207).

En unas páginas anteriores, el mismo libro dice:

"Esta es mi memoria de las tumbas de nuestros antepasados cuyo recuerdo no ha desaparecido..." (Recinos, 1980: 204).

"De este modo los habitantes de los campos, los habitantes del pueblo, son ahora polvo entre las paredes de las tumbas. Sus rostros están ahí, pero su recuerdo no ha desaparecido y por eso escribo mi memoria." (Recinos, 1980: 205).

El último párrafo de **Guerras Comunes de Quichés y Cakchiqueles** contiene la misma idea que aparentemente es convertida en necesidad:

"Hemos contado nuestra ascendencia, nosotros los Señores principales...Que nunca decaiga la gloria de la estirpe del pueblo. Así dijeron nuestros abuelos y padres, los zotziles, cakchiqueles, tukuchés y akajales. Cuatro naciones que benditas sean por siempre jamás." (Recinos, 1957: 149).

De manera que una buena parte de estos documentos es la historia de la conexión entre generaciones, de la continuidad de un grupo, de una familia, de una "casa", de un nombre.

Respecto de la segunda dirección –la perpetuación de la persona en su descendencia– hay muchas referencias en estos documentos. Por ejemplo, en el discurso que *Hun Hunahpú* dirige a *Ixquic*, desde el árbol de jícara, le dice que a pesar de la fugacidad de la vida terrenal, representada en la rapidez con que desapareció la saliva que puso en la mano de aquélla –ateniéndose a la traducción de Recinos–, de alguna manera el ser humano se perpetúa en su descendencia:

"Así es también la naturaleza de los hijos, que son como la saliva y la baba, ya sean hijos de un señor, o de un hombre sabio o de un orador. Su condición no se pierde cuando se van, sino se hereda; no se extingue ni desaparece la imagen del Señor, del hombre sabio o del orador, sino que la dejan a sus hijas y a los hijos que engendran. Esto mismo he hecho yo contigo" (Recinos, 1997: 59).

La traducción de Ximénez dice:

"Y así son sus hijos como la saliva, y su baba, si son hijos de Señores, de sabio y entendido, no se pierde ni se apaga el ser del Señor entendido, o sabio, sino que se hereda en sus hijos, y en sus hijas cuando les engendra. Y así he hecho contigo." (Ximénez, 1973: 91).

Esta última traducción relaciona al ejercicio del entendimiento de una persona con su posibilidad de perpetuación.

La misma idea transmite *Ixquic* en el discurso que dirige a *Ixmucané* para convencerle de que ella es su nuera:

"Y sin embargo, es la verdad que soy vuestra nuera; há tiempo que lo soy. Pertenezco a Hun Hunahpú. Ellos viven en lo que llevo, no han muerto Hun Hunahpú y Vucub Hunahpú: volverán a mostrarse claramente, mi señora suegra. Y así pronto veréis su imagen en lo que traigo, le fue dicho a la vieja." (Recinos, 1997: 62).

Aparentemente, por la misma idea -la de perpetuarse en la descendencia-, los pueblos prehispánicos, valoraban positivamente tener hijos. No tenerlos, representaba el final de un nombre, de un linaje. Quizá para dejar constancia de su valoración -aunque no explícita- de estos casos es que tanto el **Popol Vuh** como en el **Memorial de Sololá** registran los nombres de varias personas importantes que no dejaron descendencia. En el **Popol Vuh**, por ejemplo, se registra el de *Iqui-Balam*:

"Aquellos tres [Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah] tuvieron hijos, pero Iqui Balam no tuvo hijos." (Recinos, 1997: 139).

El Memorial menciona a los príncipes *Tohín* y *Balam*:

"Tohín fue el tercer hijo. No dejó descendencia y murió..."

"El quinto hijo fue Balam, quien no dejó descendencia." (Recinos, 1997: 121).

Entre las cosas que suplicaban los reyes sacerdotes, en sus oraciones dirigidas a Corazón del Cielo, estaba precisamente la de que concediese descendencia a sus hijos y a su pueblo:

"...Dales sus hijas y sus hijos..." (Recinos, 1997: 157).

En estrecha conexión con esta idea muy probablemente los pueblos prehispánicos concibieron la vida humana semejante a la de otros seres vivos en el sentido que la desaparición de la vida individual no significa la de la especie. Para ello contribuyó, seguramente, la observación del ciclo de vida de sus cultivos. Respecto del maíz, por ejemplo, una milpa tiene su ciclo de vida pero consigo trae la semilla que garantizará la sobrevivencia de la especie. Lo mismo sucede con las otras especies, vegetales y animales.

Por esto es significativo notar que el **Memorial de Sololá** (Recinos, 1980: 85) para referirse al semen utiliza la palabra *hutz*, que precisamente significa semilla. La misma palabra *-hutz-* se sigue usando hoy para referirse a la semilla de maíz o a cualquier otra semilla.

La semilla -en el pensamiento prehispánico guatemalteco- es el recurso de la naturaleza o de los dioses para garantizar la continuidad de la vida de las especies. La semilla es el recurso de los dioses para establecer el triunfo de la vida sobre la muerte. La muerte es la desaparición del individuo, mas no de la vida misma.



LA SOCIEDAD

1. SOCIEDAD E INDIVIDUO

Es significativo que, desde la concepción de la creación del hombre que tuvieron los pueblos prehispánicos, se nota su inclinación a dar mayor peso a la sociedad frente al individuo. En efecto, según el **Popol Vuh** y el **Memorial de Sololá** los dioses crearon una colectividad en vez de crear a un individuo o a una pareja. El primero de estos documentos refiere que fueron creadas cuatro parejas:

“Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados.

Estos son los nombres de los primeros hombres que fueron creados y formados: el primer hombre fue Balam Quitzé, el segundo Balam Acab, el tercero Mahucutah y el cuarto Iqui Balam.” (Recinos, 1997: 104).

“Entonces existieron también sus esposas y fueron hechas sus mujeres. Dios mismo las hizo cuidadosamente. Y así, durante el sueño, llegaron, verdaderamente hermosas, sus mujeres, ...

He aquí los nombres de sus mujeres: Cahá Paluná, era el nombre de la mujer de Balam Quitzé; Chomihá se llamaba la mujer de Balam Acab; Tzununihá, la mujer de Mahucutah; y Caquixahá era el nombre de la mujer de Iqui Balam” (Recinos, 1997: 107).

Por su lado, el **Memorial de Sololá** dice que:

"Habiendo terminado de hacer al hombre formado resultaron trece varones y catorce mujeres; había [una mujer] de más." (Recinos, 1980: 51).

Debe recordarse que cada uno de estos documentos habla de los orígenes de sus propios pueblos, por lo que los primeros hombres creados a que se refieren son los iniciadores de sus linajes; lo cual da lugar para pensar que, en su concepción, los dioses crearon otras parejas que fueron los iniciadores de los otros pueblos.

"Muchos hombres fueron hechos y en la oscuridad se multiplicaron. No había nacido el sol ni la luz cuando se multiplicaron." (Recinos, 1997: 108).

De manera que se trata de una creación masiva, pues probablemente pensaron que de esta forma era más fácil la sobrevivencia que enfrentar a la naturaleza en la soledad de un individuo o de una pareja. Siguiendo esta vía de análisis podría decirse que los pueblos prehispánicos, al reparar en la vida humana, vieron antes a la sociedad que al individuo.

Esta idea se refuerza si se toma en cuenta el uso constante del plural, especialmente por el **Memorial de Sololá**. Expresiones parecidas a las siguientes abundan en el libro:

"...llegamos³² al lugar llamado Tulán, donde fuimos engendrados..." (Recinos, 1980: 47).

"...éramos cuatro familias las que llegamos a Tulán nosotros la gente cakchiquel..." (Recinos, 1980: 48).

"Reunidos todos allí, celebramos consejo." (Recinos, 1980: 60).

"De esta manera alcanzamos en unión de los zotziles y tukuchéés el conocimiento de la ciencia mágica y la grandeza y poderío." (Recinos, 1980: 78).

³² Los subrayados no aparecen en el Memorial; se usan aquí para hacer notar la constante del plural.

¿De qué sociedad se habla en estos documentos? ¿de la familia, de la nación, de la humanidad? Estos términos probablemente no sean los adecuados para referirse a los grupos humanos a que aluden los textos³³. Se trata, en primera instancia, de los grupos que descienden de los mismos padres –grupos familiares que tienen un “tronco” común–; por lo mismo, es comprensible el uso frecuente de las genealogías. Se trata, en segunda instancia, de los grupos que se identificaban por tener un mismo idioma. Se trata, en tercer lugar de los grupos que tenían un mismo dios. También hubo vinculaciones entre grupos por razones de origen. Por último, probablemente, hubo vinculaciones por razones políticas.

El primer caso puede ejemplificarse con los grupos humanos que descienden de *Balam Quitzé*, *Balam Acab* y *Mahucutah*. Éstos fueron los “troncos”, respectivamente, de los *cavec*, de los *nihaib* y de los *ahau quiché*. Cada uno de estos grupos era una gran familia y al inicio –las primeras generaciones hasta el período de *Izmachí*– constituían cada cual una “casa grande”. Posteriormente, –en *Gumarcaah*– los *cavec* se dividieron, por el aumento de la población, en nueve “casas grandes”; los *nihaib* en otras nueve “casas grandes” y los *ahau quiché* en cuatro “casas grandes”. El relato de la tercera y cuarta parte del *Popol Vuh* gira especialmente alrededor de los *cavec*.

El **Memorial de Sololá** presenta un cuadro parecido. Aquí aparecen cuatro grupos que descienden cada cual de un “tronco”: los *zotzil*, los *xahil*, los *tukuché* y los *akajal*. Este documento gira su relato particularmente alrededor de los *xahil* –que es el grupo al que el texto llama “*cakchiqueles*”–, aunque el grupo dominante fue el de los *zotzil*.

La **Historia Quiché de Don Juan de Torres** hace lo propio respecto de los *tamub*.

En cuanto a los grupos humanos que se identificaban por el idioma, evidentemente eran más amplios que los anteriores. Por ejemplo, en el caso de los hablantes del *k'iche'*, abarcaba además de los *cavec*, los *nihaib* y los *ahau quiché*, a los *tamub* y a los *ilocab*. En el caso de los hablantes del *kaqchikel* abarcaba a los grupos mencionados: *zotzil*, *xahil*, *tukuché* y *akajal*.

Sin embargo, era menos fuerte el lazo entre grupos hablantes de un mismo idioma que el que unía al grupo que descendía de un mismo tronco. Entre los grupos identificados por el idioma podía haber lugar incluso para la guerra.

³³ La antropología, sin lugar a dudas, maneja una terminología más precisa al respecto.

Tal es el caso de la guerra entre los *tukuché* y los *zotzil*, *xahil* y *akajal* (Recinos, 1980: 110-113), hablantes todos del *kaqchikel*; o el caso de la guerra entre los de *Ilocab* y los *cavec*, *nihaib* y *ahau quiché* (Recinos, 1997: 145), hablantes todos del *k'iche'*.

A pesar de estas dificultades, es innegable la identificación que les dio el idioma además de la derivada de un mismo "tronco". Incluso la ocupación territorial tuvo relación con los grupos hablantes de un mismo idioma. Los hablantes del *k'iche'* ocuparon cierto territorio; más allá de éste estaban los territorios de los grupos hablantes de otros idiomas. Pero dentro de estos territorios estaban otros menores que eran los ocupados por los grupos formados de un mismo "tronco" familiar.

En tercer lugar estaban los grupos humanos que se identificaban por tener un mismo dios. Estos generalmente coincidían con los grupos que se identificaban por el idioma. Por ejemplo, los *cavec*, los *nihaib*, los *ahau quiché*, los *tamub* y los *ilocab*, tenían el mismo dios.

"Así fueron llamadas las tres [familias] quichés y no se separaron porque era uno el nombre de su dios, Tohil de los Quichés, Tohil de los Tamub y de los Ilocab; uno solo era el nombre del dios, y por eso no se dividieron las tres [familias] quichés." (Recinos, 1997: 111)

Ciertamente el nombre del dios de los *cavec* (*Tohil*), el de los *nihaib* (*Avilix*) y el de los *ahau quiché* (*Hacavitz*) era distinto, pero era el mismo dios.

Aunque, en general, había coincidencia entre los grupos identificados por el idioma y los identificados por un dios, no necesariamente era así. Por ejemplo, el *Popol Vuh* hace notar una cierta identificación entre los *k'iche'* y los *yaquis*, pueblos que no tenían el mismo idioma pero con un mismo dios.

"Ay de nosotros. En Tulán nos perdimos, nos separamos, y allá quedaron nuestros hermanos mayores y menores. Ay, nosotros hemos visto el sol, pero ¿dónde están ellos ahora que ya ha amanecido?, les decían a los sacerdotes y sacrificadores de los yaquis."

"Porque en verdad, el llamado Tohil es el mismo dios de los yaquis, cuyo nombre es Yolcuat Quitzalcuat." (Recinos, 1997: 123).

Un grupo de mayor dimensión estaba constituido por los grupos que, después de ir a Tula, juntos buscaron establecerse en el territorio que actualmente ocupa Guatemala. Todos ellos, muy probablemente tuvieron un origen común y una misma lengua, según lo que indica una declaración de los pueblos de *Vucamag*, en el **Popol Vuh**:

"El lenguaje de Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam es diferente. ¡Ay! ¡Hemos abandonado nuestra lengua! ¿Qué es lo que hemos hecho? Estamos perdidos. ¿En dónde fuimos engañados? Una sola era nuestra lengua cuando llegamos allá a Tulán; de una sola manera habíamos sido creados y educados." (Recinos, 1997: 113).

Las últimas líneas las traduce Ximénez así:

"...porque sólo era una nuestra lengua cuando vinimos de Tulán Zu(iua) y uno nuestro origen y crianza." (Ximénez, 1973: 183).

Por lo anterior, aunque posteriormente hablaran distintos idiomas y tuvieran guerras entre ellos, hubo cierta identificación especialmente en los inicios de su establecimiento en el territorio guatemalteco.

Esta identificación hace comprensible que hubiesen alianzas militares y políticas, por ejemplo las que se dieron entre los *k'iche'* y los *kaqchikel* hasta el gobierno de *Quicab*.

Aparte de estas vinculaciones políticas entre los grupos que se establecieron en el altiplano guatemalteco, éstos reconocieron la autoridad suprema del *Nacxit*, "Rey del Oriente" –probablemente *Chichén Itzá* o *Mayapán*–, lo que evidencia nexos hacia el exterior de aquéllos. En otras palabras, dicho reconocimiento muestra la existencia de una sociedad más amplia aún que la que hubo por la identificación entre los diversos grupos debido al origen común. No es objeto de este trabajo determinar cuán fuertes o cuán difusas eran estas vinculaciones políticas hacia el exterior.

El **Popol Vuh** (Recinos, 1997: 142), el **Memorial de Sololá** (Recinos, 1980: 67-68) y el **Título de los Señores de Totonicapán** (Recinos, 1980: 222-224) relatan dicho reconocimiento a través del viaje que hicieron los delegados de los grupos del altiplano con el propósito de obtener del *Nacxit* los nombres de los cargos y las insignias que usarían sus autoridades.

En resumen, se introduce aquí el término sociedad para referirse a estos grupos humanos, unidos unos por descender de un “tronco” común, otros, más amplios, unidos por lazos culturales como el idioma o los vínculos políticos.

Estos documentos revelan mayor cohesión en los grupos que tienen un “tronco común” que entre los que sólo tienen vinculaciones de tipo cultural, como las idiomáticas y las políticas. El **Título de los Señores de Totonicapán**, para un ejemplo, relata la separación, aparentemente temporal, de los tres grupos de habla *k'iche'*, en los inicios de este pueblo. Tal separación se hizo con base en los grupos que se consideraban identificados por razones sanguíneas, no sólo idiomáticas:

“Levantáronse los cuatro jefes de la primera parcialidad y tomando la palabra Balam Quitzé, dijo: Señores Qopichochi, Qoganavil, Mahquinalon, jefes de Tamub, y vosotros, Chiyatohi, Chiya Tziquín, Yolchitum y Yolchiramaq, jefes de Ilocab, oíd. Si os parece, digo que podíamos separarnos, no para siempre, pues al fin nos hemos de juntar otra vez. Aun no hemos encontrado nuestros hogares y campos...” (Recinos, 1997: 218).

Cuando se dice que los documentos indígenas del siglo XVI apuntan a dar mayor peso a la sociedad que al individuo, se quiere indicar, especialmente, que el interés del grupo humano que descende de un “tronco” común prevalece sobre el del individuo. Particularmente el grupo humano que abarca los términos “parcialidad” y “casas grandes” empleados en las traducciones de dichos documentos.

Para argumentar en esta dirección deben mencionarse, por un lado, que dichos documentos—especialmente los llamados “títulos de tierras”—presentan el derecho que tenían las colectividades—las parcialidades—sobre las tierras; y por otro lado, la importancia que los pueblos prehispánicos le daban al “consejo”, y que es señalada prácticamente en todos estos documentos.

Respecto a que los “títulos de tierras” alegan derecho de las colectividades—parcialidades—, la **Historia Quiché de Don Juan de Torres** contiene frases como éstas, por ejemplo:

“He aquí los linderos de las tierras de las once ramas y parcialidades de Tamub...” (Recinos, 1957: 63).

"Los anteriores son los mojones de la parcialidad de Ak Maktán"
(Recinos, 1957:65).

"Aquí manifestaré los [mojones] de Ylocab." (Recinos, 1957:65).

El Título de la Casa Ixquín Nehaib termina con estas palabras:

"Y éste es el título y probanza de este pueblo de Quetzaltenango y conquistas que hicieron nuestros antepasados y nuestros bisabuelos que nos dejaron [se refiere a las tierras] para hasta el día del juicio."
(Recinos, 1957: 93).

Entre los últimos párrafos de la **Historia de los Xpantzay de Tecpán Guatemala** se encuentra éste:

"Estos son los linderos de nuestras tierras, las que nos dejaron nuestros abuelos para siempre jamás. Que nadie los pueda cambiar. Si alguno los mudare le pesará." (Recinos, 1957: 127).

El Título de los Indios de Santa Clara la Laguna inicia diciendo:

"A los 22 días de octubre del año de 1583 pondremos las señales de estas tierras, nuestras tierras de nosotros los quichés..." (Recinos, 1957: 173).

Casi al final del mismo texto, se lee:

"Guardemos, pues, los linderos de las tierras del Quiché, las tierras de todos frente a los zutujiles, frente a los cakchiqueles, frente a los de Rabinal, frente a los Agab y Balamahá y los yocs Kanchebes, los mames de Zaculeu." (Recinos, 1957: 179).

Como puede verse, al parecer prevalecían las propiedades de las colectividades, lo que denota, desde la óptica actual, mayor importancia de la sociedad en relación con el interés meramente individual.

2. EL CONSEJO

Al parecer, el consejo es una vieja institución mesoamericana tanto maya como de otros pueblos que poblaron el actual territorio mexicano. Freidel, Schele y Parker dicen que en Uaxactún y en Copán se han encontrado edificaciones en cuyos muros aparecen signos de esterilla (*pop*). La relación que ellos establecen es por la palabra maya *popol* que significa consejo, de manera que el signo de esterilla (*pop*) también debe indicar consejo. Por lo tanto, una edificación que tuviera dicho signo era:

“...una popol nahi, casa de consejo de la comunidad, lugar en el que el rey interactuaba con su pueblo...” (Freidel et al, 1999: 140).

Estos mismos autores, refiriéndose a los trabajos realizados por Bárbara Fash respecto a estas edificaciones, dicen:

“En su investigación sobre la función de la popol nahi como categoría de edificio maya Fash ha observado que eran casas comunitarias donde se reunían con el rey consejos de nobles de alcurnia...” (Freidel et al, 1999: 438).

Sahagún (en Krickeberg, 1994: 71) registra que, según las tradiciones mexicanas, los sabios que se encontraban entre los primeros pobladores de Tamoanchan celebraron consulta para dar leyes y orden a la ciudad. Este dato es significativo porque sugiere la existencia del consejo no sólo en el área maya.

Esta institución siguió teniendo vida plena en tiempos más recientes entre los pueblos prehispánicos de las tierras altas de Guatemala, tal como lo testimonian los documentos indígenas del siglo XVI. La **Historia Quiché de Don Juan de Torres**, por ejemplo, dice que las casas grandes de las parcialidades eran los lugares donde éstas celebraban consejo:

“En ellas se reunían los Señores.” (Recinos, 1957: 53).

Según esta cita y algunas más del **Popol Vuh**, el consejo lo integraba un grupo de personas importantes que Recinos traduce como “señores” y los documentos *k'iche'* llama *ahau* o *ahauab*.

Aunque los documentos indígenas no lo dicen explícitamente, sí se colige lícitamente que la práctica del consejo era más frecuente entre los miembros o los “señores” de cada parcialidad, lo cual está en consonancia con el hecho –señalado anteriormente– de que éstas eran los grupos humanos más cohesionados. Sin embargo también se realizaban consejos de mayor amplitud, como por ejemplo, entre los grupos hablantes de un mismo idioma, a los que la traducción de Recinos denomina como “nación”; tal es el caso de los *tamub*, los *ilocab* y los *ahau quiché*, que eran ramas de la nación *k'iché* (Recinos, 1997: 147). También se realizaban consejos entre grupos hablantes de diferentes idiomas, cuando las circunstancias lo requerían. Por ejemplo, cuando las “tribus” –de *Vuc Amag*– se reunieron en consejo en repetidas ocasiones para planificar su defensa frente a los *k'iche'*, quienes los secuestraban para sacrificarlos (Recinos, 1997: 129 y Ximénez, 1973: 209). O cuando todos los grupos –*k'iche' kaqchikel*, *tzutujil*, *rabinal* etc.– se reunieron en consejo sobre el monte *Chi Pixab* para decidir acerca de su destino.

Es interesante observar el nombre de esta montaña, *Chi Pixab*, el cual puede traducirse como: lugar del consejo. En primer lugar abre una pequeña ventana al pensamiento indígena, pues evidencia la gran importancia que se daba al consejo al querer immortalizar tal evento, bautizando a la montaña con tal nombre. En segundo lugar, la palabra *Pixab* –que es otra de las palabras mayances que se ha traducido como “consejo”– hace alusión al acto de la exhortación, de la orientación fundamentado en valores morales. Lo cual conduce a pensar que la gran asamblea –el gran consejo– que tuvo lugar en el monte *Chi Pixab* fue con el propósito de buscar orientación mutua entre las tribus acerca, probablemente, de su sobrevivencia, de su organización social, de las normas a observar, a juzgar por el contexto.

En algunas partes de los documentos indígenas se nota claramente el propósito de la celebración del consejo. En ocasiones, por ejemplo, se hizo para decidir el rumbo a seguir en el peregrinaje de Tula hacia el altiplano guatemalteco (Recinos, 1980: 59), en otras, para resolver problemas entre las parcialidades (Recinos, 1997: 147); otras veces para decidir acerca de sus autoridades (Recinos, 1980: 98; Recinos, 1997: 153-154) y unas más para planificar una guerra, como lo refiere la **Historia Quiché de Don Juan de Torres**:

“Entonces celebraron consejo las tres tribus del Quiché: ‘salid y preparad las murallas y los arcos. Que salgan los flecheros y los honderos’ dijeron, mientras celebraban consejo.” (Recinos, 1957: 55).

Las palabras *k'iche'*, que en esta cita se traducen como equivalentes a "consejo", son *popol tzihi*, cuyo significado se relacionaba con la actividad en la que se examinaban las palabras, los argumentos, para tomar decisiones.

En el *Popol Vuh* también aparece la expresión *xqui cam qui naoh* que Recinos traduce como "consejo" (1997: 129) y Ximénez como "consultaron entre sí" (1973: 208 y 209), y que quizá una traducción más cercana a la letra complementaría, en este caso, su espíritu: trajeron su sabiduría, su conocimiento. Tomando en cuenta este complemento, el consejo—la consulta—se realizaría en el supuesto de que se pondría en juego la sabiduría, el conocimiento de los participantes para tomar las mejores decisiones.

Al leer detenidamente los escritos indígenas del siglo XVI se percata de que la celebración del consejo es una constante al grado de que esta institución es atribuida también como una práctica de los mismos dioses y de los señores del reino del mal —*Xibalbá*—.

En la cosmovisión *k'iche'* los dioses entran en consejo para planificar la creación:

"Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento."

"Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre. Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama Huracán." (Recinos, 1997: 23-24).

Los dioses también entran en consejo para ajustar la creación a sus propósitos:

"-No está bien lo que dicen nuestras criaturas, nuestras obras; todo lo saben, lo grande y lo pequeño, dijeron. Y así celebraron consejo nuevamente los Progenitores: -¿Qué haremos ahora con ellos? Que su vista sólo alcance a lo que está cerca, que sólo vean un poco de la faz de la tierra...." (Recinos, 1997: 106).

Los señores del reino del mal celebraban consejo para decidir, por ejemplo, la suerte de *Hun Hunahpú* y de *Vucub Hunahpú*:

“En seguida entraron todos en consejo. Los llamados Hun Camé y Vucub Camé eran los jueces supremos.” (Recinos, 1997: 50).

“Y habiéndose reunido en consejo, trataron de la manera de atormentar y castigar a Hun Hunahpú y Vucub Hunahpú.” (Recinos, 1997: 51).

Incluso en la cosmovisión *k'iche'* del siglo XVI, los señores del reino del mal –*Xibalbá*– tenían una sala específica para la celebración del consejo, tal como era entre los mayas antiguos:

“Los llevaron por el camino de Xibalbá y cuando llegaron a la sala del consejo de los Señores de Xibalbá, ya habían perdido la partida.” [*Hun Hunahpú y Vucub Hunahpú*] (Recinos, 1997: 54).

La constante del consejo en el pensamiento prehispánico implica –de nuevo– una concepción predominantemente social del hombre, no individualista. Implica la convicción de que los problemas relacionados con la sobrevivencia se afrontan mejor socialmente; que en las palabras, en los argumentos, en los conocimientos de varias personas, se encuentran mejores salidas a los asuntos que interesan a los miembros de un grupo.

Ni los dioses, ni los señores del reino del mal se conciben como individuos aislados; son seres sociales y necesitan de los demás también para la confrontación de ideas, pues ésta genera mejores decisiones.

Llama la atención que en la Segunda Parte del **Memorial de Sololá** –que inicia con la “llegada de los castellanos a *Xetulul*”, o sea el inicio de la invasión– ya no se menciona el consejo. Al parecer, oficial y públicamente desapareció, pero su práctica al interior de las comunidades probablemente continuó.

3. SOCIEDAD TEOCRÁTICA Y TEOCÉNTRICA

La vida de los pueblos prehispánicos, no sólo los de la subárea maya sino también otros del área mesoamericana, giró en buena medida alrededor de

sus dioses, alrededor de la idea que tenían de sus dioses. Los *k'iche'*, *kaqchikel* y otros pueblos que poblaron el altiplano del territorio que hoy ocupa Guatemala, creyeron que sus dioses guiaban su camino en su peregrinaje desde Tula; que en cualquier momento podían pedir instrucciones y consejos a sus dioses respecto a los asuntos importantes de la vida social, especialmente cuando se trataba de la sobrevivencia del grupo humano cohesionado por lazos familiares. Por éstas y otras razones que se explicarán adelante, puede decirse que, por lo menos durante el tiempo a que se refieren los documentos indígenas, los pueblos prehispánicos construyeron una sociedad teocrática y teocéntrica.

Respecto a la idea que tenían de que sus dioses guiaban su camino en su peregrinaje, hay indicaciones en el **Memorial de Sololá**, en el **Popol Vuh** y en el **Título de los Señores de Totonicapán**.

En el Memorial se dice que la Piedra de Obsidiana (*chay abah*, quizá en alusión al material de que estaba hecho el dios *kaqchikel*) señalaba las obligaciones y los trabajos que debía realizar el pueblo, además de señalar el lugar hacia donde debía de dirigirse:

“Luego se les dijo y mandó a nuestras madres: Id, hijos míos, hijas mías, éstas serán vuestras obligaciones, los trabajos que os encomendamos. Así les habló la Piedra de Obsidiana. Id a donde veréis vuestras montañas y vuestros valles; allá al otro lado del mar están vuestras montañas y vuestros valles ¡oh hijos míos! Allá se os alegrarán los rostros. Estos son los regalos que os daré, vuestras riquezas y vuestro señorío” (Recinos, 1980: 52-53).

El **Popol Vuh** señala claramente que fue el dios *Tohil* quien dio la orden a los *k'iche'* de dejar Tula y buscar un lugar donde asentarse:

“Luego se vinieron, se arrancaron de allá y abandonaron el Oriente. —Esta no es nuestra casa, vámonos y veamos dónde nos hemos de establecer, dijo entonces Tohil.

En verdad les hablaba a Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam. —Dejad hecha vuestra acción de gracias, disponed lo necesario para sangraros las orejas, picaos los codos, haced vuestros sacrificios, éste será vuestro agradecimiento ante Dios.

Está bien, dijeron, y se sacaron sangre de las orejas. Y lloraron en sus cantos por su salida de Tulán; lloraron sus corazones cuando abandonaron a Tulán.

¡Ay de nosotros! Ya no veremos aquí el amanecer, cuando nazca el sol y alumbre la faz de la tierra, dijeron al partir.” (Recinos, 1980: 116-117).

La traducción de Ximénez es parecida:

“Y vinieron y se arrancaron de allá, y dexaron el oriente y no es aquí nuestra patria. Y dixo el Tohil: vamos a ver dónde nos hemos de plantar. Porque de verdad hablaba el Tohil, a Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam. Ea, dad gracias antes, y horadaos las extremidades de las orejas y atravesadlas, y los codos, y este será vuestro agradecimiento ante el ídolo. Está bien, dixejon ellos, y entonces horadaron sus orejas, y lo pusieron en su canto de la venida de Tulán Zu(iua), y lloró su corazón cuando vinieron y dexaron a Tulán Zu(iua)” (Ximénez, 1973: 187-189).

Como puede notarse, los *k'iche'* obedecieron la orden de *Tohil*, aunque con pesar y dolor por abandonar la ciudad que no era el lugar de origen de dicho pueblo, pero a la que se habían acostumbrado porque allí estuvieron quizá por algunas generaciones.

En las dos traducciones *Tohil* aparece como un miembro más de la sociedad *k'iche'*. En la de Recinos, *Tohil* dice: “Ésta no es nuestra casa, vámonos y veamos dónde nos hemos de establecer...”; en la de Ximénez, *Tohil* dice: “vamos a ver dónde nos hemos de plantar.” *Tohil* es un miembro más de la sociedad, pero es quien dirige al pueblo, en la concepción *k'iche'*.

En las citas anteriores, una vez más aparece la expresión “en verdad”, “de verdad”, que en el *K'iche'* -el idioma en que se escribió el texto-, es *quitzih*, palabra que, en este caso, indica la convicción del autor del *Popol Vuh* de que *Tohil* les hablaba a *Balam Quitzé*, *Balam Acab*, *Mahucutah* e *Iqui Balam* (les daba órdenes, directrices, consejos), lo que implica que dicho autor no sólo traslada este aspecto de la cosmovisión *k'iche'*, sino participa de la misma.

El relato dice que fue *Tohil* quien condujo al pueblo por el camino, pero también es él quien dice que deben establecerse, inicialmente, en el monte *Hacavitz* (Recinos, 1997: 123-125).

"Y entonces habló Tohil; sólo por un prodigio les dio sus consejos a los sacerdotes y sacrificadores. Y ellos [los dioses] hablaron entonces y dijeron:

"Verdaderamente aquí serán nuestras montañas y nuestros valles. Nosotros somos vuestros; grandes serán nuestra gloria y nuestra descendencia por obra de todos los hombres. Vuestras son todas las tribus y nosotros, vuestros compañeros. Cuidad de vuestra ciudad y nosotros os daremos vuestra instrucción'..." (Recinos, 1997: 125).

El **Título de los Señores de Totonicapán** agrega que el monte *Hacavitz* sólo fue un lugar provisional, pero *Balam Quitzé*, en un discurso que dirige a los líderes de los de *Tamub* y los de *Ilocab*, confirma que la conducción del pueblo estaba a cargo de su dios:

"Aún no hemos encontrado nuestros hogares y campos; aquí en este lugar de Hacavitz-Chipal no hemos hecho más que obedecer a la voz que nos conduce." (Recinos, 1980: 218).

A la idea de que los dioses eran quienes conducían al pueblo por el camino e indicaban dónde establecerse, hay que agregar los relatos en los que se dice que los sacerdotes-reyes les consultaban frecuentemente sobre asuntos importantes para la vida social. Por ejemplo, cuando los pueblos de *Vuc Amag* piden el fuego a los *k'iche'*, el cual se había extinguido a causa de una lluvia fuerte "con granizo"; aquéllos, a cambio, ofrecen *puvac* (dinero, según Recinos; plata, según Ximénez), sin embargo, los sacerdotes-reyes deciden consultar a su dios *Tohil* para saber sus instrucciones al respecto:

"Le preguntaremos a Tohil y luego os diremos, les contestaron.

-¿Qué deben dar las tribus, joh Tohil!, que han venido a pedir tu fuego?, dijeron entonces Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam.

-¡Bueno! ¿Querrán dar su pecho y su sobaco? ¿Quieren sus corazones que yo, Tohil, los estreche entre mis brazos? Pero si así no lo desean, tampoco les daré su fuego, respondió Tohil.

Decíles que eso será más tarde, que no tendrán que venir ahora a unir su pecho y sus sobacos. Esto os manda decir, les diréis. Esta fue la respuesta a Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam.

Entonces transmitieron la palabra de Tohil..." (Recinos, 1997: 114-115).

Como se anotó en el primer capítulo, éstas instrucciones de *Tohil* –que implicaban el sacrificio de la gente de *Vuc Amag* de parte de los sacerdotes-reyes *k'iche'*– condujeron a guerras y enemistades.

El **Título de los Señores de Totonicapán** dice que a causa de los secuestros con fines de sacrificio contra los de *Vuc Amag* –evidentemente, como consecuencia de las instrucciones que los *k'iche'* creyeron recibir de *Tohil*– éstos intentan vencer a los sacerdotes-reyes *k'iche'* para dar fin a la persecución de que eran víctimas. La versión que da este libro sobre este conflicto entre los *k'iche'* y los *Vuc Amag* es un tanto distinta a la del **Popol Vuh**, pues según este último es a los dioses a quienes se quiere seducir por las doncellas, sin embargo, según **El Título de los Señores de Totonicapán** tal seducción iba dirigida a *Balam Quitzé, Balam Acab y Mahucutah*.

Ante tal situación, *Balam Quitzé* decide consultar a los dioses, en clara dependencia de aquél frente a éstos:

"Aguardad, pues, la señal que podemos dar, dijo Balam Quitzé [a las doncellas].

Y se fue a consultar a los nahuales, y habiendo expuesto el caso dijo: 'Decídnos, vosotros, Tohil, Avilix, Hacavitz, qué debemos hacer o qué señal podemos dar a esas jóvenes hijas de los pueblos de Vucamag'. 'Tomad, dijo Tohil, tres cobijas: en una pintad una avispa, en otra una águila, y en otra un tigre, y entregándolas a las jóvenes decíles que es la señal y también regalo que remitís para los principales señores de aquellos pueblos" (Recinos, 1980: 221).

Al principio –en la concepción *k'iche'*– eran los dioses quienes querían afanosamente que sus criaturas hablaran, que el hombre hablara; posteriormente fueron los hombres quienes deseaban intensamente oír hablar a sus dioses. Con este propósito ofrendaban y hacían sacrificios:

“Y cuando la sangre había sido bebida por los dioses, al punto hablaba la piedra, cuando llegaban los sacerdotes y sacrificadores, cuando iban a llevarles sus ofrendas. Y de igual manera lo hacían delante de sus símbolos, quemando pericón y holomocoχ.” (Recinos, 1997: 126).

En este punto se revela la necesidad humana –manifestada una y otra vez en su historia– de no sentirse solo en el mundo, de tener a alguien superior a sí mismo a quien, por lo menos como en este caso, se pida un consejo, una directriz.

Los *k'iche'*, además de que creyeron que los dioses los conducían en su peregrinaje y les daban instrucciones y consejos, bautizaron a tres cerros con los nombres de sus dioses. El **Título de los Señores de Totonicapán** dice al respecto que:

“Cuando más descuidados estaban, hablaron los nahuales y dijeron a Balam Qitzé y a los otros jefes: ‘Antes que salga el sol, antes que amanezca, sacadnos de este lugar y escondednos en otra espesa montaña, y si no lo hiciéreis, sin duda seréis perdidos. Hasta a donde nos fuérais a esconder y podáis ir a consultarnos. Dáos prisa, escondednos antes que alumbre el sol, antes que venga otra luna y antes que alumbren otras estrellas’. Atemorizados, los jefes obedecieron. Tohil, dios de Balam Qitzé, fue a dar a un monte que desde luego se nombró Patohil, en donde habitaban tres pares de águilas, tres pares de tigres, tres pares de víboras y tres cantíes. El dios de Balam Agab fue a dar a un monte que se llamó Avilix; el de Mahucutah subió a lo alto y espeso del mismo [monte] Hacavitz.” (Recinos, 1980: 225).

El nombre de su primera ciudad –de los *k'iche'*– también correspondía al de uno de sus dioses:

“Incontables son los sitios donde se establecieron, donde estuvieron, y a los cuales les dieron nombre. Allí se reunieron y aumentaron

nuestras primeras madres y nuestros primeros padres. Así decían los antiguos cuando contaban cómo despoblaron su primera ciudad llamada Hacavitz...” (Recinos, 1997: 143).

Después de *Hacavitz* los *k'iche'* se establecieron en varios lugares -El **Título de los Señores de Totonicapán** hace una enumeración más larga que la del **Popol Vuh**- siendo *Gumarcaah* su última ciudad.

Otro elemento en dirección a la idea que los pueblos prehispánicos apuntaban a ser sociedades teocéntricas está en el hecho de que los templos de sus dioses fueron edificados de tal manera que las otras construcciones estuviesen alrededor, quizá, como símbolo de que sus dioses eran el centro de sus sociedades:

“Allí, pues, [Gumarcaah] hicieron muchos sus casas y asimismo construyeron el templo del dios; en el centro de la parte alta de la ciudad lo pusieron cuando llegaron y se establecieron.” (Recinos, 1997: 147).

Desde luego, los templos llevaron los nombres de los dioses a los que correspondía:

“La casa era designada asimismo con el nombre del dios. El Gran Edificio de Tohil era el nombre del edificio del templo de Tohil, de los de Cavec. Avilix era el nombre del edificio del templo de Avilix, de los de Nijhaib; y Hacavitz era el nombre del edificio del templo del dios de los Ahau Quiché.” (Recinos, 1997: 154).

El autor del **Popol Vuh** da a entender que el poderío de los *k'iche'* se debe a que su sociedad tenía en el centro de sí a sus dioses:

“Vinieron los pueblos pequeños, los pueblos grandes ante la persona del rey. Se engrandeció el Quiché cuando surgió su gloria y majestad, cuando se levantaron la casa del dios y la casa de los Señores.” (Recinos, 1997: 149).

La traducción de Ximénez es parecida:

“Y vinieron todos los pueblos grandes y chicos que estaban a cargo de los Señores y se ensalzó la gloria de el Quiché cuando se hizo la casa de el ídolo y las casas de los Señores.” (Ximénez, 1973: 245).

Recuérdese que los “Señores” a los que se refieren los textos anteriores eran los sacerdotes-reyes, lo cual vincula en una misma idea la frase “la casa del dios y la casa de los Señores”, que realmente significaría: la casa del dios y la de sus sacerdotes. En otras palabras, los *k'iche'*, según los textos indicados, se engrandecieron por haber sido una sociedad que tuvo a sus dioses, a su religión, como primera necesidad.

El hecho mismo de que los reyes *k'iche'* fueran sacerdotes vincula los ámbitos jurídico y religioso, mejor dicho, evidencia que la sociedad prehispánica no hace tal distinción.

Algunos de los reyes *k'iche'*, como *Gucumatz* y *Cotuhá*, *Quicab* y *Cavizimah*, a quienes se califica de prodigiosos, practicaban su religión con mucha dedicación:

“Grandes eran también sus ayunos. Y esto era en pago de haber sido creados y en pago de su reino. Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses...Delante de su dios se alimentaban únicamente de frutas, de zapotes, de matasanos y de jocotes. Y no tenían tortillas que comer...”

Tampoco tenían mujeres con quienes dormir, sino que se mantenían solos, ayunando. Estaban en la casa del dios, estaban todo el día en oración, quemando incienso y haciendo sacrificios. Así permanecían del anochecer a la madrugada, gimiendo en sus corazones y en su pecho, y pidiendo por la felicidad y la vida de sus hijos y vasallos y asimismo por su reino, y levantando sus rostros al cielo...

“Este era el precio de la vida feliz, el precio del poder o sea el mando del Ahpop, el Ahpop Camhá, el Galel y el Ahtzic Vinac...”
(Recinos, 1997: 155-157).

El ejercicio del poder, según esto, implicaba la comunicación constante con sus dios; más que comunicación: dependencia. En este punto, el autor del *Popol Vuh* señala que tal dependencia es respecto de *Uqux Cah*, *Uqux Uleu* –Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra– pero también de *Tohil*, *Avilix* y *Hacavitz* (Recinos, 1997: 156).

4. LO BUENO Y LO MALO

Es conveniente hacer la observación de que los documentos indígenas no revelan mucha radicalidad frente a lo que hoy llamamos “valores”. Por lo mismo, interpretar un acto descrito en dichos documentos como “bueno”, “malo” o “ambivalente” pudiera no ser conveniente. Incluso algunos actos que aquí se sitúan en el ámbito de “lo bueno” –como el ardid– pudieran situarse en lo “ambivalente”. Hay, sin embargo, algunas otras cosas que claramente deben estar entre lo valioso, como la adoración a los dioses; o entre los antivalores, como la soberbia.

4.1 Lo bueno (o lo valioso)

Al final del Preámbulo (en la traducción de Recinos; Introducción en la de Ximénez) del *Popol Vuh*, el autor menciona una serie de atributos de la divinidad, cuya interpretación podría ser que ésta –en el pensamiento *k'iche'*– es la fuente de toda bondad, de todo lo bueno:

“...como fue dicho por el Creador y el Formador, la madre y el padre de la vida, de todo lo creado, el que da la respiración y el pensamiento, la que da a luz a los hijos, el que vela por la felicidad de los pueblos, la felicidad del linaje humano, el sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y en el mar.”
(Recinos, 1997: 22)

Sin embargo, lo enumerado en la cita fue posible por el ejercicio del entendimiento divino:

“De esta manera se perfeccionó la obra cuando la ejecutaron después de pensar y meditar sobre su feliz terminación.” (Recinos, 1997: 25)

Recinos y Ximénez traducen la palabra *k'iche' nohih* –que aparece en el idioma original del *Popol Vuh*– como “pensar”, es decir que la palabra indica una actividad; y la palabra *naoh* como “entendimiento”, que es más una capacidad, la de pensar precisamente, entre otras cosas. *Naoh*, efectivamente, puede traducirse como “entendimiento”, pero además de la capacidad implica sabiduría y buena voluntad.

Al relacionar las últimas citas anteriores con la breve explicación sobre el significado de las palabras *k'iche'*, puede decirse que existe relación entre el entendimiento y la bondad divinas; bondad que se ha exteriorizado – manifestado- en la creación. Esta última ha sido posible por el ejercicio del entendimiento de los dioses. En varias ocasiones, en efecto, el documento en mención dice que los dioses “meditaron”, “entraron en consulta”, “pensaron” para llevar a cabo la creación. En otras palabras, el entendimiento –la inteligencia, la razón- es una condición necesaria para la existencia de la bondad, de lo bueno.

Quizá por eso los dioses se esforzaron tanto en crear en otros seres el entendimiento; esfuerzo que culmina con la creación del hombre.

Sin embargo, en la visión de la divinidad del Popol Vuh, el entendimiento –que ya es un bien en sí mismo, aunque no en absoluto- es un medio para bienes más altos: la adoración y la invocación a los dioses.

Estrictamente, puede decirse que no era realmente la visión de la divinidad, eran los *k'iche'* –o por lo menos, el autor del **Popol Vuh**- quienes consideraban que el bien más importante era la comunicación con los dioses, su adoración:

“Y elevaban sus ruegos, aquellos adoradores de la palabra [de Dios], amantes, obedientes, y temerosos, levantando las caras al cielo...”
(Recinos, 1997: 109).

En cambio, no acordarse de los dioses era hacer lo contrario del bien, era no dar la talla moral y espiritual que aquéllos esperaban del ser humano y podía provocar el castigo y hasta la violencia cósmica contra éstos:

“ya no se acordaban del Corazón del Cielo y por eso cayeron en desgracia...” (Recinos, 1997: 30).

“Pero no pensaban, no hablaban con su Creador y su Formador, que los había hecho, que los había creado. Y por esa razón fueron muertos, fueron anegados...”

Y esto fue para castigarlos porque no habían pensado en su madre, ni en su padre, el Corazón del Cielo, llamado Huracán. Y por este motivo se oscureció la faz de la tierra y comenzó una lluvia negra, una lluvia de día, una lluvia de noche.” (Recinos, 1997: 30-31).

Junto a la adoración como un bien en la cosmovisión *k'iche'*, la dependencia –implicada en la palabra invocación– del ser humano respecto de Corazón del Cielo era también uno de los valores apreciados por el pueblo *k'iche'*:

“¡Oh tú Tzacol, Bitol! ¡Míranos, escúchanos! ¡No nos dejes, no nos desampares, Oh Dios, que estás en el cielo y en la tierra! Danos nuestra descendencia, nuestra sucesión, mientras camine el sol y haya claridad.” (Recinos, 1997: 109).

La traducción de Ximénez no menciona la palabra “Dios”, sino la palabra “ídolo”, sin embargo el contenido esencialmente es el mismo.

Las ideas anteriores expresan la necesidad de depender de un Ser Superior, necesidad que una y otra vez se ha manifestado en todas las culturas, probablemente a causa de una necesidad más profunda –ocasionada por la misma finitud del ser humano– la de experimentar seguridad en el mundo:

“¡Oh tú Criador y Formador, miradnos, oídnos, no nos dexes, no nos desampares tú ídolo cielo, y tierra, Corazón de el Cielo y de la Tierra, dadnos nuestra descendencia, para siempre, cuando amanezca.” (Ximénez, 1973: 177).

Hay muchas referencias en los documentos indígenas del siglo XVI relacionadas con la idea de que hacer la voluntad de los dioses es de los bienes más importantes de la vida. Un mandato de la divinidad era en sí mismo algo bueno y, por lo mismo, su obediencia era lo correcto, pues dicho mandato señalaba la acción valiosa, acertada:

“Y todo lo que tan acertadamente hicieron fue por mandato de Huracán, Chipi Caculhá y Raxá Caculhá.” (Recinos, 1997: 59).

Esta convicción radical, incluso, impulsó a los sacerdotes *k'iche'* a hacer sacrificios humanos en algún momento de su historia –como se anotó en el primer capítulo– pues creyeron oír de *Tohil* tal mandato. Pero, aparentemente, dudaron acerca de la corrección moral de dichos sacrificios, dudaron de la corrección moral de dicho mandato:

“¿Qué dirán de las muertes del pueblo, que uno por uno los vamos matando?, decían entre sí cuando se dirigían a la presencia de Tohil, Avilix y Hacavitz.” (Recinos, 1997:128).

Esta duda –si la traducción es correcta- sólo pudo ser fruto de la racionalidad, la cual aparecía a pesar de la radicalidad de sus convicciones religiosas.

En la esfera propiamente de la vida social –terrena, en relación con los otros seres humanos- la paz, la felicidad, la buena vida y útil eran valores o estados de la vida humana apreciados o deseados. En una de las oraciones, que los sacerdotes-reyes dirigían a Corazón del Cielo, se evidencia que estos asuntos eran considerados como bienes fundamentales, razón por la que solicitaban Su intervención:

“¡Que los pueblos tengan paz, mucha paz, y sean felices; y danos buena vida y útil existencia! ¡Oh tú Huracán, Chipi Caculhá, Raxa Caculhá...! (Recinos, 1997:111).

La traducción de Ximénez es parecida:

“...dadnos paz quieta y sosegada, y buena vida, y costumbres y ser, tú Huracán, Chipi Caculhá, Raxa Caculhá...” (Ximénez, 1973: 177).

La misma idea se nota en la última oración de los sacerdotes-reyes registrada en el **Popol Vuh**:

“¡Que sólo haya paz y tranquilidad ante tu boca, en tu presencia, oh Dios!” (Recinos, 1997: 156).

Claro, lo más probable es que estuvieran pidiendo primordialmente por la paz, la felicidad, el bienestar del grupo más cercano, quizá por el grupo unido por el idioma y por un mismo dios, pues como se indicará adelante, la guerra con los otros pueblos no estaba excluida.

Esta afirmación –la de que tenían en mente primordialmente al grupo más cercano- se confirma con la descripción que hace el autor del **Popol Vuh** sobre el estado de cosas prevalecientes en la ciudad de *Izmachí*:

“Y estaban allí en Izmachí con un solo pensamiento, sin animadversiones ni dificultades, tranquilo estaba el reino, no tenían pleitos ni riñas, sólo la paz y la felicidad estaban en sus corazones. No había envidia ni tenían celos.” (Recinos, 144-145).

Quienes estaban “con un solo pensamiento, sin animadversiones ni dificultades” eran los miembros del grupo más cercano, en este caso los *Cavec*, los *Nihaib* y los *Ahau Quiché*. Era entre ellos que reinaba la paz, la tranquilidad.

A la par de éstos, también valoraban el hecho de tener descendencia y era de los temas siempre presentes en sus oraciones:

“¡ Danos nuestra descendencia, nuestra sucesión, mientras camine el sol y haya claridad! (Recinos, 1997: 109).

Y de nuevo, en otra oración:

“¡ Tú dador de la riqueza, y dador de las hijas y de los hijos!...

Dales sus hijas y sus hijos...” (Recinos, 1997: 156).

Este valor, este bien, era visto como un medio para un fin más alto en la concepción *k'iche'*:

“...que se multipliquen y crezcan los que han de alimentarte y mantenerte” (Recinos, 1997: 156).

Es decir, que aumente el número de adoradores, de sacrificadores, de sacerdotes.

Como se ve, de nuevo aparece el tema recurrente de la religión como el bien más alto en la concepción indígena prehispánica.

Por otro lado, también la sabiduría, el conocimiento eran valorados positivamente. Eran valorados, seguramente, la sabiduría y el conocimiento por ser frutos del entendimiento individual y colectivo; ejemplos de este último eran los resultados de aquella práctica generalizada de que se habló anteriormente: el consejo. La creación de esta institución implicaba la convicción de que la verdad -o por lo menos la aproximación a ella- aparece en el diálogo.

Sin embargo, los documentos indígenas hablan también de otro tipo de “sabiduría” y de conocimiento, los que en general era propios de seres extraordinarios como *Hunbatz* y *Hunchouén*, o de reyes extraordinarios como

Gucumatz, rey de los *k'iche'*. Este conocimiento se relaciona, por ejemplo, con la adivinación. El *Popol Vuh*, hablando de las cosas extraordinarias que hacían *Hunbatz* y *Hunchouén*, dice:

“Estos dos hijos, por su naturaleza, eran grandes sabios y grande era su sabiduría; eran adivinos aquí en la tierra...” (Recinos, 1997: 49).

Se relaciona dicho conocimiento también con la capacidad de ver el futuro a través de la interpretación de los antiguos documentos de sus antepasados:

*“Grandes Señores y hombres prodigiosos eran los reyes portentosos *Gucumatz* y *Cotuhá*, y los reyes portentosos *Quicab* y *Cavizimaf*. Ellos sabían si se haría la guerra y todo era claro ante sus ojos; veían si habría mortandad o hambre, si habría pleitos. Sabían bien que había donde podían verlo, que existía un libro por ellos llamado *Popol Vuh*.”* (Recinos, 1997: 155).

Este conocimiento era tan valorado que, como se verá adelante, era tomado como signo de legitimación de autoridad y de diferenciación de su poseedor, de la gente común y corriente.

En varias páginas de los documentos indígenas del siglo XVI resalta también la valoración positiva de los hechos prodigiosos. Éstos eran vistos, posiblemente, como signos de divinidad. Por ejemplo, *Ixmucané* se convenció por fin de que *Ixquic* era su nuera cuando ésta convirtió “pelos de maíz” en una red de mazorcas (Recinos, 1997: 63-64). El *Popol Vuh* alaba los prodigios realizados por *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, y los prodigios de los reyes *k'iche'*, especialmente del rey *Gucumatz* (Recinos, 1997: 149-150). El *Memorial de Sololá* habla con admiración de los prodigios de *Gagavitz*, padre de los *Xahil* (Recinos, 1980: 79).

Estos prodigios eran posibles en virtud del conocimiento que Recinos traduce como la “ciencia mágica”:

“De esta manera alcanzamos en unión de los zotziles y tukuchés el conocimiento de la ciencia mágica...” (Recinos, 1980: 78).

Por otro lado, tal como se anotó en páginas anteriores, el consejo, es decir, el diálogo era valorado muy positivamente, lo que denota conciencia de la

insuficiencia de las ideas y opiniones de una sola persona en la soluciones de asuntos relacionados con los diferentes ámbitos de la vida humana.

El valor del consejo denota, conciencia de que el resultado del examen, del análisis hecho en conjunto es mejor que el resultado de un análisis hecho en la soledad de un individuo.

Esta percepción del valor del diálogo es válido –en la cosmovisión indígena del siglo XVI- tanto para los seres humanos como para los dioses, para los señores del reino del mal, *Xibalbá*, y hasta para los animales. No sólo los seres humanos conferencian para encontrar la verdad; también lo hacen los dioses en la búsqueda de los mejores elementos para la creación del hombre. Lo hacen –dialogan- los señores del reino del mal para determinar la forma de vencer a *Hun Hunahpú* y a *Vucub Hunahpú*, y luego a *Hunahpú* e *Ixbalanqué*. Dialogan los animales como el caso de los murciélagos de uno de los recintos de castigo de *Xibalbá*. En fin, dialoga casi todo el mundo.

El arte –o aquello que la cultura occidental hoy llama arte- era otra de las cosas vistas como bienes. La música, la pintura y la escultura, por ejemplo:

“Todas las artes les fueron enseñadas a Hunbatz y Hunchouén, los hijos de Hun Hunahpú. Eran flautistas, cantores, tiradores con cerbatana, pintores, escultores, joyeros, plateros: esto eran Hunbatz y Hunchouén.” (Recinos, 1997: 49).

GRABADO 6



Mascarón de la Estructura E-VII-Sub de *Uaxactún*. Aparentemente, el arte en su más alta expresión fue considerado de origen divino.

Era valorado el arte pero también el artista, porque aquello era producto de determinado conocimiento y de ciertas habilidades que éste tenía y manejaba. Era reconocido especialmente aquél que había desarrollado en grado superior su actividad. Este era el caso de *Hunbatz* y *Hunchouén*, quienes llegaron a ser modelos de artistas y una especie de patronos de los músicos prehispánicos:

“Aquellos eran invocados por los músicos y los cantores, por las gentes antiguas. Invocabánlos también los pintores y talladores en tiempos pasados.” (Recinos, 1997: 69).

Sin embargo, aparentemente, los valores éticos eran más apreciados que los valores estéticos. Al menos en algunas circunstancias pesaban más los primeros que los últimos, como el caso de *Hunbatz* y *Hunchouén* que, siendo artistas extraordinarios,

“...fueron convertidos en animales y se volvieron monos porque se ensoberbecieron y maltrataron a sus hermanos.” (Recinos, 1997: 69).

A pesar de ello, el arte más refinado era admirado y apreciado al grado de atribuirle origen divino. Cuando ocurre la lucha entre *Hunahpú* e *Ixbalanqué* y los Señores de *Xibalbá*, aquellos fueron vencidos en la última casa, “la Casa de los Murciélagos”. Fue *Camazotz*, el gran murciélago, el que cercenó la cabeza de *Hunahpú*, la cual fue colgada sobre el juego de pelota por orden de las autoridades de *Xibalbá*. Entonces *Ixbalanqué*, con la ayuda de Corazón del Cielo, trató de aparentar que su hermano estaba vivo y listo para jugar a la pelota contra los de *Xibalbá*. Con este propósito tallaron la cabeza de *Hunahpú* utilizando como material a una tortuga. La tarea de tallar la cara de manera que pareciera la de *Hunahpú* era difícil; se requería maestría en el manejo de la escultura. Al final, el éxito fue tan grande que tal arte se atribuyó a la divinidad:

*“...y al instante le fueron labrados los ojos.
Muchos sabios vinieron entonces del cielo. El Corazón del Cielo,
Huracán, vinieron a cernerse sobre la Casa de los Murciélagos.
Y no fue fácil acabar de hacerle la cara, pero salió muy buena.”*
(Recinos, 1997: 90).

La traducción de Ximénez es parecida:

"... y luego le labraron los ojos y muchísimos sabios vinieron de el cielo. Vino el Corazón de el Cielo, y vino Huracán a la casa de los murciélagos. Vinieron no así no más se acabó su cara, estuvo (sic) muy buena y salió muy hermosa..." (Ximénez, 1973: 143).

Otro asunto que fue bien visto por los hombres, los dioses y los habitantes del reino del mal es el ardid –la astucia, el engaño-, el que aparentemente siempre se usó para alcanzar un propósito más alto; de lo cual abundan ejemplos en la literatura indígena guatemalteca del siglo XVI.

Hunahpú e Ixbalanqué y sus abuelos *Ixmucané* –*Zaqui Nimá Tziís*- e *Ixpíacoc* –*Zaqui Nim Ac*- tramaron un ardid para vencer a *Vucub Caquix*. Se disfrazaron de pordioseros y de "sacamuelas" con lo que lograron quitarle sus riquezas y la vida (Recinos, 1997: 36-38). El mismo Corazón del Cielo aconsejó a aquellos hermanos gemelos para que recurrieran al ardid para vencer a *Cabracán*:

"Huracán, Chipi Caculhá y Raxá Caculhá hablaron y dijeron a Hunahpú e Ixbalanqué:

-Que el segundo hijo de Vucub Caquix sea también vencido. Esta es nuestra voluntad. Porque no está bien lo que hace sobre la tierra, exaltando su gloria, su grandeza y su poder, y no debe ser así. Llévadle con halagos allá donde nace el sol, les dijo Huracán a los dos jóvenes." (Recinos, 1997: 45).

Con el propósito de salvar la vida de *Ixquic*, los búhos-mensajeros de los señores de *Xibalbá*, bajo la dirección de aquélla, los engañan presentándoles la savia del "árbol rojo de grana" –*Chuh Cak ché*- en vez del corazón de aquélla (Recinos, 1997: 61).

Hunahpú e Ixbalanqué convencieron a sus medio hermanos *Hunbatz* y *Huchouén* para que se subieran a un árbol con el pretexto de que bajaran unos pájaros que supuestamente habían matado con sus cerbatanas. El propósito de este ardid era, de inmediato, ensanchar el tronco del árbol para que no pudieran bajarse y luego convertirlos en monos como sanción por la envidia que tenían contra *Hunahpú e Ixbalanqué* (Recinos, 1997: 66-67).

El uso del ardid y su valoración positiva no sólo se encuentra en la literatura indígena mesoamericana; también en la de otras culturas, como en la griega y en la judía. Los griegos, en la guerra contra Troya, construyeron un caballo de madera como la manera de entrar a la ciudad. Jacob, en el libro del Génesis, engaña a su padre cubriéndose los brazos con piel de oveja para hacerse pasar por su hermano Esaú.

4.2 Lo malo (contra lo valioso)

Tal como se anotó anteriormente, no acordarse de los dioses, no adorarlos ni invocarlos era como si no se tuviera entendimiento, sabiduría *-naoh-* por lo que puede decirse que era de las omisiones no apreciadas, pues tal cosa iba contra el valor más importante en una sociedad teocrática y teocéntrica: tener a los dioses como eje de la vida individual y social.

La ambición de engrandecimiento y la soberbia son de las primeras cosas que un lector del **Popol Vuh** se da cuenta que son rechazadas por los dioses. De nuevo, en realidad no son los dioses; es el pensamiento indígena prehispánico el que consideraba a la soberbia como un antivalor.

El **Popol Vuh** describe a *Vucub Caquix* y sus hijos *Zipacná* y *Cabracán* como prototipos de la soberbia, del orgullo, de la vanagloria:

"¡ Oíd! ¡Yo soy el sol!, decía Vucub Caquix. ¡Yo soy el que hizo la tierra!, decía Zipacná. ¡Yo soy el que sacudo el cielo y conmuevo toda la tierra!, decía Cabracán." (Recinos, 1997: 35).

El texto agrega que esto "les parecía muy mal a los muchachos", es decir a *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, por lo que resolvieron darles muerte, con lo cual –dice el documento– únicamente cumplían una orden de Corazón del Cielo para extirpar estos males de la faz de la tierra.

"Huracán, Chipi Caculhá y Raxá Caculhá hablaron y dijeron a Hunahpú e Ixbalanqué: 'Que el segundo hijo de Vucub Caquix sea también vencido. Esta es nuestra voluntad. Porque no está bien lo que hace sobre la tierra, exaltando su gloria, su grandeza y su poder, y no debe ser así.' " (Recinos, 1997: 45).

Estos eventos ocurren, según este mito, después del intento de los dioses de crear al hombre utilizando la madera del palo de pito y la espadaña, y después de la destrucción de éstos; y antes de la creación del hombre de maíz.

¿Cuál era la razón del orgullo de *Vucub Caquix*? El **Popol Vuh** dice que eran sus riquezas:

“Solamente se vanagloriaba de sus plumas y riquezas.” (Recinos, 1997: 33).

Aparentemente una idea que este mito quiere transmitir es que el orgullo y la soberbia deben ser motivo de castigo, y el que fue aplicado a *Vucub Caquix* –la muerte– como si hubiera tenido un propósito pedagógico, de manera que cuando la noticia llegara a los seres humanos sirviera de ejemplo:

“...Le tiraremos y le causaremos una enfermedad [a Vucub Caquix] y entonces se acabarán sus riquezas, sus piedras verdes, sus metales preciosos, sus esmeraldas, sus alhajas de que se enorgullece. Y así lo harán todos los hombres, porque no deben envanecerse por el poder ni la riqueza.” (Recinos, 1997: 34).

Hay aquí explícitamente una norma moral: “no deben envanecerse por el poder ni la riqueza”, la que probablemente fue compartida por otros pueblos indígenas prehispánicos, pues el **Memorial de Sololá**, al enumerar las conquistas y los lugares por donde pasaron los *kaqchikel*, dice:

“Estos son los montes y llanuras por donde pasaron, fueron y volvieron. No nos vanagloriemos, sólo recordemos y no olvidemos nunca que en verdad hemos pasado por numerosos lugares.” (Recinos, 1980: 64).

Aunque aquí no se pretende hacer una enumeración exhaustiva de los asuntos y acciones que los pueblos indígenas prehispánicos consideraron manifestaciones de antivalores, deben mencionarse, además de los anteriores: las relaciones fuera del matrimonio, el odio, la “mala voluntad”, la diversidad de idiomas.

Respecto de que las relaciones fuera del matrimonio no eran bien vistas se evidencia, por ejemplo, en la última de las oraciones que registra el **Popol Vuh** cuando se ruega a Corazón del Cielo por que las hijas y los hijos y los vasallos no encuentren desgracias ni infortunio,

"...que no se introduzca el engañador ni detrás ni delante de ellos. Que no caigan, que no sean heridos, que no fornicuen..." (Recinos, 1997: 156).

Ximénez traduce el texto de la misma manera.

Respecto al mismo tema, uno de los señores del reino del mal –*Xibalbá*– protesta al creer que *Ixquic*, su hija, había fornicado cuando fue preñada prodigiosamente por la cabeza de *Hun Hunahpú*:

"Mi hija está preñada, Señores; ha sido deshonrada, exclamó el Cuchumaquic cuando compareció ante los señores." (Recinos, 1997: 59).

El **Popol Vuh** atribuye una ética a los mismos señores del reino del mal, y no sólo consideraron una deshonra lo ocurrido a *Ixquic*, sino que la sancionaron ordenando su sacrificio:

"Llevádlas a sacrificar, señores Ahpop Achih; traedme el corazón dentro de una jícara..." (Recinos, 1997: 60).

En este punto, *Ixquic* – o quizá el autor del **Popol Vuh**– dirige un discurso de defensa de su vida a quienes estaban comisionados para quitarle el corazón; dicho discurso tiene algunos elementos que hoy – siglo XXI– se diría que se relacionan con los derechos humanos y recuerda la lucha de Antígona contra los decretos injustos de los seres humanos:

"Muy bien, pero este corazón no les pertenece a ellos...ni debeis tolerar que os obliguen a matar a los hombres." (Recinos, 1997: 60).

Aparentemente el argumento es que la vida pertenece a cada uno, por lo que otro no puede disponer de ella; sin embargo, en el mismo discurso se dice que los criminales sí pueden ser sacrificados. No es, pues, una defensa universal de la vida, pero sí una defensa contra una injusticia, porque *Ixquic*, según el documento indígena, no cometió la falta de la que se le acusaba.

Otros antivalores, como se dijo antes, son los que tanto Recinos como Ximénez traducen como "odio" y "envidia" en el relato que el **Popol Vuh** hace de las relaciones entre *Hunbatz* y *Hunchouén*, y *Hunahpú* e *Ixbalanqué*. Los

primeros no aceptaron de buena gana a los segundos como sus medio hermanos, por lo que éstos, recién nacidos, fueron enviados a dormir sobre un hormiguero y sobre espinas. Por la misma "envidia" tampoco les mostraron su sabiduría, es decir, no compartieron sus conocimientos con sus medio hermanos.

Estas actitudes de *Hunbatz* y *Hunchouén* motivaron que *Hunahpú* e *Ixbalanqué* se decidieran por convertir a aquellos en monos. ¿Qué puede decirse de este asunto? ¿Que fue venganza? ¿Que fue sanción? Sin entrar en la discusión de las diferencias entre los dos conceptos en el pensamiento occidental, puede decirse que el documento indígena en cuestión da la impresión de que habla de lo que hoy se denomina sanción. De lo cual puede colegirse que las manifestaciones de aquellos antivalores merecieron sanciones –las cuales implican consenso social- en el pensamiento indígena prehispánico.

Por otro lado, hoy se aprecia –se valora- principalmente en círculos intelectuales, el multilingüismo que es propio de varios países, incluyendo Guatemala. La conservación de tal diversidad idiomática –se dice- es una de las formas de conservar la identidad de los pueblos prehispánicos, en el caso de este último país. Sin embargo, en algún momento de la historia de aquellos pueblos, la diversidad de idiomas fue vista como un obstáculo para la comunicación y, por lo mismo, no fue valorado positivamente:

"El lenguaje de Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam es diferente. ¡Ay! ¡Hemos abandonado nuestra lengua! ¿Qué es lo que hemos hecho? Estamos perdidos. ¿En dónde fuimos engañados? Una sola era nuestra lengua cuando llegamos allá a Tulán; de una sola manera habíamos sido creados y educados. No está bien lo que hemos hecho, dijeron todas las tribus bajo los árboles y los bejucos." (Recinos, 1997: 113).

En este momento de la historia de los pueblos indígenas prehispánicos de Guatemala aún existía mayor conciencia de pertenencia a una misma nación, en el sentido estricto de esta palabra, es decir, el grupo social que tiene un origen o un tronco común. Posteriormente, cada grupo idiomático fue separándose más uno de otro, aunque, como puede notarse hasta hoy, no se ha extinguido totalmente dicha conciencia.

4.3 Lo ambivalente

El poder, la conquista -la guerra-, en el pensamiento prehispánico se consideraron como bienes o males dependiendo de las circunstancias.

El poder fue valorado positivamente por el grupo humano que lo ejercía, pero fue valorado negativamente -como es natural- por el grupo humano que sufría las consecuencias del ejercicio de ese poder por otro pueblo. La tercera y cuarta parte del **Popol Vuh** en buena medida celebran el poderío y las conquistas del pueblo *k'iche'*, pero al mismo tiempo anotan las luchas de los pueblos vencidos por revertir dicho orden. Otro tanto igual hace el **Memorial de Sololá** respecto al poderío y las conquistas del pueblo *kaqchikel*.

El poder de un pueblo es presentado en los documentos indígenas del siglo XVI, no necesariamente como producto de la fuerza, de la preparación o del número de miembros de un ejército. Frecuentemente el poder de un pueblo es descrito en dichos documentos como consecuencia del uso del ardid, o como consecuencia de que su dios era más poderoso que los de otros pueblos, o porque los sacerdotes-reyes seguían los consejos de sus dioses, o por la práctica de la magia.

En cuanto a la primera concepción -el uso del ardid- se nota ya desde la narración de la planificación de la muerte de *Vucub Caquix*, *Zipacná* y *Cabracán*. La supremacía de *Hunahpú* e *Ixbalanqué* frente a aquéllos se debió a su astucia. En el primer caso -la muerte de *Vucub Caquix*- los hermanos gemelos se hicieron pasar por podioseros junto a sus abuelos *Ixmucané* e *Ixpíacoc* para vencerlo. *Zipacná*, en cambio, cayó en la trampa de creer que la hoja de pie de gallo y la piedra -que juntas resultaban con figura de cangrejo-, realmente era un cangrejo. Y a *Cabracán* le dieron un "pájaro asado" sin saber que estaba envenenado. Por esta misma vía -la del ardid- fueron vencidos *Hun Batz* y *Hun Chouén*. *Ixquic* hizo lo suyo con los señores del reino del mal -*Xibalbá*- haciéndoles creer que la savia "coagulada" de un árbol era su corazón. En los tres casos mencionados el bien vence al mal a través de la astucia, del ardid.

Cuando los *Vuc Amag* se levantaron en guerra contra los *k'iche'*, estos últimos se valieron de su astucia para dominar a aquéllos:

"Luego hicieron unos muñecos que tomaron forma de hombre, y los pusieron en fila sobre la muralla, los armaron de escudos y de flechas

y los adornaron poniéndoles las coronas de metal en la cabeza. Esto les pusieron a aquellos simples muñecos y maniquíes, los adornaron con la plata de las tribus que les habían ido a quitar en el camino y con esto adornaron a los muñecos...

La ciudad estaba vigilada desde lejos, espiada y observada por los agentes de las tribus. — No son numerosos, decían [los Vuc Amag]. Pero sólo vieron a los muñecos y maniquíes [hechos por los k'iche'] que meneaban suavemente sus arcos y sus escudos. Verdaderamente tenían la apariencia de hombres, tenían en verdad aspecto de combatientes cuando los vieron las tribus, y todas las tribus se alegraron porque vieron que no eran muchos.” (Recinos, 1997: 136-137).

En relación con la segunda idea —que el poder de un pueblo se debe a que su dios es más poderoso que los de otros— puede ejemplificarse con el relato del **Popol Vuh** que atribuye el dominio del pueblo *k'iche'* sobre los otros pueblos, principalmente porque su dios *Tohil* era más poderoso que los dioses de los demás. Esta idea era compartida por los otros pueblos, según el mismo documento. La gente de *Vuc Amag*, al decidir hacer la guerra a los *k'iche'*, comienzan tratando de vencer primero a los dioses de estos últimos, convencidos que de los dioses les viene el poder:

“Si ellos son Tohil, Avilix y Hacavitz, los venceremos primero a ellos y después comenzaremos la derrota de los sacerdotes y sacrificadores.” (Recinos, 1997: 130)

Debido a esa convicción, los de *Vuc Amag* creen importante —de vida o muerte— la captura de los dioses *k'iche'* para que su poder pase a sus manos:

“Si debemos perecer por medio de estos raptos, que sea así; y si es tan grande el poder de Tohil, Avilix y Hacavitz, entonces que sea nuestro dios este Tohil, ¡y ojalá que lo hagáis vuestro cautivo!” (Recinos, 1997: 130).

Por la misma idea era costumbre llevar a los íconos de sus dioses a la guerra, pues éstos eran finalmente quienes les daban la victoria:

“A continuación salieron [los k'iche'] violentamente de la ciudad de Gumarcaah, para aniquilar a todos los Señores [kaqchikel]. Llevaban a su dios Tohofil.” (Recinos, 1980: 105-106).

“Fue verdaderamente terrible cuando llegaron los quichés. Pero con gran rapidez bajaron a rodearlos [los kaqchikel], ocultándose para formar un círculo, y llegando al pie del cerro se acercaron a la orilla del río, lo mismo que a los servidores de los reyes Tepepul e Iztayul que iban acompañando al dios.” (Recinos, 1980: 107).

Sin embargo, aparentemente, la práctica de llevar a los dioses a la guerra no era exclusiva de los pueblos indígenas mesoamericanos; los españoles hacían algo semejante. El **Título de la Casa Ixquín-Nehaib, Señora del Territorio de Otoyá** relata que éstos en la guerra de conquista de los *k'iche'* llevaban consigo una imagen de la Virgen María y algunos ángeles, muy probablemente con la idea de que en ellos encontrarían protección y la victoria:

“Y luego fue uno del pueblo de Ah Xepach, indio capitán hecho águila, con tres mil indios, a pelear con los españoles. A media noche fueron los indios y el capitán hecho águila de los indios llegó a querer matar al Adelantado Tunadiú, y no pudo matarlo porque lo defendía una niña muy blanca; ellos harto querían entrar, y así que veían a esta niña luego caían en tierra y no se podían levantar del suelo, y luego venían muchos pájaros sin pies, y estos pájaros tenían rodeada a esta niña, y querían los indios matar a la niña y estos pájaros sin pies la defendían y les quitaban la vista.” (Recinos, 1957: 87-88).

La “niña muy blanca” era la Virgen María y los “pájaros sin pies” eran los ángeles. Desde luego, el relato transcrito arriba está mezclado con ficción.

Aunque los españoles no vieran a la Virgen María y a los ángeles exactamente como los indígenas veían a sus dioses, la situación era muy parecida, porque tendrían razones poderosas en su cosmovisión que los impulsaba a llevarlos consigo a la guerra. En todo caso, el escritor de la crónica indígena no vería en ello nada extraño, pues era coincidente con la costumbre y la cosmovisión propias.

En esta cosmovisión –la indígena del siglo XVI– un pueblo vencido quedaba desprotegido con la captura de su dios, por lo que ésta era un asunto prioritario para el vencedor y los otros tendrían que verse obligados a entregar su dios, como lo anota el **Memorial de Sololá**:

"Como resultado, fueron vencidos y hechos prisioneros y se rindieron los reyes[k'iche'] Tepepule Iztayul y entregaron[a los kaqchikel] a su dios." (Recinos, 1980: 107).

Por otro lado, los pueblos prehispánicos también atribuyeron la posesión del dominio sobre otros a la idea de que los sacerdotes-reyes seguían el consejo de su dios. Éste es el caso cuando *Tohil* dijo a los *k'iche'* que, a cambio del fuego, pidieran a las otras tribus, vidas humanas para el sacrificio. Los sacerdotes-reyes *k'iche'*, según el **Popol Vuh**, siguieron el consejo. A partir de entonces persiguieron y secuestraron a los *Vuc Amag* para el sacrificio. Desde este momento el sacrificio no sirvió únicamente para "alimentar" (*tzuk*) a su dios y así contribuir en la sustentación del universo, como era la concepción maya inicial, sino también sirvió como instrumento de dominación sobre los otros pueblos:

"No fue aquí, pues, donde recibieron su poder y señorío, sino que allá[refiriéndose a Tulán] sometieron y subyugaron a las tribus grandes y pequeñas, cuando las sacrificaron ante Tohil y le ofrendaron la sangre, la sustancia, el pecho y el costado de todos los hombres." (Recinos, 1997: 116).

Por último, hoy –siglo XXI– quienes resultan vencedores en las guerras son los que poseen la ciencia y la tecnología más avanzadas, pero los documentos indígenas del siglo XVI dicen que, entonces, la práctica de la magia ocupaba un lugar importante en la guerra. El **Memorial de Sololá**, por ejemplo, al relatar una de las guerras entre los *k'iche'* y los *kaqchikel* dice que:

"El choque fue verdaderamente terrible. Resonaban los alaridos, los gritos de guerra, las flautas, el redoble de los tambores y las caracolas, mientras los guerreros ejecutaban sus actos de magia. Pronto fueron derrotados los quichés, dejaron de pelear y fueron dispersados, aniquilados y muertos los quichés." (Recinos, 1980: 107).

El documento **Guerras Comunes de Quichés y Cakchiqueles** refiere que los *k'iche'* involucraron a los "zotziles y tukuchés" –familias *kaqchikel*– en la guerra contra la ciudad de *Mukché*. El documento dice que los *k'iche'* sólo los arrastraron a la guerra sin que ellos participaran realmente. Sin embargo, los "zotziles y tukuchés" ganaron la guerra y entraron a *Mukché*; pero dicha victoria es atribuida a sus artes de magia:

“Si no hubieran hecho sus brujerías y encantamientos los habrían vencido...” (Recinos, 1957: 137).

El **Popol Vuh** llama “rey prodigioso” al rey (*Ahpop*) *Gucumatz* porque se valió de la magia para dominar a los demás pueblos. Según el relato, *Gucumatz* se convertía en culebra, en águila, en tigre, en sangre coagulada con el fin de demostrar su poder, infundiendo temor entre la población, especialmente entre la que no pertenecía al grupo *k’iche’*.

*“Verdaderamente, *Gucumatz* era un rey prodigioso. Siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender a *Xibalbá*; siete días se convertía en culebra y verdaderamente se volvía serpiente; siete días se convertía en águila, siete días se convertía en tigre: verdaderamente su apariencia era de águila y de tigre. Otros siete días se convertía en sangre coagulada y solamente era sangre en reposo.*

*En verdad era maravillosa la naturaleza de este rey, y todos los demás Señores se llenaban de espanto ante él. Esparcióse la noticia de la naturaleza prodigiosa del rey y la oyeron todos los Señores de los pueblos. Y éste fue el principio de la grandeza del Quiché, cuando el rey *Gucumatz* dio estas muestras de su poder. No se perdió su imagen en la memoria de sus hijos y sus nietos. Y no hizo esto para que hubiera un rey prodigioso; lo hizo solamente para que hubiera un medio de dominar a todos los pueblos, como una demostración de que sólo uno era llamado a ser el jefe de los pueblos.” (Recinos, 1997: 149-150).*

Según estudios de campo realizados por el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES) de la Universidad Rafael Landívar, entre los *ixil* y los *k’iche’* de ahora (inicios del siglo XXI) algunos “sacerdotes mayas” se dedican al *win*, que es uno de los niveles más altos o una de las direcciones de la práctica de la “espiritualidad maya”. Consiste en la capacidad de dichas personas de transformarse en algún animal ya sea para hacer daño a otra persona o simplemente para ver a su amada pasando, de tal manera, desapercibido.

Con esta información, obtenida de los mismos *ixil* y *k’iche’*, no resulta desatinado pensar que el relato anterior respecto del sacerdote-rey *Gucumatz*, se refiera a la práctica del *win*, con el propósito de infundir temor en las poblaciones para su sometimiento.

A lo anterior hay que agregar que el nombre *Gucumatz*, entre los *k'iche'*, muy probablemente tuvo un significado muy especial, pues por ser el equivalente de *Quetzalcoatl* era muy fácil asociar los prodigios ligados a este nombre con el del *Ahpop Guzumatz*.

El hecho es que el poderío –y el poder- de un pueblo estuvo relacionado, según los documentos indígenas en mención, con la magia, además de las otras ideas indicadas anteriormente.

5. LAS AUTORIDADES

Una persona en posición de autoridad era vista, según los documentos indígenas del siglo XVI, como un padre. El **Título de los Señores de Totonicapán**, al relatar que el pueblo *k'iche'*, al salir de la ciudad de Tulán estaba conformado por tres “naciones” y que su primer caudillo “por unanimidad de votos” fue *Balam Qitzé*, da a entender que la autoridad de éste y la de quienes le sucedieron tuvo necesidad del reconocimiento del *Nacxit* –probablemente rey de *Chichén Itzá* o quizá de *Mayapán*- y hubo necesidad que éste dotara a los *k'iche'* de insignias que evidenciara la autoridad de aquéllos. En este relato, el documento en mención llama “padre” al *Nacxit*, que era entonces la autoridad suprema de la subárea maya de Mesoamérica:

“...entonces el gran padre *Nacxit* les dio un regalo llamado *Girón Gagal*.” (Recinos, 1980: 216).

El “*Girón Gagal*” a que se refiere el texto era el símbolo de autoridad quizá más importante de los *k'iche'*; además de éste tuvieron otros, como se verá adelante.

Entre los pueblos del altiplano guatemalteco a que se refieren los documentos indígenas del siglo XVI y la corte del *Nacxit*, hubo comunicación con alguna frecuencia –a través de viajes de embajadores- tal como lo evidencia el **Título de los Señores de Totonicapán**. Tal comunicación, por lo menos en la época inmediata a su llegada de *Tula*, muy probablemente tenía el propósito de buscar no sólo el reconocimiento de sus autoridades, sino de rendir cuentas y buscar el respaldo de la autoridad suprema de la región. Como que los pueblos recién llegados al altiplano guatemalteco se fundaron al amparo del *Nacxit*.

Los propósitos de uno de estos viajes de embajadores fueron determinados por el caudillo *k'iche'* del momento, *Balam Qitzé*, tal como se registra en el **Título de los Señores de Totonicapán**. En el mandato del viaje *Balam Qitzé* llama "padre" al *Nacxit*:

"Habiendo vencido a los enemigos y ganado la paz, dijo Balam Qitzé: ya es tiempo de enviar embajadores a nuestro padre y señor Nacxit, que sepa el estado de nuestros negocios, que nos proporcione medios para que en lo sucesivo jamás nos venzan nuestros enemigos, para que nunca depriman la nobleza de nuestro nacimiento, que designe honores para nosotros y para todos nuestros descendientes y que, en fin mande empleos para los que lo merezcan." (Recinos, 1980: 222).

En la parte final del **Popol Vuh**, el autor hace una enumeración de los reyes de los *Cavec*, de los de *Nihaib* y de los de *Ahau-Quiché*, concluyendo que eran tres los gobernantes del pueblo *k'iche'*, a quienes también llama padres:

"Había, pues, tres Nim Chocoh, que eran como los padres [invertidos de autoridad] por todos los Señores del Quiché..."

Eran, pues, el Nim Chocoh de los Cavec, el Nim Chocoh de los Nihaib, que era el segundo, y el Nim Chocoh-Ahau de los Ahau Quiché, que era el tercer Nim Chocoh, o sean los tres Chocoh, que representaba cada uno a su familia." (Recinos, 1997: 161-162).

Es probable que en esta concepción—la de ver en la autoridad a un padre—haya tenido que ver el hecho que en la fundación de los pueblos prehispánicos del altiplano guatemalteco, la autoridad estaba en el padre biológico de una gran familia:

"He aquí, pues, las generaciones y el orden de todos los reinados que nacieron con nuestros primeros abuelos y nuestros primeros padres, Balam Qitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam, cuando apareció el sol y aparecieron la luna y las estrellas." (Recinos, 1997: 158).

Como es sabido, éstos fueron al mismo tiempo los caudillos, sacerdotes-reyes y padres biológicos de familias *k'iche'*.

Lo mismo ocurrió en el caso de los *xahil*, quienes constituían una de las cuatro familias de los *kaqchikel*. Según el **Memorial de Sololá** *Gagavitz y Zactecauh* fueron los padres biológicos de aquella familia y, al mismo, tiempo sus primeros caudillos y primeros sacerdotes-reyes.

Es interesante notar que actualmente en el mundo *ixil*³⁴, al alcalde auxiliar le llaman *b'aaltenam*, que significa "padre del pueblo", porque él es quien:

"cuida, manda, arregla y ordena el pueblo o comunidad...un alcalde auxiliar del municipio de Nebaj dijo: nosotros consideramos a nuestra comunidad como a nuestros hijos y nuestras hijas, que tenemos que cuidar." (URL-IDIES, 1999: 41-42).

Otro elemento que entraba en la concepción que tenían los pueblos prehispánicos de la persona con autoridad era la idea que ésta conocía y practicaba la "ciencia mágica". Probablemente este elemento era incluso uno de los signos distintivos de las personas en posición de autoridad. Aunque éstas frecuentemente practicaron dicha "ciencia mágica" con el propósito de hacerse temer de sus súbditos y de los pueblos vecinos.

¿En qué consistía la "ciencia mágica"? Probablemente en lo que Recinos traduce en el **Memorial de Sololá** como "artes de hechicería":

"Tepeuh se hacía temer por sus artes de hechicería: temblaba el sitio donde vivía y todas las tribus rendían tributo a Tepeuh." (Recinos, 1980: 88)³⁵.

El sacerdocio-reinado se heredaba, y con esta responsabilidad los hijos debían conocer y practicar también la "ciencia mágica"; pues era parte de la formación de los gobernantes. En ese sentido debe interpretarse El **Memorial de Sololá** cuando habla de los poderes mágicos y actos heroicos de *Gagavitz* –caudillo *xahil*, como se indicó antes- y también cuando habla de los poderes mágicos de sus hijos *Caynoh* y *Caybatz*, y de su nieto *Citán Qatú* y de otros reyes que siguieron:

³⁴ La región *ixil* se localiza en el departamento de Quiché de la república de Guatemala. A esta región corresponden los municipios de San Juan Cotzal, San Gaspar Chajul y Santa María Nebaj.

³⁵ Este *Tepeuh* al que se refiere el texto fue un rey de *Cauke* –posiblemente la región de la actual Santa María Cauqué del departamento de Sacatepéquez- quien dominó el territorio *kaqchikel* en algún momento de su historia.

"En verdad todos temían el poder mágico de Caynoh y Caybatz. Donde ellos estaban durante la noche brillaba un resplandor como el del fuego, y hacían temblar la tierra como un terremoto." (Recinos, 1980: 88).

"Eran verdaderamente sabios y poseedores del arte mágica aquellos reyes Huntoh y Vucubatz, los que recibieron la grandeza y majestad." (Recinos, 1980: 96).

"Estos reyes y antecesores nuestros, Oxlahuuh Tz'ii y Lahuuh Ah eran verdaderamente temibles por su valor. Se les temía asimismo por su ciencia, pues no habían olvidado las lecciones de sus padres y abuelos." (Recinos, 1980: 105).

❖ No es descabellado pensar que en el concepto "ciencia" de esta última cita esté incluida la "ciencia mágica", a la que se ha hecho referencia, además de otro tipo de conocimiento propio de la élite gobernante.

La idea que los sacerdotes-reyes eran capaces de ver el futuro está relacionada con estos conocimientos de la élite gobernante. El autor del *Popol Vuh* califica de "grandes" y "prodigiosos" a los reyes *k'iche'* porque en la tradición de su pueblo los reyes podían predecir eventos históricos, gracias al auxilio de un antiguo libro –al que probablemente sólo tenían acceso los miembros de esta élite y también probablemente los únicos con la formación necesaria para interpretarlo–, el original *Popol Vuh*:

"Grandes Señores y hombres prodigiosos eran los reyes portentosos Gucumatz y Cotuhá, y los reyes portentosos Quicab y Cavizimah. Ellos sabían si se haría la guerra y todo era claro ante sus ojos; veían si habría mortandad o hambre, si habría pleitos. Sabían bien que había donde podían verlo, que existía un libro por ellos llamado Popol Vuh." (Recinos, 1997: 155).

Además de lo anterior, frecuentemente, las autoridades –los líderes– de los pueblos prehispánicos mesoamericanos del postclásico maya tomaron el nombre del dios *Quetzalcoatl*, traducido a sus propios idiomas en algunos casos; en otros, les atribuyeron algunas características de aquél. Este elemento se incorporó en la concepción de sus autoridades por influencia de las poblaciones del área mexicana.

Al respecto Piña Chan, en su libro **Quetzalcoatl Serpiente Emplumada**, dice:

“...los grupos que adoptan a Quetzalcoatl van traduciendo su nombre a sus lenguas nativas, van tomando algunos aspectos de su simbolismo y le van agregando otros, lo van idealizando cada vez más, se le convierte en benefactor y se le reviste de sabiduría, se va convirtiendo en ejemplo, en un arquetipo a que aspira el hombre; a la vez que los sacerdotes de su culto llevan los atributos de la deidad, reciben su mismo nombre y, éstos, poco a poco, van adquiriendo su mismo poder, llegando a confundirse con el dios....

Los grupos o pueblos receptores van modificando el mito original, van creando héroes culturales deificados o personajes que llegan a confundirse con la deidad, especialmente por la tradición oral de los sabios o sacerdotes que pasan de generación a generación una información cada vez más lejana, enriquecida y deformada al mismo tiempo.

De este modo, los sacerdotes-caudillos que llevan el culto de Quetzalcoatl a otras regiones o lugares y que encabezan tribus o grupos de gentes en busca de linajes y sitios en donde asentarse, son llamados igual que la deidad, con nombres traducidos a sus lenguas nativas rodeándose poco a poco de los poderes del dios hasta confundirse con él... (Piña Chan, 1998: 57-58).

Éste es el caso de Gucumatz, rey k'iche', quien no sólo llevó el nombre Quetzalcoatl, traducido, sino que se le tuvo como sacerdote-rey “prodigioso”. Incluso, según el **Testamento de los Xpantzay**, nació prodigiosamente; no tuvo padre ni madre:

“Murió el rey Gucumatz, el padre de Quicab. Había sido recogido a la orilla de un río, no tuvo padre ni madre, fue un rey prodigioso.”
(Recinos, 1957: 163).

Esta misma crónica le atribuye a Huntob, gobernante kaqchikel, un nacimiento también prodigioso:

“Allí fue concebido y nació el Señor Huntob Ahpozotzil por obra de sus encantamientos. Lo recibió Chimal Acat y le dieron el sitio, el banco, el dosel y el trono de Ahpozotzil. No nació de mujer. Lo

encontraron las culebras, lo encontraron los cantíes cuando cantaba la codorniz. Lo habían puesto bajo una piedra grande y de allí lo recogieron nuestros abuelos y padres..." (Recinos, 1957: 159).

La idea recubierta por estos mitos es parecida a la del origen divino de los reyes, lo cual viene a ser como uno de los fundamentos de la autoridad en el pensamiento prehispánico. La presencia de elementos sobrenaturales como, por ejemplo, que "no tuvo padre ni madre" o que "no nació de mujer" eran ideas que de alguna manera legitimaban la autoridad de una persona, pues no era como los demás mortales que estaban sujetos a todo el proceso natural de la vida.³⁶

Otro caso parecido es presentado por el **Memorial de Sololá**, el cual ve en el caudillo *kaqchikel* *Gagavitz* a *Quetzalcoatl*³⁷, la Serpiente Emplumada. Lo hace precisamente después del relato de la derrota de *Tolgom*, un ser terrible, por *Gagavitz*, como para explicar que por los poderes sobrenaturales de éste fue posible vencer a aquél y, de paso, fundamentar la autoridad de *Gagavitz* en su semejanza con la deidad:

"A continuación comenzaron a cruzar el lago todos los guerreros yendo por último Gagavitz y su hermana llamada Chetehauh. Hicieron alto y construyeron sus casas en la punta llamada actualmente Qabouil Abah. En seguida se marchó Gagavitz; fue realmente terrible cuando lo vieron arrojarse al agua y convertirse en la Serpiente emplumada. Al instante se obscurecieron las aguas, luego se levantó un viento norte y se formó un remolino en el agua que acabó de agitar la superficie del lago." [de Atitlán] (Recinos, 1980: 79).

³⁶ Es posible que el mito de "Tecum" narrado en **Títulos de la Casa Ixquín-Nehaib, Señora del Territorio de Otzoyá**, se relacione también con esta idea. En este documento se dice que este líder *k'iche'* "volaba como águila", que "alzó el vuelo", que "venía lleno de quetzales y plumas muy lindas" (Recinos, 1957: 89-90). Es posible que este mito tenga alguna relación con el de *Quetzalcoatl*, modificado por la imaginación del autor del documento indígena.

³⁷ En el original *kaqchikel* dice *Cutzucumatz*; según Adrián Recinos aquí hubo error de copia. En vez de tal palabra, la que corresponde es *Gucumatz* o sea la traducción de *Quetzalcoatl*, la Serpiente Emplumada.

Con estas ideas fue fácil rendir culto a los reyes después de muertos. El **Título de los Señores de Totonicapán** pinta un cuadro en el que están los jefes *k'iche'* *Balam Qitzé*, *Balam Agab* y *Mahucutah*, con la vista hacia el cielo, esperando el aparecimiento de Venus, la estrella que anuncia la llegada del sol. Es la culminación de la larga espera de la aurora de la que tanto hablan los documentos indígenas.

Cuando por fin aparece el sol, los sacerdotes-reyes hicieron una gran ceremonia³⁸ de agradecimiento a sus dioses, pero en este culto también invocaron al *Nacxit*:

“Los jefes ocurrieron a sus dioses y sacando incienso de distinto olor, lo ofrecieron, diciendo: ‘Dos y tres veces damos gracias a vos, criadores de todo lo que nos rodea, os damos gracias porque hemos vuelto a ver el sol y esperamos verlo otras muchas veces y a las estrellas, y vos, antigua patria nuestra Tulán-Civán, en donde están nuestros hermanos, recibid nuestros votos.’ Dijeron quemando el incienso cuyo humo subió primero recto en prueba de que fue agradable al Dios grande, y luego se inclinó hacia el sol en prueba de que aquellas ofrendas y aquellos votos, nacidos del oculto del corazón, habían llegado a la presencia de nuestro padre Nacxit.”
(Recinos, 1980: 225).³⁹

Al parecer, no era tan simple la legitimación de la autoridad. La **Historia Quiché de don Juan de Torres** claramente indica que ésta era hereditaria. Pero esta circunstancia era sólo una parte, pues también era necesaria la práctica de una elección en la que participaban muy probablemente, sólo los miembros de la élite:

“Estuvieron allí algún tiempo, y habiéndose levantado de Zaquiribal, llegaron a Hacavitz Chipak. Llegaron allí y se establecieron y permanecieron. Allí eligieron a sus jefes entre sus abuelos y padres. Allí también eligieron a veintidos Utzam Chinamital y veintidos

³⁸ El capítulo IX de la tercera parte del *Popol Vuh*, en la traducción de Recinos, cuenta más ampliamente este evento.

³⁹ Un estudio de campo que realizó el IDIES en el segundo semestre del año 2000, reveló que, actualmente, los sacerdotes mayas –*ajq'ijaw*– de Chichicastenango y de Sololá, en sus ceremonias, aún invocan a *Balam Qitzé*, *Balam Acab*, *Mahucutah* e *Iquibalam*, además de invocar a sus propios antepasados.

Ah Tzalam. Eligieron a estos pero no eligieron a cualquiera [sino a] los nietos de Copichoch y Cochohlán, los abuelos y padres, y les dieron el sitio de mando..." (Recinos, 1957: 39) ⁴⁰

(Esta crónica, por haberse tejido alrededor de la rama de los *Tamub*, habla de la sucesión de *Copichoch* y *Cochohlán*, que fueron los padres fundadores de esta rama *k'iche'*.)

Hay muchas referencias en los documentos indígenas que hablan del sistema hereditario de la autoridad prehispánica. El **Memorial de Sololá**, por ejemplo, dice que los reyes *Caynoh* y *Caybatz*, decidieron que sus hijos formaran parte del gobierno para ocupar los cargos de *Galel Xahil* y *Ahuchán Xahil*, después que los anteriores ocupantes de dichos cargos habían muerto:

"Que se complete nuestro gobierno como nos ordenaron nuestros padres. Que entren dos de nuestros hijos al gobierno, dijeron. En seguida entró un hijo del rey Caynoh y lo hicieron Ahuchan Xahil del reino; y entró también un hijo del rey Caybatz, el cual vino a ser el Galel Xahil del reino." (Recinos, 1980: 91).

Las últimas páginas del **Popol Vuh** hablan de la sucesión de los reyes *k'iche'*. Sucesión que, salta a la vista, era de padres a hijos.

Pero, como se indicó, la herencia no fue el único criterio de legitimación. También hay abundantes datos respecto a algún tipo de elección. Si la traducción de Recinos se ajusta al texto original, entonces desde la fundación del pueblo *k'iche'* se practicó esta especie de elección. En efecto, el **Título de los Señores de Totonicapán** dice que *Balam Qitzé* fue electo como "primer caudillo" por "unanimidad de votos" (Recinos, 1980: 216).

En el mismo documento hay también referencias sobre la elección de autoridades para los territorios conquistados por los *k'iche'*, ya en la época de expansión del reino (Recinos, 1980: 237-238).

Otro hecho que corrobora este elemento en la concepción de la autoridad fue registrado en el **Memorial de Sololá**. Cuando murió el rey *kaqchikel*, *Belehé*

⁴⁰ El subrayado no corresponde al texto; aquí se hizo para resaltar la idea que la autoridad era hereditaria pero, a la vez, también era necesaria una elección.

Qat, Pedro de Alvarado nombró –impuso– a otro en lugar de aquél, lo cual no fue bien visto por el pueblo, pues faltaba su aprobación para que fuera una autoridad legítima:

“...murió el rey Belehé Qat; murió el día 7 Queh [24 de septiembre de 1532] cuando estaba ocupado en lavar oro. Después de la muerte del rey vino aquí inmediatamente Tunatiuh a poner al sucesor del rey. En seguida fue instalado el Señor Don Jorge en el gobierno por la sola orden de Tunatiuh. No hubo elección de la comunidad para nombrarlo.” (Recinos, 1980: 134).

Por lo visto, la suma de elementos necesarios para la legitimación de una autoridad indígena prehispánica del altiplano guatemalteco incluía, además de algún tipo de elección, que la persona perteneciera a la realeza, que demostrara la posesión de poderes sobrenaturales como representante o encarnación de *Quetzalcoatl*, y que tuviera el reconocimiento de una autoridad superior, como por ejemplo el *Nacxit*.

Este último elemento se requirió por lo menos en la fundación de estos pueblos. El *Título de los Señores de Totonicapán* (Recinos, 1980: 222-224) habla de dos viajes a la corte del *Nacxit*. El *Popol Vuh* (Recinos, 1997: 142) habla de uno. El *Memorial de Sololá* (Recinos, 1980: 67-68) también habla de uno. Recinos en un pie de página (1980: 67) dice que los príncipes indígenas de Guatemala hicieron varios viajes a Yucatán “para recibir la investidura real de manos del Señor *Nacxit*”.

En efecto, los viajes a dicha corte tuvieron tal propósito entre otros. *Balam Qitzé*, el caudillo *k'iche'*, al enviar a sus hijos como embajadores ante el *Nacxit*, lo que realmente solicitó fue el reconocimiento, y el derecho suyo y el de sus descendientes para mantenerse y continuar en posición de autoridad, ya que por nacimiento tenía uno de los elementos que lo legitimaban:

“...para que nunca depriman la nobleza de nuestro nacimiento, que designe honores para nosotros y para nuestros descendientes y que, en fin, mande empleos para los que lo merezcan.” (Recinos, 1980: 222).

La palabra “empleos” en el texto, se refiere a los diversos títulos que después ostentaron los gobernantes indígenas de Guatemala: el de *Ahpoh*, *Ahpop-*

Camha, Ahtzalam, Tzamchinimital, Galel-Tem y otros⁴¹. Es interesante observar este asunto, pues hasta los títulos fueron dados por una autoridad suprema de la región mesoamericana.

El **Memorial de Sololá**, incluso, narra el ceremonial de investidura de las autoridades *kaqchikel*, que probablemente se realizó en la ciudad de *Chichén Itza, Mayapán* u otra ciudad importante:

"...llegaron ante Mevac y Nacxit que era en verdad un gran rey. Entonces los agasajaron y fueron electos Ahauh Ahpop y Ahpop Qamahay. Luego los vistieron, les horadaron la nariz y les dieron sus cargos y las flores llamadas Cinpual. Verdaderamente se hizo querer de todos los guerreros. Y dirigiéndose a todos, dijo el Señor Nacxit: subid a estas columnas de piedra, entrad a mi casa. Os daré a vosotros el señorío, os daré las flores Cinpuval Taxuch. No les he concedido la piedra a otros, agregó. Y en seguida subieron a las columnas de piedra. De esta manera se acabó de darles el señorío en presencia de Nacxit y se pusieron a dar gritos de alegría." (Recinos, 1980: 67-68).

El texto, en la traducción de Recinos, como que va más allá de un reconocimiento; da la idea de que el *Nacxit* era quien otorgaba la autoridad: "os daré a vosotros el señorío", "de esta manera se acabó de darles el señorío..." o sea la facultad de dirigir a un pueblo, la facultad de fundar una nación y, quizá, hasta la facultad de conquistar territorios.

Junto a estas facultades, el Señor *Nacxit* les dio unos "libros" en los que probablemente estaba registrada parte de la historia maya y quizá de otros pueblos de Mesoamérica. La cita que sigue denota identificación entre los pueblos de esta región, participantes de una misma historia, de un mismo destino; de lo contrario, el *Nacxit* no les hubiera obsequiado copia de tales libros:

"Todo esto trajeron los que vinieron, cuando fueron a recibir al otro lado del mar las pinturas de Tulán, las pinturas, como le llamaban a aquello en que ponían sus historias." (Recinos, 1997: 142).

⁴¹ Para los otros títulos, véase las páginas 223-224, 229-230 del **Título de los Señores de Totonicapán** (Recinos, 1980).

Aparte de los elementos que, en la cosmovisión prehispánica, legitimaban la autoridad, al parecer las insignias que portaban las personas en posición de autoridad eran muy importantes. La autoridad mayor tenía más insignias, la que le seguía tenía menos y la siguiente menos, según refiere el **Título de los Señores de Totonicapán**:

"...y a todos los que tenían divisas y señales, como los Ahpop que tenían cuatro divisas, los Ahpop Camhá que tenían tres divisas, los Nima-Rahpop-Achiñ que tenían dos, los Chuti-Rahpop-Achiñ que tenían una divisa." (Recinos, 1980: 235).

Este mismo documento (Recinos, 1980: 223), así como la **Historia Quiché de Don Juan de Torres** (Recinos, 1957: 63) el **Título Real de Don Francisco Izquín Nehaib** (Recinos, 1957: 99) y el **Popol Vuh** (Recinos, 1997: 142), mencionan las insignias de la realeza: "el dosel", "el trono", "las flautas de hueso", "garras de león", "garras de tigre", "cabezas y patas de venado", "plumas de papagayo", "plumas de garza", "el bordón", "la corona", entre otras.

En las comunidades indígenas actuales de Guatemala, aún sigue siendo importante la insignia que identifica a una autoridad. Por ejemplo, la "vara" del alcalde auxiliar. Cuando éste realiza una actividad oficial debe portar dicha vara que simboliza su autoridad. En algunos lugares, como Sololá, los cofrades también portan "varas" como señal de la dignidad de que están investidos.

El **Popol Vuh** agrega un elemento más a la concepción de autoridad en el pensamiento prehispánico: estar en posición de autoridad también era una carga; una carga pesada. Las responsabilidades del ejercicio de su sacerdocio –intercesión por el pueblo– implicaban grandes sacrificios. El documento indígena es muy elocuente al respecto:

"Pero no sólo de esta manera era grande la condición de los Señores. Grandes eran también sus ayunos. Y esto era en pago de haber sido creados y en pago de su reino. Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses. He aquí cómo ayunaban: Nueve hombres ayunaban y otros nueve hacían sacrificios y quemaban incienso. Trece hombres más ayunaban, otros trece hacían ofrendas y quemaban incienso ante Tohil. Delante de su dios se alimentaban únicamente de frutas, de zapotes, de matasanos y de jocotes. Y no tenían tortillas que comer.

Ya fuesen diecisiete hombres los que hacían el sacrificio, o diez los que ayunaban, de verdad no comían. Cumplían con sus grandes preceptos, y así demostraban su condición de Señores.

Tampoco tenían mujeres con quienes dormir, sino que se mantenían solos, ayunando. Estaban en la casa del dios, estaban todo el día en oración, quemando incienso y haciendo sacrificios. Así permanecían del anochecer a la madrugada, gimiendo en sus corazones y en su pecho, y pidiendo por la felicidad y la vida de sus hijos y vasallos y asimismo por su reino, y levantando sus rostros al cielo...

...Ayunaban durante el día y gemían sus corazones por sus hijos y vasallos y por todas sus mujeres y sus hijos cuando hacían su ofrenda cada uno de los Señores.

Este era el precio de la vida feliz, el precio del poder, o sea el mando del Ahpop, el Ahpop-Camhá, el Gafel y el Ahitzic-Vinac. De dos en dos entraban [al gobierno] y se sucedían unos a otros para llevar la carga del pueblo y de toda la nación quiché," (Recinos, 1997: 155-157).

Pero el texto citado no sólo revela la idea que la posición significaba una carga para la persona sino que sus funciones no se agotaban en los asuntos terrenales o seculares. Los gobernantes eran también responsables de vincular a los seres humanos con la divinidad. Sus "ayunos", sus "gemidos", sus sacrificios eran por sus hijos, por sus familias y por sus pueblos. Como si el destino mismo de éstos dependiera de aquellos actos de los sacerdotes-reyes.

No se percibe en esta concepción de autoridad una separación entre un mundo espiritual y uno terrenal, mundano. No hay autoridades exclusivamente para los negocios de "aquí y ahora", y otras, relacionadas con la trascendencia.

Las autoridades se ocupaban de lo que el pensamiento occidental llamaría "las dos dimensiones". El hecho que hubieran personas encargadas del culto a sus dioses (el Ah Tohil, el Ah Avilix, el Ah Hacavitz, el Ah Gucumatz) no significaba separación de ámbitos; probablemente debiera de interpretarse el asunto como la necesidad de coordinación de su culto.



REFLEXIONES FINALES

¿Qué puede decirse después del recorrido por el pensamiento prehispánico a través de la ventana que abren las traducciones de los documentos indígenas del siglo XVI?

Lo primero que debe señalarse es que esta cosmovisión, como se indicó en las páginas introductorias y se explicó en las siguientes, contiene el planteamiento de las preguntas fundamentales que se ha hecho el pensamiento humano en cualquier latitud del planeta y en todas las épocas.

Lo segundo es que, en el intento de dar respuestas a dicho planteamiento, las ideas que resultan son comunes con las de otras culturas, especialmente las antiguas.

Por ejemplo, la idea que el orden y armonía del universo se relacionan con la medida, que está presente en el **Popol Vuh**, también se encuentra entre los antiguos griegos. En efecto, estos últimos relacionaron la armonía con el número, es decir, con la medida. La medida, decían, es esencial para la armonía en la música, para la simetría, para el orden en el universo. Aunque en el **Popol Vuh** es muy breve la referencia al respecto, sin duda los pueblos prehispánicos establecieron esta relación, especialmente los mayas, pues al descubrir la regularidad del movimiento de los astros tuvieron que darse cuenta que la medida es fundamental para la existencia del orden.

Otra idea que fácilmente puede notarse que compartieron los pueblos prehispánicos con otros antiguos fue la necesidad de íconos de sus dioses. La mera noción intelectual de la divinidad les fue insuficiente. La percepción intelectual tuvieron que completarla con la percepción de los sentidos. De esta manera, según su concepción, acercaron a la divinidad al plano terreno, al plano de la convivencia con la población.

Ejemplos de este hecho abundan en la historia. Una parte del Antiguo Testamento se dedica a establecer esta diferencia de concepción. Por un lado, la idea que Dios puede ser visto con los ojos del espíritu y que no puede ser representado materialmente. Por el otro, la recurrencia de la necesidad de representaciones de los dioses. Esta diferencia de concepción separó al pueblo hebreo de los pueblos vecinos, aunque por momentos los hebreos manifestaron la misma necesidad.

Si el ícono se originó de la noción de una entidad ideal o espiritual –la de un Ser Supremo, por ejemplo– como referente, con el tiempo el ícono tomó el lugar de aquél en la vida religiosa. Esto pasó entre los pueblos indígenas prehispánicos, y también en otros pueblos antiguos, y sigue ocurriendo hoy.

Los pueblos indígenas prehispánicos de Mesoamérica también compartieron con otros pueblos antiguos la idea de que los dioses son seres finitos. En la cultura occidental ha prevalecido la idea de un Dios omnisapiente, omnipotente, infinito, absoluto. Pero los dioses de estos pueblos, así como los de los griegos, los de los egipcios, los de otros del medio oriente, son limitados. Por ello mismo se concibieron dioses relativos a ciertos fenómenos naturales: el dios del viento, el de la lluvia, el del trueno. Llámese Zeus o llámese *Tohil*. Y no siempre –tal vez nunca– fueron concebidos como modelos de perfección moral a quienes debía imitarse. Fueron concebidos, en cambio, como participantes de muchas características humanas. Sin embargo, siempre debían ser obedecidos. Esto fue así entre los pueblos indígenas prehispánicos como entre los griegos, los babilonios, los persas o los egipcios.

Cada pueblo tenía su propio dios con quien mantenía comunicación, a quien recurría, a quien pedía protección. Los dioses, por su lado, protegían al pueblo que los poseía, no a los otros. Es decir, eran excluyentes. La religión y la moral derivadas de esta concepción eran cerradas, como diría H. Bergson⁴², porque no alcanzaban más allá de los límites del grupo, del pueblo o de la nación. Así fue entre los pueblos indígenas prehispánicos como entre los griegos, los egipcios, y los del medio oriente.

Respecto a la génesis del universo, ni los indígenas prehispánicos ni los griegos la concibieron a partir de la nada. Este concepto fue ajeno a ambos pueblos. Las cosas que hay en el universo se generaron de un elemento primigenio que podría ser el agua, o el aire o el fuego, o la tierra, en algún

⁴² Véase *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de este autor.

momento del pensamiento griego; el mar –el agua- y la expansión, en el pensamiento *k'iche'*. En la cosmovisión de los dos pueblos, la materia es eterna.

También la idea del desarrollo gradual del universo no sólo se encuentra en otras culturas, sino que en líneas generales coincide con la concepción científica. Primero, un elemento material, luego la tierra y los astros. Después los árboles, las plantas, “los bejucos”. En niveles más altos de desarrollo, los animales. Y en la cúspide, el ser humano.

Esta última idea aparece en el **Popol Vuh** con mucha claridad y su autor no oculta su maravilla ante el hecho, por lo cual dice que el ser humano fue creado “sólo por un prodigio, por obra de encantamiento...” (Recinos, 1997: 105).

Quizá la idea de la singularidad del ser humano en la cosmovisión prehispánica no ha sido valorada en la dimensión que le corresponde. El documento indígena lo ve como la culminación de la creación, como el ser más necesitado y buscado por los dioses. Lo presenta como el único ser capaz de hablar con los dioses y el único que participa del atributo divino del entendimiento. Por lo mismo, el pensamiento prehispánico lo concibe como esfuerzo de la divinidad, más que producto de la naturaleza. Su destino no se agota en la naturaleza, la trasciende al responder a los requerimientos de los dioses, y la trasciende porque aparentemente la muerte es la puerta a una nueva dimensión.

Estas ideas, con otros matices, también se encuentran en las cosmovisiones de otros pueblos. Pero fundamentalmente han sido desarrolladas por muchos autores de todos los tiempos. En el último siglo puede mencionarse a Henri Bergson, Max Scheler, Ortega y Gasset, Karl Jaspers entre muchos otros.

Todos ellos resaltan la singularidad del ser humano entre todos los seres vivientes. Singularidad que está fundamentada en la posesión del entendimiento, llámesele “razón” “inteligencia” o “espíritu”. Singularidad que también está fundamentada en la sospecha de que proviene de más allá de la naturaleza y de más allá de la historia, y que su destino igualmente trasciende a la naturaleza y a la historia. La suma de éstas y otras características, dicen, establece una diferencia de naturaleza y no de grado entre el ser humano y el resto de seres vivos.

En otro orden de ideas, sociedades antiguas, a semejanza de las Mesoamericanas, también tuvieron una concepción teocrática y teocéntrica de su modo de vida. Sobresale entre ellas, desde la óptica de la cultura occidental, quizá por la abundancia de literatura al respecto, la sociedad hebrea. Sobre ésta puede decirse que durante un período de su historia fue teocrática.

En tercer lugar debe señalarse que los pueblos indígenas prehispánicos del área mesoamericana, de la misma manera que lo hicieron otros pueblos antiguos, utilizaron el recurso del mito para la explicación de tales problemas.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Carmack, R. (1973). **Quichean Civilization**. USA: University of California Press.

Coe, M. D. (2000). **El desciframiento de los glifos mayas**. México: Fondo de Cultura Económica.

Florescano, E. (1995). **El Mito de Quetzalcoatl**. México: Fondo de Cultura Económica.

Freidel, D. et al (1999). **El Cosmos Maya, tres mil años por la senda de los chamanes**. México: Fondo de Cultura Económica.

Guerras comunes de quichés y cakchiqueles (1957). En: Crónicas indígenas de Guatemala. Edición, traducción y notas de Adrián Recinos. Guatemala: Editorial Universitaria.

Historia de los Xpantzay de Tecpán Guatemala (1957). En: Crónicas indígenas de Guatemala. Edición, traducción y notas de Adrián Recinos. Guatemala: Editorial Universitaria.

Historia Quiché de Don Juan de Torres (1957). En Crónicas Indígenas de Guatemala. Edición, traducción y notas de Adrián Recinos. Guatemala: Editorial Universitaria.

IDIES-URL (1999). **El sistema jurídico ixil, una aproximación**. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales.

Juárez Paz, Rigoberto (1982). **Las Memorias de Vucub Caquix**. Guatemala. Editorial Univeristaria.

Krickeberg, W. (1994). **Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas**. México: Fondo de Cultura Económica.

Luján Muñoz, J. (1968). **Inicios del dominio español en Indias**. Guatemala: Centro de producción de materiales, Universidad de San Carlos.

Mata Gavidia, J. (1950). **Existencia y perduración en el Popol Vuh**. Guatemala: Imprenta Universitaria.

Memorial de Sololá (1980). Traducción directa del original, introducción y notas de Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.

Memorial de Sololá (1999). Traducción al español de Simón Otzoy, revisión y notas de Jorge Luján Muñoz. Guatemala: Comisión Interuniversitaria Guatemalteca del Descubrimiento de América.

Piña Chan, R. (1998). **Quetzalcoatl**. México: Fondo de Cultura Económica.

----- (1993). **Chichén Itzá, la ciudad de los brujos del agua**. México: Fondo de Cultura Económica.

Piña Chan, R. y Castillo Peña, P. (1999). **Tajín, la ciudad del dios Huracán**. México: Fondo de Cultura Económica.

Polo Sifontes, F. (1986). **Los Cakchiqueles en la conquista de Guatemala**. Guatemala: CENALTEX

Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché (1997). Traducidas del texto original con introducción y notas por Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.

Popol Vuh (1973). Traducido de la lengua quiché a la castellana por el R. P. Fray Francisco Ximénez. Guatemala: "José de Pineda Ibarra" (edición facsimilar)

Rivera Dorado, M. (2000). "¿Influencia del cristianismo en el **Popol Vuh**?". En: **Revista española de antropología americana**. Madrid. Número 30-2000. Servicio de Publicaciones Universidad Complutense.

Séjourné, L. (1998). **El Universo de Quetzalcoatl**. México: Fondo de Cultura Económica.

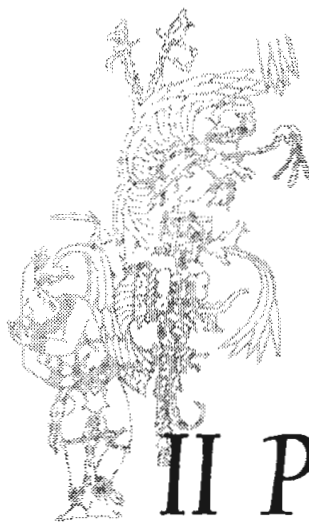
Testamento de los Xpantzay (1957). En: Crónicas Indígenas de Guatemala. Edición, traducción y notas de Adrián Recinos. Guatemala: Editorial Universitaria.

Títulos de la casa Izquín-Nehaib, señora del territorio de Otzoyá (1957). En: Crónicas Indígenas de Guatemala. Edición, traducción y notas de Adrián Recinos. Guatemala: Editorial Universitaria.

Título Real de Don Francisco Izquín-Nehaib (1957). En: Crónicas indígenas de Guatemala. Edición, traducción y notas de Adrián Recinos. Guatemala: Editorial Universitaria.

Título de los indios de Santa Clara la Laguna (1957). En: Crónicas indígenas de Guatemala. Edición, traducción y notas de Adrián Recinos. Guatemala: Editorial Universitaria.

Thompson, E. (1988). **Grandeza y decadencia de los mayas**. México: Fondo de Cultura Económica.



II PARTE

LA ESPIRITUALIDAD EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS GUATEMALTECAS ACTUALES



AGRADECIMIENTO

Marta Lidia Tagre Dubón y Juan de Dios González Martín, quienes realizaron el trabajo de campo que sirvió de base para este artículo, agradecen a las personas que se listan a continuación por lo mucho que les enseñaron, por su amistad, por su confianza, por su apertura. Todos son vecinos de los municipios de Chichicastenango, Sololá y Santiago Atitlán. Algunos no aparecen en este listado debido a la ilegibilidad de su firma; ellos merecen igual agradecimiento.

Aída López Cordero.

Sebastián González.

Axel Mencos Méndez.

Clara Ren de Cojtí.

Diego Xiloj.

Mario Morales.

Tomás Morales.

Nicolás Mejía.

Lorenzo Saquic Chicoj.

Oscar Girón Recinos.

Sonia Mayén de Girón.

Los maestros de la Escuela

Nacional Mixta del Cantón

Chijtinimit, Chichicastenango.

Petronila Morales.

Miguel Morales.

Ana Luz Azurdia Salazar.

Miguel Chan.

Tomás Xirum Cenen.

Josefa Saquic Saquic.

Tomás Esquilá.

José Marroquín.

Xirum Mejía.

Tomás Esquila Panjoj.

Pedro Xirum Nix.

Sebastiana Mateo.

Diego Xirum Sucuqui.

Tomasa Mateo Xirum.

Miguel Ventura.

Tomás Xirum.

Sebastián Xirum.

Miguel González.

Jacob Girón Alegría.

Diego Macario.

Tomasita de Macario.

Sebastián Domínguez Calel.

Tomasa Mate Ignacio.

Tomás Algua Xirum.

Tomás Morales (distinto a la persona mencionada anteriormente).

Manuel Mejía Ich.

Nicolás Velásquez Morales.

Jorge Tomás Suar Pol.

Juan Mateo Lares.

Sebastián Pixcar Domínguez.

María Ajanel Ventura.
Juan González.
Freddy Ramírez.
Carlos Ixtabalam.
Adrián Bocel.
Rodolfo Pocop.
Alberto Chiroy.
Víctor Saloj.
Bartolo Panjoj.
Santos Chuil
Catarino Cuxilic.
María García.
Domingo Yaxón Julajay.
Lucio Guarcas Guarcas.
Clemente Chopén.
Mateo Chiroy Raxtún.
Juan Castro Saloj.
Nicolás Ben Bixcul.
Jacinto Iboy Yaxón.
Francisco Ibate González.
Gregorio Ajú Morales.
Juan Coj Chalcú.
Solomón Cojtín.
Nasario Roquel Yaxón.
Santiago Samines Zet.
Andrés Ibate Tun.
Santos Solis.
Francisco Sequec.
Santos Baquín Palax.
Eugenia Raxtún Rosales.
María Orozco.
Carlos Alberto Zet Cuc.
Francisco Güit Julajuj.
Juan Julajuj Zet.
Calixto Saloj Yaxón.
Mariano Guarcas Quisquiná.
Lucio Vargas.
Sebastián Sajbín.
Hortencia Culajay Panjoj.
Miguel Alonzo Poloch.

Santiago Aj Jolón.
Elías Chumil.
Alejandra Soc.
María Cuj López.
Catarina Samines.
Ricarda Chávez Cosigua.
Petrona Chavez.
Catarina Sologüi.
Micaela Güit López.
Victoria Petronila Such.
Paulina García.
Lucía Palax Iboy.
María García.
María Victoria Ramos.
Ana María Alonzo.
Catarino Cuxulic Yaxón.
Mariano Mendoza Chopén.
Simón Nimajay Quejú.
Alejandro Morales Set.
Francisco Güit Julajuj.
Santos Chumil Xoquic.
Pedro Guarcas.
Juan Julajuj Guarcas.
Pedro Soloj González.
Pedro Soloj Toc.
Carmelito Panjoj Churunel.
Domingo Yaxón Julajuj.
Teresa Churunel.
Sebastiana Ventura Tol.
María Panjoj Churunel.
Marcela Ajtzij Chumil.
Herlinda Guarcas Churunel.
José Sicay Pacay.
Pedro Bocel.
Felix Ramos.
Faustina Julajú Set.
Antonia Buch.
Tomás Saloj.
Cipriano Culajay.
María del Carmen Tuy.

Toribio Mazariegos.
Tomás Pospoy.
Andrés Ajtzip Patish.
Pedro Mendoza Culán.
Lucas Ajpus.
Manuel Damián Lacán.
Nicolás Chiwiliú.
Nicolás Pospoy.
José Pospoy.
Diego Maximiliano Tziná Signé.
Gaspar Xacaxá.
Martín Mendoza.
Antonio Reanda.
Antonio Quiejú.
Lucas Vázquez.
Diego Mendoza.

Diego Sosof Pablo.
Nicolás Ajchumajay.
Nicolás Ajchumajay (distinto
a la persona mencionada
anteriormente).
Julián Mardoqueo Cotuc.
Pedro Isaac Mendoza.
José Sicay.
Diego Chiwiliú.
Diego Reanda.
Otoniel Reanda .
Esteban Ajcot.
Nicolás Ruiz.
Isaías Ruguch Ramírez.
Juan Vázquez Tuiz.
José Pacay.





PRÓLOGO

Daniilo A. Palma Ramos

El segundo trabajo de González Martín que se incluye en esta revista es el ensayo **La espiritualidad en las comunidades indígenas guatemaltecas actuales**, presentado con una introducción, cuatro capítulos, una síntesis a manera de epílogo y la bibliografía de referencia. En cierto sentido este prólogo contesta a la síntesis mencionada que el autor hace al final de su ensayo.

Inicia su introducción aclarando que el trabajo forma parte de un programa de estudios más amplio del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES) sobre la visión del mundo en las culturas indígenas de Guatemala y luego menciona algunos de los trabajos ya realizados y publicados por el IDIES. La aclaración no es oficiosa para los estudiosos de la visión del mundo, quienes quedan a la espera del análisis de otros aspectos de los materiales manejados por el autor. Aunque elabora ya, aquí, unos breves conceptos sobre el significado de los términos cosmovisión y espiritualidad, en la introducción se ocupa principalmente de la heterogeneidad que se constata precisamente en el plano de la cosmovisión y la espiritualidad en la población llamada "indígena" en Guatemala. Tal heterogeneidad afecta no sólo a los grupos indígenas evangélicos o protestantes sino también a los grupos indígenas católicos y de la "costumbre", ya por cuestiones conceptuales y doctrinales como por diferencias de edad, papeles sociales, ubicación urbano-rural y aculturación. Complementariamente, se refiere luego a las afinidades, a los grupos o sectores afines entre sí y a los componentes culturales en los que se constatan algunas de las afinidades.

Termina la introducción con una breve explicación del procedimiento sistemático seguido para realizar el estudio: la revisión de publicaciones y literatura sobre cosmovisión y religiosidad indígena de Guatemala; el trabajo de campo efectuado en cabeceras municipales, cantones y aldeas de Chichicastenango (área *Kiche'*), Sololá (área *Kaqchikel*) y Santiago Atitlán

(área *Tzutujil*) por el propio González Martín y la licenciada Marta Lidia Tagre; el método conversacional aplicado, en referencia a las concepciones sobre la divinidad, la naturaleza, el ser humano y la sociedad; las personas con quienes se conversó: cofrades, sacerdotes mayas, representantes de organizaciones indígenas, autoridades civiles y religiosas, educadores y otras personas de cada sexo, de diferentes edades, papeles sociales y filiaciones religiosas.

1. LA CONCEPCIÓN DE DIOS

Utilizando los testimonios, explicaciones y expresiones de los propios entrevistados –los cuales quedaron cuidadosamente registrados- González Martín muestra el rasgo dominante de esta parte de la cosmovisión indígena en la caracterización de Dios como un ser personal, espiritual, creador de la naturaleza y de los seres humanos; siempre cercano al ser humano, bondadoso, perdonador, proveedor y soberano. En contraste con la claridad y definición de estos conceptos, la relación de Dios con la naturaleza aparece en esta cosmovisión con notable complejidad. En un intento de análisis racional, pueden hipotetizarse un par de fuentes para tal complejidad: o es la heterogeneidad que el autor anunciaba desde un inicio, en la que operan visiones realmente distintas, o se trata de semánticas diversas. La primera hipótesis conduce, por lo menos, a tres posibilidades: Dios aparece para unos como completamente distinto de la naturaleza, de su creación, aunque se manifiesta a través de ella; para otros, Dios no es totalmente distinto de la naturaleza sino que, al menos, parte de la naturaleza es parte de Dios, lo cual resulta en la aparente ambigüedad de que Dios se puede manifestar a través de ciertos fenómenos y partes de la naturaleza, pero es él mismo manifestándose. Y para otros, Dios y la naturaleza no son distintos, son lo mismo y todo fenómeno natural es manifestación de Dios mismo. Según la segunda hipótesis, se trata de diferentes posibilidades semánticas actualizadas cada una bajo condiciones sociales y culturales particulares: en un discurso, es Dios quien se manifiesta a través del viento, la lluvia y los rayos, que son creación suya y sobre los cuales tiene soberanía; en otro discurso, son los humanos quienes ven a Dios en algunas o todas las manifestaciones de la naturaleza. En un contexto teológico y filosófico apropiado, ni las visiones ni los discursos apuntan a realidades mutuamente excluyentes, como se hace

visible en los capítulos siguientes de este trabajo de González Martín. De modo que la concepción indígena contemporánea no necesariamente debe ser calificada de puro panteísmo, ni de puro deísmo, ni de puro animismo, como frecuentemente se hace

González Martín, quien también ha elaborado el panorama de la visión de la divinidad que los indígenas de estas mismas regiones tenían en el siglo XVI d. C., se enfrenta desde luego al problema de determinar si las similitudes entre esta concepción actual de Dios y la del siglo XVI d.C. son paralelismos, del tipo de los universales culturales de Kluckhön, o si son expresiones de los procesos aculturativos llamados "sincretismo" por algunos y que habrían desembocado en las concepciones actuales. Ante la imposibilidad de negar la influencia de cinco siglos de aculturación religiosa no siempre voluntaria en la experiencia de los indígenas de Guatemala, parecería obligado concluir en un sincretismo. Pero el autor muestra con evidencia documental disponible que no es necesariamente así; que las formas de aculturación religiosa pueden ser más complejas de lo que algunos antropólogos han llamado el "sincretismo" y que el estudio de la cosmovisión de las culturas indígenas debe continuar.

2. LAS COSAS DE LA NATURALEZA TIENEN ESPÍRITU

En el segundo capítulo del estudio reaparece el problema de las relaciones entre Dios y la naturaleza, complicado aquí con la aparición de seres sobrenaturales distintos a Dios y vinculados a diferentes partes y fenómenos de la naturaleza. González Martín tiene el cuidado de indicar que es el sector de la costumbre el que conserva la creencia de que la luna, el sol, el viento, las montañas, las nubes, el maíz y otras cosas, tienen cada una un espíritu. Los indígenas católicos modernos y los indígenas evangélicos, en general, no participan de esta creencia.

En el caso de la luna y el sol se trata, como dice el autor, de un animismo y de un antropomorfismo, porque los espíritus de estos "cuerpos celestes" no son seres separados de ellos sino que son atributos intrínsecos de la luna y el sol respectivamente. Pero tampoco aquí se trata de un panteísmo, pues Dios sigue siendo un ser separado de los elementos naturales y de los espíritus de estos elementos. Mientras tanto, en el caso del viento, las montañas y las nubes, sus respectivos espíritus sí son entidades separadas de los fenómenos

naturales, pero con poder sobre ellos. Sin embargo, estos espíritus son distintos de Dios y están bajo su autoridad. De modo que no es tampoco un puro animismo, aunque los espíritus siguen siendo antropomórficos.

En el caso del maíz, en la cultura indígena pre-hispánica, era un dios; actualmente, en el pensamiento costumbrista no es un dios, pero tiene una representación iconográfica que señala un vínculo sobrenatural entre los seres humanos y el maíz; si el ser humano atiende al ícono, el maíz responde con buenas y durables cosechas. El vínculo es, pues, similar al de los espíritus del viento, las montañas y las nubes, excepto que además de su representación abstracta tiene esta representación concreta: el ícono. González Martín -quien parece fascinado por la recurrencia, universalidad y funciones de los íconos en las culturas- advierte la posibilidad de que, en el caso de estas culturas indígenas de Guatemala, el espíritu no sea una entidad separada del ícono, pues este tiene también comportamientos antropomórficos. Hemos apuntado antes que en el siglo XVI d. C. el sol también tenía una triple representación, conceptual, material (iconográfica) y antropomórfica, entre los indígenas de estas mismas regiones. Es posible que el análisis de González Martín implique una teoría evolutiva o semiótica específica del pensamiento religioso, cuyos elementos y relaciones valdría la pena explicitar en algún otro trabajo.

3. LOS ÍCONOS

De los testimonios, explicaciones y expresiones de las personas entrevistadas en diversas comunidades visitadas, y de alguna literatura relacionada con el tema, González Martín analiza muestras correspondiente a seis casos de representaciones iconográficas del altiplano occidental de Guatemala:

- 1) Santa Catalina de Alejandría, que va y viene entre su lugar en el templo de Santa Catarina Palopó y el lago de Atitlán; y que se aparece en los caminos.
- 2) El San Pablo que enseñó a los habitantes de San Pablo La Laguna a tirar con honda y cuyo ícono, según el relato, fue robado por gente de San Pablo Tabasco.

- 3) El San Pedro que ha concedido la prosperidad a San Pedro La Laguna, pero que, a decir del relato, ha contagiado a los habitantes del pueblo a decir mentiras; y que es capaz de traer desgracia sobre quien lo moleste.
- 4) El Santo Tomás Chiquito de Chichicastenango que no desea que lo lleven en automóvil sino sólo caminando y que, como el San Pablo, fue robado de su templo.
- 5) El *Ri Laaj Mam* (el gran abuelo o *Maximón*) de Santiago Atitlán, fabricado para que limpiara el pueblo de hechiceros y characoteles, pero que en lugar de ello cortejaba jóvenes y asustaba a la gente, por lo que hubo que voltearle la cabeza hacia atrás y dejársela allí; y que, como resultado de ello, ahora solo hace cosas buenas.
- 6) La gallina del templo de El Calvario de Chicasteango, que representa el espíritu de las gallinas y que, a cambio de ofrendas, concede abundancia de gallinas y de huevos.

En los casos (1) y (2) se atribuye a los íconos movilidad, además de voluntad y poderes, por lo que parece seguro concluir que también representan instancias de animismo. En los casos (3) y (4) se atribuye a los íconos gustos y preferencias (y en uno, debilidad o imperfección), pero no movimiento. Sin embargo, es claro que todos estos son casos de antropomorfización. Puede argumentarse que la antropomorfización de los íconos de los cuatro primeros casos es una consecuencia lógica de la aculturación religiosa, por tratarse de representaciones de seres espirituales del mundo hispano. En el caso de *Maximón* (5), también lo es, pues el propósito específico de su fabricación fue producir un ícono con forma humana y con funciones a la medida de las necesidades locales. Igual que ocurrió cuando los cuatro primeros varones fueron creados en el Popol Vuh, *Maximón* resultó creado con mayor capacidad de la necesaria, convirtiéndose en un agente autónomo; y hubo luego que reducir sus capacidades y retornarlo del animismo a un antropomorfismo mágico. No puede afirmarse, sin embargo, que esté libre de la aculturación, pues algunos miembros de la comunidad ven en él a Judas Iscariote. El caso de la gallina del templo de El Calvario (6) no puede sino ser reminiscente de la magia simpática característica del neolítico superior y de la cual se hizo gala en Altamira y Lescau, es decir el vínculo mágico por el cual la acción humana busca influir sobre los fenómenos naturales, el germen de la tecnología. Cabe preguntarse si es un caso de animismo, de antropomorfización o de ambos.

4. RELACIÓN DEL SER HUMANO CON LA DIVINIDAD Y CON EL MUNDO ESPIRITUAL

En el último capítulo de su trabajo, el autor se ocupa de lo que el pensamiento indígena considera consubstancial al auténtico ser humano: la relación con la divinidad, la vida espiritual. Las personas, solas o en grupo, acuden a los lugares sagrados y de culto, por iniciativa propia o por consejo de sus guías religiosos; es decir, también acuden a guías religiosos. Se hacen oraciones, ofrendas y fiestas, no sólo por motivos individuales o familiares sino también comunitarios; en estos oficios religiosos se utilizan parafernalias especiales y las ofrendas requieren bienes manufacturados o naturales de diversa clase. El cuidado de los íconos, la celebración de las fiestas patronales, los oficios religiosos son esenciales en la relación de los indígenas costumbristas, y algunos católicos y protestantes, con la divinidad.

Por todo ello, González Martín elabora un panorama de las cofradías, de los guías espirituales indígenas, de los lugares de culto, así como de los principales oficios religiosos, incluyendo las acciones de gracias privadas, el sacrificio de acción de gracias de la comunidad; las ceremonias del ciclo agrícola (rogativa por la semilla, la siembra del maíz, la lluvia, la esperanza, la cosecha y almacenamiento del maíz); las ceremonias para solicitar permiso y protección para participar en bailes tradicionales, de averiguación de la conveniencia de matrimonios, de celebración de matrimonios, de ritos para quitar el mal y para hacer el mal. También elabora lo relativo a los días que deben guardarse.

El panorama elaborado respecto de los guías espirituales permite ver con claridad las convergencias y divergencias propias de la heterogeneidad anunciada por el autor. Se ven en los distintos nombres que reciben los guías espirituales en las comunidades y regiones indígenas; en las distintas competencias y capacidades que se les atribuyen; en las diferentes formas de ejecución de las funciones y oficios religiosos; en las parafernalias y objetos utilizados; en la variedad de formas de aculturación y sincretismos resultantes. La detallada descripción de los procedimientos en la realización de las distintas ceremonias, rituales y fiestas es digna de ocupar un lugar en la mejor etnografía del país, especialmente por las repetidas y oportunas conexiones que González Martín hace con datos de los manuscritos indígenas del Siglo

XVI d. C. de estas mismas regiones. Y el análisis de las discrepancias –no exentas de cierto etnocentrismo– en las valoraciones que los guías espirituales de una región hacen acerca de los de otras regiones, resulta de gran valor para el estudio sociológico serio de la dinámica religiosa en Guatemala.





LA CONCEPCIÓN DE DIOS

Por influencia de la cultura occidental durante quinientos años, en las comunidades indígenas actuales de Guatemala predominan los elementos cristianos en la idea que se tiene acerca de Dios –el *Ajaw*–, lo que se explica por la distribución de la mayoría de la población en iglesias cristianas (católica y evangélica).

Los mismos grupos que conservan las ideas ancestrales –los sacerdotes mayas, los cofrades y otros– han adoptado en mayor o menor grado los elementos de tal concepción.

De esa cuenta, es fácil descubrir los rasgos occidentales en su concepción de Dios, traspasando fronteras religiosas y generacionales. Aunque algunos de estos rasgos claramente matizados con la visión propia del sector al que pertenecen.

Haciendo un corto listado de las ideas más recurrentes en su concepción de Dios, pueden mencionarse las siguientes:

- Es espíritu.
- Hay solo un Dios.
- Es el creador de la naturaleza y del ser humano.
- Es omnipresente –aunque no utilicen este término –, por lo mismo, “está cerca” del ser humano.
- Es amor, es ‘bondadoso’, “misericordioso”, por lo mismo, “perdonador”.
- Es el dador de lo necesario para la vida humana y para los otros seres vivos.
- Es el señor, el amo, el dueño de todo lo que existe (por ello se le llama el *Ajaw*).

El señor Tomás Xirum, del cantón *Chijtinimit*, de Chichicastenango incluye algunos de los elementos indicados, en la concepción que tiene de Dios:

“Dios es todo espíritu, está en todo lugar, es amor y tiene misericordia para nosotros; sólo hay un Dios... todos sabemos que existe un Dios, de cualquier religión que sea, se sabe que hay un Dios. Dios nos creó a todos, ha dado el ejemplo, la vida, nos da de comer, nos manda la lluvia para que podamos sembrar, nos ha dado la naturaleza, pero nosotros no la cuidamos. Dios es misericordioso, tiene amor. Él nos da el amor, pero nosotros no tenemos amor entre nosotros. Dios hay uno, pero, ¿dónde está?: en el cielo, en la tierra, en todo lugar.”

Los elementos mencionados por el señor Xirum tienden a la idea que Dios es un ser personal, pues dice que “es amor” y que es misericordioso, cualidades que únicamente pueden predicarse de una persona. En estos mismos elementos se evidencian los rasgos cristianos; incluso Dios, en esta concepción, es arquetipo moral¹, pues dice que “ha dado el ejemplo”.

Lorenzo Saquic Chicoj, presidente del comité de padres de familia de la escuela de la comunidad mencionada –*Chijtinimit*, de Chichicastenango– quien conoce de cerca las ideas ancestrales respecto de la divinidad por el hecho de estar emparentado con un sacerdote maya muy conocido en el municipio, dice que:

“...la espiritualidad maya se fundamenta en el principio de que Dios se encuentra cerca, se encuentra en nosotros, es bondadoso, nos perdona, aunque nosotros no seamos buenos...”

Nótese que está hablando de “la espiritualidad maya”; sin embargo, aparentemente los rasgos cristianos están presentes, pues dice que Dios “es bondadoso”, que “nos perdona”. Pero debe tomarse en cuenta que la misma concepción prehispánica contiene elementos semejantes. En efecto, el diálogo que sostenían los dioses antes de la creación del hombre, según el **Popol Vuh**, implica racionalidad, pensamiento, capacidad de comunicación, los cuales son atributos de seres personales.

¹ En la concepción prehispánica, especialmente de la del postclásico, la divinidad no fue arquetipo moral.

Además, las oraciones de los sacerdotes-reyes, anotadas en el **Popol Vuh** -en las que éstos clamaban por la vida, por el bienestar, por los hijos, por la paz, por la felicidad-, implicaban que la divinidad a que se dirigían era concebida con el atributo de bondad y de capacidad de perdón. Sin embargo, como se indicó en otro estudio², estos rasgos le fueron atribuidos en forma relativa, no en absoluto.

Teniendo en cuenta la influencia occidental, es más probable que en la concepción de Dios de Lorenzo Saquic Chicoj predomine el enfoque cristiano de “bondad” y de “perdón”. Pero no habría que descartar un sincretismo en sus palabras.

En abono al hecho de que la concepción de Dios que tiene la población maya en la actualidad está influida por la cultura occidental, se trasladan aquí algunas ideas expuestas por la señora Josefa Saquic Saquic, sacerdotisa maya de la misma comunidad:

“Dios es sólo uno y está en los cielos...en relación a la diferencia entre católicos y evangélicos, somos los mismos, es el mismo Dios; lo que pasa es que hablamos de otra forma. Cada religión habla diferente a Dios, pero Él es el mismo. Por ejemplo, los evangélicos ya no usan candelas, ni incienso, ni pom, ni pino, ni flores. En la religión maya sí se usa; esa es la diferencia entre las religiones.”

El padre Axel Mencos, párroco de Chichicastenango, afirma que los indígenas, en general, creen en un solo Dios:

“Cualquiera dice que hay un solo Dios, ya sea de la costumbre, de la acción católica o protestante.”

Algunos sacerdotes mayas –en algunos ámbitos guatemaltecos se prefiere usar el término “guías espirituales”- especialmente quienes pertenecen a organizaciones que buscan el retorno a las ideas ancestrales, tratan de subrayar las diferencias entre su concepto de la divinidad y el que tiene el cristianismo. Pero, como se observa en las palabras de la señora Saquic, hay “guías espirituales” que creen que las diferencias residen más en la forma de comunicación con la divinidad, que en la concepción misma de ella.

² Véase el primer capítulo de **Apuntes para la cosmovisión prehispánica guatemalteca**, en esta misma publicación.

Además de los sacerdotes mayas que buscan el retorno a las ideas ancestrales, hay intelectuales indígenas y líderes de organizaciones no gubernamentales que subrayan las diferencias entre la concepción maya de la divinidad y la de la cristiandad. Señalan también que las diferencias no se agotan en la forma de comunicación con la divinidad; pero al mismo tiempo se dan cuenta que hay “guías espirituales” mayas que han adoptado esta última concepción o tienen una que se acerca a ella.

Por ejemplo, Víctor Saloj, Director de la Mesa Maya Guatemalteca (MEMGUA), de la ciudad de Sololá, dice que la mayoría de sacerdotes mayas no conserva el concepto ancestral de la divinidad; que ahora hablan del “Dios Altísimo”, del “Dios Supremo”, que incluso hay algunos que mencionan a “santos” en sus ceremonias. El *Ajaw* en la concepción maya, dice Víctor Saloj, no es el Ser Supremo. El *Ajaw* es parte de la naturaleza, no el que “domina” a toda la naturaleza:

“No es el mismo concepto del Dios cristiano, porque este ser es personal. El Ajaw no es personal, se representa en el agua, en el sol, en la tierra... El Ajaw es dios- naturaleza, tierra, agua.”

Don Bartolo Panjoj, ex-alcalde indígena de Sololá, en cambio, dice que:

“El Ajaw nos visita constantemente a través del sol. Cuando sale el sol es que viene Dios, porque es obra de Dios. El sol es proyecto de Dios... Es igual cuando el viento sopla; ahí viene Dios, porque es obra de Dios. Xpe Dios, xpe Ajaw [viene Dios, viene el Ajaw] Porque Dios lo hizo todo.”

Como puede notarse, la concepción de don Bartolo Panjoj no identifica a Dios con la naturaleza. Sin embargo, tiende a ver a Dios en la naturaleza: “El *Ajaw* nos visita constantemente a través del sol.” En este punto se tocan de la mano la concepción planteada por don Víctor Saloj y la de don Bartolo, aunque no se trata de la misma concepción.

En el libro **Autoridad y Gobierno Kaqchikel de Sololá** editado bajo la coordinación de las Organizaciones Mayas de Sololá, de la Alcaldía Indígena del lugar y con la responsabilidad del investigador Julián Cumatz Pecher, se dice algo parecido a lo afirmado por el señor Panjoj:

“Creemos en un Dios que no está lejos ni apartado. Está presente en la naturaleza y se manifiesta a través del aire, el sol, las estrellas, la tierra, la lluvia; está ligado a la existencia humana en carne y hueso, se invoca y se dialoga con él: Ruk’ux Kaj, Ruk’ux Uleu, Ruk’ux Tew, Ruk’ux Q’aq. [Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra, Corazón del Frío, Corazón del Rayo]” (Coordinadora de Organizaciones Mayas de Sololá, 1998: 28).

En efecto, la mentalidad indígena guatemalteca, en general, está pendiente de lo que ocurre en la naturaleza, y tiende a ver a Dios en cada fenómeno natural.

Tomás Saloj y la profesora María del Carmen Tuy – guías espirituales de Sololá - dicen que:

“El Ajaw es un espíritu que está en el agua, en el sol, en el viento, en la luna... Una fuerza del Ajaw es el aire, el sol, el agua. Es diferente de estas cosas, es el espíritu creador y formador del que habla el Popol Vuh.”

Las tres últimas concepciones –la planteada por don Victor Saloj, la de don Bartolo y la de los guías espirituales Saloj y Tuy- son diferentes. La primera, identifica a Dios con la naturaleza. La segunda, distingue a Dios respecto a la naturaleza; y, muy probablemente, corresponde a la concepción cristiana, pues don Bartolo el ex-alcalde, es también un activista de la Iglesia Católica de Sololá. La tercera, aunque también distingue a Dios respecto de la naturaleza, lo relaciona con el creador y formador del **Popol Vuh**.

A pesar de las diferencias, las tres subrayan la manifestación de Dios en la naturaleza. En la práctica se traduce, como se indicó, en la tendencia a ver a Dios en cada fenómeno de la naturaleza. Esto recuerda la tendencia prehispánica de ver a la divinidad en el rayo, en el trueno, en el viento.

La tendencia a ver a Dios en la naturaleza contribuye, en alguna medida, al cuidado del medio ambiente. Desde luego, esta afirmación debe matizarse tomando en cuenta los distintos sectores a que pueden pertenecer las personas: los sectores definidos por su religión, por su generación, por su ubicación geográfica y por su género.

Aún con las diferencias que pueda establecer la religión, la generación, el área geográfica y el género, hay ideas, y por lo mismo, prácticas, que son comunes.

Una de ellas, precisamente, se relaciona con la afirmación anterior. La tendencia a ver a Dios en la naturaleza se refleja en la costumbre de muchos de pedirle permiso antes de cortar un árbol.

En Santiago Atitlán, Diego Mendoza, joven que pertenece al movimiento carismático dice:

“Nosotros sabemos que somos cristianos y por eso estamos en comunidad. Trabajando, tenemos que pedir permiso a Dios para cortar un árbol. Para trabajar la tierra también hay que pedir permiso a Dios, porque Él creó todo. No ir a Maximón, que no es el creador de todo.”

La importancia de mencionar aquí las palabras de un joven carismático reside en el hecho de que, en general, tanto los “protestantes” (evangélicos) como los carismáticos rompen radicalmente los hilos de la religión ancestral, lo cual se nota, en la cita anterior, en la negación de la importancia de *Maximón*. Sin embargo, hay ideas y prácticas que conservan porque no afectan la esencia de su fe. De manera que concepciones distintas de Dios han sido acomodadas para ver con respeto a las cosas de la naturaleza.

Víctor Saloj, a quien se mencionó anteriormente, dice al respecto que:

“El pueblo maya es un pueblo muy religioso, cualquier religión que adopten lo hacen con devoción y respeto. Cuando van al campo piden permiso a Dios para empezar a trabajar.”

Afirma lo anterior, aunque es un crítico de las diversas formas de la religión cristiana, pues dice que aunque tienen como principio el respeto, no sólo a la “gente” sino a la naturaleza, en la práctica:

“Las religiones que han venido sólo se proyectan al ser humano, sólo allí se concentran, mientras que el respeto de la espiritualidad maya abarca todo” [se refiere a la sociedad y a la naturaleza].

A propósito, también dice que el respeto que el indígena manifiesta respecto a la naturaleza, en muchas ocasiones ha sido mal interpretado, de tal manera que algunos han pensado que al hincarse para pedir permiso a Dios era hincarse ante el árbol:

"Yo no me hincaba ante el árbol, sino que pedía permiso a Dios."

Dice, además, que esta mala interpretación ha conducido a la "religión católica" a destruir los principios y valores mayas. Aunque en este punto menciona a la "religión católica", su crítica se dirige también a las iglesias evangélicas, a los medios de comunicación y al contenido de la educación formal guatemalteca.

La tendencia de ver a Dios en la naturaleza, según don Bartolo Panjoj, ha hecho creer a algunos que los indígenas creen en varios dioses (que el sol es un dios, que el viento también), pero "no son politeístas", afirma.

El Padre Pedro Bocel, párroco de la ciudad de Sololá, coincide con don Bartolo al señalar que:

"la gente que ve desde afuera puede decir [de los indígenas]: estos hombres tienen muchos dioses, pero creen sólo en uno. Lo que pasa es, como dice un obispo, que el indígena ve a Dios por todos lados."

Esto último, para el Padre Bocel, es la razón de que los indígenas realicen actividades religiosas para toda ocasión: casamientos, entierros, graduaciones, inauguración de escuelas, por introducción de agua potable, por la construcción de un camino vecinal, por la siembra, por la cosecha. El indígena, dice el Padre Bocel, "lleva a Dios en su corazón todo el tiempo."

El Padre Bocel percibe más manifestaciones de religiosidad en los indígenas de Sololá que en los no indígenas del mismo lugar. Entre "la gente ladina" hay menos manifestaciones de que tengan a Dios "en su vida":

"...no piensan en Dios, no lo toman en cuenta en su trabajo, mientras que el indígena sí, es muy religioso y respeta. Quizá los ladinos en secreto lo hacen."

Es importante observar aquí la conexión entre las ideas y la práctica, entre la cosmovisión y la vida. Que ciertas ideas fundamentan a la acción. En este caso, "ver a Dios por todos lados" es, aparentemente, la premisa de la religiosidad indígena.





INTRODUCCIÓN

Este artículo es producto, principalmente, de trabajo de campo, complementado con alguna literatura que se relaciona con el tema. También forma parte de un proyecto más amplio que incluye la concepción de la naturaleza, del ser humano, de la sociedad, que tienen las comunidades indígenas guatemaltecas actuales.

Parte de la temática que se relaciona con la concepción del ser humano y de la sociedad, que tienen las comunidades indígenas, ha sido publicado por el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES) de la Universidad Rafael Landívar en cinco volúmenes sobre el **Sistema Jurídico Maya**, en **Los pobres explican la pobreza** y en **Así somos y así vivimos: los Chortí**.

Este trabajo describe las ideas, las actitudes, los hechos, con base -principalmente- en los relatos de muchas personas de Chichicastenango, Sololá y Santiago Atitlán, y con base en las observaciones de los investigadores de campo. Hay poco análisis y poco comentario, es más descriptivo; su propósito es presentar algunos elementos de la cosmovisión de las poblaciones indígenas guatemaltecas de los inicios del siglo XXI para contrastarlo con el Pensamiento Prehispánico, el cual fue esbozado en la investigación **Apuntes para la cosmovisión prehispánica guatemalteca**, que aparece en esta misma publicación.

El tema de la cosmovisión que tienen los indígenas de hoy – finales del siglo XX y principios del siglo XXI- es complejo, pues aquí se entrelazan varios elementos: los de la cultura ancestral propia, los que provienen de la Europa de los primeros siglos de la Colonia, y los de la globalización de ahora. Además, deben tenerse en cuenta factores como la religión, las generaciones, la cercanía o lejanía de las poblaciones respecto de los centros urbanos, y el género.

De manera que sería erróneo pensar que los indígenas de hoy tienen una misma cosmovisión. A pesar de ello, hay algunos elementos culturales ancestrales de los que participa la mayoría, por ejemplo el que se relaciona con la influencia de la luna en varios aspectos de la vida humana, su religiosidad, las pedidas previas al matrimonio y otros.

¿Qué se entiende por espiritualidad en este artículo? Puede darse otros significados al término, pero aquí se entenderá como el conjunto de ideas que las poblaciones indígenas tienen acerca de lo sobrenatural (la idea del *Ajaw*, los espíritus de los antepasados, el espíritu o dueño de los cerros, de los bosques, del viento), sus relaciones con tal dimensión, y las funciones particulares de las personas encargadas de tales relaciones.

Por la misma heterogeneidad de la población indígena no se trata la espiritualidad de todos los sectores religiosos; se hace énfasis en la que corresponde al sector denominado como “la costumbre”. Las referencias a los otros sectores, se hace con el propósito de evidenciar la diversidad o la afinidad de ideas.

1. HETEROGENEIDAD DE LA POBLACIÓN INDÍGENA

En las comunidades indígenas de Guatemala hay un porcentaje de la población que es católica, otro que es evangélica y otro porcentaje que es de “la costumbre”. Vale la indicación por las implicaciones que tiene en la concepción de Dios, de la naturaleza, del ser humano, de la sociedad y de otros temas.

Entre la población católica indígena – así como en la no indígena – hay dos grupos, entre los que hay diferencias marcadas. Por un lado, está el que sigue una línea tradicional y que está representado por la Acción Católica; por el otro, están los “carismáticos”, que tienen matices neopentecostales. A pesar de las diferencias, los dos grupos comparten el mismo templo de su comunidad, aunque cada uno tiene su propia organización.

La población evangélica – indígena y no indígena –, conocida también como “protestante”, se divide en muchos grupos. Por un lado, están los grupos que tienen una línea tradicional -“histórica”- y que se identifican más con el

movimiento de la Reforma Protestante. Entre éstos, están los metodistas, los bautistas, los centroamericanos, los presbiterianos, los luteranos, los anglicanos. Por el otro lado, están los grupos neopentecostales como los del Príncipe de Paz, los del Evangelio Completo, los del Elim, los de Shaddai, y los del Verbo. Cada grupo tiene su propio templo – a diferencia de los grupos de la Católica - y su propia organización, en cada comunidad.

La población que pertenece a “la costumbre”, cuyo denominador común es alguna forma de sincretismo religioso y de algunos otros elementos culturales, tampoco es homogénea. A esta población pertenecen los sacerdotes mayas y sus seguidores, los cofrades, y la mayoría de católicos tradicionales; incluso hay evangélicos que comparten elementos culturales de “la costumbre” aunque, en general, no los elementos religiosos.

Los católicos carismáticos y los evangélicos de todos los grupos, en general, son radicales en el rompimiento con los elementos religiosos de “la costumbre”.

¿Cuáles son los elementos religiosos de “la costumbre”? Un párroco de Chichicastenango dice que, a diferencia de los católicos que cumplen con todos los sacramentos, los de “la costumbre” únicamente se bautizan. Creen en Cristo, en la Virgen María y en los santos; saben el Credo y los diez mandamientos en *k'iche'*, y en este mismo idioma rezan el Padre Nuestro. Muchos de ellos reciben información y enseñanza de la Iglesia Católica; van a misa, especialmente en los meses de marzo y abril, que es la época de pedir lluvia para la siembra.

Además de lo anterior, los de “la costumbre” participan en las ceremonias mayas, las cuales tienen como propósito presentar ofrendas –multas- al *Ajaw* para hacerle peticiones especiales. También se señala el respeto a la naturaleza y al ser humano como característica importante de los miembros de “la costumbre”.

Aunque “la costumbre” es un sincretismo entre elementos de la religión indígena ancestral y la versión española de la religión cristiana, aparentemente este sincretismo varía de un grupo a otro. En el sincretismo de los sacerdotes mayas existe la tendencia al predominio de los elementos ancestrales. En el de los cofrades, la tendencia es hacia los elementos católicos. El asunto se complica cuando se trata de los cofrades que, al mismo tiempo, son sacerdotes mayas.

FOTO 1



Sitio privado utilizado para ceremonias mayas, del Sr. Miguel González Tol, sacerdote maya y cofrade. Santo Tomás, Chichicastenango.

Aparte de esta división inicial por grupos religiosos, a la población también se puede dividir en tres grandes grupos, respondiendo al criterio de la edad. Un primer grupo corresponde al de las personas que tienen más de cincuenta años, quienes en general conservan más las tradiciones ancestrales, aunque no siempre sean las de tipo religioso.

Otro grupo, intermedio, corresponde a las personas que tienen entre treinta y cincuenta años. Éstas son menos conservadoras de las tradiciones ancestrales, son más abiertas a los beneficios de la ciencia y la tecnología occidentales, pero también más conscientes de la importancia de promover algunos valores éticos, sociales y culturales de los pueblos indígenas que han perdido terreno ante la invasión de los valores que divulgan los distintos medios de comunicación. Entre estas personas, de alguna manera, se da una cierta tensión entre elementos de la cultura occidental y de la cultura indígena. Tensión que en muchos casos se convierte en esfuerzo de síntesis de lo que consideran positivo de la cultura occidental y los valores de la cultura indígena. Casos de éstos se observan, por ejemplo, en el personal de organizaciones no gubernamentales y directivos de diversos comités que promueven el mejoramiento de las comunidades.

El tercer grupo es el que tiene menos de treinta años, el cual ha estado más influenciado por la cultura occidental, ya sea a través de la escuela, de los medios de comunicación e incluso por la misma familia; los padres pertenecen al grupo anterior y, por lo mismo, son menos exigentes en la conservación de la cultura ancestral.

Otra división puede hacerse a partir de la distribución de la población en área urbana y en área rural. Entre la población urbana –la que vive en los cascos municipales-, en términos generales hay menos conservadores de las tradiciones ancestrales en comparación con la población que vive en el área rural, es decir en los cantones, aldeas y caseríos. La razón principal de esta diferencia es que la población urbana recibe mayor influencia de la cultura occidental a través de los medios de comunicación, de las escuelas, de instituciones gubernamentales y no gubernamentales, aunque algunas de esta últimas tienen el propósito de fortalecer los valores ancestrales. Debe hacerse la observación de que el turismo que llega a algunos cascos municipales –Chichicastenango, Sololá, Santiago Atitlán, entre otros- también contribuye a que una parte de la población mantenga sus tradiciones.

Estas tres formas de dividir a la población –por la religión, por generaciones, por su distribución en área urbana y área rural- da una idea de la complejidad del asunto de la cosmovisión indígena. Por ello, quizá no sea apropiado hablar de “la” cosmovisión indígena, como si fuera homogéneo el pensamiento de la población. ¿Podría, entonces, hablarse de una cosmovisión indígena católica ortodoxa y otra católica carismática? Si así fuera, ¿es diferente a éstas la cosmovisión de la población evangélica? ¿O también aquí hay cosmovisiones diferentes?. ¿Una cosmovisión indígena metodista y otras de los grupos pentecosteses? Y, ¿qué decir de la cosmovisión de los mayores de cincuenta años, católicos tradicionales, del área urbana? ¿Es diferente de la de los mayores de cincuenta años, católicos tradicionales, del área rural? Y la cosmovisión de las personas menores de treinta años que pertenecen a “la costumbre” del área rural ¿cuánto difiere de la de las personas mayores de cincuenta años que también son de “la costumbre” y que también viven en el área rural?

Así como estas combinaciones pueden hacerse otras hasta agotar las posibilidades. Habrá que precisar cuán diferentes son las cosmovisiones de los círculos resultantes, en un estudio más completo que el que se presenta aquí. Por de pronto, a manera de ejemplos, pueden adelantarse las siguientes afirmaciones como aproximaciones:

- En el ámbito de la espiritualidad, aunque existen diferencias, hay cierta afinidad de pensamiento entre los católicos tradicionales, los cofrades y los sacerdotes mayas, especialmente entre los mayores de cincuenta años. Esta afinidad, aparentemente, es mayor en el área rural. En general, hay muchas diferencias entre estos grupos y los católicos carismáticos y los evangélicos. Sin embargo, en lo que respecta a la concepción de Dios que tienen todos los grupos –católicos, evangélicos, de “la costumbre”; de las tres generaciones anotadas; del área urbana o rural- es muy parecida.
- Respecto a la visión –de la concepción- de la naturaleza existe mucha afinidad entre católicos, evangélicos y de “la costumbre”, especialmente entre las personas mayores de treinta años que abarca, en la división que se hizo anteriormente, las dos generaciones de mayor edad. Esta afinidad, aparentemente, también es mayor entre las personas que viven en el área rural. Los menores de treinta años tienden a tener una visión distinta de la naturaleza, especialmente los que viven en el área urbana.
- En cuanto a algunos valores sociales –por ejemplo, el respeto - existe afinidad de concepción entre las personas mayores de cincuenta años, ya sean católicas, evangélicas o de la costumbre. La afinidad es menor con las personas comprendidas entre los treinta y cincuenta años. Menor aún es la afinidad cuando se trata de las que tienen menos de treinta. Pero la diferencia de concepción es menos marcada entre las tres generaciones cuando se trata de personas que viven en el área rural.

2. BREVE REFERENCIA A LA MANERA EN QUE SE REALIZÓ ESTE TRABAJO

El trabajo de campo se realizó en los cascos municipales, algunos cantones y aldeas de Chichicastenango, Sololá y Santiago Atitlán. El primer municipio corresponde a la región lingüística *k'iche'*; el segundo, a la región *kaqchikel*; y el tercero, a la *tzutujil*. Los investigadores de campo estuvieron varias semanas en dichos municipios, en el transcurso del segundo semestre de 2000.

Más que entrevista, se conversó ampliamente con muchas personas de cada lugar. En la mayoría de casos fueron varias conversaciones, las cuales giraron en torno a la concepción de la divinidad, de la naturaleza, del ser humano, de la sociedad, que tiene la población.

En cada lugar también se realizaron talleres, por separado, con cofrades, con sacerdotes mayas y con personas de diferente religión, edad y género.

Fueron entrevistados, además: miembros del personal de organizaciones no gubernamentales (Fundación para el Desarrollo Educativo, Social y Económico -FUDADESE-, Centro Cultural y Asistencia Maya -CCAM-, Centro de Investigación Social Maya -CISMA-, la Mesa Maya Guatemalteca -MEMGUA-), autoridades religiosas (párrocos, pastores, el Alcalde Indígena de Sololá, el Cabecera del Pueblo de Santiago Atitlán) autoridades civiles (el Alcalde Indígena de Sololá, el Coordinador del Programa de Formación Ciudadana de Sololá, el Comité Proseguridad y Desarrollo de Santiago Atitlán) y con personal del sistema educativo nacional (maestros, empleados del Comité Nacional de Alfabetización -CONALFA- y de la Dirección General de Educación Bilingüe -DIGEBI-).

Los investigadores de campo, además, participaron en algunas ceremonias mayas en Chichicastenango y Sololá; visitaron lugares sagrados en los tres municipios, y observaron oficios religiosos católicos y evangélicos.

En la fase de trabajo de campo, Marta Lidia Tagre Dubón desempeñó un papel muy importante: además de realizar entrevistas a profundidad - conversaciones - con muchas personas de las comunidades y de participar en los talleres, preparó el documento que contiene la información obtenida.

El trabajo de gabinete consistió en la organización de la información obtenida y la selección de la que es pertinente al tema de este artículo.

La información fue complementada con la literatura que se anota en las Referencias bibliográficas, al final de este trabajo.

El autor de este artículo, quien participó en todas las fases de la investigación, agradece a Miguel von Hoegen, Director del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES), por su apoyo irrestricto al desarrollo de este estudio.



LAS COSAS DE LA NATURALEZA TIENEN ESPÍRITU

Algunos sectores de la población indígena creen que los astros, la lluvia, el viento, las montañas, los días tienen, cada uno, un espíritu. O algo parecido a espíritu, a conciencia. Algunos le llaman "dueño", otros *nawal* —o *nahual*—

El sector que tiende más a esta idea es el de "la costumbre". El sector evangélico y el carismático católico, en general, han roto con esta idea, aunque hay algunos de ellos que la conservan; lo cual evidencia el peso de la tradición, a costa de la congruencia de sus ideas.

A guisa de ejemplos de esta manera de ver a las cosas se comentan, brevemente, algunos casos en los que se observa la idea indicada.

1. ¿LA LUNA TIENE ESPÍRITU?

En el libro **La Abuela Luna y otras Historias del Cielo**, publicado por la Casa de Estudios de los pueblos del Lago Atitlán, se recoge una serie de relatos de los pueblos de la orilla del lago de Atitlán. Tales relatos se relacionan con ideas, creencias, tradiciones respecto a los astros, la lluvia, el viento y otros fenómenos naturales. Su lectura permite observar que en estos pueblos se conservan ideas ancestrales, las que en algunos casos se han mezclado con ideas occidentales, dando como resultado un sincretismo.

Hay en el mismo libro varios relatos acerca de la luna, de la abuela luna. Uno de ellos, transmitido por don Andrés Chiyal Martín de 84 años, de Santa Cruz la Laguna, relata que la luna:

"...nos mira a todos. Es la que nos guía, nos sostiene. Ella conoce todo lo que encontraremos en la vida; ella es quien nos cuida. Se comunica con el Padre Eterno, hablan de nosotros y nos cuidan. Están unidos con nuestro Supremo Jesucristo. Son ellos los que nos dan todo lo que necesitamos en la vida. Es necesario que nosotros hagamos lo bueno ante ellos, porque si haces cosas indebidas solito llegas en manos de la muerte."(Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1999: 20).

La idea de que la luna "nos mira", "nos cuida", que "conoce todo", que "se comunica", que "habla", que "sostiene" al ser humano es probablemente ancestral y habría que profundizar y ampliar la investigación para determinar en qué otros lugares –aparte de los pueblos del lago– se tiene la misma concepción. Ésta puede sugerir la idea que a la luna se atribuye algún tipo de conciencia y se le concibe como si tuviera vida. Además se puede observar la idea de cierta dependencia del ser humano respecto a este astro. Tal dependencia, por otro lado, es explicable en el sentido que para la vida agrícola, la luna es tomada como uno de los puntos de referencia para la interpretación del tiempo.

En la cita anterior se conectan ideas ancestrales con ideas cristianas, interpretadas a su manera. En efecto, dice que la luna "se comunica con el Padre Eterno", que la luna está unida "con nuestro Supremo Jesucristo". También habla de la "necesidad" que el ser humano se ocupe de hacer acciones moralmente correctas. Contextualmente debe interpretarse que la razón reside en la idea de que la luna y Jesucristo vigilan las acciones humanas, lo cual puede hacer pensar que la luna es vista, aquí, en una dimensión cuasi-divina.

Por su parte, en el relato de don Andrés Chiyal Martín existe cierto antropomorfismo en su concepción de la luna. Así, ésta puede morir o dormir y también hablar:

"Por eso cuando las personas se dan cuenta de que nuestra Abuela Luna se quiere ir, entonces la despiertan para que no se vaya, por eso es que las personas comienzan a tronar los botes u objetos que truenan, no importando la hora de la noche...."

Cuando nuestros hijos truenan los botes u otra cosa, por medio de ese ruido platican con nuestra Abuela para que no les pase nada."
(Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1999: 21)

2. ¿EL SOL TIENE ESPÍRITU?

Semejante a la concepción de la luna se tiene respecto al sol, en los pueblos de alrededor del lago de Atitlán. Da la impresión que en esta concepción, entre la dimensión espiritual y la dimensión natural no existe una distinción radical. Así, las cosas pertenecientes a la naturaleza tienen una cierta conciencia o espíritu.

Para algunas personas de Santiago Atitlán, por ejemplo, el sol y la luna son una especie de vigilantes que informan a Dios acerca del comportamiento de los seres humanos. Incluso pueden dar a Dios informes divergentes. En el libro **La Abuela Luna y otras Historias del Cielo** (1999), mencionado anteriormente, aparece el relato de un niño, Mario David Piy, de 12 años, que revela esta concepción. Este niño tuvo el cuidado de decir que fueron su abuela y su madre quienes le enseñaron estas creencias:

“Dice que la luna así llega a decir a Dios: ‘Padre, tus hijos que has dejado en la Tierra son muy desobedientes porque joiga lo que están haciendo! Las mujeres señoritas siempre se hacen acompañar por un hombre. Además le dice que todos los hombres son characoteles y que entre ellos se matan’.

‘El Sol, cuando él llega a la par de la Luna, le dice al Padre Dios que lo que ella dice no es cierto, que ella [la Luna] es una mentirosa: ‘Yo no vengo a mentir, vengo a decir la verdad, mis hijitos nunca son desobedientes ante mí, siempre obedecen mis hijitos’, así dice el Sol....

Por eso para mí es más bueno el Sol que la Luna porque él no dice que nosotros somos desobedientes sino que nos ayuda ante las enfermedades y el castigo de Dios.” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1999: 59-60).

La idea que el sol y la luna son capaces de informar a Dios sobre el comportamiento humano permite ver una concepción animista y antropomórfica de la naturaleza. Las cosas, además de ser animadas, tienen cualidades humanas, como el pensamiento, la capacidad de decisión, de

diálogo, de juicio. Hay que agregar que a la concepción animista y antropomórfica de las cosas de la naturaleza se añade la idea que éstas son sagradas.

Sin embargo, debe considerarse la opinión del profesor José Sicay Pacay, de la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural (DIGEBI) de la ciudad de Sololá, quien dice que algunos relatos populares fueron creados por las generaciones de los antepasados como recursos para afirmación de los valores de la comunidad, es decir, tienen fines pedagógicos.

Desde esta nueva óptica el relato anterior, por ejemplo, podría interpretarse como recurso para la afirmación de la obediencia a los padres, a las normas de la comunidad, al respeto. En fin, para la afirmación de la moralidad en vista de que los astros vigilan las acciones de los seres humanos.

3. EL NAWAL DEL VIENTO

En el mismo libro **La Abuela Luna y otras Historias del Cielo** (1999), se encuentran relatos relacionados con la concepción del viento. Don Antonio Chacom, de Santa Clara la Laguna, por ejemplo, dice que el viento tiene su *nawal* y que este *nawal* es San Lorenzo:

"Según dicen nuestros abuelos, el Nawal del Sagrado Viento es San Lorenzo, es por eso que dicen ellos que, cuando realizamos nuestra siembra del sagrado grano del maíz, es necesario hablarle al Nawal del Sagrado Viento, pero primero debemos hablarle al Ajaw-Dios, luego hablarle al Nawal del Viento para que a nuestra siembra no le pase nada, para que el Viento no la baje." (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1999: 44-45).

En este caso el espíritu del viento está personalizado en San Lorenzo, lo que evidencia el sincretismo entre ideas ancestrales e ideas occidentales. ¿Por qué San Lorenzo? Para aproximarse al motivo habría que investigar en las enseñanzas que los sacerdotes católicos transmitieron, quizá en los primeros años de evangelización de las poblaciones indígenas del territorio que hoy ocupa el altiplano guatemalteco.

Aunque la concepción de que el viento tiene un *nawal* es aceptada en algunos sectores de la población indígena, especialmente en la generación de las personas que tienen más de cincuenta años, la identificación de este *nawal* con San Lorenzo es menos extendida. En una ceremonia religiosa realizada en una montaña de San Jorge la Laguna, por veinticinco sacerdotes mayas, a la que asistieron los investigadores de campo de este estudio, uno de los “guías espirituales” invocó a San Lorenzo, es decir, al *nawal* del viento. Días después los investigadores preguntaron a dos jóvenes sacerdotes mayas, que también oficiaron en la misma ceremonia, quién era San Lorenzo y cuál era la razón de habersele invocado, respondieron que no sabían, a pesar que uno de ellos es un líder entre los guías espirituales.

En la cita anterior, el *Ajaw*-Dios es el Ser Supremo quien tiene potestad sobre toda la naturaleza y la historia humana. En tanto que el *nawal*, en este caso San Lorenzo, es el “espíritu” que actúa sobre un fenómeno específico, el viento. Sin embargo, también tiene injerencia en la vida humana:

“También nos aconsejaron nuestros abuelos que no maltratemos o no nos burlemos del Sagrado Viento, porque si se enoja puede hacer lo que quiera de nosotros....”

“Es por eso que cuando viene el viento fuerte no decimos nada. El Sagrado Viento no hace su justicia sin razón sino que es un mandadero del Ajaw-Dios; es por eso que él no hace su justicia sin razón, sino conforme lo que mira, lo que observa de nosotros y de nuestros hogares.” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1999: 46-47).

El *nawal* es entendido aquí como el “espíritu” de un fenómeno. Pero valga la observación que en Santiago Atitlán se llama *nawales* también a quienes los pobladores consideran sus profetas. Éstos, naturalmente, no son considerados como miembros de la dimensión divina, pero sí personajes importantes que colaboran en relacionar al ser humano con aquella dimensión:

“Hubo una vez dos hombres de esos que llaman nawales [profetas]. Estos hombres se fueron a la montaña...” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1999:54).

Los investigadores de campo de este estudio con frecuencia oyeron el calificativo de *nawales* cuando la gente de Santiago Atitlán se refería a

personajes importantes de su historia –o de su mitología– como Francisco Sojwel y otros que participaron en la creación del *Rilaj Maam, Maximón*. El sentido del término *nawal* –*nahual*–, por lo tanto, no es unívoco.

4. EL “DUEÑO” (EL ESPÍRITU) DE LA TIERRA Y EL “DUEÑO” DE LAS NUBES

Como se indicó antes, las cosas y fenómenos de la naturaleza tienen, en la concepción indígena ancestral, espíritu. En el caso del sol y de la luna se afirmó que era una concepción animista y antropomórfica. Pero en el caso del viento, de las montañas, de las nubes, no se trata exactamente de un animismo, pues no es el viento –o la montaña o las nubes– el que está animado: tiene un “espíritu” que se distingue del fenómeno. El espíritu del viento, según don Antonio Chacom de Santa Clara la Laguna, es San Lorenzo quien, desde luego, es distinto del viento. En el animismo es el fenómeno el que tiene vida. Aquí es distinto el espíritu, del fenómeno.

Según el relato de cinco personas de Santiago Atitlán, la “tierra” –quizá refiriéndose a un paraje determinado de la geografía del lugar–, las nubes y la lluvia tienen “dueños”. Aquí, esta palabra es usada en dirección al último sentido indicado: que el “Dueño” es distinto de la cosa o del fenómeno.

“Entonces los nawales [los profetas] ya volvieron la vista hacia ese lugar a causa de aquella voz que escucharon, porque la voz que ellos escucharon no era una voz de cualquier persona, sino que era la voz del Dueño de la Tierra...”

Si la serpiente saliera de adentro de la cueva, el Rayo que golpea y el Verde Rayo (el Verde Tirador) la matarían, éstos son los Dueños de las nubes, del aguacero y de la lluvia.” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1999: 55).

El término *nawales* en esta cita se refiere a aquellos personajes que los pobladores de Santiago Atitlán han considerado como sus benefactores, sus líderes espirituales, los que marcaron de alguna manera el camino de su religiosidad, tal como se explicó anteriormente.

En contraposición a la idea que las montañas, los ríos, los bosques tienen “dueño” distinto, desde luego, de un Ser Supremo, don José Marroquín, quien es evangélico, vecino del cantón *Chijtinimit* de Chichicastenango, dice que Dios es el dueño de todas las cosas y que Él es el guardián de todo:

“Dios es el que da vida, es quien nos da los bosques, el agua, las nubes, la lluvia, los árboles... el guardián de los bosques, ríos, lagos, somos nosotros mismos. Hay que cuidar toda la naturaleza, la familia y los animales. El espíritu es Dios mismo... Él es el primero, el Guardián de todo es Dios, porque Él es el dueño de las cosas. Para entrar a un bosque se pide permiso a Dios. Se pide a Dios que no pase nada. Cuando se abren zanjas para poner tubería se pide permiso a Dios.”

A pesar que el contenido del pensamiento es distinto, la actitud permanece. Ya no es la montaña o el río o el bosque o el lago quienes tienen un “espíritu”, “dueño” o “guardián” propio, de acuerdo a las ideas ancestrales; es Dios el dueño de todo y, como por delegación “-el guardián de los bosques...somos nosotros mismos-”, los seres humanos. Como se ve, el contenido es otro, pero el respeto a la naturaleza persiste; se debe pedir permiso a Dios antes de iniciar un trabajo que se relacione con alguna parte de la misma.

5. “LA DUEÑA DEL MAÍZ”

María Simaj Chiyal, de 75 años, oriunda de Santa Cruz la Laguna, relata en el libro *Nuestro maíz del Lago de Atitlán*, también publicado por la Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, que sus bisabuelos encontraron en la montaña a la Dueña del maíz. En una nota de pie de página del libro se dice que “se trata de una pequeña figura de piedra prehispánica de aproximadamente 25 centímetros” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 b: 45). Al final del relato María Simaj dice que esta “señora”, como ella llama a la figurilla, está en su casa, pues la tiene por herencia.

Sus bisabuelos, dice, encontraron a esta figurilla porque la oyeron llorar como si fuese una nena. La llevaron a casa porque no dudaron que habían encontrado a la “Dueña del maíz”.

Desde entonces, la familia le presenta ofrendas por medio de candelas, con el propósito que la cosecha abunde.

"Se dice que la señora es la Dueña del maíz, entonces es por eso que ella permanecía junto a la cosecha y que a ella también le daban de comer..."

Cuando mis padres reunían sus mazorcas, encendíamos candelas ante ella, y le dábamos de comer. Rinden las mazorcas cuando hacés esto, pero si no lo hacés, rápidamente se terminan las mazorcas y no rinden." (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 b: 45).

En los dos últimos casos anteriores, el "espíritu" del viento, de la tierra y de las nubes se distingue del fenómeno, es decir hay dos elementos. Pero en este caso –el de la "Dueña" del maíz– el asunto se complica porque el relato puede interpretarse, al menos, de dos maneras. En una primera interpretación, en lugar de dos se distinguen tres elementos: el maíz, la figurilla, y el "espíritu". En una segunda interpretación hay dos elementos: el maíz y la figurilla que tiene vida, pues llora "como una nena", "huye" –según el relato– cuando no la tratan bien, y "come" las ofrendas que le dan.

Sea como fuere, el hecho es que aquí ya aparece un ícono.

Además, es interesante notar que a las ofrendas en este relato se les conozca como "darle de comer" a la "señora", es decir a la figurilla, porque la misma expresión utilizaban los pueblos prehispánicos cuando hablaban de presentar sus ofrendas a sus dioses.



LOS ÍCONOS

En el libro **Pueblos y Santos del Lago Atitlán**, publicado por la Casa de Estudios del Lago Atitlán, hay varios relatos en los que pueden descubrirse las ideas que tienen algunos sectores de la población indígena respecto de sus íconos actuales. Algunas de estas ideas, aparentemente, son prolongaciones de ideas prehispánicas, como considerar, por ejemplo, que un ícono cobra vida. Pero, en el mundo occidental hay ideas parecidas. También la idea de que el ícono protege a un grupo humano, contra otro, con frecuencia corresponde al pensamiento indígena prehispánico y a otras culturas no indígenas, pasadas y presentes.

Desde luego, cuando se trata de comprender estas ideas en el pensamiento indígena actual deben matizarse bajo la premisa de que esta población es heterogénea en su cosmovisión.

1. SANTA CATARINA

En concordancia con lo dicho, así como no puede generalizarse a toda la población indígena actual la concepción de que los fenómenos naturales tienen “espíritu”, tampoco puede hacerse respecto de que los íconos cobran vida. Sin embargo don Francisco Nimacachí, de Santa Catarina Palopó, tiene esta creencia; y con mucha probabilidad hay otros que la comparten.

En efecto, el señor Nimacachí cuenta que “unos doscientos años” atrás hubo un gran aguacero en el poblado que hoy es Santa Catarina Palopó, el cual arrastró hacia el lago casas y animales. Días después cuando las personas fueron a recoger sus cosas al lago, una de ellas encontró una virgen flotando,

que fue llevada al pueblo “para adorarla”, pero a los pocos días desapareció y volvió al lago:

“Entonces todos se dieron cuenta de que esa virgen tenía un espíritu viviente y la recogieron de nuevo y le hicieron muchos ritos.

Los principales del pueblo se reunieron y decidieron que lo mejor era que la pusieran en el templo y quedara como patrona del pueblo.

Entonces le pusieron el nombre de Santa Catalina de Alejandría. Es del lago de donde viene la patrona del pueblo. No la trajeron de otro lado ni la compraron sino que fue encontrada en el lago.

Los sacristanes que cuidan la iglesia a veces encuentran arena en los pies de la virgen y ésa es una señal de que ella sale a cualquier hora para irse al lago y cuando vuelve, de los pies mojados, le caen sus granitos de arena sobre el altar.” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 22).

La idea que sobresale en este relato es la siguiente: el ícono tiene espíritu o es un “espíritu viviente”. Por ello, es manifestación de la dimensión sobrenatural. Sobre esta base los principales del pueblo decidieron su adopción como patrona.

Esta creencia –en el pensamiento de Francisco Nimacachí– se fundamenta no solamente en el evento del regreso inicial del ícono al lago, sino también en la manifestación persistente de su dimensión sobrenatural, pues los sacristanes con frecuencia se han dado cuenta –dice– que Santa Catalina tiene los pies mojados y de ellos caen “granitos de arena sobre el altar”, lo que sería prueba de sus constantes caminatas; por lo mismo, prueba de que es “espíritu viviente”.

En el pensamiento prehispánico esta misma idea puede verse, por ejemplo, cuando el *Popol Vuh* relata que *Tohil*, *Hacavitz* y *Avilix* no eran simplemente piedra y por lo mismo, su naturaleza no se agotaba en lo material:

“Pero en realidad, no eran de piedra, sino que se presentaba cada uno bajo la figura de un muchacho.” (Recinos, 1997: 128).

"Tohil, Avilix y Hacavitz tenían la apariencia de tres muchachos y caminaban por virtud mágica de la piedra. Había un río donde se bañaban a la orilla del agua y allí únicamente se aparecían. Se llamaba por esto En el Baño de Tohil, y éste era el nombre del río."
(Recinos, 1997: 129)

Pero la idea que se tiene de Santa Catalina, en Palopó, no necesariamente se origina en el pensamiento prehispánico. A la cultura occidental no le han sido ajenas estas ideas, por lo que su génesis también podría estar ahí. Si tuviera origen prehispánico, en el relato de Francisco Nimacachí habría un sincretismo, pues atribuiría "espíritu viviente" a un ícono de la cultura occidental, al de Santa Catalina.

Otra evidencia del sincretismo en la misma población puede verse en el hecho que los *aj q'ijaw* – sacerdotes mayas o guías espirituales – que son propios de la cultura ancestral invocan a Santa "Catarina" [Santa Catalina de Alejandría] que corresponde a la cultura occidental. En la época prehispánica los sacerdotes-reyes *k'iche'*, invocaban a *Tohil*. Hoy, como puede verse, han incluido a otros íconos en su panteón.

Don Vitalino López Cúmez, anciano de Santa Catarina Palopó, dice que los *aj q'ijaw* llegan a pedirle riquezas a la patrona del lugar; pero las ha concedido a los de Nahualá, a los de Chichicastenango y a los de Sololá, no así a los habitantes de Santa Catarina, pues "no desea que sus hijos sean castigados al morir." (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 30). La razón de no proveerles riquezas reside, de acuerdo con esta concepción, en el amor de la patrona a los habitantes del pueblo, por lo que ellos son pobres. La pobreza, aquí, es vista como un designio que viene de la dimensión sobrenatural.

Esto último es congruente con lo que relató otro anciano del lugar, don Magdaleno López Matzar, quien dijo que cierto hombre "entró" a la montaña a traer una caja de dinero, pero cuando venía en camino hacia el pueblo se le apareció una mujer que le pedía ayuda porque estaba en peligro. El hombre dejó la caja de dinero para auxiliarla, pero inmediatamente la mujer desapareció; al buscar la caja de dinero, también había desaparecido. Comprendió entonces que era Santa Catarina quien no quería que tuviera riqueza, para protegerlo:

“Así fue como el hombre pudo comprender que era la virgen la que se le había aparecido en el camino y por eso no se le dio la riqueza anhelada y en verdad dicen que así sucedió.” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 34).

Es interesante observar la última frase: “...y en verdad dicen que así sucedió.” Tomando en cuenta la generación a que pertenece la persona que relató esta “historia”, es comprensible su apego a las creencias tradicionales. Probablemente las generaciones de menor edad de dicha población no sean tan apegadas a tales creencias.

Vale la observación de que la palabra “virgen”, de la traducción al español, en el idioma original de los relatos anteriores es *qate'*, que significa: nuestra madre, concepto que privilegia la protección, el cuidado para los hijos. En otras palabras, al menos una parte de la población se ve frente a la patrona en una relación de madre a hijo.

2. SAN PABLO

La idea que el patrono de un pueblo es su protector, es occidental. Pero las poblaciones indígenas prehispánicas tuvieron ideas parecidas respecto a la divinidad. *Tohil* era el protector de uno de los grupos *k'iche'*. Y peleaba –en la cosmovisión suya de entonces– la causa de su grupo contra la de otros. De manera que los pueblos indígenas pudieron absorber fácilmente la concepción occidental.

Otra idea que los pueblos prehispánicos tenían era que en el ícono residía el poder. Casualmente en algunos sectores populares de la mentalidad occidental ha existido y existe la misma idea. No es extraño que ésta sobreviva en algunos sectores de la población indígena de hoy.

En el libro **Pueblos y Santos del Lago de Atitlán**, ya mencionado, hay un relato de don Sebastián Ujpán Ixcayá (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 132-137) que hace alusión a un supuesto conflicto remoto entre los habitantes de San Pablo Tabasco (México) y los de San Pablo la Laguna. Los primeros robaron a los del segundo poblado el ícono de San Pablo, al cual atribuían gran poder:

"...nuestro patrón es muy fuerte, porque es legítimamente de aquí, enseñó a tirar con honda a la gente de aquí." (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 133).

Aunque el ícono corresponde al mismo patrono –San Pablo– los habitantes de San Pablo la Laguna dicen que el suyo es "muy fuerte". Ésta sería, en su concepción, probablemente la razón del robo de parte de otro pueblo.

Esta concepción recuerda la que tenían los *k'iche'* respecto a *Tohil* en el **Popol Vuh**. El ícono *Tohil* era –dice– más poderoso que *Hacavitz* y *Avilix*, aunque éstos eran íconos que muy probablemente representaran a la misma deidad que representaba aquel otro.

En el mismo relato de don Sebastián se evidencian elementos sincréticos de la cosmovisión de algunos sectores de la población indígena:

"Si no se hubieran llevado nuestro santo, habría mucha gente aquí y tendríamos dinero y buenos zajorines."

Zajorines aquí sí hay, pero ya no son como los de antes. Antes, cuando todavía estaba nuestro santo, sí había buenos zajorines de esos que son zajorines porque todo lo hacen bien y pueden llamar culebras ante uno. Si quiere hasta pueden traer un ángel ante uno."

"Esos hombres eran indígenas y usaban perape³ y, como eran buenos zajorines, las oraciones que hacían las tenían guardadas en la memoria."

"Digo esto porque si tuviéramos nuestro santo, el pueblo no sé cómo estaría ahora, tal vez tendría gente rica y zajorines." (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 136).

El sincretismo aparece aquí, primero, en la sustitución de deidades ancestrales por un santo de la cristiandad, pues es a éste a quien hoy invocan los *zajorines*, según el relato; segundo, en la idea de que este santo sería la razón de la existencia de más y mejores *zajorines*, que corresponden a la religión

³ En el libro **Pueblos y santos del lago de Atitlán** hay una anotación, la cual dice que "perape" es un "pañó que se pone encima del pantalón y llega hasta las rodillas." (Casa de Estudios de los Pueblos de Lago Atitlán, 1998^a: 137).

ancestral. Este santo de la cristiandad sería, en esta concepción, el que daba el poder mágico a los *zajorines*, incluso de “llamar culebras ante uno” y “si quieren hasta pueden traer un ángel ante uno.”

Al margen de las ideas que se han expuesto, es interesante observar que en el relato de don Sebastián hay similitud con una parte del **Memorial de Sololá** en la que se relata la guerra sostenida entre los *kaqchikel*, los *k'iche'* y otros grupos contra los *nonoualcas* antes del asentamiento de los primeros en el altiplano del territorio que hoy ocupa Guatemala. Ahí se dice de los *nonoualcas* que:

“Unos caminaban por el cielo, otros andaban en la tierra, unos bajaban, otros subían, todos contra nosotros, demostrando su arte mágica y sus transformaciones.” (Recinos, 1980: 62).

Don Sebastián dice que en el conflicto entre los habitantes de San Pablo Tabasco y los de San Pablo La Laguna, algunos de aquéllos venían caminando, otros venían por las nubes:

“No hay más, pensaron los de allá de Tabasco y se vinieron para acá. Y se vinieron pues, hubo quienes se vinieron por debajo de la tierra, otros por encima caminando y otros por las nubes...”

Los de aquí [de San Pablo la Laguna] dejaron pasar un tiempo, reflexionaron y decidieron hacer lo mismo que ellos: algunos se metieron bajo tierra y otros entre las nubes y unos se fueron caminando...” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 134).

¿Se refieren los dos relatos a un mismo hecho histórico lejano con personajes y lugares cambiados?

3. SAN PEDRO

Otro tipo de sincretismo es la atribución de naturaleza de deidad al patrono de un pueblo—que es un santo de la cristiandad—, como ocurre en la concepción

de algunas personas de San Pedro la Laguna. En un comentario que hacen Santiago Cortez, Pedro Rocché, Agapito Cortez, Sandra Puac y Rosa Quiacaín, registrado en el libro **Pueblos y Santos del Lago de Atitlán**, dicen que:

“El desarrollo que ha alcanzado la gente de San Pedro no es por casualidad; su Dios, su Santo es quien les ha ayudado” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 155).

Es conveniente señalar que cuando dicen “su Dios, su Santo” no se refieren a dos personas distintas sino a la misma entidad, al patrono del lugar. Sin embargo, también conviene indicar que la expresión “su Dios” en español, le pertenece únicamente a la traducción del libro. Al examinar la expresión correspondiente en el original en *tz’utujil*, idioma en que se hizo el comentario, la traducción debe ser un tanto diferente. En efecto, el original dice: *kidiosil, kisanto’il*, palabras que pueden traducirse como “su dios”, “su santo” al referirse a San Pedro. La diferencia entre “su Dios” y “su dios” no es ociosa en la mentalidad occidental, ni en la mentalidad de las poblaciones indígenas actuales. Dios, con mayúscula, comúnmente se entiende como equivalente a Ser Supremo. Con minúscula, se entiende una deidad, pero no el Ser Supremo. Precisamente el mismo grupo de personas hace la distinción:

“El problema es que el apóstol Pedro pecó delante de Dios...” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 155).

Es claro que en esta frase, la palabra “Dios” se entiende como Ser Supremo, por influencia de la cultura occidental. Pero también es claro que las personas mencionadas han llamado *kidiosil* al apóstol Pedro, lo cual implica atribución de deidad.

¿La atribución de deidad a los santos de la cristiandad es exclusiva de algunos sectores indígenas? Aunque la teología cristiana (católica y protestante) no les atribuye tal deidad, aparentemente, existen sectores no indígenas cuya concepción es semejante.

En un tema distinto, es interesante observar que a los habitantes de San Pedro la Laguna se atribuye conducta similar a la del patrono del pueblo. Así, en vista de que el apóstol Pedro mintió (negó conocer a Jesús), los originarios de San Pedro, dicen, también mienten:

“El problema es que el apóstol Pedro pecó delante de Dios cuando mintió tres veces unos días antes de la muerte de Jesucristo. Por eso los que son originarios de San Pedro mienten mucho. Hablan más de la cuenta, pero no son culpables por esta actitud porque lo que pasa es que la han heredado de su Dios, de su Santo.” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 155).

Las ideas anteriores se vinculan más con el apóstol Pedro que con el ícono respectivo. La siguiente se enlaza al ícono:

“A la imagen de San Pedro no conviene molestarla por razón alguna porque hay alguien que la cuida, que la guarda.

Una vez un anciano fue cómplice de unas personas muy malas que intentaron robar las imágenes en la iglesia.

Este pobre anciano se acercó a San Pedro y le colgó una faja en el cuello para bajarlo, pero al ser sorprendido ya no se lo pudo llevar.

Al poco tiempo el pobre anciano cayó en un barranco, allí mismo murió y lo tuvieron que ir a recoger.

Por eso no es correcto molestar a San Pedro; tampoco es correcto hablar mal de él porque entonces el castigo recae sobre uno mismo. El santo no molesta. Está donde está y nada más.” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 157).

¿Quien es ese “alguien que la cuida, que la guarda”? Aparentemente no se trata del sacristán. El texto hace pensar que ese “alguien” se trata de una entidad sobrenatural, distinta al ícono. Aquí, no es el ícono que cobra vida o que tiene “espíritu”, como en otros casos. Es “alguien” que ve, oye y tiene la capacidad de castigar a las personas que le hacen o intentan hacer daño al ícono, como dice el relato anterior.

4. SANTO TOMÁS "CHIKUITO"

El 10 de junio de 2000 fue robada en Chichicastenago la imagen de Santo Tomás "Chiquito", de la sede de la cofradía de Santo Tomás, patrono del lugar. Algunas personas de la población creen que el cofrade que tenía bajo su custodia a la imagen tuvo responsabilidad en el asunto debido a dificultades económicas.

La población, por esta pérdida –dijeron– "está dolida", especialmente los que practican "la costumbre"; sin embargo, algunos del sector evangélico ven en tal hecho "un plan de Dios".

¿Quién es Santo Tomás "Chiquito"? Según doña Clara Ren de Cojtí y Petronila Morales -quien es la representante legal de Fundación para el Desarrollo Educativo, Social y Económico (FUNDADESE) - la imagen a la que llaman Santo Tomás Chiquito en realidad representa a Jesús Resucitado. Pero le llaman así porque esta pequeña imagen corrientemente va colocada en la mano de la imagen de Santo Tomás, a quien llaman el "grande", patrono de Chichicastenango.

La imagen de Santo Tomás "Chiquito" es apreciada por la mayoría de la población chichicasteca porque se trata de una imagen que es llevada a todos los cantones⁴, especialmente al inicio de la época de la siembra para la bendición de semillas y así tener una cosecha fructífera.

Según doña Clara de Cojtí, la población cree que Santo Tomás "Chiquito" – es decir Jesús Resucitado– debe ser llevado a pie a los cantones, porque:

"No le gusta ir en carro, pues en algunas ocasiones se probó llevarlo por ese medio y el vehículo no funcionó, se descompuso, porque la imagen quiere ir sólo a pie."

¿Cómo interpretar esta creencia? ¿La población atribuye gustos y voluntad a la imagen, al ícono? ¿O es Jesús Resucitado –el representado en el ícono– quien actúa a través de la imagen? Es más probable que la población tienda a pensar de la primera forma, en concordancia con el pensamiento respecto

⁴ Un cantón es una población rural equivalente al término "aldea", que se usa en otros pueblos de Guatemala.

a otros íconos en otras poblaciones y en concordancia con las ideas animistas y antropomórficas que existen en varios lados.

Santo Tomás “Chiquito” tiene, como es obvio, un valor religioso para la población, pero tiene además, como lo señala Tomás Morales -Secretario de la Casa de la Cultura de Chichicastenango-, importancia desde el punto de vista económico por el turismo que genera la práctica de “la costumbre”. De manera que por la pérdida de la imagen, la población se siente doblemente afectada.

Por lo mismo, son explicables las múltiples ceremonias religiosas - católicas y mayas - que se han realizado como rogativas para el aparecimiento de la imagen. Las ceremonias mayas, dice doña Clara de Cojtí, se han hecho de día y de noche con mucha frecuencia.

El 9 de Agosto de 2000, los investigadores de campo observaron que en el atrio de la iglesia de la población se realizó, primero, una misa católica oficiada por uno de los párrocos; inmediatamente después, se realizó en el mismo lugar una ceremonia maya dirigida por aproximadamente diez sacerdotes mayas (“guías espirituales”) en la que participó la misma gente, entre quienes se contaba gran cantidad de cofrades, con igual o mayor reverencia que la manifestada en la misa. Las rogativas por el aparecimiento de la imagen fueron dirigidas al *Ajaw*.

Tomás Morales dice al respecto, que no deben hacerse ceremonias públicas; éstas deben ser privadas, entre personas de verdadera fe. Las ceremonias de las pedidas por ejemplo, dice, se hacen de madrugada (la pareja con su *chinimital*) para que sean privadas. Por ello es que los matrimonios resultantes han sido duraderos, afirma.

A pesar de las ceremonias, dicen algunos pobladores de Chichicastenango, la imagen no ha aparecido. Esta circunstancia ha conducido a la duda a algunos. Tradicionalmente se ha creído que los *aj q'ijaw* “adivinan dónde están las cosas, pero no han podido determinar dónde está la imagen, por lo que han perdido credibilidad.” Los mismos *aj q'ijaw*, dicen algunos, dudan de sus ceremonias, tienen dudas de sí mismos:

“...a saber si voy a poder, pero voy a probar.”

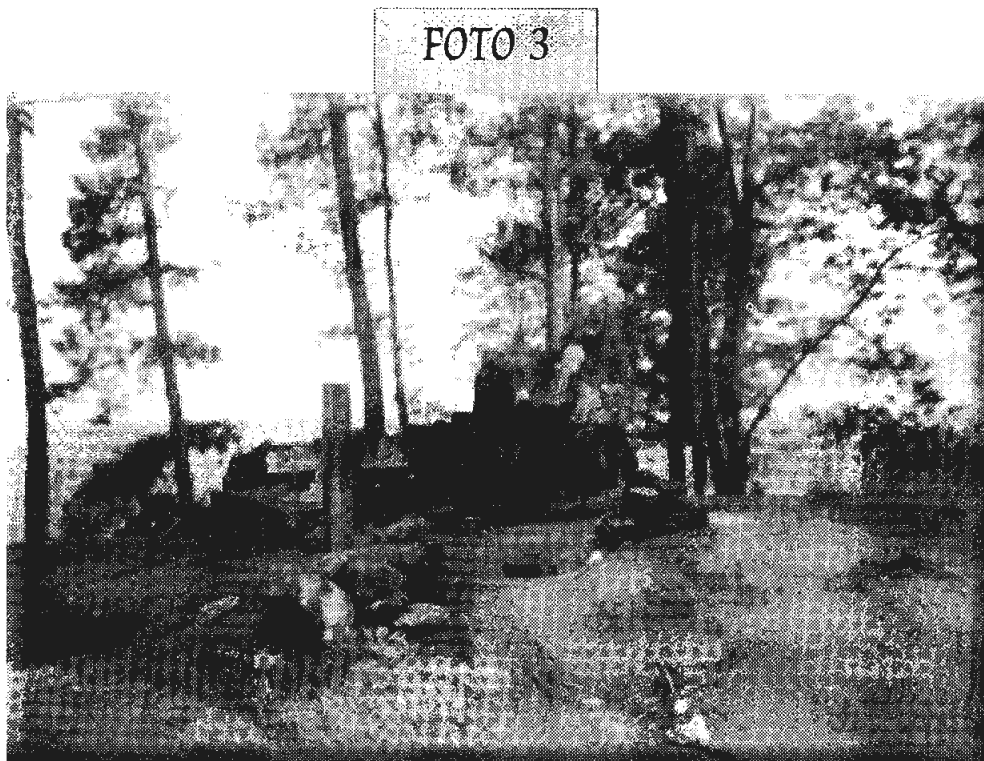
Por lo mismo, han ido a consultar con *aj q'ijaw* de otros lados, a San Pedro Jocopilas, por ejemplo, dicen.

También señalan que una de las razones por las que no ha aparecido la imagen es que las cofradías en Chichicastenango son lugares donde se vende licor y se emborracha la gente, incluyendo los cofrades, “en el lugar donde está el santo”:

“Se cree que el santo no quiere regresar a un lugar así, de perdición, por lo que no quiere regresar; se encuentra en un lugar mejor, pues es la imagen de Jesús.”

De nuevo aparece aquí cierto antropomorfismo al atribuir voluntad a la imagen.

Dicen algunos pobladores del lugar que la pérdida de Santo Tomás “Chiquito” ha provocado división en la población, pues algunos *aj q’ijaw* responsabilizan del hecho a los cofrades que tenían la imagen. Este señalamiento de los *aj q’ijaw* revela la valoración que hacen de “Santo Tomás Chiquito”, es decir, de Jesús Resucitado; revela, por lo mismo, su sincretismo.



Sitio ceremonial Pascual Abaj Chichicastenango (Cerro Turkaj).

Algunos meses después de la pérdida de la imagen habían cofrades presos en Santa Cruz del Quiché. Este encarcelamiento, dicen, influirá en el futuro:

“...en que la población ya no querrá fácilmente prestar servicio como cofrades.”

5. LA "GALLINA" DE EL CALVARIO, DE CHICHICASTENANGO

En la iglesia de "El Calvario" de Chichicastenango se encuentra un escaparate en el cual hay una gallina de barro, considerada como el espíritu de todas las gallinas que existen en el mundo. Los pobladores le llevan ofrendas - por ejemplo una canasta de huevos que colocan frente al escaparate- con el propósito de que abunden sus gallinas y éstas sean generosas en poner huevos.

Un sacerdote católico del lugar dijo que en la cuaresma los *aj q'ijaw* llevan la gallina a la iglesia parroquial en donde le hacen peticiones, aunque se indicó que también éstas se hacían al *Ajaw*.

En cierta ocasión, dijeron algunos pobladores, se perdió dicha gallina, lo cual causó problemas, pero fue recuperada.

Impresiona que una y otra vez aparezca entre los seres humanos la necesidad de hacer íconos. Pero, en este caso, impresiona también que previo al ícono, la idea de gallina -la que se forma, como todos los conceptos, por un proceso natural de la mente humana- fue transformada en espíritu, en la concepción indígena del lugar.

6. RI LAJ MAAM (EL GRAN ABUELO)

Maximón, como se le conoce comúnmente en casi todo el país, en Santiago Atitlán es más conocido como *Ri Laj Maam*. Las opiniones respecto a él son divergentes: por un lado, la mayoría de *ajq'ijaw* o *aj cunaa* (sacerdotes mayas), muchos cofrades y alguna gente de la costumbre, son devotos suyos; en el lado opuesto sobresalen los católicos carismáticos y los protestantes, quienes consideran que en *Maximón* actúa "el mal".

La razón del nombre *Maximón* se relaciona con que su "cuerpo" fue formado de "puro trapo", según dicen don Felipe Vásquez Sosof y don Juan Reanda Chojpen, de Santiago Atitlán:

“Esos trapos son sagrados. Como corazón le pusieron un muñeco de piedra verde envuelto en trapos sagrados. También ese muñeco era sagrado para los grandes nahuales⁵ de ese tiempo.

En los codos le pusieron argollas para que se les facilitara la amarrada, es por eso que le pusieron ese nombre: Ma xmoon que quiere decir: El Amarrado, es decir, ma (varón) y xmoon (amarrado).”
(Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 100).

En Santiago Atitlán se cuenta que un grupo de nahuales (“profetas”), con el propósito de eliminar a los hechiceros y a los characoteles, porque a causa de ellos moría mucha gente de la población, decidió formar “un gran abuelo del pueblo”, es decir, un ícono que los librara de aquéllos. A esta decisión llegaron después de celebrar varias ceremonias para “pedir fuerza y protección para sus trabajos” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 98).

Luego, dicen, fueron a las montañas a buscar un “palo” para hacer la máscara. El “palo” de *guachipilín* se negó porque ese “trabajo” no le correspondía. La misma respuesta dio el “palo” llamado *ch’oob*. El que aceptó ser parte del proyecto fue el “palo” de *tz’ajte’l* (*tz’ite* en *k’iche’* y *kaqchikel*), o sea el palo de pito⁶.

Mientras unos hacían la máscara, otros, “que tenían gran sabiduría” rezaban continuamente para que el trabajo saliera bien, según relatan los pobladores de Santiago Atitlán:

“Cuando terminaron todo el trabajo, todos los nahuales se reunieron y pensaron soltar al viejo para que iniciara su trabajo.

Así pues cuando lo soltaron, primero le dieron consejos para que él pudiera trabajar bien.

⁵ Recuérdese que en Santiago Atitlán se llama *nahuales* a algunos hombres y mujeres que consideran sobresalientes y benefactores. También les llaman profetas, como se indicó anteriormente; entre ellos sobresale Francisco Sojuel.

⁶ En la mentalidad ancestral indígena ¿qué idea se tiene del palo de pito, que con él se ensaya la formación del ser humano en el *Popol Vuh*, con él, posteriormente, se forma *Maximón*, y sus semillas son materiales básicos para el trabajo de muchos *aj q’ijaw*?

Le dijeron todo lo que él tenía que hacer con la gente del pueblo. En realidad, el único trabajo que tenía que hacer era acabar con la hechicería y con los characoteles” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 100).

En efecto, según don Felipe Vásquez Sosof y don Juan Reanda Chojpén, *Ri Laj Maam* (Maximón) terminó con los hechiceros y con los characoteles, pero también hizo cosas malas, pues se aparecía a las muchachas del pueblo, en forma de un muchacho “guapo”, y a los muchachos, en forma de una bella joven, para luego convertirse en un viejo. Incluso molestaba a las esposas de los *nahuales* (profetas). Unos y otros se asustaban y morían de vómitos y diarrea. A los habitantes de Santiago Atitlán no les pareció bien lo que hacía *Ri Laj Maam*. Entonces los principales se reunieron para decidir qué era lo más conveniente:

“...todos los nahuales se pusieron de acuerdo para que solamente se diera vuelta su cabeza [la de Maximón] hacia atrás, para que no hiciera cosas malas a la gente del pueblo. El trabajo de él cuando fue formado fue de no hacer cosas malas. Entonces le dieron vuelta la cabeza hacia atrás y dejó de hacer cosas malas...

Entonces toda la gente se dio cuenta de que ya no se morían los muchachos y las muchachas del pueblo y ya no hacía cosas malas a los nahuales del pueblo.

Así pues, así le hicieron al Ri Laj Maam: le quitaron mucha fuerza para que ya no pudiera hacer cosas malas. Si no le hubieran hecho eso, estaría haciendo cosas malas todavía hoy en día en Santiago Atitlán.

El Ri Laj Maam, ahora solamente hace cosas buenas a la gente del pueblo. Ya no puede andar por las calles porque así lo quisieron los grandes nahuales.” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998a: 101-102).

En el *Popol Vuh* los dioses se esforzaron en crear al ser humano y, cuando tuvieron éxito, el ser creado sobrepasó las expectativas de aquéllos en forma tal que hubo necesidad de limitar sus potencialidades echándoles un vaho en los ojos. Respecto a *Maximón* - quien al principio, según el relato de Vásquez Sosof y Reanda Chojpén hizo cosas malas, extralimitándose de los fines para

los cuales había sido creado-, también hubo necesidad de limitar sus potencialidades dándole “vuelta a su cabeza hacia atrás”. Esta vez no fueron los dioses quienes limitaron las potencialidades de los seres humanos, sino que fueron éstos últimos quienes limitaron las potencialidades al “Gran Abuelo”.

En Santiago Atitlán, como en otras poblaciones de Guatemala, hay muchas personas que comparten la opinión de Vásquez Sosof y Reanda Chojpén en el sentido que el *Ri Laj Maam* “ahora solamente hace cosas buenas a la gente...” Por ejemplo, José Sicay, quien es *aj c'un*, dice que:

“San Simón [Maximón] no se presta para hacer cosas malas.”

¿Cuáles son esas cosas buenas que el *Ri Laj Maam* hace? Don Diego Reanda, Cabecera del Pueblo⁷ (año 2000), de Santiago Atitlán dice que:

“A Maximón le piden ayuda para la gente enferma, por el trabajo y por el estudio.”

Don Esteban Ajcot, cofrade y sacerdote maya, dice:

“Cuando una persona llega enferma ante Maximón, la persona clama para liberarse de la enfermedad. Maximón va y dice ‘Jehová Dios, a mi me piden poder y yo no tengo poder, quiero que Tú envíes el poder para sanar a la persona’.”

Don Esteban dice que la persona que quiere un favor de *Maximón* se auxilia de un *aj c'un* (sacerdote maya) quien por medio de “oraciones” platica con el Gran Abuelo. Por ejemplo, si la persona quiere riquezas, *Maximón* pregunta, “qué clase de riquezas quiere y se lo concede.”

Para que a la persona “se le conceda” lo que pide -subraya la gente de Santiago Atitlán, de Sololá, de Chichicastenango y de otros lugares- es necesario que tenga fe. La fe fue señalada como condición necesaria para que a la persona se responda su petición.

⁷ El Cabecera del Pueblo, en Santiago Atitlán, es un cargo parecido al de Alcalde Indígena en otras poblaciones. Es electo entre los cofrades de mayor experiencia, es decir, entre quienes han hecho toda la carrera religiosa.

Por la función de intercesión que dice la gente que *Maximón* realiza le llaman “abogado”, lo cual supone alguien superior a él –en la concepción de quienes creen en él- ante quien intercede o aboga, como se ve en la afirmación de don Esteban.

Tanto en la afirmación de don Diego como en la de don Esteban se observa que la gente acude a *Maximón* a pedir por la salud, razón por la que también le llaman “Doctor” (médico).

Además le llaman Juez, porque cuando la gente le pide que haga justicia, la hace, según los pobladores. Por ejemplo, cuando una persona ha hecho daño a otra, ésta puede recurrir a *Ri Laj Maam*, para que haga justicia. Si aquella persona realmente ha hecho daño –dicen- *Maximón* la castiga.

Don Felipe Vásquez Sosof y don Juan Reanda Chojpén, exceptuando el título de “Doctor”, le dan denominaciones un tanto incomprensibles:

“Nosotros los sacerdotes mayas lo llamamos ahora El Doctor, El Ángel, El Rayo que golpea, El Sub-terrestre, El Extra-terrestre y El Astrólogo.” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998 a: 103).

Las últimas personas mencionadas dicen que a *Ri Laj Maam* algunos le llaman Judas Escariote [sic], otros le llaman don Pedro y otros San Simón. Esto revela que se tienen diferentes ideas de *Ri Laj Maam*.

El padre Pedro Bocel, de Sololá, confirma la confusión que tiene la gente respecto a *Maximón*:

“En cuanto a Maximón, la gente desconoce la historia, lo ven como alguien que da dinero y hace el mal. El que pide sin dar dinero a Maximón no consigue nada. Lo relacionan con San Simón, no es San Judas Tadeo. Los que tienen a Maximón [es decir, la cofradía] tratan de confundir a la gente. Lo llaman samaritano. Lo relacionan con Judas Tadeo, pero la fiesta es para Maximón.”

Los que le llaman Judas Escariote [sic] son las personas que creen que el *Ri Laj Mam* sí puede hacer el mal. Si alguien le quiere hacer daño a otra persona –declaran algunos en Chichicastenago- le dice a *Maximón*, identificándolo como Judas, más o menos lo siguiente: “ si fuiste capaz de vender a Jesús, entonces también puedes hacer este trabajo...”.

Algunos *ajq'ijaw* del municipio de Sololá confunden a *Ri Laj Maam* (*Maximón*) con Francisco Sojuel, *nahual* (*nawal*) o “profeta”, que fue uno de los formadores del ícono. Por ello, en vez de decir que tienen a *Maximón* en su altar, dicen: “tengo a mi Sojuel.”

Como se indicó anteriormente las opiniones sobre *Maximón* son divergentes. Antonio Reanda, que es un joven católico de la línea carismática, de Santiago Atitlán, dice que:

“Maximón posiblemente fue un apóstol [por lo que continúa, se refiere a Judas Iscariote] de Dios en aquel tiempo. Vienen turistas americanos a visitar a Maximón, dicen que tiene poder para el dinero. No se sabe si tiene poder, pero hay que respetarlo. Es el apóstol Judas Iscariote posiblemente. Mi madre me contó una vez que ‘si no existiera Maximón las mujeres tuvieran cinco maridos’. Hay personas que le tienen miedo, pero los cristianos no le tememos. Sólo Dios sabe de él y él con Dios.”

Nótese que Antonio Reanda, siendo católico carismático, admite cierta duda acerca del poder de *Maximón* pero implícitamente le concede vida y conocimiento: “sólo Dios sabe de él y él con Dios”; no lo reduce al plano material, de mero ícono.

Diego Maximiliano Signé, otro joven carismático, dice que:

“Maximón significa Simón, es una imagen que lo amarraron con pitas y le pusieron máscara. Los gringos le llaman Ximuel. Otros lo conocen como don Pedro, le llaman Maam que significa “nuestro abuelo”. Lo busca la minoría, un cuatro por ciento de aquí; la mayor parte de gente que llega a visitarlo es de fuera, y son los costumbristas que lo buscan.”

En San Andrés Itzapa se dice también que es una minoría de la población la que es devota de *Maximón*; que quienes más lo buscan son de fuera.

Por otro lado, a pesar de la afirmación de Signé de que “son los costumbristas que lo buscan” [a *Maximón*] tanto en Santiago Atitlán como en Sololá y Chichicastenango se dice que hay católicos y evangélicos que también acuden a él, quienes generalmente lo hacen a escondidas. Aunque debe

recordarse que en general los católicos - especialmente los carismáticos - y los evangélicos, rompen radicalmente con las creencias ancestrales de los pueblos indígenas.

Gaspar Xacaxá, de Santiago Atitlán, entre otras cosas, confirma que hay cristianos (católicos y evangélicos) que acuden a *Maximón*:

"Muchas personas que son religiosas van con Maximón, porque dicen que tiene poder. He recibido doctrina para no creer en eso. Dicen que cuando una mujer es adúltera, Maximón la cuida para que no adúltere. Es un policía, la cuida de día y de noche. La persona se va hundiendo cuando lo busca. A mí no me ha curado y por eso no le creo. El espíritu es de Dios. El Maximón es una creación del hombre."

Aunque Xacaxá no especifica a qué "religiosos" se refiere, el contexto de la conversación que se tuvo con él permite inferir que aludía a católicos y evangélicos.

Otro asunto que muestra la divergencia de opiniones sobre *Maximón* es que Xacaxá afirma que "la persona se va hundiendo cuando lo busca" [a *Maximón*]. ¿A qué se refiere cuando dice que la persona se va hundiendo? Entre otros sentidos probablemente tenga que ver con lo relatado por un párroco de Sololá: una señora al hacer cierta petición a *Maximón* hizo al mismo tiempo algún "pacto" con él. Más tarde la señora, tratando de escapar de la influencia de *Maximón*, se presentó ante el párroco, quien recuerda algunas de las palabras de aquella: "Me entregué a *Maximón* y ahora no me deja en paz; quiero dejarlo y no me deja, me atormenta." Esto último, en alusión a que caían piedras sobre el techo de su casa, y que constantemente se movían los muebles y otros enseres. Sobre esto no se hará aquí ningún juicio, porque el propósito es mostrar las diversas opiniones que existen sobre *Maximón* entre la población indígena.

Don Felix Ramos, vecino de San Jorge la Laguna aldea de Sololá, expresa algunas ideas semejantes a las de Xacaxá:

“...hay gente que sí cree en Maximón, por ejemplo, los zanjorines; pero es poca la gente que va con ellos, pues empeoran los problemas cuando se consulta con ellos. En lugar de mejorar empeoran los problemas entre las familias, las enfermedades de los niños, los matrimonios, todo empeora.”

En un taller realizado con la mayoría de cofrades de Sololá, ellos dijeron que:

“Los que tienen la cofradía de Maximón en Santiago Atitlán lo hacen por negocio, pues hay entradas económicas cada día. Allí hay muchos sacerdotes mayas que practican el mal. El encargado de la cofradía de Maximón hace el mal, ahora es un negocio. En Sololá es diferente, no hay Maximón en las cofradías. En Chichicastenango, Maximón es Judas Iscariote, pero celebran su día el 28 de Octubre. Hay Maximón en Sololá desde hace varios años, pero no dentro de las cofradías.”

Algunos sacerdotes mayas (guías espirituales) de Sololá admitieron, a diferencia de otros sacerdotes mayas, que algunas personas “le piden el mal” a Maximón:

“No todos le piden el mal. Los que piden el mal están invocando a Judas Iscariote que vendió a Jesús.”

Como era de esperarse, la opinión del sector evangélico, que muy probablemente puede ser compartida por el sector católico, se resume en las palabras de Diego Sosof de Santiago Atitlán:

“La continuación del culto a Maximón, expresa, revela que la esencia del cristianismo no ha llegado a todas las personas.”

Como se puede ver en las opiniones anteriores, la población indígena guatemalteca no tiene la misma idea respecto a Maximón. También se puede notar que la devoción a este ícono no es exclusiva de la población indígena y que de ésta, el porcentaje que acude a él no es muy alto.

FOTO 2



Taller realizado en la casa de un cofrade *k'iche'*. A la derecha se observa una imagen de Maximón.

Al analizar el relato del origen de *Maximón* da la impresión que fue concebido como un instrumento de los seres humanos para eliminar a los hechiceros y a los characoteles de Santiago Atitlán. Hoy, en los inicios del siglo XXI, da la misma impresión: que sigue siendo un instrumento a la medida de los intereses, deseos y necesidades de muchas personas indígenas y no indígenas de Guatemala, incluso de personas de fuera del ámbito nacional.



RELACIÓN DEL SER HUMANO CON LA DIVINIDAD Y CON EL MUNDO ESPIRITUAL

La mayoría de la población indígena guatemalteca actual, como se ha indicado en este estudio, ha adoptado alguna de las formas de expresión del cristianismo. Por lo mismo, su concepción de la relación del ser humano con Dios, principalmente es la correspondiente a cada una de estas expresiones.

Sin embargo, aquí se explicará brevemente aquella relación con la divinidad que tiene más nexos con la visión ancestral. De esta visión, como se entenderá fácilmente, participan en mayor medida quienes pertenecen al grupo denominado “de la costumbre”, aunque también hay católicos y protestantes que participan de ella en alguna medida.

A propósito del tema de la relación del ser humano con la divinidad, Gaspar Xacaxá, de Santiago Atitlán, dice que:

“Todo es necesario, pero primero es Dios y luego el trabajo. Hay que pedir a Dios [pero] hay quienes se olvidan de pedir a Dios y si hacen eso es porque son animales.”

La afirmación de Xacaxá implica que la relación con Dios es parte esencial del ser humano, de manera que si tal relación no se da, no se alcanza la condición humana, quedándose en el nivel de los animales. Se debe hacer la observación que lo más probable es que Xacaxá está pensando en el Dios cristiano, debido a su pertenencia al sector católico carismático.

En este asunto de la relación del ser humano con la dimensión divina o espiritual, especialmente en el sector de la población que pertenece a “la costumbre”, hay dos grupos de personas que desempeñan papeles importantes. Los cofrades, que son los principales guardianes de los íconos, y los *aj q’ijaw*, que son intercesores entre los seres humanos y el mundo espiritual.

1. LOS COFRADES

Como se indicó, las cofradías tienen bajo su cuidado a algunas imágenes de santos del cristianismo y en algunos lugares el cuidado de un ícono no cristiano, como el caso de *Ri Laj Mam* en Santiago Atitlán.

Además del cuidado de las imágenes, cada día los cofrades colocan pino frente a ellas y les ofrecen incienso; en ocasiones les queman bombas pirotécnicas. Los gastos generados por estas prácticas son sufragados por los mismos cofrades. Éstos son también los responsables de la organización y celebración de la fiesta correspondiente al día del santo que tienen a su cuidado, y de la celebración religiosa de la fiesta patronal.

En Santiago Atitlán son los alcaldes de cofradía quienes planifican la celebración de la Semana Santa, la feria patronal, la Navidad, el día de los santos y el de *Corpus Christi*. La reunión de alcaldes de cofradía es una reunión de principales a la que llaman *comon*. En ella hablan de las “costumbres” que se deben realizar en una fiesta, del presupuesto necesario; en fin, de su planificación. Generalmente esta actividad – el *comon*– se celebra en días domingo en la iglesia católica.

Las imágenes que los cofrades tienen a su cuidado son visitadas con frecuencia, en especial, por personas que pertenecen al sector de “la costumbre”. Según algunos cofrades, tales visitas se deben a que la población considera que los santos representados son milagrosos, es decir que la gente acude a ellos en busca de auxilio de la dimensión sobrenatural.

En Sololá, un grupo de cofrades dice que a criterio de los carismáticos católicos, las imágenes “no sirven, que son de madera”. Los cofrades responden a eso que sí bien:

“Es cierto que las imágenes son hechas por los hombres, tienen valor porque nuestros abuelos dicen que están bautizados por siete obispos; tienen valor porque hacen milagros, por eso se respetan, son apóstoles. Los santos hacen milagros, [es como] cuando el hijo le pide a sus padres, así también los santos conceden por las necesidades, son como los papás. La gente llega a la cofradía a pedir milagros, pero todo es cuestión de fe.”

Algunas personas visitan a las imágenes por su propia cuenta, impulsados por su fe. Otras, son enviadas por el *zajorín* (palabra utilizada en muchas poblaciones para referirse al *ajaw*), según indicaron los mismos cofrades de Sololá:

"El *zajorín* dice que hay que ir con las imágenes."

FOTO 3



Ceremonia maya en las gradas del atrio del templo católico de Santo Tomás Chichicastenango.

El número de cofrades que integra una cofradía varía de un lugar a otro, incluso de una cofradía a otra. En algunos casos hay solamente un cofrade.

En Chichicastenango, según indicó Petronila Morales, la mayoría de cofradías "se conforma por seis miembros". En Sololá, en la época de la confrontación de 36 años entre el ejército y la guerrilla, hubo cofrades que tuvieron a su cargo dos ó tres cofradías (dos ó tres imágenes). Hoy, según don Bartolo Panjoj, ex alcalde indígena de Sololá, en cada cofradía hay entre tres y cinco cofrades.

En los lugares en donde hay más de un cofrade al cuidado de un ícono, se turnan semanalmente para el cumplimiento de este servicio. En Chichicastenango el cambio de turno se hace los días jueves; para el efecto, los cofrades invitan a sus amigos a compartir la comida típica del lugar: *pulique* y atol.

En Chichicastenango y Sololá, entre otros lugares, las cofradías tienen relación con la Alcaldía Indígena. En Santiago Atitlán es con el Cabecera del Pueblo. En Chichicastenango, la alcaldía indígena es el ente encargado de la organización y coordinación de todas las cofradías. En Sololá también la Alcaldía Indígena coordina las actividades de las cofradías y, según indicó el alcalde indígena (año 2000) don Alberto Chiroy:

“se les apoya económicamente para las fiestas, aunque no se les apoya el cien por ciento porque la ley no permite hacer gastos de ese tipo ”.

En Santiago Atitlán el Cabecera del Pueblo, entre otras cosas, es encargado de autorizar el recorrido de las procesiones, de hablar con el alcalde municipal para resolver algún problema de las cofradía, de dirigir las reuniones del *comon*. Es el principal de los principales y funge en su cargo durante un año, aunque puede ser reelecto.

Según don Sebastián Domínguez, para ser cofrade en Chichicastenango se requiere que la persona:

“sea amable, paciente, trabajador, dedicado; que sea ejemplo en la familia y en la comunidad, y muy activo.”

Los cofrades de Sololá señalaron que allí:

“El requisito principal es que se haga el servicio de cofrade con voluntad y responsabilidad.”

En muchas poblaciones indígenas las cofradías están viniendo a menos. Según cuenta el Cabecera del Pueblo de Santiago Atitlán:

“Hasta 1949 había mucha gente que sí aceptaba [ser parte de] las cofradías, pero a partir de 1950 viene el catequista y se va perdiendo la costumbre antigua. En 1976 se pierde casi totalmente la costumbre antigua.”

Un párroco de Chichicastenango coincide en que durante la década de 1950 a 1960 ocurre el crecimiento de Acción Católica, disminuyendo de esa manera "las prácticas paganas, los bailes, las cofradías en todo El Quiché."

Un líder de una organización no gubernamental de Sololá señala otras razones del decaimiento de las cofradías:

"Las cofradías disminuyen, hay pocas cofradías. Antes era un servicio apoyado por varias personas, el que quería ser cofrade tenía que hacer todos sus gastos. Antes la gente ayudaba con maíz, frijol. De las tierras comunales sacaban los gastos para mantener a las cofradías. Pero ahora los terrenos comunales se dividieron, se dio el concepto de propiedad privada, ahora ya no existen las tierras comunales, quizá muy pocas. Al no haber tierras comunales ya no hay apoyo para las cofradías. La gente que estudió tampoco presta ese servicio."

FOTO 4



Cofrade Santo Tomás Chichicastenango.

¿Cuál es el futuro de las cofradías? Un cofrade de Chichicastenango dice que probablemente dentro de diez años no habrá cofradías. Un joven dirigente de una casa de la cultura del mismo lugar opina que aquéllas “penden de un hilo” porque la gente ya no quiere aceptar la responsabilidad de ser cofrade.

Hay muchas razones en las que fundamentan esta idea. En Chichicastenango, por ejemplo, el caso reciente de la pérdida de la imagen de Santo Tomás “Chiquito” y el encarcelamiento de algunos cofrades por el mismo hecho conducirá, dicen, a que cada vez sean menos las personas dispuestas a prestar el servicio.

Algunas personas de Chichicastenango indicaron que otra razón de la tendencia señalada es que en las cofradías del lugar “venden aguardiente”, lo cual le resta el respeto debido a un lugar donde está la imagen de un santo. Algunos cofrades de Sololá dijeron que en las cofradías de allí no se vende licor como se hace en otros lados.

El factor económico también pesa porque es costumbre que se dediquen a tiempo completo al cuidado de la imagen, lo cual hace que descuiden sus labores de campo o cualquier otra actividad económica a que se dediquen. También porque ellos mismos deben sufragar los gastos derivados de las prácticas de las cofradías.

El asunto se agrava, dicen, si la persona escogida para ser cofrade es de algún cantón o de una aldea, porque entonces tienen que alquilar una casa en el casco municipal. Si se agregan ciertas características a la casa, como tener un patio suficiente para las celebraciones, el asunto se complica.

En el mismo aspecto económico, debe mencionarse el costo de los trajes que, según los mismos cofrades, ahora es más caro.

También indicaron que ahora no se recibe el mismo apoyo de la familia:

“...a lo mejor el padre de familia quiere tener una cofradía, pero los hijos no lo dejan. Cuando se acepta la cofradía debe ser con la casa entera, con toda la familia, la mujer y los hijos.”

Por otro lado, tanto en Chichicastenango y en Sololá como en Santiago Atitlán dicen que las cofradías tienden a desaparecer por la influencia de “los evangélicos”, de “los carismáticos” y la falta de apoyo de la Iglesia Católica.

Los cofrades y algunos principales recuerdan que fue la Iglesia Católica, en los inicios de la Colonia, la que trajo e implantó las cofradías, y que ahora no tienen su respaldo. En uno de estos lugares se dijo que:

“...no se recibe ningún apoyo de la parroquia, el padre no valora a las imágenes. Puede ser que la Iglesia Católica crea que se da más valor a las imágenes que al mismo Dios.”

Por lo señalado anteriormente, los cofrades y otros pobladores de las comunidades indígenas no son optimistas en relación con el futuro de las cofradías y creen que en poco tiempo desaparecerán.

2. LOS GUÍAS ESPIRITUALES

Comúnmente se les conoce como sacerdotes mayas en el medio guatemalteco. Pero muchos de ellos prefieren la denominación de “guías espirituales”, término cuyo uso se está generalizando. En varias poblaciones utilizan también el término *zanjorín* para referirse a ellos.

En Sololá, algunos de ellos manifestaron su desacuerdo con el término “sacerdote maya”, porque su labor es diferente a la de un sacerdote católico, así como su instrucción no proviene – dijeron – de un seminario, “sino de las experiencias de la vida.” Sin embargo, en la misma ciudad de Sololá algunas personas dijeron que la labor que desempeña un sacerdote maya sí es parecida a la de un sacerdote católico debido su papel de intercesión.

Para llegar a ser guía espiritual –dicen– se necesita recibir un llamado que generalmente ocurre a través de enfermedades y/o de sueños. Este llamado no se presenta a cualquier persona, sólo a aquellas cuyo *nahual* trae incorporado tal sino. Las enfermedades o los sueños desaparecen cuando es aceptado el llamado; de lo contrario, según dijo un guía espiritual de Chichicastenago, “los espíritus castigan a quien no quiere aceptar una mesa”.

Por lo anterior varios guías espirituales -sacerdotes mayas- dicen que han llegado a serlo después de experimentar dolores y sufrimientos.

El encargado de instruir a quien ha aceptado el desafío de su *nahual* es, generalmente, un sacerdote maya de mayor edad. El tiempo que tarda dicha instrucción es de nueve meses, al cabo del cual, al nuevo guía espiritual "se le entrega su mesa", o "la sagrada vara", que es como su ordenación para el ejercicio de su misión.

La "entrega de una mesa" consiste en proveer al nuevo guía espiritual de los objetos indispensables para su trabajo, entre los que no puede faltar la Cruz Maya que, según Tomás Morales, de Chichicastenango, es el primer objeto que forma parte de la "mesa". En dicha Cruz —que puede ser de madera u otro material—, dice, debe estar inscripto el nombre del guía espiritual.

También se le entrega un Crucifijo que, según un *aj q'ij* de Chichicastenango, "da fuerza" cuando se realiza un "trabajo" en el cementerio, al llamar a los espíritus.

La presencia de la Cruz Maya⁸ y de un Crucifijo en la "mesa" de un sacerdote maya evidencia cierto sincretismo, el cual es resultado de la influencia de la cultura occidental en la cultura indígena guatemalteca.

FOTO 5



Ceremonia maya en un cerro de San Jorge la Laguna (Sololá).

⁸ El padre Axel Mencos, párroco de Chichicastenango, comenta que la Cruz para los indígenas representa los cuatro puntos cardinales; por lo mismo, cuando se dibuja esta Cruz, al hacer una ceremonia, significa que se pide por todo el mundo, que incluye a seres humanos, animales y vegetales. Es símbolo de júbilo, pues a través de ella el Ajaw bendice a toda la creación. La Cruz cristiana, en cambio, dice, es señal de sufrimiento y de dolor, de sacrificio.

¿Cual es la función que desempeña un guía espiritual -sacerdote maya- en una comunidad indígena? En un cantón de Chichicastenango varias personas indicaron que la gente acude al sacerdote maya en búsqueda de salud -cuando alguien de la familia padece una enfermedad-, de consejos para sus hijos, de orientación en casos de infidelidad en la pareja. Otros dijeron que los buscan a causa de un “fracaso”, “por las envidias”, “para dar agradecimiento”, “para pedir bienestar”. En Sololá algunas personas dijeron que acudían al *aj q’ij* para tener éxito en sus negocios, para que sus hijos tuvieran éxito en sus estudios o en sus trabajos. Los *aj q’ijaw*, dice el libro **Autoridad y Gobierno Kaqchikel de Sololá:**

“...a través de las ceremonias se comunican con el universo, con nuestros antepasados para tener claridad sobre las decisiones políticas, económicas, sociales y culturales. Su papel no se reduce a simple espiritualidad como afirman algunos mayas y no mayas.”
(Coordinadora de Organizaciones Mayas de Sololá, 1998: 85).

En Chichicastenango, se busca a los *aj q’ijaw* para la explicación de sueños, para prevenir males futuros, a través de ceremonias. A estos últimos actos con dichos propósitos se denomina “protección”.

No es fácil hacer un acercamiento al papel que desempeñan los sacerdotes mayas, pues bajo este término se incluyen personas que realizan diversos tipos de funciones. El problema tampoco se resuelve con el término “guías espirituales”, pues entre ellos hay matices que, muy probablemente, se pintan mejor con los términos mayances.

En efecto, en Chichicastenango -como en otros lugares del área *k’iche’*- se usan los términos *aj q’ij*, *aj mes*, *aj cotzej* y *chuchkajaw*. En Santiago Atitlán se les conoce como *aj c’un* (singular), *aj c’unaá* (plural). Entre cada uno de éstos hay variantes en sus funciones, pero todos quedan bajo una misma denominación en el idioma Español: sea “sacerdote maya”, sea “guía espiritual”.

Otro término que se utiliza en los idiomas mayances es *aj i’tz*, que es la persona que hace el daño a otra, y que la palabra más próxima en español, sería “brujo” o hechicero.

Debe tomarse en cuenta también que en el desempeño de su papel, hay niveles más altos que otros. En algunas comunidades de Chichicastenango y del área *ixil*, por ejemplo, se habla de la práctica del *win*, que consiste en la capacidad de adquirir forma de algún animal, con diversos propósitos, ya sea para hacer daño a otra persona o para ver a la mujer amada, pasando inadvertido. Un sacerdote maya de Chichicastenango dijo que para llegar a practicar el *win* se requiere de mucho esfuerzo y dedicación.

Como puede verse, estrictamente es incorrecto el uso de un mismo término Español para varios de origen mayance. Sin embargo, mientras aparecen otros más adecuados, aquí se seguirán usando aquellos que ya tienen carta de ciudadanía en el lenguaje cotidiano guatemalteco: sacerdote maya o guía espiritual, con todas las deficiencias que tienen.

Aparte de las diferencias anteriores, hay otras señaladas por los pobladores de Chichicastenango, Sololá y Santiago Atitlán. Por ejemplo, dicen, algunos “trabajan” con ciertos objetos, otros lo hacen con otros diferentes. En Santiago Atitlán se observó que dos *aj c’unaá* “trabajan” con ciertas piedrecillas, y en sus mesas no estaba la Cruz Maya.

Entre los objetos o instrumentos de trabajo que con mayor frecuencia se observan en las mesas de los sacerdotes mayas, además de la Cruz Maya y del Crucifijo, están las semillas de palo de pito (“frijoles”) que según algunas personas, sirven para adivinar. Don Miguel González, sacerdote maya de Chichicastenango, dice que

“Los frijoles dicen muchas cosas respecto de las enfermedades, de los males, del dinero.”

Otro elemento importante en una “mesa” es el calendario maya, el cual les sirve para conocer los días propicios en los que pueden hacerse ofrendas (“multas” les llaman también) para que tengan “buen resultado” para responder a las necesidades de las personas.

Además de los anteriores, en una “mesa” puede verse la imagen de la Virgen María, en algunas un Buda, un caracol (que sirve para llamar a los espíritus, según un *aj q’ij* de Chichicastenango), San Pascual⁹ (representado en tales

⁹ Don Pedro Ixchop, dirigente de guías espirituales, dice que originalmente no se trataba de San Pascual, sino de un niño prodigioso a quien los ancestros conocieron como *Pax Cual’*. Tal niño se aparecía en algunos poblados indígenas haciendo el bien a las familias y a las comunidades de antaño. Éste es el representado hoy –dice– como San Pascual.

“mesas” por un esqueleto, la muerte) que en la Iglesia Católica es considerado como patrono de los adoradores nocturnos; diversas figuras de piedra, así como *Maximón* y otros.

Se dice también que hay unos sacerdotes mayas más “fuertes” que otros, lo cual se relaciona con el poder o la capacidad que tienen de responder a lo solicitado por las personas que los buscan. Esta percepción hace que unos tengan mucha “clientela” y otros, poca, circunstancia que en algunas ocasiones causa enemistad entre los sacerdotes mayas.

En opinión de la gente de los lugares mencionados, no todos los sacerdotes mayas son considerados auténticos. Un sacerdote maya auténtico –dicen– “trabaja” por servicio a la comunidad cumpliendo de esa manera el designio de su *nahual*. Pero a algunos los mueve el interés económico, dijeron. Los de mayor edad son identificados más fácilmente como sacerdotes mayas auténticos. Estos no negocian –indicaron– con las necesidades de las personas, ni con la tendencia de la reivindicación de la identidad. Pero, desde luego, tampoco puede generalizarse la afirmación que los de mayor edad sean los auténticos y los jóvenes, no.

Algunas personas de Sololá dicen que aparentemente está creciendo la religión maya, la que es encabezada por los sacerdotes mayas, pero estos últimos son estimulados por los “estudiantes”, con lo que quieren decir que hay profesionales, miembros de organizaciones no gubernamentales, de organismos internacionales y estudiantes universitarios que los promueven. A pesar de ello, según el padre Pedro Bocel, hay sacerdotes mayas que van a misa.

En Chichicastenango, en opinión de Tomás Morales, un setenta por ciento de los sacerdotes mayas son varones y un treinta por ciento, mujeres, y hay más de dos en cada comunidad, es decir en cada cantón y caserío. En el casco municipal – dice– hay aproximadamente cien de ellos. En Sololá existe una organización de “guías espirituales”, la cual está dentro de las que coordina la Alcaldía Indígena del lugar.

En Chichicastenango los sacerdotes mayas realizan sus ceremonias dentro de la iglesia parroquial, en su atrio, en el atrio de la iglesia de El Calvario y en un

cuarto oscuro¹⁰ que se localiza al norte del altar de esta iglesia. También frecuentan, para el efecto, algunos cerros entre los que sobresale el *Turkaj*, que es donde se encuentra Pascual Abaj. En general los sacerdotes mayas tienen en su propio sitio un lugar donde realizan ceremonias privadas, que en opinión de algunos es para no ir siempre a los cerros donde la gente puede darse cuenta de su “trabajo”. (Recientemente, se ha pedido a los hoteleros del lugar que ayuden a financiar las ceremonias mayas porque – dicen- ellos son los beneficiados con el turismo generado por la tradición).

En Sololá hay varios lugares; entre los más conocidos están algunos puntos del cerro¹¹ de San Jorge la Laguna. En Santiago Atitlán acuden especialmente a la cofradía de Santa Cruz, que es el lugar donde está *Ri Laj Mam* (*Maximón*).

¿A quien(es) invocan los guías espirituales? Principalmente al *Ajaw*. Este término es entendido por la población indígena que sigue alguna de las expresiones del cristianismo, como Dios, el Creador y Señor del universo. Algunos sacerdotes mayas dan este mismo contenido al término, otros lo están usando como equivalente al de *Uqux Cah-Uqux Uleu* del *Popol Vuh*.

Dependiendo de la petición que se haga, algunos *aj q'ijaw* invocan a los santos, especialmente aquéllos que al mismo tiempo son cofrades. Uno de ellos, por ejemplo, dice que Santo Tomás es un “negociante”; por lo mismo a él puede pedirse la prosperidad en los negocios; también se le pide por las cosechas de maíz y de manzanas en Chichicastenango. A la Virgen del Rosario, de Candelaria y San José se encomiendan las comadronas y las mujeres embarazadas para no tener problemas en el parto. De San Jerónimo, dice un *aj qij* que:

“es el dueño de las cantinas, se le ponen candelas para vender aguardiente, se le pide el bien y el mal. Hay mujeres que van con San Jerónimo para pedirle que su marido se vuelva bolo, también hace justicia.”

¹⁰ Le llaman cuarto oscuro en contraposición al lugar de luz –dicen- que corresponde al del altar de la iglesia. A dicho cuarto, a decir de un cofrade que también es *aj q'ij*, concurren los pobladores a pedir el bien y el mal. Creen que a ese lugar llegan los espíritus de los antepasados a quienes se pide que quiten el mal y otras peticiones. Para ello utilizan candelas, pétalos de rosa, azúcar y aguardiente. Creen que los espíritus sienten el olor y quitan el mal rápidamente.

¹¹ Un *aj q'ij* de Chichicastenango dijo que iba a los cerros de la misma manera que Jesús oraba en las montañas.

A San José se pide por los carpinteros y los albañiles. Un *aj q'ij* dijo que:

"Los creyentes cuentan que San José hizo sus pruebas con los frijoles de palo de pito para saber si iban a crucificar a su hijo Jesucristo."

A Santiago, dicen, se le pide por la cosecha, que no haya remolino, ni viento fuerte; que no haya mucha neblina y que crezca bien la milpa. En Sololá, como se indicó antes, es a San Lorenzo a quien invocan algunos *aj q'ijaw* para pedir que el viento no destruya la milpa.

En Chichicastenango algunos sacerdotes mayas dijeron que se invoca a los espíritus de los antepasados para buscar ayuda, que éstos llegan al lugar de la ceremonia, que hablan y los que están presentes los escuchan. Sin embargo, un poblador de Sololá dijo que:

"Los de la costumbre, cuando hay enfermedad, consultan a los muertos, pero eso no da ningún resultado."

Entre los antepasados que son invocados se mencionan los nombres de los fundadores de la nación *k'iche'*: *Balam-Quitze', Balam-Acab, Mahucutah* e *Iqui-Balam*; también a *Cahí Imox* y otros reyes *kaqchikel*.

Como se indicó anteriormente, muchos invocan a *Maximón*; cada quien con su idea particular de él: para unos, *Ri Laj Mam* el protector de la población de Santiago Atitlán; para otros, San Simón, o San Judas, o Judas Iscariote -para quienes quieren hacer el mal-, o don Pedro; y para algunos otros es Francisco Sojuel.

Si se atiende a la observación de los elementos que componen la "mesa" de los *aj'quijaw*, puede decirse que ahí hay sincretismo, pues a la par de la Cruz Maya y del caracol están el Crucifijo y la imagen de la Virgen María. Además, en algunas hay un Buda, un *Maximón*, un San Pascual y otros.

Si se atiende a las entidades a que invocan, también es notorio el sincretismo, pues además de invocar al *Ajaw-Uqux-Cah/Uqux-Uleu*, también lo hacen a los santos del cristianismo, a los espíritus de los antepasados, así como a *Maximón*. Un *aj q'ij* de Chichicastenango dijo que "algunos dicen el Padre Nuestro y el Ave María en *k'iche'* y hacen los sacramentos en la iglesia católica."

También por el hecho que sus ceremonias se realizan tanto en cerros y cuevas, como en algunos templos católicos y sus atrios, o en las cofradías correspondientes a algunos santos.

En la relación con la divinidad y el mundo espiritual, en las comunidades indígenas los sacerdotes mayas -guías espirituales- desempeñan un papel importante especialmente en el grupo que pertenece a "la costumbre". Son ellos los encargados de interceder por la gente a través de las ceremonias, aunque hay ocasiones en que la misma gente se dirige directamente al Creador y son ellos mismos quienes hacen sus propios ritos o ceremonias.

FOTO 6



Ceremonia maya en el cerro San Jorge La Laguna, Sololá

3. ACCIONES DE GRACIAS Y CEREMONIAS

Algunas de las prácticas que se mencionan a continuación son observadas especialmente por el sector de la población al que se denomina "de la costumbre", y otras son compartidas por católicos y evangélicos, por ejemplo

las acciones de gracias. Existen variaciones en la forma; sin embargo, el espíritu es el mismo: la actitud ante la divinidad.

3.1 Acciones de gracias privadas

Aunque no puede hacerse una afirmación en términos absolutos, existe la tendencia a ver la manifestación del *Ajaw* en el amanecer de un nuevo día, en el anochecer, en las cosechas, en sus ventas en la plaza, en los negocios. Un poblador de Chichicastenango, por ejemplo, dice que:

“cuando sale el sol agradecemos a Dios que nos dio la vida. Cuando se oculta el sol también agradecemos, hacemos la oración para agradecer el día y la cosecha de ese día y esperar un nuevo día.”

El acto de agradecimiento como el anterior no es exclusivo de las personas que corresponden al sector de “la costumbre”. Hay, sin embargo, otros que parecen ser propios de éste, como el que se conoce en Chichicastenango como “sacrificios de amor y de acción de gracias”, el cual se acostumbra hacer después de vender algún producto en el mercado. Un poblador del lugar hizo el siguiente relato:

“Este sacrificio se acostumbra realizarlo cuando ya se cosechó, o se vendió en la plaza y para cualquier negocio que se agradezca a Dios. Se compra una libra de velas de color rojo, amarillo, azul y negro; pino e incienso. Van con el zanjorín y la solicitud es ésta: ‘queremos poner una multa (ofrenda), queremos agradecer a Dios porque estoy vendiendo no muy bien pero quiero dar las gracias aunque no tenga mucho dinero, porque no hay día que me quede sin un centavo’ (si el solicitante es hombre, se sienta en una silla; y si es mujer, se sienta en un petate). Luego el zanjorín, que trabaja con la tierra, el azadón y el hacha, pone un sacrificio tomando un pollo o gallo. De rodillas ante el fuego comienza la oración, corta la cabeza del pollo diciendo ‘éste es un sacrificio de amor y perdón para que sea hoy y siempre’. Si es buen día [si es propicio el día según el calendario maya] los pollos sin cabeza saltan alrededor del fuego. Al caer las cabezas se entierran en el patio de la casa. El Chuchikajaw encargado de hacer la ceremonia de acción de gracias va solo a un cerro para hacer su pedido.”

3.2 Sacrificio de Acción de Gracias de la Comunidad

Las ceremonias anteriores, al parecer, son privadas, de familia; ésta es comunitaria. Lo más probable es que este tipo de acción de gracias no sea generalizado en las comunidades indígenas, pero se realiza en algunas de ellas. Un poblador de Chichicastenango afirma que se acostumbra en cantones de dicho municipio. Dicha persona dice que es el principal quien la organiza junto con el comité pro mejoramiento (o de agua potable, o de mantenimiento), los alcaldes auxiliares y algunos padres de familia:

“Se realiza una asamblea general con el objetivo de solicitar fondos económicos a la comunidad, porque Dios les ha regalado todo. En el discurso que dirigen a la comunidad, entre otras cosas se dice ‘qué hacemos, Dios nos ha dado todo, nosotros no somos nada, venimos desnudos, vivimos un rato aquí, no tenemos toda la vida y vamos a hacer una rogación (sic) por todo lo que Dios no ha regalado’. Luego ponen una multa [una ofrenda]; acuden al sacerdote maya y le dicen ‘queremos hacer una acción de gracias para nuestro futuro, nuestro año’. El principal de la comunidad le dice [al sacerdote maya] ‘queremos bendición para nuestra familia, por nuestras cosechas’. El zanjorín [el sacerdote maya] hace su oración en dirección a los cuatro puntos cardinales para pedir por la rogación. Luego, deciden qué día van a hacer la rogación. Después, van a un bosque o a una montaña sagrada llevando una gallina y un gallo. Llevan panes o pasteles; sueltan el gallo y la gallina en el lugar sagrado. Se comen el pan o el pastel. El gallo y la gallina se van, se pierden o se las comen los animales porque son para Dios. Ésta es la multa [ofrenda] para el permiso de la fiesta de rogación. Una semana o quince días después se hace la misa católica de rogación en la que participan católicos y de la costumbre. Compran una arroba de candelas, una arroba de copal, dos libras de incienso de primera calidad, flores [cartuchos blancos]. Luego se trae la imagen de Santiago y la imagen de Santo Tomás, los que son llevados por cuatro personas, acompañado de marimba y zarabanda. Esta actividad se realiza una vez al año en el mes de enero, febrero o abril, en un campo especial donde se ubica una champa¹². Inician

¹² Champa es un rancho informal que puede construirse con materiales diversos. Puede utilizarse lámina, paja, hojas de ciertos árboles, o nylon para cubrir el techo. Se sostiene con ramas y generalmente se deja abierto por los lados. En el caso de este relato, la champa se construye con el fin de proteger del sol, especialmente, a quienes dirigen la actividad y el altar, si ése fuera el caso. Por extensión, también se llama champa a las viviendas informales de la gente pobre de las áreas marginales de una ciudad.

la ceremonia con un Padre Nuestro en idioma K'iche'. El Padre Nuestro es de la Acción Católica, luego siguen las oraciones puramente mayas: 'no te podemos dar dinero, pero te damos esta oración; no te conocemos, pero estás en espíritu, vivimos entre piedras, somos tierra y polvo; venimos y nos vamos. Te traemos un poquito, pero bueno' [se refieren a las cosechas: frijoles, mazorcas, entre - setenta y cinco y cien - canastas, candelas, gallinas]. Posteriormente riegan el aguardiente sobre las flores y las candelas. Esta ceremonia la inician a las siete de la mañana y finaliza a las once. En esta fiesta de rogación no se presentan frutas porque se descomponen, sólo alimentos duraderos como el maíz y el frijol. Acostumbran llevar atol en jicaras, el cual toman antes de la misa católica, la que se realiza después de la ceremonia maya. La misa finaliza aproximadamente a las dos de la tarde. Esta actividad continúa con un almuerzo de pulique, que es el plato típico de los chichicastecos. A las cuatro de la tarde el sacerdote maya ofrece una oración (mientras un grupo de personas se quedan cuidando el kiosco donde están las imágenes de Santiago y Santo Tomás), en esta ocasión de rodillas ponen la vista sólo para el occidente, la puesta del sol. El zanjorín recorre con su incienso y dice una oración de despedida. Luego empieza la zarabanda de marimba, mientras el zanjorín hace recomendaciones de buena conducta. Quien se porta mal, lo amarran a un palo y lo sueltan en la madrugada."

En muchas congregaciones evangélicas de las áreas de población indígena se realiza una actividad que tiene el mismo propósito: el de dar gracias a Dios por las cosechas. A esta actividad se le llama la "entrega de primicias" y se celebra en sus templos. En tal ocasión llevan especialmente maíz y frijol. Cada uno conforme a la cantidad que cosechó.

Como es sabido, esta última costumbre es adoptada de la Biblia. Pero, la anteriormente descrita, ¿aparece en Guatemala también por influencia occidental o había en la época prehispánica una práctica parecida? Ciertamente en los documentos indígenas del siglo XVI hay referencias a acciones de gracias, pero no específicamente por las cosechas. Por ejemplo, los sacerdotes-reyes acostumbraban dar gracias por la vida y por su reinado:

"Pero no sólo de esta manera era grande la condición de los Señores. Grandes eran también sus ayunos. Y esto era en pago de haber sido creados y en pago de su reino." (Recinos, 1997: 155).

En todo caso, el espíritu religioso permanece.

3.3 La Rogativa por la Semilla

En Chichicastenango, en Sololá y probablemente en otras poblaciones indígenas se acostumbra hacer una rogativa por la semilla antes de la siembra del maíz.

En Chichicastenango se acostumbra llevar a Santo Tomás Chiquito - imagen de Jesús Resucitado- a todos los cantones para la bendición de las semillas, para que la cosecha sea fructífera.

La bendición de las semillas, al parecer, es una práctica que no es exclusiva de la población que pertenece al sector de "la costumbre". Es observada, a su manera, también por los otros sectores religiosos.

Uno de los párrocos de Chichicastenango dice que:

"Es notable el hecho de que los de la costumbre piden misa para rogar por las semillas y lo mismo hacen los de la Acción Católica."

Una joven evangélica del lugar, dirigente de una organización no gubernamental, dice que:

"La bendición de semilla es algo que todos lo hacemos."

En la misma línea de ideas se expresaron varios pobladores del Cantón Chijtinimit del municipio mencionado:

"Cada religión hace sus fiestas, principalmente durante la bendición de semillas, que es una vez al año."

En Sololá, el señor Domingo Yaxón Julajay del Cantón El Tablón dice que:

"La bendición de la semilla es una buena costumbre, mucha gente va a misa por su semilla sin dejar a un lado lo de la costumbre."

Como se puede notar, tanto católicos como miembros de "la costumbre" solicitan la celebración de misas para la bendición de semillas. Aunque hay

casos en el sector de “la costumbre” en los cuales se encarga a los sacerdotes mayas hacer la bendición, tal como dijeron pobladores de Chijtinimit:

“Los sacerdotes mayas celebran cada año la bendición de semillas como parte de su oficio ”

La señora Josefa Saquic Saquic – sacerdotisa maya – dice que en este acto ella invoca:

“Al Dios Padre y a Jesucristo para dar agradecimiento por la semilla.”

Con ello se evidencia de nuevo el sincretismo que hay hoy en la cosmovisión indígena, pues siendo ella una *aj q'ij* invoca a Dios Padre y a Jesucristo, que son conceptos cristianos.

3.4 Ceremonia de la siembra del maíz

En el libro **Nuestro Maíz del Lago Atitlán**, mencionado antes, se recogen varios relatos que tienen que ver con: el origen del maíz, la “santidad” del maíz, la siembra, la tapisca; las ceremonias de la siembra, de la cosecha y del almacenamiento del maíz; el (la) “dueño” (a) del maíz; los derivados del maíz y otros temas.

Entre los relatos de dicho libro hay uno de Domingo Reanda y José Chiviliu, de 55 y 76 años de edad respectivamente, en el que se refiere la costumbre ancestral de muchas personas de Santiago Atitlán de hacer una ceremonia al iniciar la siembra del maíz:

“Una persona antes de sembrar su cosecha tiene que poner sus cuatro candelas alrededor de la semilla, es decir, tiene que poner las candelas en esta forma: una al este, otra al oeste, otra a la parte norte, y otra al sur y tienen que ser de cuatro colores...”

El agricultor tiene que pedir cuando sale a sembrar su semilla, cuando hace la oración dice así: ‘ ¡Oh Dios! Dueño de la tierra, dame buena voluntad [mejor traducción sería: dame fuerza] para sembrar esta semilla, aleja los animales que llegan a arrancarla

cuando crece (sic), aleja los gusanos¹³ que llegan a picarla. Aleja toda clase de animales que llegan a comer la cosecha. ¡Oh Dios! Dame buena cosecha'.

Al llegar al campo, él con todos sus mozos se hincan de nuevo y piden una buena cosecha y así comienzan a sembrar...

Al terminar el trabajo, se hincan de nuevo y regresan a sus casas.

El hombre, desde que ha comenzado a sembrar la semilla y hasta que nace la plantita, no tiene que tener relaciones sexuales con la mujer ni tampoco dormir con ella. Sólo puede hacerlo cuando pasa el tiempo." (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998b: 113) ¹⁴.

Junto a la petición por la bendición de la siembra aparece la constante de pedir permiso al *Ajaw* antes de iniciar un trabajo:

"Cuando llegamos al lugar donde sembramos nuestro maíz nos arrodillamos ante el dueño del campo [donde se sembrará] pidiendo perdón a nuestro Dios. Le pedimos permiso para cultivar nuestro maíz. Después de eso empezamos a sembrar nuestro maíz." (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998b: 85).

En otro libro mencionado anteriormente (**La Abuela Luna y otras Historias del Cielo**), aparece otro testimonio de la práctica de la ceremonia de la siembra del maíz. Esta vez es un habitante de Santa Clara la Laguna, Don Antonio Chacom de 55 años de edad, quien dice al respecto:

"Eso ocurre [que el viento hace caer al suelo la siembra] porque no la recomendamos al Nawal del Sagrado Viento; es por esa razón que nuestros abuelos, cuando realizaban sus siembras de maíz, primero realizaban una ceremonia llamada xuculem [doblar

¹³ Un párroco de Chichicastenango refirió que en algunas comunidades llevan, a la misa, ejemplares de "gallina ciega" – que es una especie de gusanos – con el propósito que se rece por ellos: "que no se coman la siembra, pero que Dios les de qué comer."

¹⁴ Esta última costumbre –la de no tener relaciones sexuales hasta que "nace la plantita"– recuerda la narración del **Popol Vuh** respecto del ayuno y la abstinencia que practicaban los sacerdotes-reyes prehispánicos cuando pedían por el bienestar, la paz y la felicidad de sus pueblos.

las rodillas]. *Le pedían a un aj q'ij que la realizara antes de que se empezara a sembrar los granos del maíz. Esto se hacía para que a la siembra no le pasara nada [malo] durante la etapa de su vida.*

Cuando iban a la siembra llevaban velas, incienso para pedirle permiso y perdón al Ajaw-Dios, a la Madre Naturaleza y al Viento. Cuando llegaban al lugar donde iban a realizar la siembra, se arrodillaba la persona responsable de realizar la ceremonia. Se arrodillaba en medio del lugar donde se realizaba la siembra, se sacaba el sombrero y le pedía permiso y perdón al Ajaw-Dios. Recomendaba la siembra en las manos del Ajaw. Dirigía la cara hacia el lugar por donde sale el Abuelo Sol, y por donde sale el Sagrado Viento para que a la siembra no le sucediera nada y para que el Sagrado Viento no le hiciera ningún daño a la siembra.” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1999: 45).

El mismo don Antonio Chacom da testimonio que las cosas han cambiado, que en pocas generaciones se ha perdido tal costumbre, por lo menos en el lugar de donde él es, Santa Clara la Laguna. En otros lugares se practica aún, pero aparentemente ya no en Santa Clara:

“Pero en el caso de nosotros actualmente, ya no obtenemos buenas cosechas. Nuestra milpa se caen por el Viento, porque ya no las recomendamos en las manos del Ajaw ni del Sagrado Viento. Ellos antes no realizaban sus siembras sin antes pedir perdón y permiso. Ellos encomendaban sus siembras en las manos del Ajaw, de la Madre Naturaleza y del Sagrado Viento.” (Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1999: 45-46).

En Chichicastenango, Miguel Chan, dirigente de una organización no gubernamental, dijo que en algunos cantones de dicho municipio, cuando llega el momento de la siembra:

“Llevan a los niños a los terrenos donde están sembrando para que la milpa crezca contenta.”

El elemento a señalar de esta cosmovisión es la idea que la alegría de los niños puede transmitirse a la milpa.

3.5 Ceremonia de la cosecha y almacenamiento del maíz

Don Juan Hernández Santos, de 24 años, originario de Santa Cruz La Laguna, cuenta algunas costumbres que se practican después del almacenamiento del maíz, y algunas que practicaban los antepasados, como su abuelo:

“Otra de las cosas que se me olvidó decir antes, es que al terminar de ordenar [en la troja] todas las mazorcas, te inclinas ante ellas agradeciendo a Dios y pidiéndole que te rindan bastante tiempo para poder comer. Pides que te alcancen...”

Agradeces a Dios por haber dado esa cosecha. Además le pedirás que te duren las mazorcás, que te rindan por un buen tiempo, sólo eso.

Los antepasados, por ejemplo mi abuelo, compraban candelas y las prendían donde se colocaban las mazorcas, como un agradecimiento y respeto.

A veces compraban una especie de flor traída de la montaña que crece sobre los árboles. Una especie de flor llamada kuch'ay. Las ponían en las esquinas de la troje y también ponían una botella de miel de abeja para que la cosecha rindiera. Guardaban en secreto la forma de hacer la ceremonia, sólo ellos lo sabían. Era un secreto para que las mazorcas rindieran y para que no hubiese hambre.”
(Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán, 1998: 32-33).

3.6 Ceremonia por la lluvia

En el libro **Pueblos y Santos del Lago de Atitlán**, se afirma que en Santiago Atitlán las cofradías escogen a una persona que en principio no debe tener experiencia sexual, a quien llaman *Najb'ey siil*, cuya función es pedir la lluvia cuando no hay o para que se calme cuando hay en exceso. El libro afirma que estas ceremonias aún se practican hoy.

3.7 Sacrificio de esperanza

En algunos cantones de Chichicastenango se acostumbra hacer una ceremonia que llaman “sacrificio de esperanza”, la cual se realiza antes de las cosechas con el propósito de pedir que haya buenos frutos. Un vecino de uno de los cantones de este municipio describe así tal práctica:

“Si se cosechan frutas, güisquil, frijol y otras cosas que se siembran, se colocan candelas amarillas para que madure la cosecha, pues el sacrificio es de esperanza, a través del cual se pide que la cosecha madure bien, que se venda bien y que el dinero alcance para las necesidades. Estas frutas son llevadas al zanjorín quien se las come al finalizar la ofrenda. Cuando esta ofrenda es llevada a la iglesia católica el padre se las come. En la iglesia evangélica las venden o se las come el pastor. Aquí se hace sacrificios sólo de frutas o verduras, no de animales. Si es un negociante que vende ropa tiene que comprar frutas de las mejores para hacer su sacrificio de esperanza. Toda fruta debe ser de primera clase porque es una ofrenda a Dios.”

3.8 Ceremonias para solicitar permiso y protección para participar en bailes tradicionales

En algunos lugares los participantes en ciertos bailes deben ofrecer “multas” –ofrendas- antes de iniciar los ensayos y después de su actuación. Un joven vecino de Chichicastenango dice que antes de los bailes que se realizan en la feria del lugar se hacen ceremonias con el propósito de solicitar permiso y protección para las actividades que conlleva dicha costumbre:

“Los bailadores tienen que hacer sus petitorios en sus hogares para poder bailar, antes de los ensayos, en los ensayos y al finalizar los bailes. Se hace una ofrenda, se otorga una multa para pedir permiso. Todo es muy auténtico, el que baila está comprometido a realizar ofrendas (candelas, pom, incienso, copal, los cuales se llevan a los cerros de Pocohil y Pascual Abaj) para pedir permiso para actuar, para que no se le nublen los ojos, para no quedarse tirado por lesión física o por ingerir alcohol.”

“Con respecto al uso de los trajes originales y la máscara del baile del torito se hace otra ceremonia en el día de los santos en la casa del autor [el responsable de la organización del baile]. Se le pone ajo en la nariz de la máscara para que no se raje o se quiebre... mucha gente hace sacrificios para participar en los bailes... en todos los bailes es necesaria la realización de rituales previo al día de la presentación, similares a los rituales del baile del torito, que van más allá de una ofrenda, conlleva sacrificios. Ejemplo, los casos de los que participan en el palo volador tienen que someterse, hincarse ante el mundo, la tierra, y el sacerdote maya los somete a barejonazos muy fuertes que significan purificación, limpieza de su culpa. Debe, además, haber abstención de la relación sexual previo al baile; si no se cumple hay riesgo de muerte, puede romperse una cuerda y caer del palo volador... las ceremonias mayas se realizan para limpiar, para quitar los malos pensamientos, para aumentar la fe; para evitar el adulterio, la fornicación.”

3.9 Ceremonia de averiguación de la conveniencia de matrimonios

En el cerro *Turkaj* (que se localiza al sur del casco municipal de Chichicastenango) hay un lugar sagrado que es el conocido con el nombre de Pascual *Abaj*. En tal lugar hay un ícono de piedra, y cruces colocadas en dirección a los puntos cardinales. Allí se celebran diversos tipos de ceremonias. Entre éstas, algunas personas del grupo de “la costumbre” celebran, según el relato de una joven del lugar, una ceremonia que tiene el propósito de averiguar la conveniencia de un matrimonio. En tal ocasión sacrifican –dice– a un gallo y a una gallina. El gallo, según su relato, representa a la mujer y la gallina, al varón. Antes de cortar la cabeza a las aves, les ponen alcohol en sus picos. Cuando danzan dichas aves, ya sin su cabeza, alrededor del ícono significa, en su cosmovisión, que el matrimonio funcionará. Si no danzan, significa que el matrimonio no funcionará o que alguien de la pareja no quiere casarse. En vista de este resultado, hay parejas que no se casan o vuelven a hacer la ceremonia hasta que el gallo y la gallina dancen. Al final de la ceremonia se comen –dice– a las aves en un almuerzo en el que participan los padres de los novios, los novios y el sacerdote maya.

3.10 Ceremonia de celebración del matrimonio por la costumbre

En algunos cantones de Chichicastenango, según el relato de un dirigente de Acción Católica del lugar, aún se celebran matrimonios bajo los patrones de “la costumbre”. La descripción de tal ceremonia es interesante:

“El sacerdote maya coloca pom e incienso en la casa e inicia su ceremonia con estas palabras ‘que les vaya bien’ [a los novios en su matrimonio], pide por los padres, [pide] porque no se den chismes, quejas, avaricia. Pide por los novios, que haya unidad, que los libre de todo mal. Colocan candelas blancas, flores y montes, y los novios los besan; luego levantan las candelas al cielo. Siembran la candela en la tierra y le tiran flores y alcohol para matar cualquier envidia, que no haya lodo ni oscuridad en el camino. Para finalizar, lo hacen con una oración. Primero miran hacia el oriente (la salida del sol), todos hincados dicen: ‘Señor perdónanos todas las cosas que hemos hecho, líbranos para siempre.’ Y así sucesivamente lo hacen en los siguientes puntos cardinales. Cuando las candelas terminan de quemarse significa que ya están casados. Luego participa el chinimital con una oración frente a los novios, también les da consejos y orientaciones a los nuevos esposos. Es notable el hecho de que el matrimonio por la costumbre es un compromiso con la comunidad, no es sólo de pareja, pues hay una base firme, es un juramento en escala que se ha preparado con mucha anticipación, dedicación y mutuo respeto. La gente siempre califica diciendo: ‘esos borrachos y sus brujerías’, pero los matrimonios son mejores que los realizados por las otras religiones.”

3.11 Un rito para quitar el mal

En el mencionado lugar, en el cerro Turkaj, en donde está Pascual Abaj, se celebra un rito para quitar el mal, en el que se sacrifica a una gallina negra. A esta gallina no se la comen, dice una vecina del lugar; la dejan en el cerro y son los perros quienes al final se la comen. Cuando sacrifican a un pollo es para curar a un niño. Si al cortarle la cabeza al pollo, éste no danza, creen que entonces el niño morirá.

Algunos sacerdotes mayas de Chichicastenango dicen que las enfermedades son consecuencia del pecado. Si éste es el caso entonces tiene que hacerse un

“saturado”, que consiste en poner a la persona de espaldas y, sin camisa, darle unos veinticinco chicotazos. Cuando se pega duro “se cura mejor”, según algunos de ellos.

3.12 Ceremonias diversas

Algunos *aj q'ijaw* de Chichicastenango dijeron que hay ceremonias:

“para quitar el fracaso, el delito, el pecado, el vicio; pero también hay ceremonias para hacer el mal. Hay brujos, hechiceros que hacen el mal, pero en Chichicastenango no es así. En Samayac meten agujas, clavos, culebras, sapos en el estómago, por cuestiones de pleitos, por terrenos, por casas; matan a las personas.”

3.13 Días que deben “guardarse”

En varias poblaciones indígenas se consideran sagrados aquellos días que corresponden a algunos santos conforme el calendario cristiano, por lo que deben “guardarse”, es decir que en ellos no se debe trabajar.

Don José Pablo Tzina, de Santiago Atitlán relata, en el libro **Pueblos y Santos del Lago de Atitlán**, la “historia” de un hombre que siempre trabajaba en los días de fiesta. En una ocasión - dice - fue a la montaña a trabajar en el día de San Juan. Estando allí se le apareció un joven, que después supo era mozo del Dueño de la montaña. Dicho mozo llevó al señor que no respetó la fecha, ante su amo [el Dueño de la montaña]. Éste le dijo que lo había visto trabajar en los días de fiesta, dándole a entender que probablemente lo hacía por necesidad. Por lo mismo, le ofreció algunos regalos que el Dueño de la montaña tenía en su casa, los cuales no los aceptó, pues lo único que deseaba -dice don José Pablo - era regresar al pueblo a su casa.

Cuando regresó, sin darse cuenta habían transcurrido tres días y se “notaba que estaba enfermo, porque no comió ni una tortilla durante tres días.” (**Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán**, 1998a: 107). Posteriormente, aconsejó a sus hijos e hijas que guardasen el día de San Juan.

En esta concepción, la norma es que los días sagrados deben respetarse; si se quebranta dicha norma, puede haber un castigo. En el caso relatado, la llamada de atención fue dada por el Dueño de la montaña.

FOTO 7



Sitio privado
utilizado para
ceremonias mayas
Sr. Miguel González
Tol, sacerdote
maya y cofrade.
Sto. Tomás,
Chichicastenango.



A MANERA DE SÍNTESIS

Una consecuencia de los quinientos años de dominación militar, política, económica y jurídica sobre los indígenas, ha sido –como es evidente– la modificación de elementos de su cosmovisión. En cuanto a la concepción que tienen de Dios, por ejemplo, predominan en ella los elementos cristianos; lo que se colige del hecho que la mayoría de la población es católica o evangélica, y del hecho de que quienes se declaran como de “la costumbre” tienen una concepción sincrética.

Sin embargo, conviene señalar que, entre estos últimos, hay sacerdotes mayas que en sus invocaciones, aunque se dirigen a los antepasados y a santos del cristianismo, lo hacen principalmente a *Uqux Cah*, *Uqux Uleu*, *Uqux Choy*, *Uqux Caq'iq'*, *Uqux Q'aq*, *Uqux Q'ij*, *Uqux Iq'*, *Uqux Ch'umil* - Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra, Corazón del Lago, Corazón del Viento, Corazón del Fuego, Corazón del Sol, Corazón de la Luna, Corazón de las Estrellas -, que son nombres distintos de una misma divinidad que está presente en toda la naturaleza. Lo cual muestra que, al menos, un hilo del pensamiento prehispánico, respecto a la concepción de Dios, ha estado siempre presente o está siendo retomado.

Pero, independientemente de que el contenido del concepto respecto de la divinidad haya variado en algunos elementos, la actitud religiosa del indígena permanece. Este hecho se manifiesta, por ejemplo, en la práctica de pedir permiso al *Ajaw* antes de cortar un árbol, antes de trabajar la tierra, antes de sembrar. Se manifiesta también en la práctica de diversas ceremonias; en las acciones de gracias por las cosechas, por las ventas de sus productos, por la introducción de agua entubada en las comunidades, por la construcción de escuelas, por la construcción de caminos vecinales.

Esta actitud religiosa es notoria, ya se trate de católicos, evangélicos o del sector de “la costumbre”; de manera que la religiosidad es una de las características sobresalientes de la población indígena.

Por otro lado, aunque la concepción animista de la naturaleza ha sido casi universal entre los pueblos del mundo, aparentemente la atribución de “dueños” y *nahual* a los fenómenos de la naturaleza corresponde a ideas ancestrales indígenas. Es decir, en este punto, con mucha probabilidad no hay sincretismo, sino permanencia de ideas ancestrales. Desde luego, esta afirmación debe matizarse, pues dicha permanencia ha sido posible a través de un sector tradicional. La trasmisión de la cultura occidental—especialmente de la ciencia—por medio de la escuela, los medios de comunicación, la religión cristiana, han contribuido a que un gran sector de la población indígena ya no participe de aquellas ideas ancestrales.

En cuanto a los pocos ejemplos presentados en este trabajo respecto a la concepción indígena de los íconos, hay una cierta continuidad de las ideas prehispánicas. En efecto, los pueblos prehispánicos—del área que hoy ocupa Guatemala—, en algún momento de su historia, sustituyeron a *Uqux Cah* por un ícono; sea éste *Tohil*, *Avilix* o *Hacavitz*. Es decir, sustituyeron al representado por la representación, lo que implicó que al ícono se le atribuyera vida y poder por sí mismo.

Hoy, con frecuencia, es al ícono—y no al representado en él—, al que se le considera el protector de una población y, en algunos casos, se le considera más poderoso que otro ícono que tiene como referente al mismo representado.

Desde luego, esta concepción no es exclusiva de los pueblos indígenas guatemaltecos: existe un paralelismo con la que tienen pueblos de otras culturas, incluyendo la occidental. En el ámbito de la religión, ha sido una constante la necesidad de representar a la divinidad y, con frecuencia, se ha sustituido a ésta por la representación. Pueden variar las entidades representadas y las representaciones, pero la concepción es la misma.

Además de lo anterior, en este tema es evidente el sincretismo entre ideas ancestrales indígenas y algunas cristianas, pues, al mismo tiempo que hay continuidad de las ideas prehispánicas, el contenido ha variado. Ya no es *Tohil*, ni *Avilix*, ni *Hacavitz*—de los *k'iche'*—u otros de otros pueblos. Ahora son las representaciones de San Pedro, San Pablo y otros santos de la cristiandad. De nuevo, aunque el contenido haya variado, la concepción es la misma.

En otro tema, como en todas las religiones, en la que practican los indígenas que pertenecen al sector de “costumbre” hay ritos y ceremonias, y hay personas encargadas de tales actos. Por un lado, los cofrades, que son los guardianes de los íconos y, con ello –de cierta manera-, continúan una misión sacerdotal prehispánica, pues, entonces existía, por ejemplo, el guardián y encargado del culto a *Tohil* – el *Aj Tohil* - y hoy, entre los cofrades de algunos lugares, por ejemplo Sololá, hay un guardián y encargado del culto a la Virgen María – el *Aj Mariy*¹⁵-. Otra vez, hay continuidad; en este caso, es la idea de guardián y encargado del culto. Aunque haya cambiado el referente, la idea es la misma.

Por otro lado, los sacerdotes mayas –con los matices anotados en este trabajo- son quienes, por excelencia, tienen a su cargo la diversidad de ritos y ceremonias mencionados, cuyo propósito es relacionar al ser humano con el mundo espiritual. Aunque también aquí existe sincretismo, el examen de los elementos que componen su “mesa”, de sus invocaciones y de sus lugares sagrados, evidencia la continuidad de ideas ancestrales.

Además de la función de relacionar al ser humano con el mundo espiritual, hay personas que acuden a ellos en busca de orientación para solucionar diferentes asuntos familiares y comunitarios. Debido al énfasis sobre esta otra función es que muchos de los sacerdotes mayas reclaman, para sí, la denominación de “guías espirituales”.

Para concluir, es conveniente anotar que si se quiere tener un acercamiento a las ideas ancestrales de los indígenas guatemaltecos, habrá que ir –preferentemente- a las aldeas, cantones, caseríos; y en estos lugares, recurrir a las personas de mayor edad, que pertenezcan al sector de “la costumbre”, sin desestimar, desde luego, a este sector, de los cascos urbanos de los municipios más tradicionales del país.

¹⁵ Véase: Coordinadora de Organizaciones Mayas de Sololá, 1998: 73.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Casa de Estudios de los Pueblos del Lago Atitlán (1999). **La Abuela Luna y otras Historias del Cielo**. Quetzaltenango: CAEL/MUNI-K'AT.

----- (1998 a). **Pueblos y Santos del Lago Atitlán**. Quetzaltenango: CAEL/MUNI-K'AT.

----- (1998 b). **Nuestro Maíz del Lago Atitlán**. Quetzaltenango: CAEL/MUNI-K'AT.

Coordinadora de Organizaciones Mayas de Sololá y Municipalidad Maya de Sololá (1998). **Autoridad y Gobierno Kaqchikel de Sololá**. Guatemala: Cholsamaj.

El Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IDIES) es una unidad académica de la Universidad Rafael Landívar, especializada en investigaciones y servicios de consultoría. El IDIES está fundamentalmente al servicio de estudiantes, catedráticos e investigadores de tres facultades: Ciencias Económicas, Ciencias Jurídicas y Sociales, y Ciencias Políticas y Sociales.

El objetivo del IDIES es realizar estudios sobre la realidad económica, política y social de Guatemala, con la finalidad de:

- **Obtener información que sirva de orientación a la sociedad para el análisis de sus problemas y sus soluciones; y**
- **Enriquecer la vida académica de la Universidad, por medio de la formación de sus estudiantes en las técnicas de investigación y obtención de material para las asignaturas, en los campos de economía, derecho, política y sociología.**

**Universidad Rafael Landívar
Biblioteca**



IL00392

**Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales
Universidad Rafael Landívar**

**Campus Central, Vista Hermosa III, zona 16
Edificio O, 3er. nivel, oficina 301
Teléfonos: 364 0431 y 364 0432
Fax: 364 0434**

Dirección electrónica: idades@mail.url.edu.gt

Guatemala, Centro América