

Carlos Rafael Cabarrús
LA COSMOVISION K'EKCHI'
EN PROCESO DE CAMBIO



9.78
.12
l.

**LA COSMOVISION K'EKCHI'
EN PROCESO DE CAMBIO**

**Colección
Estructuras y Procesos**

Carlos Rafael Cabarrús
LA COSMOVISION K'EKCHI'
EN PROCESO DE CAMBIO

Colección Estructuras y Procesos
Dirigida por Guillermo Manuel Ungo
Volumen 5

Primera Edición
UCA/EDITORES 1979
San Salvador, El Salvador,
Centroamérica

Hecho el depósito
que manda la ley

ISBN-84-8405-006-8

© **1979 UCA/EDITORES**
Universidad Centroamericana, José Simeón Cañas,
Autopista Sur – Antiguo Cuscatlán, Teléfono: 23-4491. Ap. 668.
San Salvador, El Salvador.

INDICE

Prólogo	7
Antes de comenzar	13
I. Teoría e introducción.	15
II. La Cosmovisión K'ekchi'.	25
1. El Tzültak'a Dios de los montes y valles	25
2. Dios y los santos, una cofradía escatológica.	28
3. Un aliado de los terratenientes: el K'ek (El Negro)	31
III. La culpabilidad.	35
1. La culpabilidad en la Cosmovisión k'ekchi'	35
2. El Mác: el pecado.	37
3. El acuas y el mu.	45
4. La enfermedad, explicitud del pecado	53
5. La implicación social del pecado	54
IV. El brujo, refugio de la tradición.	59
1. El brujo, refugio de la tradición	59
2. Sus poderes.	61
3. Su papel.	69
V. La costumbre, el rito k'ekchi'	75
1. La costumbre, el rito k'ekchi'	75
2. Ritos vitales	76
3. Ritos de la cotidianidad.	86
4. Ritos de transmisión.	91
5. El rito como culto	98

VI. El poder de la identidad	111
1. El poder de la identidad	111
2. Sucesos precedentes	113
3. Los “oyentes de la Palabra”, nuevo grupo social.	120
4. Nueva identidad: nuevos ritos.	128
VII. El Quehacer cristiano	137
1. La acción cristiana; su quehacer	137
VIII. Apéndices.	147
1. Definición de la etnia	147
a. Irreductibilidad de lo étnico	147
b. Lo sustantivo en el grupo étnico	151
A. Plataforma con-natural	152
B. Niveles de contraste	154
C. Grupo étnico y poder	157
2. “El Rito” (Eugenio Chulo, Telemán, Panzós. 2-778-190)	159
“El Viajero” (Moisés Ba’, Fca. Sepacuyte, Senahú 2-173&77)	160
“La costumbre para Curar”(Juan Caal Ché, Aldea Chac’ti, Cahabón 2-754-191	162
IX. Bibliografía	165

PROLOGO

Este precioso trabajo es como una madera fresca que acaba de salir de la montaña. En la inmediata elaboración después del trabajo de campo del etnógrafo no hubo tiempo para que perdiera su aroma, su humedad, su verdadero jugo. Aún se percibe la experiencia y la emoción del que al descubrir una cultura riquísima en simbolismos ha debido a la vez reajustar su manera de ver las cosas para comprenderla a fondo. La autenticidad y la frescura son algunas de las mejores cualidades del presente estudio, asequible por lo demás a un público amplio sin dejar de ser por eso una obra de importancia científica.

Carlos Rafael Cabarrús es un antropólogo jesuita nacido en Guatemala en 1946. Realizó los estudios propios de la Compañía de Jesús: Letras, Filosofía y Teología, en Ecuador, México y El Salvador respectivamente. Los estudios de Antropología los hizo en la Universidad Iberoamericana de México después de haber terminado los de Filosofía. Se graduó con el título de Maestría en 1975, después de haber completado su trabajo de tesis sobre la identidad étnica del indígena guatemalteco, en especial del habitante de Tecpán, zona de habla cacchiquel, y después de haber terminado el presente estudio en 1974.

No sólo por sus estudios académicos es Cabarrús un latinoamericano, sino también por el lugar y los temas de las investigaciones que ha llevado a cabo. Después de sus dos trabajos sobre temas de Guatemala, realizó trabajo de campo entre los guaymés y teribes de Bocas del Toro, Panamá. Algunos artículos, resultantes de dicha investigación, han sido ya publicados y otros están en imprenta. El foco del estudio en Panamá fue la incidencia de los centros de modernización en el área indígena, en especial a través de la Compañía Bananera entre los guaymés.

Las siguientes investigaciones de Cabarrús se han centrado sobre el tema del campesinado, para el cual adquirió una preparación más especializada en la U. Iberoamericana, con antropólogos como Arturo Warman, dedicados por mucho tiempo a este tema. Cabarrús estudió diversos aspectos comparativos del campesinado según zonas geográficas en Nicaragua. Algunos de estos resultados fueron presentados en el Congreso de Sociología de Centroamérica y Panamá que tuvo lugar en Panamá en 1976. El siguiente trabajo entre campesinos lo llevó a cabo en El Salvador con un acopio de datos muy grande. Esperamos que próximamente podamos aprovecharnos de sus conclusiones, tanto más importantes cuanto que en El Salvador en los últimos años el campesinado ha pasado por transformaciones sociales y políticas de repercusión latinoamericana.

Todos estos trabajos de investigación los ha realizado dentro del Centro de Investigación y Acción Social de los jesuitas de Centroamérica. El mismo cita algunos de los trabajos de otros compañeros del Centro como el de Juan Hernández-Pico, sobre el rito y el cambio social desde una perspectiva teórica o el del autor de este prólogo, sobre el significado de explotación de un tema mítico. De modo que aunque él es el autor de todas estas investigaciones arriba enumeradas y el analista que luego redacta su propio material, sin embargo su trabajo ha de ser comprendido como dentro del horizonte de un equipo. Y como la naturaleza de dicho equipo radica en la unidad de la investigación y la acción, sus trabajos de investigación dicen relación a los trabajos de acción. De allí que, como veremos adelante, el enfoque de los estudios como este sobre los k'ekch'ís de Guatemala sea muy particular y se salga del cientificismo tradicional.

No se puede decir, sin embargo, que los estudios de antropología religiosa o de religiosidad popular sean algo nuevo en Guatemala. Desde antes de la guerra hay antropólogos que se sitúan en diversas áreas lingüísticas del país, algunos de ellos de mucho influjo en las generaciones posteriores, como La Farge y Wagley, que estudian los ritos y creencias del indígena. El pathos que mueve a dichos antropólogos es la comprensión de una cultura y civilización maravillosa, la civilización maya, de la cual no quedan más que restos arqueológicos. Esta antropología de la religión de antes de la guerra fue como la seguidora de la arqueología. Algunos como el inglés Eric Thompson, que estudió los mayas del sur de Belice, y el suizo Rafael Girard, que se dedicó a la cosmovisión chortí del oriente guatemalteco para penetrar en el sentido del Popol Vuh, son tal vez los representantes más destacados de esta corriente "arqueo-antropológica". Asimismo,

hubo antropólogos sobre todo norteamericanos que cubrieron las áreas mam, kiché y pocoman de Guatemala y produjeron estudios de religiosidad popular. El área kekchí no fue sin embargo nunca estudiada por antropólogos profesionales.

Después de la segunda guerra las corrientes de la antropología sobre Guatemala se desvían del tema de los ritos y las creencias. Son años de muchos cambios, sobre todo políticos, y la atención se centra más bien en las estructuras de organización de las comunidades rurales, en especial, las indígenas. Los temas candentes no son los del significado de lo religioso. Dentro de lo religioso, únicamente sigue despertando la curiosidad de los investigadores el aspecto organizativo de las cofradías y las asociaciones de diverso tipo, ya que lo político se une fuertemente a ellas para resistir o favorecer el cambio.

No es sino en los últimos años cuando de nuevo surge el interés por el contenido de lo religioso. Esta vez dentro del contexto de los cambios culturales y el mantenimiento de la identidad étnica. Es decir que después de 30 años de grandes cambios, cuando se esperaba que la población indígena desaparecería del mapa y se diluiría en el mar de la población ladina del país, las constataciones de los hechos muestran lo contrario. El pueblo indígena sigue en pie y los cambios culturales no han significado muerte sino rescate de la identidad. Dentro de esta corriente se sitúa un artículo de los antropólogos Tax y Hinshaw sobre la erosión de las creencias en la comunidad turística de Panajachel y este trabajo de Cabarrús, que como observará el lector, subsume la problemática del cambio religioso bajo el concepto del poder de la identidad. En este sentido, Cabarrús en su estudio del k'ekchí prosigue la preocupación más ampliamente elaborada en su trabajo sobre Tecpán, llamado "En la Conquista del Ser", pero esta vez desde el cambio religioso y ritual, no desde lo organizativo.

Dentro de esta problemática antropológica, o más aún, problemática nacional, que es la de la identidad del indígena y de su antagonismo con la población ladina, se inscribe un movimiento de la Iglesia en Guatemala llamado de Pastoral indígena. Sus antecedentes se encuentran en la revaloración de las culturas por parte del Vaticano II, en el reencuentro del indígena latinoamericano de la reunión de Melgar, Colombia, organizada por el Dpto. de Misiones del CELAM en 1968 y, por fin, en el ímpetu de liberación desencadenado por la Asamblea de Obispos latinoamericanos reunidos en Medellín en 1968. El movimiento de Pastoral indígena intenta por primera vez en Guatemala reunir a indígenas y agentes de pastoral, ya no para que los indígenas, como siempre, oigan a los agentes de pasto-

ral, sino para que sean los agentes de pastoral los que oigan a los indígenas. Esto supone una especie de cambio de ciento ochenta grados. Se organizan entonces encuentros a nivel nacional, primero, y luego a nivel diocesano. Los obispos, sacerdotes y religiosos que se ven afectados por este entusiasmo desean reencontrar los valores de la cultura indígena y sobre todo de su religión precristiana. Uno de los medios para llegar a este conocimiento es la investigación. De allí se comprende que los Padres Benedictinos de Cobán hayan solicitado al joven antropólogo que llevara a cabo el estudio que aquí prologamos.

Como él mismo lo dice en su advertencia introductoria, durante mes y medio intensivo tuvo que dedicarse al estudio de la lengua k'ekchí. Los conocimientos que, por su estudio en Tecpán, ya tenía de la lengua cacchiquel, similar en la estructura mayense a la lengua k'ekchí, y su sorprendente facilidad de idiomas le hicieron posible sumergirse pronto en el campo, comenzar a participar en la vida de la gente y comprender sus diálogos.

Así se hizo el trabajo propiamente etnográfico. Conviene decir una palabra del mérito del etnógrafo. Se encontrarán en este estudio muchos trozos de conversaciones textualmente transcritos. La riqueza de este material directo es uno de los valores del estudio. En este sentido el estudio no es sólo obra de una persona, sino del pueblo; pero también hay que reconocer, y nadie lo puede reconocer mejor que el que lo ha intentado, que es un verdadero arte atinar con el informante correcto y luego "elicitarlo", como técnicamente se dice, no sólo la información escueta, sino el ambiente cálido y creativo que la acompañe. El etnógrafo muchas veces tiene que atravesar barrancos para sólo encontrar la frustración, pero lo mueve y guía una especie de intuición. El etnógrafo es como el pescador rural que incansablemente tira su atarraya sobre pozas y rápidos. Cada dato es como un pececillo brillante que guarda en su morral.

El método del antropólogo no consiste en operaciones mágicas o cuestionarios enrevesados. El método consiste en saber a quién preguntar, qué cosa preguntar y cómo preguntar, y después en clasificar su material hábilmente para el análisis. Es un arte en el que Cabarrús es excelente. En algún trabajo de campo en Panamá me tocó seguir de cerca su finura y tacto seguro.

Aunque la redacción de este trabajo fue rápida y el autor dice que el estudio tiene un carácter de provisionalidad, sin embargo, posee además de otras cualidades ya mencionadas, el mérito de ser novedoso en su enfoque científico dentro de la literatura antropológica

de Guatemala. Primero, porque el estudio ha sido concebido en todas sus etapas como un instrumento de liberación al servicio del pueblo indígena. En este sentido participa de la inspiración de la declaración de los antropólogos latinoamericanos en Barbados en 1971, cuando dijeron que la antropología que hoy se requiere en L. A. "no es aquella que toma las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino la que los ve como pueblos colonizados y se compromete en su lucha de liberación".

Es novedoso también porque dentro de la antropología de la religión es uno de los primeros en Guatemala que pretende profundizar en los elementos religiosos para extraer de ellos un potencial de cambio liberador. La declaración de Barbados es más bien pesimista en su visión de la religión y más aún de la acción misionera. Cabarrús, en cambio, concibe que el criterio del valor de la religión no estriba en la teoría sino en la praxis. El guarda una certeza previa de que en algunos casos la praxis mostrará que en efecto la religión no es sólo "expresión de la miseria real", sino "la protesta contra la miseria real", para utilizar las famosas expresiones de Marx. En este sentido, aunque el trabajo de Cabarrús tenga una cierta inspiración marxista, sin embargo, supera las tesis explícitas de Marx sobre la religión.

Por fin, resulta novedoso porque para el enfoque parte de la fe cristiana. El autor asume con su fe el esfuerzo de liberación dándole una motivación propia. La fe encierra la exigencia de liberación. Además la fe es esa certeza previa que le indica que en las religiones no cristianas existen valores que son cristianos aunque no lleven dicho nombre. Por eso, su investigación se orienta a la búsqueda de los "gérmenes de la Palabra" que se encuentran escondidos en todas las culturas, pero, reconociendo que dichos gérmenes están oprimidos por la explotación y no pueden crecer libremente, se orienta también a la búsqueda, un poco todavía con tanteos, de formas de liberación a partir de ellos mismos. Desde la fe cristiana esa búsqueda y liberación son algo de la fuerza "crucificadora" del cristianismo sobre las culturas, incluso la cultura que se dice cristiana.

Ricardo Falla S.J.

20 de Octubre de 1977,
Guatemala.

ANTES DE COMENZAR

Quiero agradecer a todos los que han hecho posible este libro. Agradezco especialmente a todos los indígenas k'ekchi' quienes siempre me enseñaron muchas cosas; sobre todo me dieron ojos diferentes para conocer su misma vida. Si algún fruto se ha logrado en este análisis, son los mismos indígenas los únicos que podrán juzgarlo ya que son ellos los protagonistas y destinatarios lógicos de todo lo que aquí se ha escrito.

Este trabajo se realizó en muy pocos meses; mucho menor ha sido el tiempo dedicado a su redacción y elaboración final, sin embargo, es algo que ha nacido gracias a la colaboración de muchas personas e instituciones. Sin la iniciativa y el aporte de los Benedictinos de Cobán, como de los religiosos que trabajan en esa zona, no se hubiera comenzado este estudio. Sin el apoyo, por otra parte del Centro de Investigación y Acción Social de Centro América (CIASCA), el trabajo tendría muchos menos posibles aportes de los que ahora se ofrecen al lector. Pero si a alguna persona hay que rendirle las gracias de manera singular, es al padre Esteban Haessering, quien no sólo me enseñó el K'ekchi' sino que me adentró en la visión del mundo que se acuña en las estructuras de esa lengua Maya.

Aunque esta Cosmovisión K'ekchi', que se publicó en 1974, ha tenido varias ediciones mimeografiadas, es hasta ahora que se presenta en forma de libro. Realmente entusiasmo el empeño de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas y el impulso de UCA Editores, quienes, traspasando las barreras nacionales, se interesan en verdad, en los problemas no sólo salvadoreños sino del área centroamericana. Mi agradecimiento a todos ellos.

Si pudiéramos señalar objetivos a este libro, se podría decir que todo él es un intento de superar tres actitudes muy comunes respecto al mundo indígena. Se quiere combatir la tendencia a menos-

preciar el caudal riquísimo de la cultura de los nativos de Guatemala, ofreciendo una visión del mundo en la cual sus valores tienden a crear comunidad, respecto al mundo y a la finalidad de cada creatura. Se pretende superar el folclorismo que quisiera hacer del indígena una pieza curiosa de museo, útil para el desarrollo de la industria del turismo, resaltando las semillas de cambio y liberación que comienzan ya a germinar dentro de esa misma Cosmovisión K'ekchi'. Se persigue, en fin, descubrir la opresión y dominación que se oculta en tradiciones y costumbres, aparentemente ancestrales, pero que en definitiva han sido fruto de la explotación y que han mantenido atado a todo un pueblo que ahora exige su resurrección en igualdad de condiciones.

Esperamos que la lectura del trabajo provoque un interés real por comprometerse en la lucha de este pueblo K'ekchi' que es el primer paso quizás —sobre todo para Guatemala— de una lucha más amplia y prolongada por la liberación definitiva de otros sectores, ya no étnicos, desde hace tanto tiempo sojuzgados.

Carlos Rafael Cabarrús S.J.

I. TEORIA E INTRODUCCION

El presente informe es fruto de una primera revisión del material obtenido en una investigación realizada en la zona k'ekchi' de Alta Verapaz, cuyo objeto principal es el análisis de la religiosidad k'ekchi' que ayude —ulteriormente— a planear una pastoral indígena más adaptada. De aquí pues el carácter de “antropología aplicada” que tendrá este trabajo. Casi siempre se estarán haciendo relaciones entre el Mensaje Cristiano del misionero o agente de la pastoral con lo encontrado, en los datos y entrevistas. De algún modo el hecho de tener una aplicación concreta obliga al investigador a medir más sus juicios y quizás lo hagan sentirse también más partícipe de los frutos que una investigación “pura” pudiera tener. Y por supuesto que lo compromete y “le ensucia las manos”. De este modo la antropología aplicada como que es un termómetro de lo investigado; como que quiere acercarse más al “verum est factum” de Vico.

El trabajo de campo ha tenido una duración de 6 meses aproximadamente, en el que se ha ido recogiendo abundantemente material etnográfico, principalmente en k'ekchi'.

La primera dificultad con la que se encuentra un investigador en este campo es el problema mismo del análisis ideológico; hasta en la misma definición de ideología. En la historia de las ciencias sociales ha habido tres corrientes que han influido notoriamente en el estudio de las ideologías: marxista, nietzscheana y la historicista. De suyo pues, habría que hacer un recorrido de estas escuelas e ir presentando sus logros y síntesis. Esto lo dejaremos, con todo, para otra ocasión.

Sin embargo, en el pensamiento marxista encontramos vetas sumamente ricas que ayudan a diagnosticar el fenómeno ideológico.

Quizás el principal aporte es lo que se ha llamado las “determinaciones económicas”. Para Marx, ciertamente son las condiciones económicas las que determinan, pero en “última instancia”, a las ideologías. No se da pues, una relación mecánica en que lo ideológico se pudiera reducir simplemente a lo económico. De algún modo lo que a Marx le interesa es recalcar que el pensamiento del hombre, sus ideas, se fundan en la actividad humana. Por otra parte, dentro de esta misma escuela, hay un énfasis, cada vez más explícito, en admitir el ámbito autónomo de la ideología.

Pero ¿qué cosa es ideología? Según Mattelart, la ideología es “para los hombres insertados en un modo de producción determinado, el reflejo de las condiciones de su existencia” (Mattelart, 1970: 15). Este mismo autor reconoce una interacción entre la superestructura y la base, como admite una “cierta influencia” (ibid: 12) de parte de la ideología. Ahora bien, estas “determinaciones” de la ideología, pueden ser efecto de dos condicionantes muy diversos. De hecho, como ya lo ha anotado Geertz, hay dos teorías interpretativas: la del “interés” y la de la “tensión” (*interest and strain theory*). En la primera, la ideología es una máscara, pero también un arma. En la segunda, es un síntoma a la vez que un remedio (Geertz, 1964: 52).

Lo que se está manifestando, entonces, en ambas teorías, es el carácter ambiguo del concepto de ideología. En efecto, tanto puede ser ideología la representación que tiene un k'ekchi' sobre la divinidad agrícola, como también será ideología, los valores de un grupo de campesinos “concientizados” que comienzan a luchar por sus derechos. De ahí pues la necesidad de acuñar conceptos más heurísticos que mantengan la diversidad de los significados.

Yo sugeriría emplear el concepto “eidología”¹ (eidos = imagen) para describir un fenómeno como el de un Dios agrícola para un campesino. Mientras usaría “metalogía” (meta = cambio) para describir al campesino “concientizado”. Ambos conceptos podrían estar comprendidos en el más común y englobante de ideología, como cuerpo de representaciones sin ninguna implicación.

Llamaré, pues, “eidología” a ese cuerpo de representaciones que hacen los individuos “sobre sus relaciones con la naturaleza, (y) sobre sus relaciones entre sí” (Marx, citado por Mattelart, op. cit. 16). En este sentido referencial, la eidología por ser el cuerpo o mapa de representaciones de una categoría social, juega el papel de racionalizar la situación concreta.

1. Este concepto ya lo usó Herbart (1776-1841), pero aplicado a representaciones de fenómenos espirituales. Aquí su sentido es otro.

La "eidología", con todo, está siendo pues, determinada, en primer lugar por las relaciones del hombre con la misma naturaleza. Es quizás el campo propio de la Ecología, señalar hasta qué punto influye la naturaleza misma, el *habitat* a la "eidología".

Estando con los k'ekchis de Belice,² pregunté a un informante sobre la existencia del Dios *Tzültak'a*³ (Dios del Cerro-Valle) y él me respondía: "*arin mac'a* ", aquí no hay. Como a veces los informantes suelen ser evasivos en algunos temas, yo probé otros modos de obtener información no sólo sobre la existencia en general del *Tzültak'a*, sino quería además conseguir sus nombres propios (cada cerro principal suele tener un nombre por el que se le conoce en una región). El indígena cansado de mi insistente preguntar me dijo: "*Cuachin, il, arin mac'a' li tzül, mac'a' li tak'a; ca'aj'cui' li rok tak'a*" "Mire, señor, aquí no hay cerros, no hay valles, sólo planicies". Era obvio! No podían tener un tipo de divinidad como el *Tzültak'a* en un lugar plano!

En relación al cambio de *habitat* y a su modificación eidológica, ya Carter ha hablado de una simplificación de los rituales en lugares de nueva colonización como Chichipate (Estor) y muestra los ajustes logrados por medio de nuevas ceremonias (Cfr. Carter, 1969: 39).

De algún modo, pues, pueden establecerse influjos del medio sobre la "eidología". También se dan influjos provenientes de un cambio en los medios de producción quienes van determinando asimismo, el tipo de relaciones de producción. Su "eidología" se matiza y cambia muchas veces. En una zona como el Distrito de Toledo en Belice, los k'ekchis han comenzado a cultivar arroz, pero como esto significó otros medios de producción, el hecho de tener una ceremonia antes de la siembra, como lo acostumbran hacer con sus cultivos tradicionales, ha desaparecido. Me informaban que ellos habían probado haciendo los ritos y dejándolos de hacer y que daba el mismo resultado.

Por otra parte llamo "metalogía" a ese cuerpo de representaciones —que como la misma etimología lo indica— dice relación a factores de cambio; de conversión social. En este sentido puede recordarse lo que para Mannheim era el poder del pensamiento utópico, que al igual que la "eidología" puede producir una imagen distor-

2. Se pasan unas 500 familias k'ekchis anualmente huyendo de los "malos tratos y vida dura que se les da en Guatemala.
3. Como se verá después, el *Tzültak'a* es una de las figuras más importante en la cosmovisión k'ekchi'.

sionada de la realidad social; pero que, a diferencia de ésta, posee el dinamismo requerido para transformar esa realidad en su imagen de ella (Cfr. Berger, 1972: 25). Es quizás en esta "metalogía" donde el aporte weberiano podría plasmarse, sobre todo, en la manera de comprender al "carisma" como una fuente de cambio que, paradójicamente, influye en la sociedad a pesar de su rutinización.

La religión, como región ideológica (otras regiones serían lo político, filosófico, estético, etc.), entraña ambos aspectos: el "eidológico" y el "metalógico". Como fenómeno social humano ambos aspectos están mezclados íntimamente, aunque muchas veces alguno de ellos se polariza con más nitidez. Ha habido autores que encabezarían estas polarizaciones. En la óptica de Durkheim, la religión no sólo es un fenómeno social, sino mejor: la sacralización de lo social. Weber, por el contrario, ha mostrado "el papel de la religión como un elemento casual independiente que influye en la acción a través de la historia" (O'Dea, 1966: 11).

La religión misma, pues, es capaz de mostrarse ambiguamente. Hay muchos datos históricos que muestran su aspecto profético y denunciador. Muchos movimientos campesinos y mesiánicos precisamente provienen de concepciones religiosas. El Brasil, con sus movimientos de "Cangaceiros", brinda abundante material al respecto. En cada caso son pues los datos los que tienen que hablar. Por tanto no se puede juzgar a la religión de una sociedad dada, con postulados teóricos previos.

Actualmente en Guatemala, lo religioso podría aglutinar el nuevo movimiento indígena de corte étnico. Quizás aun el surgimiento mismo de este "descubrimiento étnico", debería colocarse en el Encuentro de Sololá, o en el papel que los "delegados de la Palabra" han estado ejerciendo en las comunidades del Altiplano. Ciertamente el cristianismo parece que posee para los creyentes "esa esperanza que hace realidad las utopías".

De aquí pues la necesidad del "agente de la pastoral" de conocer y saber distinguir qué elementos existen en la religión de los grupos indígenas —k'ekchi' en este caso— que son "metalógicos", aunque sean veladamente, y qué elementos son "eidológicos". En un enfoque cristiano el criterio de lo "metalógico", de la capacidad de cambio, estaría regido por los signos que Cristo —en quien no cabe la rutinización— ha dado como suyos:

El Espíritu del Señor está sobre mí,

Porque El me consagró.

Me envió a traer la buena nueva a los pobres,

A anunciar a los cautivos su libertad,
A devolverle la luz a los ciegos,
A despedir libres a los oprimidos
Y a proclamar un año de gracia del Señor.
(Lc. 4:18 ss)

Depende de la opción que cada agente de cambio tenga, para descubrir elementos “metalógicos” que favorezcan al cambio, según cada uno lo entiende. En un análisis marxista, el criterio sería, simplemente, lo que fomente la lucha de clases (como primer paso). Desde el punto de vista del movimiento indígena más radicalizado, el criterio sería lo que consolide el grupo étnico. La Iglesia tiene, sin embargo (aunque esto podría discutirse históricamente), el deber de anunciar una desvinculación de ataduras que mantienen sumisos a los hombres y en la imposibilidad de ser. Ahora bien, para los cristianos no se da únicamente el anuncio, sino la posibilidad sacramentalizada de hacerlo realidad. Estos son, claro está, niveles de fe, pero que tienen que tomarse en cuenta de parte de los misioneros.

Los estudiosos de la ideología (en ambos aspectos) le han atribuido siempre a ésta, un ámbito autónomo. ¿En qué sentido puede hablarse de una independencia de lo ideológico? Parece que sólo en un entendimiento de “ulterioridad”, es decir, que las representaciones, una vez han sido socialmente explicitadas adquieren cuerpo, por decirlo así —aquí el fundamento de la posibilidad del estudio y de una Sociología del Conocimiento, evitando el subjetivismo—, y posee leyes propias de sistematización de las representaciones, de estructuralización y de retroalimentación de los nuevos “valores”.

Sin embargo, sea que esta autonomía manifieste o represente una situación social, se podrá comprender a los valores dentro de lo “eidológico”. Y si, por el contrario, las leyes de sistematización de las representaciones abocan a la formación de un cuerpo más especializado de individuos (sacerdotes, filósofos, científicos) o bien se reciben fuerzas externas, como podría ser el mensaje cristiano, que ponen en tela de juicio la situación dada; este tipo de representaciones dinámicas (interna o externamente logradas) puede colocarse así mismo, dentro de la “metalogía”. Se podría establecer un paralelismo con la dialéctica weberiana de institución y carisma, que quizás enriquecería este planteo.

Ahora bien, dentro de las diversas regiones ideológicas, en las sociedades dadas, se da una que entre ellas es la dominante. Marx y Engels hablaron acerca de la influencia dominante de la ideología religiosa en todos los movimientos de rebelión campesina desde el siglo

XIV al siglo XVIII, y aun en ciertas formas primitivas del movimiento obrero. Sin duda, que dentro del mundo k'ekchi', en gran parte la sociedad se mantiene cohesionada por sus ideas religiosas. Hay un concepto que en otro capítulo analizaremos más detenidamente que es el "acuas" cuya traducción es difícil y siempre casuística, pero que dice relación al uso de las cosas según su propia naturaleza. Las piezas de caza son pertenencia del *Tzültak'a*. Cuando un cazador no pide permiso o "licencia" al Dios del Cerro, él infringe los derechos de ese dios; está prácticamente robando y su castigo no se dejará esperar: una mordida de culebra, o cualquier otro mal, le puede —justamente— sobrevenir. Hay pues en los k'ekchis una especie de fatalismo. Para el k'ekchi' como muy bien dice el P. Haeserijn, no es al hombre al que le toca tomar venganza: "ellos dejan trabajar la naturaleza por sí misma. El *acuas* se encargará de arreglar las cosas. Quitar el *acuas* equivaldría a fomentar la revolución" (Haeserijn, 1973: 5).

¿Hasta qué punto es algo deseable que una sociedad concreta tenga como ideología dominante la religión? La pregunta aquí formulada no es que haya o no religión, sino que ésta juegue el papel dominante. Es muy distinto el puesto que tienen las ideas sobre el *Tzültak'a* según sea un campesino de Belice u otro de Cahabón. Más distinto todavía, si la contraposición se establece entre un campesino de Telemán (Panzós) y un sastre como los del barrio San Luis de San Juan Chamelco. El sastre puede conocer acerca del Dios del Cerro, pero esto no es lo dominante en su vida, no es el medio por el cual la sociedad se mantiene y se cohesionan. Para Weber "los pequeños comerciantes y artesanos, están dispuestos a aceptar una visión racional del mundo y una ética de compensación" (Weber, *The Sociology of Religion*, 1963: 97, citado por O'Dea, 1966: 57). La pregunta, con todo, subsiste.

La religión vista en un plano filosófico podría considerarse como el sitio en que se colma la trascendencia humana, y por tanto donde el hombre se hace más hombre. Vista desde el ángulo psicológico, la religión puede ofrecer "el soporte, la consolación y reconciliación" (ibdm: 14) que los hombres ansían. Por esta razón en justicia puede también verse la religión como algo proyectivo. Feurbach y Durkheim estarían en esta línea. Freud acentuará que la religión nace como una necesidad de hacer más tolerable la desesperanza del hombre. En una óptica sociológica es verificable cómo las clases no-privilegiadas muestran una tendencia a implicarse y abrazar lo que Weber llamaba "religiones de salvación".

En el cristianismo todos estos elementos psicológicos, sociológicos, etc., son el lugar de una Revelación que los trasciende; que es más que sólo eso —de ahí su potencial “metalógico”— pero que lo concreta en momentos específicos y circunscritos —de ahí su carácter “eidológico”—. Sin embargo, dado el tipo de mensaje cristiano, de Liberación de la Muerte y del Pecado, como que éste tiene mejor cabida, más aceptación, entre los necesitados. De hecho la predicación de Cristo está acentuadamente dirigida a los “pobres” como al grupo referencial por excelencia.

Ahora bien, el misionero tiene, por dos razones, un serio compromiso. No sólo el mensaje está dedicado a los pobres y necesitados, sino que la misma fe de la Iglesia total está condicionada a esa predicación concreta. No es cristiano sino porque hay un compromiso con los necesitados. Parece pues que para el cristiano la “salvación” pende de su respuesta y actitud frente a esos pobres —que siempre estarán con nosotros— puesto que el pecado no ha sido totalmente quitado.

Por otra parte, si se considera que lamentablemente el campesinado no es un paso evolutivo de la sociedad, sino el soporte de estas sociedades de capitalismo dependiente, la vigencia de la religiosidad como elemento dominante, se mantiene y por mucho tiempo. Ya que para el campesinado de ordinario la religión implica, de alguna manera, la “subsistencia” misma. Ahora bien, ¿qué tipo de religiosidad? ¿Una “eidológica” o una “metalógica”? Esta es la disyuntiva sería que los misioneros y agentes de la pastoral tienen que afrontar. Seguir dándole pábulo a una religión que sea “opio”, que adormezca, o escuchar lo que Cristo les ha dicho y dar el mensaje de liberación a los que lo necesitan. Recientemente tuve la oportunidad de participar en un cursillo para “delegados de la Palabra”. Uno de los participantes comentaba querellándose: “¿Por qué los padres nunca nos han dicho lo que de veras decía la Biblia?” Se refería a este asunto.

Además el cristianismo se siente poseedor de una fuerza especial —gracia— por la cual los hombres creyentes pueden negar la propia ansia de dominio y de explotación que parece ser que está inscrita en el corazón de todos los hombres. De allí que siendo congruentes con el mensaje, los misioneros pretenderían mantener la importancia de la religión porque sólo así —según la fe— podría lograrse el cambio cualitativamente más distinto. Una liberación de opresiones que no enjendrara más explotación. Estamos, pues, dentro de la utopía cristiana. . . Pero estos son los jirones que hacen avanzar a la sociedad.

La contrapartida de todo esto es el proceso creciente de secularización que se debe no sólo a cambios de trabajo, acceso a medios de comunicación social, carreteras, etc., sino también a un tipo de predicación evangélica que no ha tomado en cuenta el contexto religioso concreto. No han sido fieles los misioneros, hasta ahora, en descubrir lo que el Concilio en su decreto "Ad Gentes" dice respecto a la actividad misionera, de buscar "los gérmenes del Verbo" en las diversas culturas. No sólo pues por las escuelas, o por el radio es que se da un proceso de secularización; quizás es principalmente por no haber captado su trasfondo religioso y haber predicado a un Dios ajeno a la vida cotidiana. El fenómeno religioso decae, en cuanto declina la importancia de la religión en la vida misma.

Los movimientos modernos de la Iglesia, por ejemplo éste de crear los "delegados de la Palabra", tienen un influjo hasta cierto límite, pasado el cual ya no funcionarán así, si es que no se establece una política distinta. Un movimiento de "celebración de la Palabra" "pega" en cuanto sirve para agrupar sectores sociales, que quizás necesitaban de algo que los cohesionara. Es notorio, por ejemplo, cómo los protestantes, los católicos "tradicionales" y los "congregados" (nuevos católicos) se pueden definir también por situaciones económicas. Los delegados de la Palabra pertenecen a un estrato alto en sus comunidades, según he podido verificar.

Y no es que yo pretenda regresar a esa época que Vico llamó "de los dioses". La religión sociológicamente puede jugar un papel importante en el cambio. Por otra parte la Iglesia tiene el deber de comunicar su palabra a los necesitados. Desde el punto de vista del misionero, el riesgo de la secularización puede ser lastimosamente, el riesgo de formar grupos sociales prósperos, pero que su bienestar sea a costa de aplastar a sus hermanos de raza. Habría que estudiar las formas de coacción económica que los indígenas comerciantes (k'ekchi' y quiche') ejercen sobre los demás, en San Pedro Carchá. Allí ha comenzado una pequeña "clase alta" indígena en base al comercio.

Quizás el énfasis de contemplar la secularización como algo nocivo (quizás habría que decir entonces secularismo) es el hecho de que en varios pueblos se da una vuelta a lo religioso pero como encarnado en instituciones meramente seculares. Hannah Arendt ha escrito sobre el carácter del "partido" como forma de una religión secular (Cfr: O'Dea 1966: 63). Estos resurgimientos religiosos —habría que considerar el hippismo, las drogas, las costumbres orientales, en las sociedades occidentales— regresan como sucedáneos, y como patrocinadores de un letargo social. Es un tema discutible, que sólo se

propone como camino de investigación.

El propósito de este trabajo es pues hacer una presentación breve de uno de los sectores de la "eidología" k'ekchi'. En los trabajos siguientes se presentarán más elementos que configuran la cosmovisión k'ekchi', y también algunas instituciones indígenas que apoyan a esta "eidología", por ejemplo el *Aj tül*, el *aj ilonel* —el brujo y el curandero. Como un último acercamiento a la "eidología" k'ekchi', estudiaremos también los ritos, considerados éstos en su carácter de acción ritual, de "eidología" que se explicita en rasles específicos. En todos estos elementos de la "eidología" se buscará lo "metalógico" que pueda haber, para favorecer un cambio en el cual quiere verse embarcado el misionero de la Alta Verapaz.

Sin embargo, para no hablar de un indígena en general, habría que trazar una imagen rápida, a pinceladas de un k'ekchi'. Escogemos un caso de la Aldea Chamil (Chamelco).

En esta región todos prácticamente son propietarios de sus tierras —en esto se diferencian de todos los demás—. El tamaño de las tierras oscila, pero una familia tipo medio posee unas 4 manzanas. De estas suele cultivar únicamente 2. Siembra frijol, pero sólo para "su gasto". Esto lo acostumbra a hacer en enero. Cosecha en abril. Obtiene unos 30 quintales de maíz al año (sembró 35 cuerdas para ello). Don Manuel —así se llama el informante— no vende su maíz porque le sirve también para su gasto. Como no tiene sino necesidades, se ve en la obligación de salir a vender, como comerciante a la zona del Polochic o a Belice. Va dos veces por año más o menos y de allí saca unos Q. 120.00 en total. Como es natural, no tiene sino para comprarse ropa cada cosecha. Los hombres compran dos mudadas de una vez y las mujeres, una. La familia de don Manuel tiene un total de 8 personas. Anteriormente bajaba a trabajar a la Finca de Algodón de Pangola, que es una finca cercana a Escuintla, pero él ya no quiere regresar más. No hace, pues, como la gran mayoría de Chamil, que tiene que buscar su complemento económico en estas migraciones. El escoge la otra posibilidad estructural, que es volverse comerciante de temporadas.

Don Manuel es pues un campesino, un trabajador agrícola que se ve imposibilitado de acumular o tener excedentes, ya que el excedente se canaliza en manos de otros. Directa o indirectamente.

II— LA COSMOVISION K'EKCHI'

1. El Tzültak'a Dios de los montes y valles.

Una de las ideas más representativas de la cosmovisión k'ekchi' es la del Dios del Cerro, la del Tzültak'a. En una ocasión me platicaba don Arcadio Pa' —uno de los hombres más importantes de la aldea Chamil— sobre el cerro llamado “Kacua' Chamil”, que es el cerro principal de esa comarca. Mi informante me explicaba que en la misma boca del Cerro hay una cueva desde la cual se podía conocer por dentro al Cerro. Curiosamente esta cueva lleva el nombre de Don Juan Matalbatz (o Ajpopbatz, como le he encontrado en documentos antiguos) y cuenta la leyenda que allí se metió Don Juan y se escondió y con él todos sus tesoros. Desde esa cueva —me decía don Arcadio— se puede ver una casa de dos pisos, en la cual hay una mesa de madera finísima y encima una corona de oro puro y un cajón de muerto también de puro oro. Aunque en este caso, pues, se puede hacer alusión al legendario tesoro de Don Juan, es muy común oír de las riquezas que entraña el Tzültak'a. Otro informante narraba cómo es el interior del Cerro.

“Dice que dentro de la cueva están los espíritus de cada siembra, o sea el “muel”; dice que se ve toda clase de siembra, pero al tocarla no se siente que es la verdadera siembra. Se mira como quemada. Ahí se mira la papa, el maíz en mazorcas colgado y dice que se ve pura piedra. Se ve la yuca, los ayotes, frijoles, chile, en fin, un montón de cosas que se cosechan de la tierra. También se ve el maíz como quemado con las demás cosas y también dice que por dentro es muy bonito. Tiene sus pilares mo los de las Iglesias y también dice que se fija el Cerro para aquella persona que llega sucia, o sea, que no se cambia de ropa, y que no la dejan entrar hacia la cueva. Dice que si Ud. cie-

rra con una piedra grande, pues se pone una culebra así atravesada” (778: 129) (narración en castellano).¹

El indígena k'ekchi' como dice Erwin Diesseldorf “adora la naturaleza en sus diversas manifestaciones que pueden consistir en cerros, valles, peñascos, cuevas, árboles, fuentes, ríos, etc. Cada cosa extraña en el paisaje puede ser para el indígena una manifestación del dios Cerro-Valle, *Tzültak'a*” (126: 381). Estas manifestaciones serían como un símbolo. Esos montes, esas piedras sagradas, “ya no son veneradas sino en cuanto ya no son simples piedras, sino hierofanías, es decir, otra cosa que su condición normal de objetos” (Elíade, 1973: 37), y es que lo sagrado sólo puede manifestarse a través de algo diferente a sí mismo: lo profano.

Para el k'ekchi', pues, el Cerro encierra en sí todas las virtualidades de poder que dentro de su *habitat* puede imaginar. El mismo nombre *Tzültak'a* revela más profundamente de lo que podría revelarlo la propia experiencia racionalista o científica, la estructura de lo divino, que trasciende los atributos y reúne los contrarios. Por otra parte descubre también la bisexualidad divina —el Cerro es considerado hombre y el valle mujer— extremadamente extendido en muchas religiones como signo de perfección y plenitud.

Como se puede observar por las narraciones de muchos k'ekchis que me informaron, el Cerro es vivo ‘yo'yo’ y precisamente el signo de su vida es albergar en su seno, como “ideas ejemplares”, los bienes de la naturaleza. Aquí se da un interesante paralelismo con la filosofía platónica —que influyó tanto en la Iglesia, sobre todo por Plotino— en la cual las Ideas Eternas están en Dios. De algún modo el *Tzültak'a* configura el supremo bien para los k'ekchi'.

Con todo, dado el influjo de la religión católica parece que se ha identificado al Dios del Cerro, con el Dios Cristiano; más aún, precisamente para reverenciarlo se colocan cruces en todos los puntos estratégicos de la naturaleza: un nacimiento de agua, una cascada, una cueva, en la cumbre de un monte, etc. He aquí una oración ante una cruz del camino, en la que, a pesar de todo se mantiene la diferencia:

“Oh mi Dios, oh mi santísima cruz. Estás conmigo, oh santísima cruz, como lugar de la muerte de Jesucristo que estás allí al lado y enfrente del venerable ángel *Tzültak'a*”.

Esto sin embargo es poco corriente, de hecho al venerar la cruz se venera al Cerro, según otros informantes. Hay una ambigüedad.

1. Estos números son una clave que indica que los datos están tomados del archivo personal y siguen la Guía de Mürdöck.

Precisamente esa ambigüedad ha acarreado problemas a los k'ekchi' a quienes se les ha predicado que esos cultos son superstición, magia e idolatría. Y así Fuentes y Guzmán hablaba en estos términos: "Bien podrá conocerse, por los horrores que cometían estos indios en la ceguedad de su idolatría, de cuánto engaño y miseria los redimieron los españoles que los conquistaron. . . Bendita sea la infinita superior misericordia de Dios, que éstos que ayer incensaban a los ídolos hoy dan culto y adoración al verdadero Dios" (Fuentes y Guzmán, 1960, 1, 16. citado por Correa, 1971: 14). De hecho la gente ha sufrido esta rotulación de —supuestamente— "pagana" a toda su vida, y se vio enajenada de sus cosas.

Una característica que es muy notoria en la relación y el tipo de acercamiento que se puede tener con el *Tzültak'a* —quien se presenta como un personaje— es el carácter mecánico o manipulable de ésta. Se le llevan candelas, se hacen oraciones y casi "necesariamente" se producen los efectos. Esta idea se esclarece más cuando no hay una respuesta. La causa, sin duda, para el k'ekchi' es que hubo algo que no estuvo bien realizado en las oraciones y los ritos. Se faltó a alguna de las rúbricas. La responsabilidad recae en el hombre. He aquí una historia que refleja estas cosas:

"Allá en la orilla del pueblo de Telemán (Mpio. de Panzós) hay un hombre que ahora es muy rico, antes era muy pobre y no tenía nada. Y se aburrió de ver la pobreza. ¿Por qué soy muy pobre? —decía. ¿Qué voy a hacer? Están amontonándose mis hijos decía entre sí mismo.

Siempre pensaba, ¿cómo haré para conseguir ceras (colmenas)? Y soñó cuando estaba durmiendo, a un gran hombre. Por que nunca me pides tu favor, le fue dicho. Pero te pararás con tus pies, te daré tus pollitos, le fue dicho en el sueño. Cuando amaneció se levantó muy pensativo, ¿qué voy a hacer? ¿Qué quiere decir lo que soñé? Tal vez está bueno que vaya a consultar con un viejito. . .

Llegó a la casa del viejito: Con permiso! Entra! dijo el viejito. Perdóname, vengo un rato de visita. . . vengo a platicar de mi sueño. . . el hombre explicó su sueño.

Le fue dicho por el viejito, el gran hombre es el *Tzültak'a*, los pollitos significan ceras (colmenas) y que te pares bien eso significa que ya no tocarás a tu mujer durante quince días. También irás de visita al Calvario y al *Tzültak'a*, quemarás candela de pura cera, el puro pom lo quemarás y comerás y tomarás. Le servirás una taza de comida al Santo, le darás caldo

blanco y cacao crudo en las esquinas de tu casa" (2-778/-190) (traducción del k'ekchi').

El hombre seguirá todos esos ritos, y según se cuenta después, el hombre en verdad obtiene las colmenas. Al *Tzültak'a* se le hacen oraciones de muchos tipos. Carlos Sapper nos ha legado unas oraciones que recitaban los indígenas al llegar a una cumbre donde no había cruz:

"Oh Dios, oh adorable señor Cerro-Valle. Estoy cansado al llegar a la cumbre, a tu boca, a tu cara. Tú mi madre, tú mi padre! Tú venerable Cerro! Tú venerable Valle!

Cansado estoy en tu boca, en tu cara. ¿Acaso no es penoso que me he llegado ante ti, oh venerable Cerro-Valle?

Ahí la pequeñez, la pobreza que he dicho. Oh mi supremo Padre. Ahí está la pequeñez, la pobreza frente a tu boca frente a tu cara, oh mi supremo! (Sapper, 1895).

Sapper recogió muchas de estas oraciones que decían sus acompañantes k'ekchi's durante un recorrido que hizo a finales del siglo por las Verapaces, Belice y parte de México.

El k'ekchi' sabe que todas sus acciones son eficaces en el sentido de que, si no se realizan, hay efectos perjudiciales consecuentes. Esto no quiere decir que dentro de su mitología —si se puede llamar así— no hay concepciones más trascendentes o abstractas; seguramente la misma noción del Dios cristiano suprimió, supliéndola, alguna figura más abstracta anterior, quizás el *Kacua' Sak'e* (Señor Sol).¹ Pero como en todas las religiones son "otras fuerzas sagradas más cercanas al hombre, más accesibles a su experiencia cotidiana, más útiles, las que asumen el papel preponderante" (Elíade, 1972: 61). Y en este sentido la concepción predominantemente agrícola ha jugado y sigue jugando, dentro del ambiente del campesino el papel principal ocultado muchas veces en un "Dios" cristiano. Fenómeno también frecuente en otros medios campesinos.

2. Dios y los santos, una cofradía escatológica.

Respecto a la magnificencia y el poder de lo que ellos llaman "Dios" hay una idea muy precisa, principalmente sobre el carácter de creación de las cosas y del mundo en general. Se hace hincapié en

1. Sebastián Botzoc, uno de los acompañantes de Sapper, hacía grandes elogios de los beneficios del Sol, pero dijo que no se acostumbraba pedirle "porque está demasiado lejos de nosotros para oír nuestras oraciones". (Cfr: Sapper 1895).

la fuerza sin par de lo divino. He aquí las palabras de un informante:

“Dios está más grande que todo. El presidente, ése no es grande. . . Aquí en la tierra podemos ser grandes, pero delante de Dios todos somos iguales. . . Sólo Dios tiene gran poder. Hizo el agua, hizo la lluvia, las estrellas, el sol y también hizo al hombre y al espíritu (*musik'ej*). Sólo Dios tiene gran poder, ¿verdad? Digamos aquí está Dios. Hizo la naranja y si a un hombre se le dice que haga una naranja, ¿cómo la va a hacer? Nadie puede hacer el trabajo de Dios. El hombre no puede hacer al hombre. Sólo máquinas. Porque una máquina gasta gasolina, baterías. Así como estoy hablando ahorita. Yo me estoy gastando. Ahorita no estoy gastando yo baterías, sino que el espíritu de Dios estoy gastando” (781/KL 104; 1.3) (traducción del k'ekchi').

Ahora bien este poder y esta grandeza de Dios tiene un paradigma aquí en la tierra; hay una imagen que parece ser que lo refleja:

“Pero Dios lo sabe. Es como un patrón. Te hace pruebas. Te pone un trabajo duro y en trabajos suaves. Si haces el trabajo duro está bueno, entonces el patrón te dirá: ese sí que trabaja. Y si sólo el trabajo suave haces, el patrón dirá: No podés trabajar. Y si estás trabajando cuando está tu patrón, así también lo debes hacer cuando no esté. Así quiere Dios (*ibdm*; 2.5).

De nuevo, pues, la situación concreta del indígena, en este caso muchas veces jornalero asalariado, proyecta una imagen de Dios como la de un patrón que exige el cumplimiento del trabajo. Muchas de las imágenes puestas en el Evangelio también reflejan en sistema de parábolas un comportamiento de Dios así (Cfr. Lc: 12. 41 ss). Ahora bien la comparación no se da en una situación neutra; el patrón o la imagen del patrón es la del dueño de las fincas en Escuintla o en la zona del Polochic. No hay patronos buenos, sino sólo en comparación a los muy malos. Un informante de Chamil me contaba que trabajaba en la Finca Coyolate (Escuintla). Su jornal es de 75 centavos diarios, más cuatro tortillas y comida que consiste en frijoles en los tres tiempos. El contrato es de 40 días más o menos libre el viaje. Las condiciones no son “ideales” porque un compañero suyo, que trabajaba en una finca vecina, ya no regresó más. Murió de diarrea. Sólo se le avisó a la viuda. Si Dios es como esa clase de patronos, ciertamente no va a llevar muchos puntos en su favor!

Este Dios, con todo, cuyo poder es inmenso y que es como un patrón comparte su poder con los "santos". En alguna ocasión comparaban el Cielo y sus jerarquías con el cuerpo político-administrativo municipal. Un presidente y los alcaldes municipales. Es en este sentido que yo he llamado a este apartado "escatológico" porque en cierto modo esta realidad vivida es un "anticipo" o una prefiguración de lo que va a ser la vida futura. Qué panorama!

"Los santos aquí en el altar son como los mayores que prestan su servicio de una semana en la alcaldía y le pasan informe al alcalde. Así son los santos con Dios". (788/ kL 230; lb. 1).

Otra comparación frecuente de las relaciones entre Dios y los santos es la estructura de la Cofradía. De tal modo pues, que la cofradía estaría posibilitando la imagen de un Dios y su relación con los santos. El "xbenil" tiene a su disposición a una serie de mayordomos y "pequeños mayordomos" y se hace su voluntad. Pues Dios es también c. Xbenil (el primero) en el cielo.

En cierto sentido estas estructuras, la de una cofradía o la de la relación amo-esclavo, podrían pasar de una simple proyección a la calidad de un mito. La función principal del mito —dice Elíade— es fijar "los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas" (Elíade, 1972: 367). De tal modo que al estar sirviendo a un señor, el k'ekchi' en su concepción, estaría efectuando un mito, realizándolo en el sentido de que lo recrea. Lo mismo se podría decir de un servicio de cofradía, del pábanc.

Quizás es discutible que se dé un mito, y sería más fácil aceptar una "proyección", pero como quiera, ya que el mito es siempre un "precedente y un ejemplo no sólo en relación con las acciones del hombre, sino también con relación a su propia condición; más aún, un precedente para los modos de lo real en general" (ibid: 372) podría, con todo, aplicarse, en cuanto de tanto proyectar una imagen; un "como" ésta puede llegar a implicar un "de qué manera, por consiguiente". En palabras de Tylor y también como lo hizo patente Levi-Strauss, la vida de los mitos consiste en reorganizar los componentes tradicionales de cara a las nuevas circunstancias (Cfr. Maranda, 1972: 8). Más que una reorganización, algunos seguirían viendo una proyección en cuanto que lo mítico como que tiene la facultad de hablar por sí mismo a diferencia de esa imagen de Dios y los santos que exige análisis.

3. Un aliado de los terratenientes: el K'ek (Negro).

Siempre en el plano de un análisis "eidológico" comenzamos a presentar al *Tzültak'a* que podía reflejar, en el tiempo, lo prehispánico, pero que ha sobrevivido precisamente porque se mantienen las mismas circunstancias agrícolas. En el apartado anterior nos detuvimos en la imagen escatológica de Dios y los santos, en la cual se podía detectar la impronta de la Colonia. Casi pues en una visión diacrónica hemos llegado a un tercer componente de la cosmovisión k'ekchi', que es el *k'ek*, el Negro, que parece coincidir con la introducción del Café, a fines del siglo pasado.¹

Según David Sapper (pariente de Carlos Sapper) para los indígenas k'ekchi's el Negro es la figura que se opone al *Tzültak'a*: "El indio quechchi venera a su dios de cerros y valles tzultacá, en quien personifica el ser supremo. En cambio considera como espíritu maligno al demonio al kek, negro espantajo que se le aparece de noche en forma de vaca u otro animal de color negro, que causa toda clase de males y daños, embrujando personas y siembras y perjudicando siempre en gran escala todo y a todos los que están a su alcance" (David Sapper, 1925: ii, 191).

De algún modo el *k'ek* representa pues al malo, es figura del *Ma us aj cuïnk* (diablo). Como que en este sentido su asociación al diablo la puede dar el color negro. Ciertamente, como muy bien dice Correa, su figura es de carácter mitológico (Cfr. Correa, 1972: 37). He aquí la leyenda como me la contaron:

El negro.

Es el animal que asusta.

Como un animal, el mozo de los finqueros se llama Negro. Se puede ver, no te mata si no tenés pecados, si cogiste algo mejor te vas rápido por causa de él. Pero si no, sólo es para jugar-te, sólo te revuelca y te levanta otra vez. Pero tal vez ya robaste; no vas a sentir cuándo te vas a ir. No vas a sentir cuando te lleve.

Ay Dios! Te mete en su bolsa; se estira y se encoge. Llega como ganado, como perro, también como caballo y como hombre grande. También se estira hasta por allá.

Su verdadera persona es un hombre grande, negro, negro bri-

1. La leyenda del Negro, está muy extendida en Guatemala. Yo la recogí en Tecpán (Chimaltenango). Ahí su carácter es más bien colonial. En la zona verapacense parece que, por lo menos, tomó auge durante la llegada de los alemanes.

lloso su cuerpo (se rió aquí el informante).

Este es hijo de caballo. El caballo lo cuida a este animal y asusta cuando uno tiene pecado. Aquí (Chamil) no hay este animal porque aquí no hay fincas (173/& 237)

Es interesante comparar esta interpretación con otra que también tengo recogida, en la cual se dice explícitamente: “este animal se lleva a los que robaron en el terreno de su patrón” (778/KL 230; lb). De todos modos se sobreentiende que este ser está al servicio de un patrón. Otro informante me contaba que este Negro aparecía en el ganado, y que era fácil distinguir cuándo una vaca iba a parir un *Aj K'ek*. El problema es que la persona que lo encuentra tiene que vencer a ese “Negrito” (*Ca'chin k'ek*), como también le dicen. Hay una pelea física y si el Negro llega a decir *Cuachin* (señor respetable) desde ese momento se convierte en un sirviente incondicional.

Ahora bien, al ser sirviente del patrón, como que también lógicamente sería sirviente de Dios, puesto que el patrón es su imagen. Haría que estudiar hasta qué punto el Negro que está al servicio de un patrón concreto de las fincas de Cahabón o Senahú, de algún modo —en la cosmovisión *k'ekchi'*— está pues aliado con Dios. Por otra parte no es raro puesto que el patrón es un terrateniente y si Dios es como un terrateniente podría estar en relación con el Negro así mismo. No tengo, con todo, datos al respecto.

Esta leyenda dice mucha relación con otra sobre la obtención de dinero. En la cual también se ve que casi se necesita un milagro para poder ascender en la situación económica. A los que matan ganado —se dice— a veces les aparece una como “pepita” en las tripas de las reses; si se guarda esta pepita en un cofre, se convierte en dinero (777/93). Según cuentan, a uno de los más ricos de Chamil le sucedió esto.

Lo que hay que considerar es que como en la leyenda extractada y presentada por Falla sobre Juan el Gordo (Falla, 1970) se necesita prácticamente de un milagro para obtener un ascenso económico. Esto indica pues, que el campesino capta su situación como cerrada estructuralmente, a todo lo que pueda significar un cambio o mejora sustancial.

Quien logra tener un Negro, está seguro de que cuando necesita dinero el *K'ek* se lo conseguirá aun robando, y se lo llevará escondido en los “tacones de sus botas”.

La figura del Negro revela pues dos realidades: una, en la cual se presenta como milagroso benefactor de su amo; otra, un amo que lo usa, a su vez, para impedir que nadie tome nada de sus cosas. En

un caso concreto, en regiones de fincas, esto se traduce en hechos tales como que si un indígena no tiene nada y está en suma necesidad se ve impedido de botar un árbol para sacar algo de leña o sembrar en terreno de otro —aunque no se esté usando esta tierra— porque “eidológicamente” hay un temor a hacerlo puesto que el Negro lo capturaría y lo presentaría al dueño de la finca que le daría su “justo” castigo. En la primera es la suerte la que acompaña a los ricos, en la segunda es la “mala suerte” la que siempre acompaña al indígena pobre.

Sin duda alguna hay que distinguir entre el castigo “creído” y el “experimentado”. Sin embargo parece ser que los alemanes, a finales del siglo, de hecho trajeron algunos negros que sentaron precedente en el sentido de castigos al que infringía algún “derecho” del patrón. Ahora la realidad es mítica. El negro —ladrón de ladrones— nunca le regala nada al indígena de lo que roba, no es pues una figura a lo Robin Hood; todo lo contrario juzga y castiga a los ladrones!

Esta interpretación del Negro, sobre todo para una región como la Alta Verapaz, seguramente tuvo su auge durante el advenimiento del Café. Ciertamente para unos años antes de 1895, Carlos Sapper en una de las oraciones que el transcribió de sus acompañantes nos ha legado una en la que se hace mención al *K'ek*. De todos modos la leyenda muestra manifiestamente la explotación del indígena. Como dice Correa:

“La leyenda del Queck o negro tronchador de la región k'ekchi sigue constituyendo. . . el símbolo actualizante y vivo de esta misma opresión al servicio no ya solamente de sus dominadores centenarios, sino de una nueva casta extranjera que se estableció en aquella provincia en la segunda mitad del siglo pasado y que hasta hace poco había sentado sus reales con el gasto de la dominación imperialista” (Correa, 1972: 39-40).

Nuevamente se señala pues cómo el campesino k'ekchi' tiene cerrado —“eidológicamente”— el paso a una mejora sustancial. Puesto que aunque mire que hay bastante sin trabajar en las tierras de su aldea, estará atemorizado de la presencia del *K'ek*. Esta presencia además no es sólo de las tierras. Como el Negro está en relación con el café, es muy frecuente oír que en los sitios alrededor de las casas donde hay sembradas matas de café, éstas tienen su dueño que asusta y por tanto requiere de sahumeros y protección ritual.

El otro cierre que experimenta el k'ekchi' es la creencia que las riquezas dependen de un “milagro” o de una muy buena suerte. Es decir que una holgura económica no puede provenir del esfuerzo

propio –sobre todo porque todos han experimentado que en cuanto a lucha personal no ha faltado– sino de algo incontrolable como es un milagro pero en el cual cree menos la gente. . . Una solución es la del final de esta leyenda de Tecpán: la gente se unió y entre todos dieron muerte al negro. Pero, ¿bastaría con eso?

III - LA CULPABILIDAD

1. La culpabilidad en la cosmovisión k'ekchi'.

Nos concretaremos en este capítulo a tratar el aspecto moral que entraña la cosmovisión k'ekchi'. Trataremos pues de la religión en su aspecto ético; en el sentido del pecado, de la culpabilidad.

El problema del pecado es poco tratado en la sociología de la religión, sin embargo por contraste, manifiesta quizás más explícitamente las repercusiones sociales de una fe aceptada. La moral propiamente no participa necesariamente de la esencia de la religión puesto que la esencia de la religión es la relación del hombre con lo "santo", que en su aspecto subjetivo implica la veneración y adoración, mientras que en su aspecto objetivo aboca al hombre al culto. Esta relación sólo es posible —en todas las religiones— en la medida que lo santo se manifiesta al hombre.

Con todo, en cuanto que el pecado es la negación del hombre en cumplir la voluntad de Dios sobre las estructuras fundamentales de la creación; profundizando en el concepto de "culpa" nos adentraremos vividamente a la experiencia religiosa del k'ekchi', que es lo que pretendemos.

Quizás pueda sonar a una imposición de problemática, el querer acercarnos al k'ekchi' a través del pecado. Sin embargo dentro de su lengua y sus costumbres la culpa "*müc*" tiene un amplio significado. En el Popol Vuh, Ixquic confiesa su pecado. A raíz de esta confesión se obtiene una cosecha milagrosa (Recinos, 1947: 140). Más aún, ya Landa (Relación de las cosas de Yucatán en Cap. XXVI) nos cuenta sobre la costumbre de los mayas en practicar algo que él "tradujo" como "confesión de los pecados". Quizás lo de la confesión es un supuesto, pero sí indica de todos modos que de alguna manera había una culpa sentida que se exteriorizaba. Aunque "la confesión

precolombina no fue un ritual para obtener gracia y perdón para escapar al castigo eterno, sino una transferencia de la culpabilidad moral por una práctica médica” (Guerra, 1971: 41), como se verá luego, hay una relación grande entre el pecado y la enfermedad, pero esto no implica el no sentir la culpabilidad.

Torquemada, en *Monarchía Indiana*, nos ha legado parte de un código moral de los indígenas k'ekchi's:

“De las leyes de los indios de la Vera-Paz y sus provincias tenía. La gente de la Vera-Paz y sus provincias. . . tenían leyes. . . Había una ley que el curandero que hacía pacto con el diablo para causar mal a la república, moría por eso estrangulado o colgado. . . No había castigo por aquellos que herían o mataban su propio esclavo; porque decían que era de su propiedad. . . Los que mataban el esclavo del otro usualmente era condenado a que pagara por ellos. . . Si el marido mataba a su mujer o la mujer a su marido eran colgados o estrangulados. (Vol. II, p 420-422, libro XII, capítulo X.)

Concerniente a los ladrones, esta gente tenía variedad de leyes, porque castigaban en un modo diferente a los ladrones de cosas insignificantes que a los grandes o de cosas valiosas. . . El que mataba al pájaro de bellísimas plumas que se encuentra en esa provincia (Quetzal) tenía la pena de muerte. . . (Vol. II, pp. 425-427, libro XII, capítulo XII)

El que mentía con perjuicio de su vecino era severamente reprendido y además de eso era condenado a quince o veinte plumas, de acuerdo con la ofensa. (Vol. II, pp. 427-428, Libro XII, capítulo XII citado por Guerra, 1971 pp. 32-33.)

Asimismo, Las Casas, en su “Apologética Historia de las indias” en el capítulo CCXXXIX habla de los pecados y ofensas prohibidos y castigados en la Verapaz. Allí entre las buenas costumbres de los k'ekchi's señala la de que cuando alguno se sentía enfermo, pronto confesaba sus pecados diciéndoselos al médico encargado de su curación o al sacerdote o curandero. De algún modo la enfermedad era un castigo por las faltas.

Como se veía en la cita de Torquemada, los k'ekchi' y en general los mayas, habían introducido el sistema de castigo pecuniario para sus faltas o pecados, usando plumas de quetzal o cacao. Esto hace contraste con los aztecas que no tenían esta costumbre.

Todo esto nos indica pues, cuán arraigada estaba la idea de culpa o pecado en la época prehispánica y no únicamente como un código moral apoyado en el orden civil, sino en un contexto religioso.

Sobre todo dado el tipo de situación social en donde lo religioso jugó papel preponderante y parece que existía un gobierno de corte teocrático.

2. El mäch: el pecado.

Para el k'ekchi' actual existe también un código por el que se rige y el sentimiento correspondiente de "culpa" "Mäch". El mäch lo pervade todo; como me decía un informante:

"Todo es pecado. No hay nada para mí que no sea pecado. Dios quiere que todos los días estemos pensando en él. Es peligroso, como si estuvieras preso. Cuando estás en la cárcel no podés hacer nada. Peligroso día a día. Como que así quiere vivir aquí en la tierra. Así es estar en la cárcel. Peligroso pasar los días y las horas. Quiere uno que le bajen la sentencia. Así es estar en la cárcel. Si uno no tiene miedo, más le suben la sentencia. Todo es pecado, ¿cómo piensan ustedes? Es que todo es pecado". (781/k& 104; lb, 6).

Tanto en la sociedad prehispánica, como en la colonia o nuestros días, pudo perfectamente acuñarse esta concepción no sólo del pecado y de su omnipresencia, sino también de Dios. En definitiva Dios es aquí el carcelero que mantiene ligado al hombre no en una celda física, pero sí moral como se verá más adelante. Hay una serie interminable de restricciones que mantienen "atado" al k'ekchi'.

Todo es pecado. Esto más bien es virtual. Todo puede ser pecado. Depende de las circunstancias y de las normas que muchas veces se desconocen. Otro informante decía también: "Todo es pecado. El pecado es verlo, oirlo (*rilbal ut rabinquil*); son bastantes los pecados" (781/& 135).

Lo significativo en la concepción del pecado es que de este modo, según el informante, siempre los hombres recuerdan a la divinidad: "Dios quiere que todos los días estemos pensando en él. Es peligroso". Más adelante se analizará las repercusiones sociales del pecado y se verificará —cosa por lo demás lógica— hasta qué punto los "códigos" están constituidos para cohesionar la sociedad. Dios en esta comprensión como que se complacería en marcar leyes, muchas de ellas, que obligaran, en el quehacer cotidiano, a tener fresco en la memoria su existencia.

Esto por otra parte, crea un contexto de temor. Quizás es uno de los sentimientos más fuertes que se obtienen de la convivencia con una familia k'ekchi' en las aldeas. Hay una serie de ritos, a veces

casi imperceptibles, que lo que crean es un ambiente de temor. Si esos ritos no se realizan, sobrevendrían “novedades”. Y es que precisamente el miedo se convierte en un buen signo de la religiosidad: “si uno no tiene miedo, más le suben la sentencia”.

El mismo punto de comparación: “Sentencia”, “cárcel”, “peligro”, tiene como ya se insinuaba antes, prototipos en la sociedad en donde el indígena guatemalteco vive. Está presionado por una serie de “requisitos legales” que obligatoriamente tiene que cumplir: cédula de vecindad, servicio militar, boleto de ornato, etc. Claro está que esos son requisitos de todas las sociedades; únicamente que éstos se cumplen con más dureza y total falta de comprensión y lógica en las zonas indígenas. Por esta razón, los k'ekchi' de Belice me decían que “*yöco chi hilänc*” “estamos descansando”, de tantas penalidades entre las cuales recordaban las cédulas y los reclutamientos militares. Y esto sin entrar a los malos tratos e injusticias a que, en lo referente a trabajo, se ven continuamente sometidos, que obviamente enfatizan la idea de un tipo de Dios despótico.

Ahora bien, dicen que “todo es pecado”, sin embargo ellos establecen como dos tipos de culpabilidad. Una sería la culpabilidad en sí, y otra la culpabilidad proveniente de falta de “requisitos”. Quizás la culpabilidad en sí haría referencia a la infracción de eso que se podía llamar “ley natural”, y que de alguna manera, más o menos explícitamente, ha existido siempre entre los indígenas. Guerra (1971) haciendo un recuento de los datos arqueológicos y de las fuentes de los etnohistoriadores nos brinda una serie de “aberraciones”, como las llama él, que tenían mucha vigencia en el mundo prehispánico, algunas de las cuales eran severamente castigadas. Esto puede darnos el ambiente moral en donde de algún modo se acuñó la ética k'ekchi'. Así pues, nos dice ese autor que entre los mayas y aztecas se dieron mucho los sacrificios humanos, no así entre los incas. La antropofagia se dio en connotaciones religiosas entre los mayas, y tuvo su máxima expresión entre los aztecas. El suicidio fue muy común en las Antillas y en las civilizaciones sudamericanas, muy frecuente también entre los mayas con hondas raíces religiosas. La afición a las drogas se dio con mucha intensidad en las Antillas, entre los incas, —con la coca. Los aztecas tuvieron una serie de drogas alucinógenas en asociación con prácticas religiosas. Los mayas fueron poco inclinados a esto.¹ La sodomía homosexual se dio en toda América, con

Los k'ekchi' usan bebidas alcohólicas para crear un estado eufórico propio de las fiestas que se llama *calcabil*.

alta incidencia. La sodomía pasiva "bardaje" se dio en forma institucionalizada en las Antillas, entre los aztecas, los mayas y principalmente entre los incas (Cfr. Guerra, 1971: 263).

Muchas de estas actuaciones están vistas por los indígenas igualmente como "aberraciones" aunque no todas (antropofagia, sacrificios humanos). Y así en las Ordenanzas de Nezahualcoyotzin una de ellas ordena que todo hombre o mujer que actúe como procurador de una mujer casada, que muera por ello. Otra indica que cualquier persona que haga fuerza a un niño a cometer sodomía y lo venda como esclavo, debe ser colgado, etc. (ibidem, 160).

En este sentido se puede hablar de cierta estructura ética que conformaría, más o menos, lo que en occidente se entiende por "ley natural", atentando contra la cual el hombre comete un pecado o una culpa en que la maldad esta en el mismo acto.

Los k'ekchi' actualmente tienen también actos que consideran malos en sí mismos; oigamos a los informantes:

"El pecado es maltratar, pelear y envidiar. El pecado lo dejó Eva cuando la culebra la aconsejó y empezó desde el comienzo del mundo. También es pecado cuando necesito a un hombre o el hombre a una mujer, o tal vez el hombre casado busca a otra mujer, o la mujer busca a otro hombre, eso también es pecado. También es pecado maltratar al hermano (*lik'as kitz'in*)" (2-784/163) (inf: mujer).

"El pecado más grande es matar a una persona, porque no es animal. ¿Acaso es cochemonte o venado? ¿Acaso se va a comer la carne?" (2-784/169) (inf: hombre).

"Yo no sé qué es pecado, pero dicen que es pecado embolar-se, maltratar a los pobres y también pegarles" (2-784/£ 156) (inf: hombre).

"Este es el pecado, le voy a decir: Yo soy bolo, y si dejo a mi mujer y estoy casado; eso es pecado. Dejo a mi mujer, eso es otro pecado. Tal vez le robo dinero a un amigo; se está agrandando mi pecado. Llego a tres pecados. También es pecado si tengo un mi amigo, pero tal vez por su mujer, porque yo le estoy hablando (enamorado) a su mujer. Dios está viendo que eso es pecado. Todo es pecado" (781/k& 104, lb. 3) (inf. hombre).

"Tal vez vi a una persona pecar; yo no puedo criticarlo porque tal vez de mañana a pasado me mira él. Cuando uno se ac-

cidenta, es por el pecado que pasa eso. Como pasó una vez que una persona me dijo que yo le avisara al que le debía que fuera a pagar la deuda, y este hombre me pegó con palo. Yo estaba bolo. Yo creo que eso es pagar un pecado" (781/& 135).

Esta enumeración de *Mäc* es bastante corriente; es pecado embolarse, es pecado abandonar la mujer y meterse con otra, es pecado maltratar y faltarle el respeto a los padres. Estos actos constituyen lo que llamo "culpabilidad en sí"; en todo esto no hay discusión.

Sin embargo hay otro tipo de culpabilidad, la de "falta de requisitos". Esto nos conduce a preguntarnos sobre el fundamento de esta moralidad. Para el k'ekchi' el *Tzültak'a* es el dueño y señor de todas las cosas. A los hombres no les queda sino pedir "su permiso" y "su licencia" para poder trabajar: sea en la tierra o en la caza:

"Se pide permiso para no tener problemas. . . Hay que pedir permiso al Cerro y al Sol, porque una vez le sucedió a un hombre: tenía milpa y cómo molestaban los animales a su milpa. Agarró su rifle y le tiró a uno y vio que lo mató y fue a recogerlo. Al llegar donde quedó tirado el animal no lo encontró. . . Ahí dijo el Cerro que por qué no había pedido su permiso y que por qué sólo estaba dañando a los animales.

Al ver esto el *Tzültak'a* mandó un patojito a la casa del hombre. . . dice mi papá que vengas un rato, pero tenes que cerrar los ojos. Abre los ojos, le dijo y ya se encontraba en una casa grande, parecía Iglesia. El dueño del Cerro le dijo que se sentara. ¿Cuál es tu delito? —le dijeron. Señor, yo no tengo delito, les dijo. Al oír esto lo pasaron a un cuarto y vio todos los animales muertos. . . Ahí lo dejaron encerrado entre los animales. . . Después salió. Le hicieron esto porque no pidió permiso para la cacería. Lo que estaba haciendo era como si estuviera robando. . . A los tres días de haber regresado del Cerro murió el hombre, pero todavía anunció lo que tenía encomendado". (2-778/£ 35)

Un hecho significativo en este tipo de "culpabilidad" es que con frecuencia no se sabe que está prohibido hacerlo. "¿Cuál es tu delito?" le preguntaban al cazador y éste no lo conocía. En alguna ocasión se ha dicho que el k'ekchi' sólo tiene que conocer la naturaleza de las cosas para poder obrar bien, sin embargo en sus leyendas aparecen los hombres como desconocedores de muchas de las prohibiciones o requisitos. No sería pues, propiamente una culpa, puesto que ésta requiere una actuación consciente, sin embargo es experimentada y sentida de todos modos como un *mäc*, como un pecado.

El pecado consiste en no proceder como un “rentista” y no pedir permiso a un Dios, que en realidad es el dueño. Esta figura de Dios-dueño de todo puede haberse acuñado en la sociedad prehispánica en que el “*aj Pop*” (rey) sería el poseedor de todas las cosas. . . Pero siguió recibiendo ratificaciones durante todo el período colonial e independentista y permanece aun en nuestros días. Sólo que son otros los que están sentados “sobre el petate” (*pop*). . .

En ese párrafo nos dice el informante que “lo que estaba haciendo era como si estuviera robando”. Considerando la leyenda el cazador estaba defendiendo sus tierras, su milpa de los animales que la perjudicaban. De alguna manera hasta la legítima defensa le queda vedada al indígena. Tiene que pedir permiso y licencia para defender lo que es suyo. Ya es tiempo de que Dios de un permiso general de que el indígena se defienda.

Por tanto si Dios es el verdadero dueño de todo, hay que pedirle permiso para todo. Eso tiene también su envés: Si Dios es el dueño, nadie podría dejar a alguno sin lo que necesita. Esto claro está si creemos que ese Dios es bueno. Pero así lo creen los k'ekchi'. Esto sería un elemento que habrá de tomarse en cuenta.

A la hora de la siembra, hay que implorar a Dios su “licencia” lo mismo en la cosecha. A continuación reproduciré trozos de una oración dicha en la milpa:

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

Ahora, donde va a caer mi tortilla, mi bebida, en la orilla y en la frente del Cerro santo y del Venerable Valle que están vivos. Dicen que hay unos que dicen que no están vivos. Ay no! sólomente el que está en el cielo, dijeron! No! Nosotros pedimos también al Santo Cerro y Santa Valle, los que conozco sus nombres, a esos también pido.

Ahora, ¿cuál es el verdadero que está dispuesto sobre nuestras tortillas y bebidas? Solamente el Santo Pablo, Santo Cojaj, Santa Itz'am, Santo C'anc'amas, Santo Chixbajau, Santo Xacoj, Santo Cuaxpom, Santo Jolom Mix. . .

Solamente esto es la fuerza de mi palabra oh Señor! (Haeserijn, 1971 (?) pp 81).

En este texto maravilloso no sólo se explicita la petición del permiso, sino que también se establece la oposición entre el Dios cristiano —que me atrevería a indicar que sustituyó a una divinidad superior

como el Sol; el *Kagua Sak'e*—¹ un tanto en “las nubes” contrastado al *Tzültak'a* en donde sí cae la “tortilla y la bebida”, es decir el dios de lo concreto; de alguna manera refiguración del Dios-con-nosotros.

Sembrar o cosechar sin “licencia” es para el k'ekchi' pecado o implica una culpa. Esto aunque el individuo no lo sepa o también —como los de la nueva generación— no lo quieran hacer. De todos modos, de algún modo hay una culpabilidad en ellos, como ya se dijo, que va a traer sus consecuencias.

Pero si la tierra necesita permiso para ser fecundada, también el “usar” la mujer. Hay un íntimo paralelismo entre la mujer y la tierra. Esto es también muy frecuente en otras religiones. Un proverbio finlandés dice que “las muchachas tienen su campo en su propio cuerpo”. (Cfr. abundante material en Elfade, 1972: 238). Nunca oí a los k'ekchi' explícitamente que hicieran este tipo de referencias. Sin embargo un informante me contaba que cuando una mujer no se dejaba poseer por el hombre, ella mordía sus propios cabellos, y que era imposible que el hombre pudiera alcanzar su orgasmo. En ese caso lo que se debía hacer era clavar cualquier objeto punzante en la tierra y en ese mismo momento la mujer consentía (Cfr. 833/89). Esto se puede relacionar con el hecho de que durante la siembra el hombre no debe de tocar a su mujer, no debe tener relaciones con ella, pues está teniendo relaciones con la tierra. Hay un oculto celo tanto de la tierra como de la mujer, y esto nació de la percepción misma del cultivo. “La agricultura reveló al hombre la unidad fundamental de la vida orgánica, la analogía mujer-campo, acto generador-siembra, etc., así como las más importantes síntesis mentales nacieron de esta revelación” (Elfade, 1972: 326). Por eso al no querer colaborar la mujer, el hombre le da celos con la tierra a quien penetra ritualmente.

Con todo, para muchos la relación sexual aun dentro del matrimonio es pecado. Siendo lógicos con la comparación con la tierra, yo creo que es pecado si es que no se hace una petición de licencia o permiso. Ahora bien, que muchos lo consideren pecado es algo que se puede comprobar en cada momento:

1. Karl Sapper dejó una de las poquísimas oraciones al Sol. “Tú mi dios, mi señor Sol, muy contento miras y esta agua de perro (lluvia) a nadie considera como su protegido, pero tú oh Dios de veras tienes tu protegido” (Sapper, 1895). Oración al Sol después de varios días de lluvia. Lo cual indica que aunque se le reconoce un papel importante, no es un Dios actuante en lo cotidiano.

“Los casados pecan cuando tienen relación sexual, pero qué se va a hacer; así lo dejó Dios!” (2-784/172. Inf: mujer).

“Los casados cometen pecado cuando tienen relación sexual porque los viejitos de antes decían que no sólo en la sexualidad hay que estar” (2-784/163. Inf: mujer).

“También es pecado tener relación sexual con mi mujer, eso dicen y por eso hacemos caso” (2-784/£ 156).

Siendo el acto sexual el perpetuador de la vida, además existiendo bases para una comparación con la tierra y su uso, estuve buscando si había alguna serie de “ritos” o petición de “licencia” para efectuar sin culpa el acto sexual. Nunca lo encontré. Sólo hay una pista que quizás podría explicarlo:

“Usar a la propia mujer de casamiento ya no es pecado. Juntándose uno cuando no está casado es pecado y se va al infierno y allí no se habla uno más, cuando no está casado. Cuando uno está casado, si va al infierno, siempre allí se hablan” (2-784/£ 116. Inf: hombre).

Parecería pues que el “permiso” se saca, por decirlo así, en el casamiento católico, allí como que se cumple con ese rito de pedir licencia. De ahí puede explicarse que algunos k'ekchi' ciertamente no vean pecado en el acto sexual dentro del matrimonio, aunque creo que es poco frecuente. Conocí a un muchacho que después de 3 años de casado, en una confesión, le aclararon que no era pecado hacerlo con su esposa. Este muchacho había ido a la escuela, había trabajado en Guatemala, y había asistido a Cursillos en el Centro San Benito!

La idea de que el acto sexual dentro del matrimonio es pecado, ciertamente nunca ha sido doctrina católica. He revisado una serie de “Guías para la confesión” publicadas durante la colonia, en México y Perú, y aun cuando son muy prolijos en todo lo que se refiere al sexo nunca dejan entrever un tipo de predicación en esos términos.¹

Una interpretación quizás un poco aventurada pero basada en los documentos históricos es que cuando el k'ekchi' dice “*xin ma-*

1. El excelente libro de Francisco Guerra, *The Pre-Columbian Mind*, en el capítulo XI hace una presentación seleccionada del Confesionario Mayor en lengua mexicana y castellana (1965), de “Camino del Cielo” (1611), de la Miscelanea espiritual en el Idioma zapoteco (1666), del Confesionario de indios (1761), para México. Del Perú presenta el “Confesionario para los Curas de indios, con la instrucción contra sus ritos” (1538) y el *Symbolo Catholico Indiana* (1554). Es una lástima no tener a la mano algo referente a las Verapaces, aunque tengo referencia

cob” “yo pequé”, quiere estar significando una sodomía heterosexual, encontrada en el material arqueológico con alguna frecuencia en la América Central, pero más en las Antillas y entre los incas (Cfr. Guerra, 1971: 263). Con todo, es poco probable, puesto que investigué sobre este punto y en sólo dos ocasiones tuve noticia sobre este respecto y en una de ellas, con todo, sólo se trataba de una cópula en posición diferente:

“Eramos tres hermanas, la mayor tiene su marido, pero no sólo usaba de ella sino de otras también. A nosotros nos gustaba tomar el boj y la mayor me dijo que fuera a comprar boj por ahí, y está bueno, dije, pero que sea dulce, porque amargo no me gusta. Nos fuimos, pero la mayor sabía a qué iba. Iba por ver dónde estaba su marido.

Al llegar a la casa donde entró el marido, yo vi donde estaban dos ramas de pataxte. La mujer estaba agarrada en eso y el hombre estaba atrás. Asustémoslos, dijo mi hermana. No porque es peligroso! Todavía vimos qué hicieron cuando terminaron. Lo metía por atrás pero siempre adelante (*Chirix cuan*, pero *junelic chiru naxic*). Sentados, también lo hacen, pero no sé cómo. De medio lado no se puede”. . . (2-833/£ 130.)

Aunque pues tanto en los restos arqueológicos, como los etnohistoriadores hablen de esto, yo nunca he encontrado algún dato concreto al respecto. Esto indica que esta interpretación no va por buen camino. La solución de un problema ideológico que obstaculiza en algo tan vital parece encontrarse en el hecho de estar casados por la Iglesia. Quizás es una de las razones por las cuales la gente a pesar de todo se casa. Puede suceder como en el bautismo que como lo sugiere Pablo Wirsing es por temor al rayo que los k'ekchi' llevan a bautizar a los niños. El pecado por tener relaciones sexuales sin casamiento cristiano tiene su castigo en el infierno, pero el castigo es que “allí no se habla uno más”. Y dado caso que otra pareja ya casada —por otras razones— fuese también al infierno si están casados “siempre allí se hablan”. Hablarse hay que entenderlo en sentido k'ekchi'.

Estas culpas y pecados son de algún modo “por falta de requisitos”. A veces hasta parecería que pidiendo permiso pueden hacerse aun las cosas más terribles, por ejemplo matar. El *aj tül* al pedir su “licencia” para embrujar” “*tulänc* que es un eufemismo de matar, di-

de un “Confesionario en Lengua Kekchi un método breve” escrito por un padre cura de la orden del Santo Domingo del Pueblo de Tactic, 1812. Que está en la Biblioteca Nacional de París y existe una copia en la Biblioteca Newberry de Chicago. Colección Ayer.

ce lo siguiente:

“Así es cuando se empieza a pedir licencia en la Santa Iglesia, en el Calvario, en la Ermita y por dondequiera delante de los santos. Todavía me recomiendo para que no me pase nada y para que no vuelva sobre mí lo que voy a pedir sobre la gente que voy a desaparecer, que lo voy a embrujar. Empiezo a decir estas palabras: En el nombre de Dios Padre, de Dios Hijo y de Dios Espíritu Santo, amén. . . . Cuando te pido mi licencia, con toda mi alma, con toda mi mente, con todo mi espíritu, te pido mi licencia debajo de tus pies, debajo de tus manos, Tú mi Madre, Tú mi Padre. . . que me entregues en mis manos, no es para que viva que lo quiero, sino que para que desaparezca en el mundo, si sigue viviendo en el mundo sólo eso me va a estar haciendo y por eso quiero desaparecerlo de la tierra. . . . Quiero que me perdones tú mi Dios y mi Padre, Tú, nuestro Señor Jesucristo. En el nombre de Dios Padre, Dios Hijo, y de Dios Espíritu Santo, Amén”. (2-754/-186.)

Como el fundamento de su moral reside en un Dios que lo posee todo y que es el dueño de la creación —por eso precisamente se le pide su “*licéns*”, su permiso— y no en el hombre mismo y en su estructura fundamental trascendente, todo puede ser permitido o justificado si es que se cumplen las condiciones y los requisitos. Este *aj tül* está pidiendo que le dejen en sus manos a un hombre para hacerlo desaparecer de la tierra. Más adelante analizaremos la misma institución del brujo dentro de la sociedad k’ekchi’.

La culpabilidad o el pecado para los k’ekchi’ no implica una opción personal o un libre uso de su voluntad, necesariamente, puesto que a veces no sabe en qué está su delito. Hay dos tipos de *mác*, los que no implican requisitos o permisos y los que como el acto sexual o la siembra sí tienen condiciones sin las culpas lo que se hace es un robo en definitiva, en cuanto se usa o se aprovecha algo que no es propio del hombre sino que pertenece a Dios.

3. El acuas y el mu.

Dentro de este tipo de pecados o culpabilidad de “requisitos” podría colocarse también eso que los k’ekchi’ llaman “*acuas*” o “*aguas*” (depende de qué región). La traducción es en verdad difícil. Un informante decía “*acuas* quiere decir la seña; esto quiere decir *acuas*” (852/ -40). De algún modo lo que tiene “*acuas*” prohíbe hacer un acto porque tiene consecuencias o secuelas que vienen sien-

do como un castigo.

Esto nos aboca a tocar otro concepto que está íntimamente ligado al *acuas*, que es el *mu*. El *mu* como su misma raíz lo indicaría traducirse por "sombra". Con todo, de hecho los k'ekchi' hablan con más frecuencia del "*muhel*" y lo traducen por espíritu. Este *muhel* es como un principio vital que posee todo lo perteneciente al ámbito connatural suyo, es decir primordialmente lo agrícola. De este principio vital, con frecuencia, como en el caso del maíz, se lo nombra por "*xtiosil*", su "deidad". Por esta razón el k'ekchi' —sobre todo el anciano— al tomar la primera tortilla soplará tres veces "*re nak inc'a' tcuisi chak xtiosil*" (173/2) "para que no le quite su deidad". En otras ocasiones se habla de "*Xcuanquilal*" que puede traducirse también como "dignidad". Mientras que otras veces harán alusión a lo mismo hablando del "*cuinkilal*" que mi ayudante siempre tradujo por "personaje". Las cosas tienen pues un *xmuhel*, *xtiosil*, *xcuanquilal*, *xcuinkilal*, tiene un principio vital que de algún modo es consciente. Es esto lo que produce el "*acuas*", el castigo si es que de algún modo se ha alterado la finalidad para la cual se supone que está un objeto o ser viviente. Sin embargo este orden o finalidad no es patente, de allí que haya una lista enorme de "*acuas*" (en el sentido de prohibiciones). Si esto no fuera una cosa oscura o latente no tendrían razón de ser estos códigos.

Con todo, aunque en el ser humano los k'ekchi' consideren que existe un *mu*, una sombra, ésta es como una parte del alma. Para Platón el alma se manifiesta en tres formas: la voluntad, el entendimiento, y el apetito. El *mu* es algo más que una mera manifestación del alma. Muchos traducen *mu* por espíritu, de hecho el k'ekchi' habla de que hay "*ranima xmu xtzejcual*" alma, espíritu y cuerpo. En este sentido esta concepción se identifica con la corriente que se ha llamado del "tricotomismo", según la cual "el hombre, en su esencia substancial está constituido por tres realidades, cuerpo, alma y espíritu que se distinguen entre sí, con distinción real" (Rahner, Karl, 1966: 747). Pero una de las razones por las cuales la Iglesia ha rechazado el tricotomismo es que separa demasiado al espíritu del hombre —a la persona— de la realidad corpórea, de lo material. No puede entender verdaderamente la historia de la realidad material como historia del espíritu". (Cfr. ibd. 748).

Para el k'ekchi', pues, no es sólo una concepción de que todo tiene un principio vital —teoría hilomórfica— sino que el espíritu "*mu*" o la sombra tiene una diferencia real con el *ranima* o alma. De tal modo que se puede escapar el *mu* sin morir la persona. Oigamos

a un informante:

“La mujer iba a lavar al río. Y ella metía a la niña al agua, y se asustaba la muchachita. A las dos semanas empezó a tener calentura. Ya no hallábamos con qué curarla. Se asustaba. Mi mamá fue a llamar a una mujer. . . ¿Dónde has bañado a la niña? (preguntó) —en el río. Ahí está! Hay que hacer un su muñeco (rekaj). La primera vez con copal, monte y le echó humo, ahumó a la niña y salió a fuera llamando al *muhel* de la niña, que se venga. A los tres días hizo el muñeco y lo fue a dejar al río sobre una piedra. Cuando la niña dio un salto en la cama, dijo: ya vino el *muhel*, por eso la niña saltó de su cama. Mañana ya no va a tener calentura. Amaneció y la niña ya amaneció buena”. (2-844/-81 en castellano.)

Es algo muy frecuente que los niños pierdan el *muhel* en un río, en una poza, en una quebrada; se les va el espíritu y por eso hay que llamarlo de nuevo. Hay toda una serie de fórmulas para hacerlo, transcribiré la de un curandero de la aldea Chactí de Cahabón.

“Santo Cosme, San Fabián, San Benito, San Gabriel, Magdalena pertita (sic, quizás bendita?) Santos Angeles, Santos Padres, Señor nuestro Jesucristo, Señor San Antonio, Señor San Rafael, Señor Trinidad Corazón, mi Reina de los Angeles, Espíritu Santo.

Señor nuestro Jesucristo tu hijo bendícelo, te presentó tu milagro tu bendición, donde le agarraron sus pies, sus manos

(nombre) ? Con este pom blanco, con este pom rojo, con esta cera blanca, con esta cera roja voy a buscar la sangre a recoger el hueso, el pelo, en una hora, en dos horas. Hay te levantas! Vamos! Levántate, ¿dónde estás agarrado? ¿con el mar? ¿con la nube? ¿con la piedra? ¿con el bejuco? Cuando lo llame con el palo blanco, con el palo rojo, con el blanco polvo, con el polvo rojo trece blancas *yüyum*, trece blancas palomas, allí van a llamarte, a levantarte, venite, levántate, entrá en tu casa, descansá en la silla, en la escaña (sic) de nuestro señor Jesucristo, tú. . . . entrá, sentate en la banca, en la silla.

En nombre de Dios grande, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, Amén”. (2-753/-186.)

Los síntomas de pérdida de *mu* son: palidez, falta de apetito, debilidad. Con esta pérdida, como decía un informante “*mac’a chic in ch’ol ban li xiu, us xobokbal li xmuehel, xichijenak li mu, mac’a li quic’.*” “Ya no tengo mi corazón por causa del miedo, se debe llamar el espíritu. El espíritu se asustó, no hay sangre”. Este susto pu-

do ser producido por una sorpresa o temor a un animal o a una persona (sobre todo las personas "calientes", es decir borrachos, o preñadas) lo pudo producir también el Cerro o alguno de los accidentes geográficos que lo representan: una quebrada, un río, etc. O si no el espíritu, "mu", de un difunto.

"Cuando uno se siente ya pesado y que no puede caminar es el *mu*, el que lo llegó a tocar; el *mu* son los muertos (774/kL 63).

Porque para el k'ekchi' los difuntos continúan regresando a la tierra, principalmente el día de los santos, pero también en otras ocasiones si es que no se hicieron los ritos como se debe a la hora de enterrarlos. De ahí el cuidado que ponen en cumplir las prescripciones:

"Cuando entierran a un muerto le ponen su guacal, sus tazas, su ropa envuelven con un pañuelo la cara. En el cajón le pasan cacao verde, al mismo cajón. Le hacen las señales de las cruces, y también sangre. Y esto quiere decir que el cajón no asuste al muerto, porque la madera está viva, y así se van a descansar los dos" (769/kL 64)

El hoyo lo hacen a tres varas de hondo. Ahí abajo abren otro hoyo donde meten la caja, entonces el mero hoyo queda vacío. A eso le llaman "cajón *ch'och'*" (casa del cajón). Lo meten ahí. . . . A los tres días van a dejar el espíritu (*mu*). A los tres días hay que ir a despedirlo. Hay que ir a quemar candela. Se queda y ya no se pregunta por él (769/L 153).

Esta concepción del *mu*, espíritu o sombra, es muy frecuente en los pueblos "primitivos". Más aún en muchos de ellos esta fuerza interior —que para los k'ekchi' es sutil e inmaterial— adquiere forma material, y no se representa, sino "es" la propia sombra. El "primitivo" en este sentido es frecuente "que considere a su sombra en el suelo y a su reflejo o imagen en el agua o en un espejo, como su alma, o en último caso, como parte vital de sí mismo y por tanto, necesariamente como una fuente de peligros para él, pues si fuese maltratada, golpeada o herida, sentiría daño como si le hubiera sido hecho en su persona" (Frazer, 1961: 230).

Pues bien, es principalmente este *mu* el que de alguna manera toma papel reivindicativo en el caso del *acuas*. El fundamento del *acuas* o de las prohibiciones es el *mu* —o sus otras traducciones— que se opone a ser tratado en determinada forma y si no se obedece a esto genera y produce un castigo. Todas las cosas tienen *mu*, tienen esta fuerza interna: "Todos tienen *mu*; eso es espíritu, por ejemplo al-

gunos dicen: *Kak xmu*, eso quiere decir que tienen más fuerza” (769/-53).

Al no prestar atención al *mu*, es decir al modo como deben de ser o de hacerse las cosas, se produce el *acuas*. Muchas veces los culpables de enfermedades de un niño son los padres y principalmente la madre que no cumplió con una serie de cuidados requeridos:

“A veces cuando los niños comienzan a arrojar, la mamá tal vez vio arrojando a un bolo, entonces es cuando nace un niño así. . . Cuando uno no come pacaya, a los niños le salen 6 dedos en el pie o la mano. . . Al ver un muerto o un enfermo, el niño sale igual al muerto. . . Cuando uno no come queso, le queda (al niño) la boca blanca y no mama bien. . . Al ver un coche que lo matan, y como la mujer está embarazada así sale el niño también. . . Al ver el Santo Sepultado, que dicen, una mujer embarazada y si piensa en el santo, tal vez le tiene miedo y cuando va a nacer su muchachito, no se va a levantar” (852/-40).

Todos esos signos obligan a que una mujer preñada se cuide, se le trate bien (antojos) y pueda tener un parto psicológicamente fácil. Este tipo de ambiente especial (que se necesita como preparación para un *pabãnc* y otras celebraciones) en k'ekchi' se llama *Cal Cabil*.

Pero como digo, esas relaciones entre desear comer algo y una enfermedad en el niño, por ejemplo, son algo que no se sabe, que tienen que irse aprendiendo con la experiencia. Este informante sólo tras la experiencia se percata: .

“Después se enfermó la muchachita. Empezaba a ensuciarse, sólo verde echaba. Empezamos a preguntar. . . Volvimos a llamar a la comadrona. Esa muchachita está enferma —dijo— porque una mujer embarazada la fue a ver, por eso se enfermó la criatura”.

. . . Iba creciendo la niña y se enfermó de granos en la cabeza. . . hablamos a otra persona y dijo: es *aguas* de chicharrón de res. La María (esposa del informante) estaba embarazada y deseaba comerlo y como aquí no se consigue, por eso a la niña le empezó a salir ese sebo” (2-844/-81; lb).

Dado que la relación está pues “latente”, hay que acudir al consejo de los ancianos para extraer la verdad de las cosas. Con ellos se puede sacar un “Código” de manera de proceder para evitar el *acuas*. Transcribiré parte de una lista de prescripciones que está en

los apuntes que dejó Pablo Wirsing y Wirsing.¹

“Como todas las cosas son consideradas como teniendo vida por una fuerza sobrenatural que les es propia, y como esa fuerza tiene leyes propias que tienen que ser obedecidas para evitar castigo, es necesario tomar en cuenta algunas prescripciones, por ejemplo:

1. Las cruces tienen que ser elaboradas de madera viva; hechas de madera muerta provocan la muerte.
2. No hay que oler el ocote para que no pierda su capacidad de quemar.
3. Si se orina cerca de la casa, tiene el mismo efecto que hacerlo sobre la leña.
4. No hay que quemar las semillas del *Coyou* (fruta parecida al aguacate) para que no salga incordio.
5. Las patas o las uñas de las aves de rapiña traen buena suerte cuando se juega a los dados.
6. No hay que decir *jolom k'ën* al ajo, sino *änx* para que los murciélagos no muerdan la cabeza de las gallinas.
7. No hay que decir *sotz* (murciélago), sino *tz'üm-xic* (ala de piel) porque cuando oyen su nombre, vienen, y los murciélagos son dañosos. . .
26. Si un niño pequeño tiene las narices tapadas, se le muestra un caracol. . . para que salga el animal. Así se le enseña a las narices cómo tiene que salir el moco.
27. Con vientos huracanados se queman pedazos de calabaza. El siente entonces su cabeza y sus testículos y tiene miedo. . .”

La lista tiene 30 prescripciones, y aparte hay otras 15. En total hay —sólo registradas por Wirsing— unas 45 fórmulas para evitar el *acuas*.

Muchas veces este tipo de prescripciones pertenecen a la sabiduría de los curanderos, pues son las cosas que les dan prestigio, y por eso tienen carácter esotérico; más aún, su eficacia radica en mantener como tabú no sólo eso sino todo lo concerniente a las tradiciones. Es decir que el revelar lo que sólo algunos deben de conocer tiene asimismo su *acuas*.

1. Pablo Wirsing, alemán, vivió casi la mayor parte de su vida con los *k'ekchi'*. Era un hombre muy culto y dejó sus apuntes al P. Esteban Haeserijn. En las obras de Eric Thompson aparece con frecuencia su nombre, como informante de las costumbres *k'ekchi'*. Murió hace unos dos años en Alta Verapaz.

“No es bueno decirlo cómo hace uno sus costumbres. Por ejemplo, tal vez una persona es *Aj tz' amanel* (pedidor), esa persona no puede contar cómo aprendió, cómo hace y qué dice porque el hogar de esta persona cae en una desgracia y los que escucharon, ellos sí prosperan en su hogar, en sus siembras. Si me pregunta una persona, cómo hago, por qué mi cosecha de maíz se me da muy buena, por qué tengo buena crianza de gallinas, cerdos y ganado? uno no puede explicarle, porque pierde uno la fortuna, hay que explicarlo hasta los ocho años, porque siete años es la fuerza o sea tenerlo en secreto” (784/: 143. inf: mujer).

El revelar estas verdades es un tabú, que debe durar 7 años, con lo cual se fortifica el poder en grupos de edad. Precisamente la época mítica en que sucedían milagros, en que el *Tzültak'a* se parecía más, etc., se cortó de tajo —se produjo su *acuas*— al romperse un tabú. Cuenta una leyenda que en el Cerro les diera de mamar. “Esto lo hacía todo el pueblo. Era un lugar redondo, y en escala (sic) poníamos las candelas. Según creen los antiguos que en ese lugar iban a mamar los muchachitos” (2-159/ £ 140), sin embargo:

“Por causa de una señora fue que ya se acabó el milagro en ese Cerro. Le dijeron que cuando naciera su niño fuera a dejarlo allí en ese Cerro. La señora dijo que sí que lo dejaría. Después le dijeron que ese Cerro le iba a cuidar y le iba a dar de todo, porque sois pobre.

Cuando tuvo su niño lo recogió, lo bañó, y se fue y lo metió en la Cueva. Lo dejó sobre la mesa. Allí había una piedra donde había suciedad de gallina y se escondió. Se escondió para ver cuándo iba a recoger el Cerro al niño. Allí estaba cuando vio que el Cerro bajaba con aquellas grandes tetas. Cuando vio que la señora estaba mirando, se subió al Cerro otra vez. Eran bastantes las chichas que tenía y muy grandes. La mujer vio eso y regresó a su casa. . .

Ese Cerro se acabó todo, cuando la señora lo vio. Desde esa vez nunca ha bajado al Cerro a recoger niños. . . Si esa señora no hubiera visto al Cerro, todos los habitantes de este pueblo fueran nahual. . . Porque antes que esa señora hiciera eso, todo el pueblo se convertía en cualquier cosas y por ella se terminó todo” (2-159/ £ 140).

Se dio un proceso paralelo al del Edén, en que curiosamente es la mujer la que corta esa edad de dones preternaturales. Es decir, pues, que no sólo resulta difícil saber las cosas que producen *acuas*,

sino que el revelarlo mismo implica *acuas* como es la pérdida de cosechas, en el caso de la siembra del maíz, o la pérdida del nahualismo. Algunas veces, con todo resulta incomprendible a una mentalidad occidental encontrar relación entre las cosas. Por ejemplo, por qué razón usar madera “muerta” para una cruz acarrea la muerte. Pero sin duda habrá una explicación. Hay un tipo de explicaciones pero que distraen.

“Según dice la gente que no es bueno botar las uñas, sino que hay que enterrarlas en un solo lugar porque cuando uno se muere allá arriba le preguntan dónde dejó las uñas. . . Hay gente que cuando se corta el pelo, guardan el pelo, que les cortó. Dicen que cuando se van a morir tienen que venirlo a recoger otra vez”. (769/ &153).

Ahora bien, la explicación que se da en el párrafo anterior no acaba de satisfacer al que lo oye. Sin embargo si por otra parte sabemos que para embrujar a una persona precisamente lo que se coge de ella es el pelo, o sus uñas, el *acuas*, o la prohibición adquiere relevancia. Quizás pues tomando una por una las prescripciones van tomando razón de ser dentro de un mundo y cosmovisión muy concretos. Ante el peligro que representa el brujo, hay que evitar a toda costa dejarle las armas para que se aproveche. Es lógico.

La explicación del sentido del *acuas*, en el caso anterior, era de prevención contra el brujo. En otros casos funciona como medio de cohesión familiar, formas de prevenir las disenciones entre los esposos:

“Cuando una persona tiene ganado no puede pelearse con su mujer porque el ganado es muy delicado. Empieza a enfermarse o hay veces que hasta se mueren” (796/222).

Quizás la experiencia ha mostrado a la sabiduría k’ekchi’ que el hecho de tener ganado —una holgura económica— inclina al hombre a buscar otra mujer —ya la podría sostener tal vez— y con este sistema de *acuas*, se asegura la institución del matrimonio. Esto es pura elucubración, con todo.

En esta misma manera de interpretación del *acuas* con su repercusión social podrían colocarse todos los *acuas* que provienen de la falta de *guatesinc* (lit: dar comida, implica una consagración de cualquier cosa):

“Si en una obra no se hace el *guatesinc*, siempre pasa algo, pues si una persona no consagra alguna obra, alguna casa, siempre se corta uno y la sangre de la persona sirve para el *guatesinc* (2-782/ £ 141).

Todo esto contribuye a que se mantengan los ritos y quizás todavía más que los ancianos que actúan como “*c’amol bej*” (lit: que conduce. Se les llama así a los que dirigen una oración, o un *guate-sinc*, etc.) sigan manteniendo sus puestos por coacción moral ante una sociedad que a todas luces está cambiando.

El *acuas* es entonces el pecado o la prohibición por excelencia que puede ser obviada si se hacen ciertos ritos o si se llenan algunos requisitos. Por este motivo estudiamos el *acuas* dentro del *mác*, de la “culpabilidad de requisitos.”

4. La enfermedad, explicitud del pecado.

Vamos a pasar ahora a un punto culminante del *mác*, precisamente es la forma de distinguirlo: la enfermedad, *li yajel*. La enfermedad no sólo es castigo del pecado sino su explicitud misma.

“Cuando viene una enfermedad de una persona, o tal vez perdió algo, pensamos que tal vez Dios por castigo del pecado nos hizo eso” (781/ X& 104.2).

Que los pecados muchas veces se pagan aquí en la tierra es algo muy sabido para los *k’ekchi’*.

“Cuando él estaba vivo había cometido adulterio y después se fue a la Finca Pangola y también se llevó a la otra mujer, y cuando regresó a Chamil (aldea de Chamelco) le empezó la disentería hasta que se murió. . . (Aquí en la tierra pagó sus pecados y murió sentado y cómo hedía su cadáver)” (784/317).

Los defectos físicos también pueden atribuirse a un pecado. Así un informante me contaba que una señora que tenía fama de muy mala, tuvo varios nietos todos con defectos físicos. “Uno tenía los dedos del pie derecho cuaches”; el otro nieto “pone el ojo como si estuviera mirando hacia arriba,” un tercero “parece como si siempre estuviera espantado.” Las nietas “no crecen. . . y no puedo creer que son desnutridos.” Cuando murió esa señora “se encogió, o sea que llegó al tamaño de un niño de dos años. . . la gente decía lo mismo: que la pobre señora era muy mala.” (Cfr. 826/-58.)

Sólo un análisis de las enfermedades daría material suficiente para todo un tratado como el que Boster hizo en Belice y Alta Verapaz. Sin embargo, lo que queda claro en el estudio de las enfermedades es que habría dos modos de concebirlas: enfermedades intencionadas y enfermedades desintencionadas (Cfr. Boster, 1973: 187). Dentro de las enfermedades intencionadas Boster coloca el “mal de ojo”, el *acuas* y todas aquéllas que rompe el equilibrio interno entre

lo frío y caliente. ¹ Muchas de las enfermedades cuya causa es desintencionada están destinadas a proteger las actividades de la mujer durante el embarazo y el alumbramiento. Dentro de las enfermedades “intencionadas” están —para los k’ekchi— aquéllas que Dios produce o manda. Todas éstas como lo advierte Boster, ayudan al arrepentimiento (ibid. 192).

El tipo de enfermedad que sería explicitud del pecado, sería la que Boster llama “intencionada,” sin embargo como él mismo lo muestra después (pp 196 ss) parecería que los k’ekchi’ manipulan los conceptos sobre enfermedad, para llegar a una interpretación de la causa del mal cuya consecuencia social se adapte mejor a sus necesidades (ibid. 195).

Con esa división ya queda más claro que no todas las enfermedades implican ser explicitud del pecado, sólo algunas, aunque esto depende de la forma como los k’ekchi’ “manipulen”, por decirlo así, los datos.

5. La implicación social del pecado.

Hasta aquí hemos ido analizando la idea de culpabilidad dentro de la cosmovisión k’ekchi’, que podía hacer sobresalir un importante aspecto de la experiencia religiosa en cuanto que afectaba su actuar en el mundo. Distinguíamos, con todo, dos tipos de culpa. La que provenía por realizar cosas que “en sí” parecían malas y punibles, y las que, por otra parte, se deducían de una “falta de requisitos.” Entre las culpas por “faltas de requisitos” teníamos las que se originaban por no pedir “licencia” (para sembrar, cazar, etc.) como también todo el código de *acuas* y aun los tabus de revelar “lo oculto”. Vimos luego cómo la enfermedad en algunas circunstancias —que pueden variar en la interpretación— son explicitud del pecado, lo mismo que los defectos físicos.

Veámos también cómo el k’ekchi’ se mueve en un mundo de prohibiciones en que “todo era pecado” o podía serlo. Esto nacía de una captación de Dios como un Alcalde, como un encargado de cárceles, a quien había que tenerle miedo para poder granjearse su fa-

1. Dentro de los k’ekchi’, como también dentro de los indígenas de Guatemala, se dan con mucha frecuencia sistemas de clasificación de las cosas según el criterio de “frío y caliente”. Con este sistema se pueden clasificar los fenómenos naturales, las comidas, las enfermedades, los síntomas y las hierbas curativas. Material abundante sobre esto Cfr. Boster, 1973, capítulo “Cold-Hot”.

vor. Claramente esta concepción de Dios pudo ser proyección tanto del mundo pre-hispanico y seguramente tomó auge durante la colonia y perdura lamentablemente en nuestros días. El k'ekchi' vive atemorizado y prueba de ello será la excesiva ritualización en la que se ve imbuído.

El trasfondo de esta experiencia de "culpabilidad o punibilidad" es un contexto social de opresión no sólo física sino aun psicológica y moral. El *müc*, como opresión moral del indígena, tiene así mismo un carácter que repercute necesariamente en su sociedad. Veamos otras facetas:

En la idea de *acuas*. Por este medio como que son las cosas mismas las que se vengán de no habérselas tratado como se debía. En este sentido el *acuas* se puede convertir en "detector" del culpable:

"Cuando hay alguien que ha puesto su trampa para cazar una taltuza, y otro se la roba, para descubrir al ladrón, basta con quemar los palitos de la trampa y el cuerpo del ladrón se ve lleno de unas manchas blancas "saclep" (2-114/67).

Aquí sí, como ya lo señaló Frazer: "las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aún después de haber sido cortado todo contacto físico" (Frazer, 1961: 34) Parecería que es hora ya de que el *acuas* de los indígenas reivindicara a la raza por no haberla tratado conforme a *xcuanquilal*, su dignidad y al derecho que se merecen.

Esta percepción de lo que no está bien hecho y el castigo subsiguiente es algo muy hondo en el modo de pensar de los k'ekchi'. Así por ejemplo un marido puede "sentir" la traición de su mujer:¹

". . . el viajero le dijo a la lacandona (un grupo indígena) cómo me gustas! cómo le gustas a mi sangre. Te voy a llevar, decía el viajero. . . contestó la lacandona: yo tengo marido, no quiero, tal vez nos va a encontrar mi marido platicando aquí. . . el viajero no comprendía. Seguía convenciendo a la lacandona. Finalmente se convenció a la lacandona. . . si lo hacemos ahora, si pecamos ahora, muy rápido lo va a sentir mi marido. . . pecó con la lacandona en la orilla del río y cuando terminaron de pecar, la lacandona le dijo al viajero. . . si te encuentra mi marido, hoy te mata" (2-833/-189).

En este caso pareciera que es el cuerpo de la mujer —su *mu*— el que por obligación —aunque la mujer no lo quiera— le comunicará al

1. Ese en k'ekchi' se llama *kokonc*: el mismo hecho de sentir algo produce y adquiere como cuerpo. Es un fenómeno que ocurre en otras circunstancias también.

marido la falta; se la hará sentir. En el caso de los muertos el “*mu*” suele regresar al mundo, también a saldar sus cuentas.

“Hay veces que el espíritu del muerto va a pellizcar a la gente y se dice que este muerto se está vengando, porque tal vez tuvieron algún pleito cuando estuvo vivo” (769/153).

El *mu* viene pues a pagar ofensas que por una u otra forma no fueron canceladas en la tierra. Esta es una clara norma que ayuda al buen proceder de la gente en una comunidad. No sólo hay sanciones morales y presiones morales para obrar “rectamente,” sino además se usa el respeto y temor —que siempre se encuentra— a los muertos para corroborar a un bien social. En este sentido el *acuas* cumple lo que se llama una “función” en la sociedad.

Siempre en este sentido de “función” dentro de una sociedad está la otra sanción social para el que no acepta los cargos en la mayordomía. El que rechaza ser mayordomo contrae una culpa, tiene *mác* que se paga con una enfermedad o una desgracia:

“Ei que no acepta ser mayordomo, se puede enfermar o se puede cortar. Pasó una vez. Escogieron a un hombre que todavía no le habían avisado pero ya estaba apuntado su nombre. Y le avisaron que iba a ser mayordomo. El dijo: ¿Acaso sabe mi nombre la Virgen? Mis compañeros me fueron a apuntar! Y no aceptó. Después le agarró una enfermedad. Estaba con una gran calentura. En eso se le apareció la Virgen. Lo agarró la Virgen y le dijo que por qué no lo había aceptado. . . hay que aceptar todo lo que le digan a uno porque es un don de Dios. Lo aceptó sin ganas. Asistió al recibimiento. . . se desmayó y vio aparecer a la Virgen y lo agarró y se curó en ese momento. Y allí creó y lo contó a sus compañeros” (2-794/ 155).

Como este hay muchos casos que básicamente cuentan lo mismo. Todo esto influye a que el indígena se vea obligado bajo pena de culpa y sus secuelas a mantener una estructura social. Como se verá más tarde la cofradía dentro de una comunidad indígena la cohesionó, pero impide así mismo que se abran nuevas fuentes de adquisición del poder y por el carácter monolítico de las comunidades se presentan como más débiles y poco funcionales para tratar con la sociedad englobante.

Esto prescindiendo del origen y formación de las cofradías que surgieron de parte del gobierno español como una fórmula que por su carácter ecléctico podía, en algunos aspectos, asumir tradiciones y rituales prehispánicos, pero que desde su punto de vista se ligó desde muy temprano al régimen de la Alcaldía que era el canal por donde

los terratenientes exigían, gratuita, la mano de obra. La cofradía, por tanto, tiene un pecado original bien patente.

La experiencia de la culpabilidad, del *mác*, implica para el k'ekchi' la re-afirmación constante de una sociedad indígena tradicional que por serlo es lo que mantiene "aletargado" al k'ekchi' amarrado a unos lazos y presiones morales que son "queridos" si es que no "pretendidos" —en la actualidad— por la sociedad global. Como experiencia religiosa es la experiencia que puede lograrse en una situación de opresión que se remonta —vuelvo a insistir— desde los orígenes mismos de su raza y desde el inicio de la humanidad. Ahora bien, como experiencia también, debe de ser conocida y comprendida y buscar en esas oscuridades, los claroscuros, las candilejas que puedan mostrar valores de cambio.

Antes que querer quitar una cosa u otra que parece que va en contra del Mensaje de Cristo, hay que pretender cambiar la razón de muchas de esas "aberraciones" si se quiere que es el aplastamiento y temor de sus corazones. Recordemos una frase del P. Esteban Haeserijn: "quitar el *acuas* equivaldría a fomentar la revolución" (Cfr. 1973: 5). Yo más bien diría aprovechar en vez de quitar el caudal que un pensamiento así puede tener. Todo tiene su dignidad, su *xcuanquilal*. Se ha visto cómo esa dignidad exige que se trate a las cosas —y por tanto, cuánto más a los hombres— como se debe. Es responsabilidad del hombre hacer valer sus derechos y sus obligaciones que fundamentalmente son la construcción de una sociedad distinta en fraternidad. En el plan de Dios es el hombre el que le da sentido a las cosas y cabe a él también hacer que todo adquiera plenitud en Cristo. Quizás el único *acuas* que debería quedar sería: "si no quieres a tu hermano no vas a poder ser hombre."

IV— EL BRUJO, REFUGIO DE LA TRADICION

1. El brujo, refugio de la tradición.

El propósito de este capítulo es presentar una de las instituciones que sostienen con más vigor la cosmovisión k'ekchi' tradicional y que a pesar de los cambios sufridos por las comunidades, tales como cultivos nuevos, movimientos de Delegados de la Palabra, etc., subsiste como un bastión o un refugio de lo tradicional.

En las teorías antropológicas son muchas las escuelas y las tendencias que han analizado el fenómeno de la brujería y de la hechicería. Hay una colección de libros y artículos —los mejores de ellos sobre Africa— que brindan material abundante. Una línea interpretativa entiende a la brujería en un aspecto funcional; puede servirse de ese modo para evitar el conflicto entre las sociedades. Otro, como Nadel, en contra de lo que siempre se ha dicho, cree que “los temores de la brujería y las acusaciones sólo acentúan hostilidades concretas y de hecho les dan libre vuelo” (Nadel, S.F. 1970: 279). Es decir la brujería favorece el conflicto y no lo neutraliza.

Otros analizan la brujería como un fenómeno muy ligado a un tipo de sociedades y a un tipo de medios económicos específicos: “las creencias en la brujería son generalizadas en las sociedades en pequeña escala, que tienen un control inadecuado de su entorno y están dominadas por las relaciones personales; sociedades, en las que la gente piensa en términos personales y busca causas personales, a sus infortunios” (Monica Wilson, 1970: 263).

Todo esto puede ser muy verdadero, pero para analizar el caso de los k'ekchi' de Alta Verapaz, seguiremos más bien a Marwick quien considera que las creencias en la brujería “intervienen en la vida social dramatizando los valores morales” (Marwick, Max, 1970: 293). De algún modo —tal y como funciona en la actualidad el *aj*

tül (brujo) juega el papel de dramatizar, de poner de relieve simbólicamente, los valores de una sociedad que a todas luces está desapareciendo: la sociedad así llamada “tradicional”.

En otros capítulos hemos expuesto algunos elementos de la cosmovisión *k'ekchi'*. Toda cosmovisión genera y exige, a la vez, un tipo de “organismos”; de instituciones en donde se van agarrando y anclando las cosmovisiones. El *aj tül* no sólo en cuanto “anclaje de una concepción del mundo, sino también en cuanto que de ser una mera institución ha devenido en un “bastión”, desde el cual se lucha por mantener lo “tradicional”; se torna objeto capital en un estudio que pretende comprender la religiosidad de *k'ekchi'*.

Como señalo, se ha dado un paso de lo meramente institucional —un organismo que mantiene una forma de pensar— a la institución ofensiva, por la cual a toda costa se quiere hacer perdurar una cosmovisión.

No se discute aquí sobre la “legitimidad” o validez de ese tipo de cosmovisión entre la cual estaba la concepción de la culpabilidad, como ya hemos visto, y la captación de un mundo hostil que además oprime. Esa culpabilidad y esa cosmovisión de algún modo se genera en un tipo concreto de relaciones de producción, pero a su vez ella ha suscitado instituciones tales como las del *aj tül* para perpetuarse. En pocas palabras pues: si se quisiera “librar” al *k'ekchi'* de un mundo que lo prime, se tendría que hacerlo desvinculándolo de un tipo de relaciones de producción. Con todo, ese antiguo sistema ya generó instituciones como la del brujo, que intenta hacer perdurar —aun inconscientemente— no sólo la cosmovisión sino que necesariamente aquello que la hacía posible: un tipo de relaciones de producción, de explotación concretamente. Allí radica pues la gran paradoja: el *aj tül* quisiera ser un bastión de defensa del indígena, pero desgraciadamente lo que esto implica es seguir siendo indígena pero de la misma ingrata manera. Lo que parece defensa del indígena es una sutil auto-defensiva.

El *aj tül*, como institución, no se coloca meramente como un fenómeno “marginal” por ejemplo de los grupos de edad. Es decir, no es algo que ya no tenga que ver con los jóvenes. El actual movimiento de “Delegados de la Palabra,” y cualquier otro tipo de movimientos “margina”, en el sentido de que no toma —y tampoco puede hacerlo por el número de población en las aldeas— una serie de individuos jóvenes que no están canalizando sus esfuerzos en ese tipo de agrupaciones. En otra ocasión señalaré las relaciones económicas que existen entre los “delegados,” los “protestantes” y el grupo que que-

da marginado de estos movimientos, que parece que sí se está convirtiendo en el “bastión” de sus tradiciones. Ese mismo grupo es el que se ve también “marginado” de otra serie de “ventajas” como la escuela, los cursillos y aun los partidos políticos. Es un grupo que puede representarse en la fuga continua de k’eckchi’ a la zona de Belice en donde, significativamente, están tomando más importancia los brujos y curanderos como lo ha mostrado Boster (Cfr. Boster, 1973), y hay más tiempo para dedicarle a sus “cosas”.

Todo esto indica, pues, que esa ofensiva de parte de este tipo de institución no es tan “supuesta,” en cuanto que tiene un grupo considerable de gente —también jóvenes— que retoma esa cosmovisión, casi como una redefinición étnica; como un signo de “su grupo”, el cual no ha recibido una impronta nueva, sino la única de haberse quedado “fuera de la ola.” De una simple herencia, lo “tradicional” se puede convertir —quizás ya lo está haciendo— en una “inversión,” en que se ponen a circular activamente los valores.

2. Sus poderes.

Antes que nada habría que hacer una pequeña aclaración sobre dos palabras: *aj Tül* e *Ilonel* (brujo y curandero). En muchas ocasiones como se verá, se habla más bien de *ilonel* porque tiene connotados más eufemísticos que brujo. Pero de ordinario, todo *ilonel* es un brujo potencial. Lo que define la línea de demarcación es imputarse una muerte. La atribución de una muerte es la característica distintiva del brujo.

¿Cómo se comienza a forjar un brujo? Parece más bien que es un problema de familias; de linajes entendidos ampliamente. Boster ha mostrado cómo suele ser el yerno el que adquiere los poderes del suegro (1973: 18). Otras veces el padre hereda al hijo. Conocí a un muchacho en Cahabón cuyo padre se decía que era *ilonel*, su abuelo también y su hermano mayor había aprendido las “oraciones”, como suele decirse, y ya “ejercía” en una aldea.

A estos factores “estructurales” (suegro/yerno, padre/hijo) se añade siempre una señal o vocación especial. A un informante le había dado una grave enfermedad —en su familia había varios curanderos— y le dijeron que no se curaría hasta que aceptara ser también un curandero, puesto que él estaba llamado a ser muy importante en las artes de curar.

El aprendizaje suele comenzar en la pubertad y el candidato tiene que estar todavía soltero. Además de que por su oficio tendrá

que guardar "celibatos" temporales:

"Mi papá me contaba que había brujos y decían que desde patojos aprendían. Primero tenían que estudiar; después se casaban; se bañan. Ya cuando uno está casado ya no se puede estudiar; se puede morir uno. Por eso de patojo se aprende. El señor Tuc Yat era quien enseñaba. Cuando llegan a aprender, los consagra (naxcuatesi) y hasta el año pueden casarse...

Empieza a estudiar a los 10 ó 12 años. Al monte se van a estudiar a ver si son buenos, porque cuando van, van diciendo palabras los maestros, para ver si ellos se pueden defender, van al cementerio, y en los caminos. Peor cuando está lo mejor de la luna. Los días que estudian son jueves y viernes. Primero estudian para curar y después para matar; aprenden las dos cosas. Cuando estudian lo hacen cuando están bolos. Sólo de memoria aprenden porque el maestro no tiene ningún libro. Es como ensayar baile de catarina, o de moros, que se pasan toda la noche estudiando" (2-778/£35; ib; 5 ss).

Muchas veces, como en el caso de uno que me contaron en Chamisún (una aldea) había estudiado en Cahabón hasta 18 años. Uno de los principales estudios es en conocer la variedad de hojas y hierbas.

El principal centro de estudios, afamado no sólo en las Verapaces sino también entre los k'ekchi' de Belice, es Santa María Cahabón. Sin duda, la elección de este pueblo se debe a factores como el medio ecológico (abundancia de vegetación tropical, región de ofidios temibles, etc.) y al aislamiento a que hasta hace poco estaba confinada esa cabecera municipal.

"Santa María Cahabón es un pueblecito en donde hay muchos brujos. Según me cuentan allí se reúnen todos los brujos y se van lejos del pueblo, de la aldea, de sus casas, a la montaña a ensayarse con las brujerías, con los árboles, haciendo que los árboles se sequen, que se bajen las hojas al suelo al instante. Entonces cuando las hojas caen hace un ruido. Esto sucede cuando el tiempo está nublado y el ruido éste sube hacia lo alto, esto se llama "emes", que hace que la lluvia ya no pase... los brujos suben las hojas a los árboles de segunda vez" (754/319).

Otra de las maneras de "entrenarse" es en pláticas con el diablo: "Cuando se reciben los brujos tienen que hablarle al diablo, si no le pueden hablar, no pueden todavía" (2-769/£84 1b). Los entrenamientos, con todo, no son de memorizar o de platicar, sino tam-

bién se convierten en “trabajos” como los de Hércules:

“Hubo un viejo que vivió en la casa de doña Trinidad, se mantenía sentado en una silla afuera de la casa. Era un hombre muy grande, cahabonero, y se mantenía fumando. Era maestro de los brujos. Don Atanasio (así se llamaba) les enseñaba, pues. Y cuando estudiaban tenían que ser ocho los estudiantes. Dicen el nombre de los montes, y eso no cuesta aprenderlo! Yo lo se. . . No cuesta decir las palabras del alacrán (*xox*), cuando uno dice las palabras, te puede picar 50 veces y no lo sentís. Entonces, así es como yo aprendí, pasé 50 veces, me picó y no sentí nada. Tenía adormecida la cabeza, esa era señal de que ya había aprendido. . . La que me enseñó fue doña Dóminga. Me enseñó la hoja del alacrán y esa hoja se consigue en tierra fría. No hay hoja fija para embrujar. Cuando uno aprende eso, aprende a curar y a embrujar. Siembran huesos de la mano de muerto y sacan un poco de tierra de las tumbas y lo dejan en la casa; con eso matan” (2-778/ £14: inf: mujer).

El relato que pasó mostraba que la informante era sin duda una bruja, pero como esos datos yo los tuve por medio de un ayudante del mismo Cahabón que era su pariente, parece que no hubo inconveniente en que se le “soltara la lengua”. Si para todas las costumbres hay un tabú en contarlas, cuánto más en lo que se refiere al *tulānc* (embrujar). Aunque por otra parte les conviene a los *aj tüleb* darse a conocer como tales. . . Es la fuente de su prestigio y poder.

El tipo de “instrumental” con el que cuentan es bastante simple y obtenido en el medio:

“Hay unos brujos que utilizan como instrumento de defensa y maldad, candelas de a 2 por 1 centavo. . . Hay otros que no utilizan estas candelas, sino que sólo con palabras ya dañan a la gente al instante. Estos cuando dicen la maldición salen como llama de fuego en la boca. . . Hay otros que hacen muñequitos de barro, a éste le clavan espinas y se lo van a enterrar cerca de la casa o en una esquina de la casa de los rivales. . . ese muñeco va creciendo y al tiempo va espantando a la gente de esa casa y esta gente padece de calambres hasta morir” (754/ -319).

Parece que el “tono” en que se suelen dar o realizar las acciones es con un acopio considerable de boj:

“Cuando un curandero llega a curar a un enfermo, esto no lo hace bueno y sano, de ley que le tienen que dar bebidas alcohólicas para que así lo pueda hacer; si no, no lo hace” (754/ 319).

Pero como ya se señaló antes, es en la fuerza de sus palabras, a la que luego añade el conocimiento del herbolario, la que lleva el papel principal en un *tulānc*, embrujamiento.

“Trece *pixlinché*’ (especie de bejuco); trece bejucos enrolladores, trece *ranchín* (?) rojos, trece *ranchín* blancos, trece piedras enrolladas, trece matapalos rojos, trece matapalos blancos, trece zapotes rojos, trece zapotes blancos, trece pinos blancos, trece árboles Tza’aj rojos (se usan para hacer horcones) trece árboles *tza’aj* blancos, trece arañas rojas, trece arañas blancas, trece botellas rojas, trece botellas blancas, trece cuchillos rojos, trece cuchillos blancos, trece raspadores rojos, trece raspadores blancos! Arrastraré su persona, sus huesos, sus pelos! en su comida, en su tomadero, en una hora, cuánto será lo que habrá? Voy a agarrar sus pies, sus manos, como pom rojo, como pom blanco, trece serpientes, su madre su padre. Les voy a dar de comer y de tomar en los trece cruceros, allá les voy a dar de comer y de tomar, en los trece cruceros, en las trece sillas, trece escañas, a los padres de (se dice el nombre del interesado)... Al Cerro también lo voy a propiciar porque va a ser su madre, su padre. Allá también lo voy a entregar. Trece diablos con quien los voy a entregar crudo cocido, allá van a comer, van a tomar, trece duendes lanzadores, agarrarlo de sus pies, de sus manos, trece muertos alcaldes ya muertos en el crucero del camino, todos grandes y pequeños, cuando voy a soplar en muchas piedras, en muchos bejucos, en muchos cerros. Allá lo voy a soplar, en mucha sangre, en muchas personas, con nubes blancas, con nubes rojas, que si tiene su día? que si tiene fuego? el fuego, el humo con el *mayuyo* (?) con el mar blanco allá se quedo su sangre, su persona, trece palabras más, bailarás por él, trece palabras más te amarrarán tu boca, trece palabras más te amarrarán tu cara, trece veces te pegarán tu boca, trece veces te pegaré en tu casa” (2-754/-185).

Estas palabras que provienen de un “curandero” de Chactí en Cahabón tienen el efecto mismo —para ellos— en el hecho de decir las. Con sólo oír estos conjuros, la gente se atemoriza, más aún, con sólo ver a una mujer en el cruce de un camino con una vela —como sucedió en la aldea de Chamisún— se fueron a llamar al alcalde auxiliar para que la mujer declarara qué estaba haciendo. Con todo, el *tulānc* va más allá de las simples palabras, se hacen ritos efectivos, no sólo porque así los cree la gente sino por el conocimiento de plantas y venenos que por sí mismos obrarían, naturalmente.

A continuación transcribiré, aunque es un poco largo, lo que ese mismo brujo llamó: *Re li sachoc tūlac*, lo que se hace para embrujar.

“Tres candelas se velan durante tres semanas y tres candelas se queman cada viernes, cuando se velan las tres candelas de a diez centavos. Y las que se queman cada viernes son de a diez centavos. Solamente lo que se quema tiene que tener el mismo precio y tamaño y sirven tres pedazos de carne cruda junto con doce tortillitas, y lo voy a dejar en el crucero del camino durante la noche, un cuarto de guaro y dos onzas de incienso, lo quemo en donde digo las palabras para embrujar, pongo tres puros con la carne cruda cuando estoy diciendo mis palabras para desaparecer a . . .

Esto lo hago a las 12 de la noche para que ninguno me mire haciéndolo, la noche que hago eso es para amanecer sábado que lo hago. Tres viernes lo hago cuando lo hago dejo tres pedazos de carne cruda en el agua donde fue lavada la carne, una candela quemo en el crucero del camino, tres puros, doce tortillitas, dos onzas de incienso lo quemo allá donde dejo la carne, cuando termino remojo las brasas del incienso que quemo con guaro, lo remojo para que tomen los demonios y soplo con mi sombrero el humo de las brasas, el humo del incienso que quemo y también le pongo cacao batido y una candela de a centavo, lo quemo allá junto con la carne cruda, el incienso, el puro y la candela grande. Lo custodio, tres veces lo sobo con mi mano y me lo pruebo en el centro de mi cabeza, para levantar la llama de mi candela. Es para que se vaya para el cielo el humo, para que se vaya directo donde se encuentra. . . y cuando ya fui a dejar esto en el crucero del camino me regreso y mi mujer está preparando nuestra comida durante esa noche.

Cuando llego a mi casa después de hacer la brujería a . . . ya estuvo de cocer el resto de carne, lo llevo y lo voy a dejar al crucero del camino durante la noche y cuando llego ya estuvo la comida.

Luego empezamos a comer, comemos el resto de la carne de la que llegué a dejar en el camino. Cuando terminamos de comer mi mujer embroca la olla, la carne que comemos ya no queda nada y si sobra un poco de carne, se bota, no es bueno, es *acuas*, porque es para embrujar, así dice mi maestro donde aprendí: Nunca quedará resto de comida y si no, tú mismo quedarás y te morirás.

Nunca le harás a la gente lo que embrujaste porque no es para vivir lo que vas a hacer sino que para matar. Es para mandarlo al infierno por el delito que lo hizo, también se puede hacer llamar sobre él, cuando te corte, cuando te maltrate mucho y cuando te robe alguna cosa tuya, tal vez te pierda de una vez, podés llamar y decir estas palabras sobre la gente esa y es por el dolor de todo lo que te hicieron a tí. Y te creerán también las serpientes donde lo entregarás de una vez. Así no hoy ni mañana lo volvés a ver. Se va al infierno de una vez por el delito que te hizo a ti. Este último párrafo fueron palabras de mi maestro.” (2-754/-184.)

Este pues es un trabajo del *aj tül*, sin embargo sólo lo hace en casos muy especiales como es cuando tiene el carácter como de venganza, o también cuando es por un encargo. Pero de ordinario, como ya se vio antes, los *aj tüleb* son también *iloneleb*, es decir curanderos. Y es este el oficio que desempeñan con más frecuencia. El oficio de curandero y de brujo son complementarios. Recordemos lo que decía la “bruja”: “Cuando uno aprende eso, aprende a curar y a embrujar.”

La característica principal del *ilonel* es saber preguntar a la sangre para diagnosticar las enfermedades: *xpatz'bai li quic'*. Al preguntarle a la sangre, el *ilonel* se fijará en la velocidad, en la fuerza y en el ritmo que manifiesta el pulso y según esos tres criterios diagnostica la enfermedad. Claro está que esto también acompañado de oraciones e imprecaciones en las que se le pregunta a la sangre literalmente. Se van descartando muchas posibilidades al preguntarle a la sangre: ¿fue algún bejuco? ¿fue algún monte? ¿fue algún valle? ¿fue el diablo? ¿fue el “diablo de la enfermedad” “Et aj yajel?”

“*c'a'aj qui, c'a'aj may? Ma re, ma rätin chajcual poyanam?*

¿Cuál es la dulzura, cuál el veneno? ¿Es su boca, es la palabra de una persona poderosa (brujo)?”

Como dice Boster, se hace un inventario de las diversas causas posibles, aunque en esa lista que se dice, parece que se deja a un lado la posibilidad de que la causa de la enfermedad sea Dios (Cfr. Boster, 1973:161).

El trabajo de un *ilonel* se concreta pues a “llamar espíritus” (*xbokbal xmuhel*), hacer “consagraciones” (*cuatesinquil*), curar a los “vistos por el cerro” (*rilom itzüil*), curar las enfermedades y las picaduras de culebras. De allí que muchas veces se hable del *ilonel* como el *aj c'anti*. Además de esto un buen curandero tiene que saber las oraciones antiguas católicas y en seguida —y aquí es donde tanto el

brujo y el curandero se complementan o son la misma cosa— tiene que también saber embrujar, contra-embrujar, es decir quitar los hechizos. Sólo en el caso de que el mismo *aj tül* sea el que le piden también que cure, no es esto posible:

“Si siendo brujo tal vez él hizo una maldad a la gente, y la misma persona va a pedirle ayuda a este curandero, el curandero lo hace pero ya no lo puede quitar, porque sabe que su rival es la gente al que está teniendo enfrente. Entonces no lo puede curar. Pudiera, pero no lo hace, porque quiere matarlo al fin y al cabo” (754/319).

Aunque sea un poco larga también transcribiré la costumbre para curar, que obtuviera del mismo brujo de Chactí en Cahabón. En este caso está actuando como *ilonel*, más que nada.

“Así es la costumbre para curar las brujerías, visto por el cerro, enfermedad de animales, asustados y descompuestos de la cintura.

Los embrujados, los vistos por el cerro y los que tienen enfermedad de animales, se les hace la costumbre tres veces. A los asustados, sólo se les llama el espíritu, con pom verde y los descompuestos de cintura sólo se les soba o frota, y hay que amarrarles la cintura con una faja.

Cuando hago la costumbre, tres días antes empiezo a prepararme (no relación sexual), para que me haga caso el “personaje” de la enfermedad. Por eso el curandero tiene que cuidarse mucho, si no se cuida, cuando haga la costumbre, nunca se curará el enfermo.

Así me dijo mi maestro donde aprendí. Cuando empiezo a hacer la costumbre de la enfermedad, ya está listo un gallo esperando y aparte es lo que se va a cocinar para comer.

Cuando empiezo a hacer la costumbre ya están mis hojas delante el santo ya está el agua donde lavaron la carne en un guacal viejo o taza vieja o en lo que sea, las tortillas cerca, un poquito de cacao batido, un cuarto de guaro, juntos con una candela de diez centavos, para alumbrar en la casa durante la noche donde está el enfermo. También hay pom verde. Esto sirve para sacar el personaje de esta enfermedad.

Cuando mato el gallo, primero lo pongo de cabeza y vivo, después le corto con cuchillo su pescuezo, recibo la sangre en un guacal viejo y las hojas ya están delante del santo, así la sangre la salpico sobre mis hojas delante del santo, así también el agua donde lavaron la carne, así también el cacao crudo, así

también el guaro lo salpico sobre mis hojas.

Entonces empiezo a untarle en el frente haciéndole una cruz, en la garganta, en el pecho, en las manos y en sus canillas del enfermo y no sólo la sangre, le unto también con la cabella del gallo, el corazón, en todo el cuerpo del enfermo después le paso el gallo grande, no le quito las plumas y con todo y plumas lo voy a botar a una parte estrecha.

Cuando termino de hacer todo esto primero paso pom sobre el enfermo y paso el pom otra vez cuando termino de hacer la costumbre. Luego me voy a botar y dondo lo boto allí quemó una candela de centavo cerca de la costumbre de la enfermedad.

Para mujeres se necesita un gallo y para el hombre una gallina se usa. Me pagan por eso diez quetzales y también llevo la reliquia del santo para mi casa para que me lo coma" (2-754/-191).

Únicamente por temor a cansar al lector no transcribo otra serie de ritos de curaciones, o de oraciones para pedir licencia de curar. Sin embargo ya que en la hora que el *ilonel* hace su súplica de permiso para curar, manipula, por decirlo así, con la fe del que está enfermo y crea un ambiente sicológico de no poder dudar en que el *ilonel* va a curar, la transcribiré, aunque recortada:

"Por eso Madre, Padre, dame tu milagro. . . que con facilidad me crea el remedio que le voy a dar a tu hijo. Que con facilidad levante a este enfermo. . . Sabes también tú mi Cerro, tú mi Valle, que con mi pobreza aprendí el remedio que le voy a dar a este enfermo. . ." (2-753/-187).

Una vez hecho esto, el *ilonel* visitará una o varias veces al enfermo dándole sus hierbas, frotándolo, y todo esto acompañado de oraciones, sahumeros y súplicas. Si tiene fe y suerte, el enfermo se curará ciertamente, como hay muchísimos casos que la gente suele contar sobre cómo fue curada por un curandero después de batallar con médicos, y asistir al Centro de Salud, etc.

"Después de eso le salieron unos granos. Empezamos a traerla con las madres (Hospital de las Dominicanas). Le empezó a dar inyecciones de penicilina y no se curaba. Probamos pastillas y no se curaba. Hasta que logré a esa mujer (curandera). . . Ella preguntó qué le están dando? . . . Eso no la cura. Ese es *aguas* pero de hormiguero. . . A las tres veces la creatura sanó, entonces sí se curó" (2-844/81; 1b).

El carácter del *aj tül/ilonel* es todopoderoso, en el sentido de

que tanto puede obrar lo malo; como lo bueno. Con más frecuencia obrará lo bueno. Con todo, representa la institucionalización de un tipo de justicia distinto a la "occidental". Un tipo de "tribunales" a nivel de problemas personales. Al brujo se le "encargan trabajos" cuando no hay otro medio de hacerse la justicia.

Por otra parte, esto demuestra una sociedad muy cohesionada, en que la institucionalización es total. Aquí, en las comunidades indígenas "todos los problemas serán comunes, todas las soluciones serán objetivadas socialmente y todas las acciones sociales estarán institucionalizadas. . . se asemejará a la realización continua de una liturgia compleja y sumamente estilizada" (Berger, 1972: 105). Algo de lo que Durkheim llamó "sociedad orgánica." Y a la que puede también aplicarse el modelo que Wolf ha llamado de "sociedad cerrada." Como bien lo mostró Wolf el sentido de una sociedad campesina de este tipo, responde a la necesidad de "igualar las oportunidades y los riesgos en la vida de sus miembros" (Cfr. Wolf, 1957: 12), y se enmarca claramente en una situación defensiva frente a la "sociedad global.

Ahora bien, se puede así mismo, establecer como un "continuum" que abarcaría tanto el *aj tül* como también el *c'amol bej* (el que preside un acto religioso) o el *aj tij* (rezador). Dentro de ambientes de "delegados de la Palabra," todavía tiene vigencia el papel del *c'amol bej* a quien le solicitan que haga su trabajo. Un informante me indicaba —tenía 23 años y era "delegado"— que aunque él no sabía hacer los ritos de la siembra, el contrataba un *c'amol bej* que le hiciera las "costumbres." Si bien el *aj tül* representa el bastión de la tradición tiene, con todo, sus "quinta columnas" —todavía aceptadas— en el *c'amol bej*. El *c'amol bej* es siempre un "viejito" que aunque no es precisamente un curandero o un brujo pertenece al grupo de "adeptos" de estos últimos. De allí que se hable, pues, de un "continuum".

3. Su papel.

Una vez presentado el material etnográfico, repensemos ahora, el por qué de este carácter de "refugio" que implica el *aj tül*.

Por el mismo hecho de ser una "institución," es decir algo que aprendió por una tipificación de acciones habitualizadas, que han sido sometidas al "control social" y tiene historia en la que se han perfeccionado cualidades que existían como en germen; "una vez formada, tienden a persistir" (Berger, 1972: 107). Toda institución con

su conjunto de acciones programadas “se asemeja al libreto no escrito de una obra teatral” (Ibdm. 99) de modo que se presenta al individuo “como un hecho externo coercitivo” (ibdm. 88).

Por esa razón, pues, el *aj tül* como institución tenderá a perpetuarse ya que representa “acciones habitualizadas” que para formarse —ciertamente en el mundo prehispánico— fue sometida a una presión social, y ya que tiene ese carácter de “programa” éste mismo tiende a perpetuarse y a no dejarse destruir porque representa rasgos muy concretos por donde se ha canalizado la acción del *k’ekchi’*. Por tanto, por el mismo hecho de que el *aj tül/ilonel* es una institución tenderá a perpetuarse y a reafirmarse.

Sin embargo, la institución del brujo “cristaliza” también los valores de una cosmovisión y de una moralidad propia del *k’echi’*. Esta “cristalización” la realiza dramatizando simbólica o ritualmente todas las creencias fundamentales. La idea del *Tzültak’a*, que veíamos que era eje en el pensamiento *k’ekchi’*, es capital en los ritos y en las ofaciones tanto del papel del brujo, como del curandero. Por otra parte muchas de las “oraciones” o ritos suyos, tienen como fin quitar una enfermedad o un *acuas* fruto del *mác*, del pecado. De tal manera, pues, que se cristalizan los valores de la cosmovisión *k’ekchi’* y de su misma moral.

Y esta cristalización en el *aj tül* se da más que en cualquier otra institución —por ejemplo el matrimonio, *sumlác*— en cuanto que existen coacciones en la misma institución que reafirman su fuerza. En un grupo se podrá tener miedo al *aj tül*, y por tanto se le honra. En otro grupo —quizás el de los delegados de la Palabra— no es miedo el sentimiento que experimentan, pero si un cierto “respeto” o bien una repulsión abierta que en definitiva muestran una latente creencia en sus poderes. El *aj tül* posee medios coercitivos que excitan la fe de las personas con temores o castigos ideológicos. Un joven catequista me contaba que él no creía en brujos, pero que una vez pasó un brujo borracho y maldijo a su mamá. En los días que siguieron a ese evento, él insistió en que se le preguntara al brujo —ya en su sano juicio— que si de verdad no lo había hecho irían a denunciarlo al alcalde municipal.

El *aj tül* decíamos que “cristalizaba” los valores así llamados “tradicionales,” a esto, con todo, se añade una “actualización” continua de los mismos. Esta “actualización” o “llevada a término” la establece con un grupo de “adeptos” de manera directa. Como ya decíamos antes, hay en todas las aldeas un “remanente” que no es absorbido ni por el protestantismo, ni por el grupo de delegados, y

a veces ni aun por los partidos políticos. Este grupo constituye los adeptos de los *aj tüleb* y de los *iloneleb*, y seguramente es allí donde se pueden encontrar las “nuevas vocaciones” para mantener este tipo de institución todavía vigente. Si hemos dicho que las instituciones tienden a perpetuarse, una de las principales formas de perduración —tal vez la principal— es la de los candidatos o reemplazos. Este “remanente” forma el lugar en donde pueden encontrarse reemplazantes a los cargos.

En la investigación que se ha realizado en el área k'ekchi', continuamente preguntaba sobre conocimiento de “jóvenes” que se estuvieran dedicado a ese tipo de estudios. Sólo respuestas vagas encontré, y quizás donde más en las aldeas de Cahabón y en las de San Juan Chamelco. Este dato puede entonces despistar puesto que parecería como si ya no hubiesen “vocaciones” para ejercer tales trabajos.

Sin embargo, si tenemos en cuenta que en todas las aldeas, sin excepción, hay —dependiendo del número de habitantes— un mínimo de dos por los menos reconocidos como “*aj tüleb*” y otros más “*iloneleb*”, podría plantearse una hipótesis —en base al número de la población— de que el remanente que se margina de las “instituciones” foráneas podría estar constituyendo el arsenal de vocaciones o sementera de brujos. Con todo, yo no lo he podido verificar, sobre todo, porque cuando un muchacho está siendo entrenado tiene el tabú de decirlo, porque si no se pierde su fuerza y se dice que es peligroso para él mismo. Esto impide que uno conozca quien se está “preparando” y quien no. En Cahabón conocí a un muchacho que según sus compañeros estaba aprendiendo las “oraciones.” Era sumamente reservado y cuando yo le pregunté —discretamente— sobre el particular, él únicamente defendió el valor de una ciencia como la del curandero.

El *aj-tül* actualiza los valores “tradicionales” en un grupo de adeptos de donde extrae, así mismo —hipotéticamente— sus reemplazantes. Esta es la actualización directa. Indirectamente también actualiza los valores en cuanto casi por “osmosis” o por contagio sigue manteniendo una serie de creencias, sobre todo del tipo de significado y curación de ciertas enfermedades, como *rilon itzül acuas* (visto por el Cerro, y “castigo”) y son los únicos que poseen el remedio para *cbokbal xmuhel*, llamar al espíritu, etc. Quiera que no el k'ekchi' en una u otra ocasión se verá en la necesidad de permitir “sólo para probar” o ya “por no dejar” la eficacia de un curandero. Muchas veces esta experiencia reafirma o actualiza los valores antiguos.

Es en estos casos, por ejemplo de curaciones logradas, o de diagnósticos acertados de parte de los brujos, en donde para el nuevo *k'ekchi'* se le plantea un interrogante. ¿Cómo es que a veces sí sirve —y sólo el curandero sirve— para solucionar un tipo de problemas? La respuesta fácil, e impuesta, es que son cosas en las que no se debe de creer. Son mentiras, falsedades, etc. Sin embargo, en algunas ocasiones sí les han dado resultado. Investigando, se puede establecer, como se patentizó en la reunión de este enero con los líderes de las aldeas, que casi en todos los casos, habrían tenido una experiencia “positiva” respecto al curandero. Sin embargo, dentro de su nueva mentalidad, había un rechazo por considerar esas creencias, como pueriles o algo totalmente superado.

Retomando este problema se puede verificar cómo para los *k'ekchi'* esos “valores” vitalizados y reafirmados en la institución *aj tül*, representan “todavía” una respuesta a un nivel de teorización más elevado y necesario para vivir como hombres. Todos los hombres se sirven para la vida cotidiano del “sentido común” como mapa explicativo y encuadrante de los fenómenos. En algunas ocasiones, el sólo sentido común no es suficiente para explicar una serie de relaciones causales, por ejemplo, un dolor de estómago que no ha sido producido por un tipo de comida. ¿Cuál es su causa? Esto ya es el nivel de una teoría. El curandero brinda una teoría para explicar un tipo de fenómenos. Su sistema de creencias sirve, como los “átomos, moléculas y ondas” para introducir “unidad en la diversidad, simplicidad en la complejidad, orden en el desorden, regularidad en la anomalía” (Horton, 1970: 345).

No es que se quiera aquí juzgar de cuál “teorización” la científica o la “mítica” —o de la “ciencia de lo concreto” cómo diría Levi-Strauss— tiene más diagnosis sobre los fenómenos. Estamos tomando en cuenta más bien la postura del hombre ante esas explicaciones. Humanamente quizás “enriquece” más un conocimiento teórico como el del sentido del *mu* —que es una teorización más sencilla y asequible— que la que casi por “fe” puede tener un estudiante que sabe que no, que las cosas están formadas por átomos y moléculas. Si uno pregunta un poco más no saben —quizás no sabemos— explicar y nos encontramos entonces con un nivel de teoría que empobrece, en definitiva, con un plano de comprensión quizás más infantil en cuanto que admite los conocimientos y los afirma en base a lo que otros han alcanzado. Aquí el problema es de tipo de educación, con todo, la experiencia es ésta.

Ahora bien, decíamos que el nivel de teorización que puede cristalizar y actualizar el *aj tül* es quizás todavía el único, para un tipo como un delegado de la Palabra. ¿Qué formación “científica” tienen estos últimos? ¿Con qué teoría puede confrontar la otra teoría? De allí que en el fondo pueda aún tener vigencia esa antigua cosmovisión aun dentro de los jóvenes y delegados.

Estos valores “tradicionales” representan o han sido fruto de una sociedad así mismo “tradicional”; ¿pero qué es lo tradicional en el indígena, en el modo de vida suyo? Una situación básicamente campesina de subsistencia, en donde —como los de Chamil y otras aldeas— tienen que complementar sus “ingresos” o bien tornándose comerciantes de temporadas o “vendiendo” —en un mercado donde es la “demanda” la que sí manda (único caso)— su mano de obra en las fincas del Polochic, o en Pangola en Escuintla. La otra solución “extrema” es abandonar el país y “huir” —literalmente— a Belice; que se está convirtiendo en un término que usara Aguirre Beltrán: en “zona de refugio.”

Por una parte, pues, representa lo que ha sido tradicionalmente el indígena —sin demagogias— alguien al que la sociedad le ha impedido la consecución de sus derechos mínimos. Por otra, también se ha convertido estos “valores” en el signo diacrítico —por el cual se conoce— del “remanente”.

Este “remanente” se siente depositario de los valores de los cuales latentemente todavía gozan todos los *k'ekchi'* quien más quien menos. Pero lo más significativo es que tanto los valores como el grupo remanente se resisten al cambio de una manera dual. No sólo se pretende guardar los valores, sino —en el fondo, aunque no conscientemente— también la sociedad que los proyectó y los mantiene; es decir el ser explotables.

Esta “reconquista” del indígena, puede lograrse superando las barreras “eidológicas” con una “nueva forma de ver las cosas”. El grupo de catequistas y “delegados” de algún modo lo ha mostrado. Con todo no ha sido total el fruto. ¿Pero cuál sería el fruto? El fruto es quizás algo también “peligroso” para cierta gente. Es que el indígena se de cuenta, se percate, de que esa cosmovisión, en muchos aspectos, lo amilana y aletarga.

Este percatarse de su realidad, no se logrará si de algún modo no se “asume” lo anterior. El camino de la sociedad entraña un proceso dialéctico en que no se borren las etapas anteriores sino que se las retome y supere. Sólo así se levantará el *k'ekchi'*.

“Su naturaleza no debe ser pues sino la de simples criaturas. Pero serán otros tantos dioses, si se procuran lo suficiente y así se desarrollan cuando hagan las siembras, cuando amanezca; si se multiplican. Así sea!” (Popol Vuh, Libro 3. Cap. 2, pp 249).

V— LA COSTUMBRE, EL RITO K'EKCHI'

1. La "Costumbre", el rito k'ekchi'.

Los k'ekchi' suelen usar "*costumbr*" para explicar unas ceremonias que tienen mucho que ver con la tradición. Esos fenómenos significados en la "*costumbr*" son en realidad un rito; una acción ritual.

En este capítulo nos detendremos a estudiar los ritos k'ekchi' para poder comprender la puesta en práctica de una forma de concebir las cosas. Se ha hablado de la cosmovisión k'ekchi', y cómo ésta se sostenía en la institución denominada "*Aj Tül*" (brujo). Pues bien, el rito —como acción— es la plasmación de la cosmovisión que tiene como finalidad mantener la sociedad. De aquí que numerosos sociólogos de la religión consideren al rito como una actividad humana conformista.¹

En esta línea sería Durkheim el que dio su impronta sobre el carácter conservador del rito:

“La función del rito es sostener y reafirmar a intervalos señalados, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que hacen la unidad.

Ahora bien, esta reconstrucción moral no puede lograrse sino por medio de reuniones, asambleas, concentraciones, las que los individuos, al unirse estrechamente unos con otros, reafirman en común, sentimientos comunes” (Durkheim, 1968: 474-475).

Entre la “cultura” k'ekchi' hay un sin número de acciones ri-

1. Sobre el carácter del rito, como acción humana conformista o innovadora, Cfr. Hernández-Pico, S.J., 1974, en donde se da un estudio completo al respecto. Gran parte de este capítulo —lo mejor que tenga— se debe a la inspiración de ese artículo tan enjundioso.

tuales o “*costumbr*” que podrán ser estudiadas todas detenidamente. Aquí únicamente pretendemos exponer algunos tipos de ritos y establecer las repercusiones sociales que éstos tienen. El supuesto básico de este capítulo es que aunque como dice Durkeim los ritos sostengan y reafirmen las “ideas colectivas” que hacen la unidad —cosa que parecería, por lo menos, aceptable— en el caso concreto se trata de una sociedad que está formada desde épocas prehispánicas en base a una explotación de una “clase” sobre otra, y que desde la Conquista hasta nuestros días guarda una relación asimétrica con la sociedad global. Entonces lo que aglutine a esa sociedad y la reafirme, en definitiva niega el cambio y por tanto la posibilidad de que todos alcancen niveles que les permitan ser y realizarse como hombres. He allí la gran paradoja nuevamente.

Dentro de las variantes se estudiarán primero los ritos del “ciclo de la vida” (nacimiento, matrimonio, muerte), los de la “cotidianidad” —en gran manera ritos “preventivos.” Los de “transmisión” (por los cuales la sociedad busca sus reemplazos) y los que se mueven en un contexto más cultural: los ritos “imprecatorios” y “consecratorios”.

2. Ritos vitales.

En primer lugar estarían por tanto los ritos del “ciclo vital”. Aunque existe una “*costumbr*” sobre la manera de dar el nombre al niño recién nacido, con todo, esto se hace hasta unos días después. En el mismo momento en que la mujer da a luz, la comadrona sólo agradece a Dios y hace referencias a lo bien que está el niño:

“La viejita recoge al niño, lo baña y cuando nace, se dice:
Ay Dios! Aquí está el ángel de Dios. . . Ay Dios Santísima Virgen, Ay Dios Padre, hay que limpiarlo. . . Ay Dios! está sano, Ay Dios que bonito es! (2-844/£ 129).

Seguidamente se le busca el nombre. Los k'ech'i' tienen mucho interés en verificar qué día es y qué “santo toca”. Aquí perdura, por consiguiente, la costumbre de guiarse por el calendario maya. En ese calendario cada día tenía un dueño que marcaba su impronta sobre el día y sobre los que nacían en él. He oído alguna vez que cuando se le pone el nombre al niño se sale a gritarlo en los cuatro puntos cardinales para que los Cerros lo tengan en cuenta. Pero es quizás el ritual del *ch'up*. del ombligo, el que aún tiene más vigencia.

La misma comadrona corta el cordón umbilical y según de qué región se trate, se lo coloca en distinto lugar. En algunas partes se toma el *ch'up* y se sube a las ramas más altas de un árbol, esto hará que el niño sea muy inteligente. En otros lugares, el *ch'up* se entierra, para que el niño nunca se vaya de una vez de su tierra. Los abuelitos se apresurarán a enterrar el *ch'up* del niño en las paredes de su casa, si quieren que el nieto sea muy allegado a su hogar. La mamá de una niña colocará el *ch'up* de su hija siempre bajo su almohada, para que no se vaya de la casa, y si se llega la hora de contraer matrimonio que ésta no viva muy lejos. Si un padre quiere que su hijo viaje mucho, se tira el *ch'up* a las aguas de un río, etc. Todas estas interpretaciones dependen de lugares, siempre con todo, existe una relación "sagrada" entre el ombligo con la vida futura del niño:

"El *ch'up* es enterrado, porque si lo llega a encontrar un animal, es malo, es pecado, porque es cuerpo del niño. Y también si se lo come un chuchó, nos pueden agarrar las autoridades. La costra se entierra también.

Si lo suben a un árbol, el hombre será hilador y trepador de árboles. Para quitar la mala suerte es que lo ponen en los árboles. En las ramas del huso se pone el *ch'up* de las niñas. . . (o) lo entierran en la base de la piedra de moler para que aprenda a moler. Por eso el de las mujeres se entierra en la tierra y el de los hombres cuelga en el cielo" (2-844/£75).

Claro está que después de esta "*costumbr*" tiene que ratificársela con una comida y el "boj" (tipo de bebida alcohólica). La que es la más agasajada es la madre, aunque también la comadrona recibe una buena porción.

"La mujer recogió a la creatura, cortó el ombligo, lo guardamos y lo envolvimos en un trapo. Lo demás lo enterramos detrás de la casa. La comadrona bañó al niño y lo dejó arreglado en la cama.

Como es niña la creatura, hay que matar un gallo. Mataron el gallo e hicieron el caldo y comió la comadrona. A mi mujer en una taza llena de caldo le molieron una cabeza de ajo con bastante chile, con dos pixtones en trozos en la taza. Desayunó la mujer. . . Es para que la mujer no se quede débil. Y se tomó medio vasito de guaro, para alentar el cuerpo" (2-844/-81).

En este ritual quizás lo que más queda patente es cómo se condiciona la vida futura del niño a precisamente llenar una serie de "prescripciones." El niño no sólo será de buen carácter por ejemplo por haber nacido en día miércoles (y no lunes o viernes, donde nacen

los que serán *aj tül*) sino que además, si se coloca bien su ombligo tendrá garantizada, desde entonces, buena parte de su "suerte". De aquí pues que esta "costumbre" del nacimiento tenga la importancia de marcar definitivamente a una persona a un tipo de vida muy concreto. En cierto sentido la responsabilidad del futuro de ese niño reside, entonces, en la "orientación" que le brindan sus padres y la sociedad. Esta "orientación" queda simbolizada y hecha explícita en la opción de los padres sobre el lugar o colocación del *ch'up*.

En este mismo sentido es notorio ver cómo de todas maneras colóquese donde se coloque, el *ch'up* se queda en un lugar cerca de la casa. Aquí se da un gran sentido de enraizamiento del indígena en general (puesto que es una costumbre muy extendida en el Altiplano) y del *k'ekchi'* en particular. Hay un gran amor a la tierra, al terruño que los hace regresar de las costas o de las zonas del Polochic constante e invariablemente. Me contaba un informante que había encontrado trabajo fijo en una finca de Escuintla pero que se regresó porque había dejado su *ch'up* en Cahabón.

Por lo tanto con el rito del *ch'up* no sólo se compromete a la familia en primer lugar, sino también a la sociedad, en la formación del niño, de una manera simbólica. Más aún, es allí donde el niño de todas formas, se verá para siempre ligado a su tierra y a su gente. Por esta razón se siembra parte del cuerpo suyo. En definitiva el *ch'up* (como el pelo o las uñas) "es cuerpo del niño." Quizás por tanto los *k'ekchi'* que han huído a Belice tienen un gran sentimiento de pertenencia con los del lado de Guatemala y se consideran en verdad un mismo pueblo. La frase con la que reciben los *k'ekchi'* de Belice a los verapaces dice así: *Xcuil jun sut chic, ru lin tenamit*, nuevamente he visto el rostro de mi pueblo. El fundamento de esta frase reside en que ellos han dejado también "su cuerpo" su *ch'up* en Guatemala.

Perteneciente a este tipo de ritos de "ciclo vital" el que seguiría sería el *sumläc*, el matrimonio, que constaría de dos partes: la "pedida" y el matrimonio en sí.

En la pedida, los padres del novio escogen a uno o varios hombres de su confianza para que actúen como intermediarios. Estos van primeramente a la iglesia y allí frente al altar piden a la muchacha por esposa. Se disculpan ante Dios de su incapacidad y queman una candela a todas las imágenes. Este rito se llama "*xq'uehbal xcüt li usilal rubel rok' li kácua'*" "para poner la base de la bondad bajo el cuidado del Señor." De este modo, por habérsela pedido ya a Dios, los padres de la muchacha se verán en cierto modo comprometidos. Después de la visita a la iglesia se dirigen a la casa de la novia. Si ella

está en casa adivina de qué se trata y se esfuma. Los visitantes saludan amablemente a los padres de la novia y se arrodillan en frente del altar de la casa, donde encienden una candela. Con palabras sumamente corteses y poéticas exponen el asunto.

Los padres de la novia ordinariamente responderán que su hija todavía no está preparada para casarse porque todavía no sabe trabajar bien. Los visitantes contestarán que encontrará en su suegra una verdadera madre que le enseñará. Por fin los padres responden que pensarán el asunto y los visitantes fijan una fecha de regreso. Mientras tanto la muchacha puede oponerse a ese casamiento —cosa que no pasaba muy frecuentemente—. En el caso de que a los padres no les parezca el muchacho, usarán frases corteses: “Que Dios perdone nuestra falta, no pensamos en esta gracia para ella. . . no podemos abusar de su bondad. . . tenemos que decir de una vez que no, no podemos permitir que Uds., gasten sus pies en venir acá; ustedes no son nuestros juguetes” (Haeserijn 1973; 10). Esta ceremonia es el *Tz'amanc* (la pedida).

Además del casamiento civil y religioso-católico, los *k'ekchi'* celebran un rito que es el que tiene verdadero valor para ellos y que lo realizan —depende del lugar— antes o después del casamiento en la iglesia. Esta costumbre se llama *uc'iha* (la toma del agua). He aquí la narración de un *uc'iha* en Chamil (aldea de Chamelco):

“Al llegar saludan todos allí. Los matrimonios se quedan sentados delante del santo. En una silla se sienta el hombre y la mujer en un petate. La madrina enfrente. Comienza el *uc'iha*. Todos los de allí llevan su guacal. Van los tíos, los abuelos, y otros familiares. Amigos van también. Todos tienen que dar batido (bebida de chocolate). Si se llegaron 20, pues 20 veces toma uno. . . y queman pom, y encienden una candela delante del santo. . . de ahí comienzan a tomar *boj*. Y de ahí los que se casaron toman café con pan. Sólo los invitados comienzan a chupar. . . de ahí traen un tazón de carne de gallina y lo ponen delante del santo, que es del santo, dicen. De ahí como el matrimonio de una misma taza. . . la madrina tiene que partir un *poch* (especie de tamalito). Lo parte y le da un pedazo para el marido y otro para la mujer. Y también el caldo en una misma taza, así va. . . cuando se termina esto a tomar *boj* todos. . . queman pom cuando comienzan y cuando terminan de comer. . . se ponen otra vez delante del santo. Se ponen de rodillas a rezar. . . entonces viene el padrino del hombre. . . un *c'aba tiox* (lit: el que habla a Dios).

Va tomando *boj* y diciendo que no se peleen, que no pueden decir mentiras. . . que ya son principales, y un montón de cosas. Tienen que estar unas tres horas diciendo eso.

Cuando ya terminaron eso, entonces se paran todos. Hacen la señal de la cruz. *Ch'ona'*, *ch'ocua'* (saludo a la mujer y al hombre). Cuando ya está terminado todo eso, la madrina y la mujer —es en la casa del hombre— la llevan a la cocina y allí la dejan. Cuando regresa viene llorando.

De allí regresan todos pero todos están bolos" (583/41)

Claro está que lo único que es rígido es la estructura, las oraciones o las mismas palabras pertenecen al acopio personal y varían de *c'aba tiox a c'aba tiox*. Aun los mismos signos tienen variaciones. El compartir la tortilla y la taza de caldo es algo que se encuentra siempre. En Cahabón me contaba un informante que "se juntan las cabezas de los casados." Este mismo informante me contó el tipo de consejos que se les da:

"Eres para tus padres, obedece a tus padres, a tu madre, a sus mandatos. Amarás a tu mujer, amarás a tus hermanos, amarás a los viejitos, ayudarás al que está ciego. No pasarás frente al ciego ni frente a los viejitos sin saludarlos aunque no los conozcas. No sólo al que va bien vestido saludarás, pues no sabes cuándo nació y cuántos años tiene. A todos saludarás.

Y tú, mujer, no serás informal, no te pongas brava por un guacal, por una taza. Con todo tu corazón trabajarás, lavarás la ropa de tu marido, de tus suegros, y tú también harás los trabajos de tus suegros; son tus padres también. Porque algunos dicen: acaso son mis padres?

Esta es tu mujer, éste tu marido. Este hombre tiene que trabajar, esta mujer tiene que trabajar, tiene pies y manos. No por lo bonito se la quiso, ni por la ropa con que se viste, porque también hombre que sólo presume, pero que no sabe trabajar, eso no se quiere; sino por su trabajo.

Esta es tu mujer. La vas a cuidar y cuando se enferme la curarás, tú le lavarás también, a tu mujer despertarás, de buena manera y cuando canta el gallo le dirás levantémonos ya está cantando el gallo, eso es ser hombre! No le pegarás a tu mujer porque hay hombres que le pegan a su mujer. No, no hagas eso, no vayas a asustar a tu mujer. . . Fijate en el espantapájaros (*aj xibeon c'al*) lo hacen de hojas, lo visten, le ponen camisa y pantalón y sombrero, así también hay que vestir a la mujer.

Le comprarás corte, güipil. Le darás jabón para que se bañe y se mantenga limpia. Así es ser hombre.

Y tú, mujer, si lavas a tu marido andará limpio y oloroso y si no lo lavas hiederá de sudor. Después dirás que no lo querías, por qué? porque no lo aseas.

Todo esto dicen los viejitos a la mujer y al hombre” (2-844/£ 129).

Parte del mismo rito del matrimonio es que los esposos no deben tener relación sexual sino hasta después de tres días. De lo contrario es un grave pecado. Una de las razones que no expresaron fue la de que se había recibido el Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo a quien se le debía respeto. Sin embargo uno de los factores que configuran el ámbito ritual es la “abstinencia sexual”, como se seguirá verificando más adelante.

El *sumlác* (casamiento) es uno de los acontecimientos que en todas las sociedades tienen más importancia porque se trata de asegurar la perduración de la vida misma del grupo. Por ser tan importante, con todo, tiene graves implicaciones sociales, como hacer perdurar un tipo de status social o nivel económico. De ahí que sean los padres los que en definitiva tengan la palabra decisiva sobre un evento de esa naturaleza. Asistir a un *sumlác* es darse cuenta escenográficamente de la estructura social. Los invitados se colocan de la manera siguiente: los que trajo el novio al lado derecho del altar, y los de la novia del lado izquierdo. En seguida los hombres —de ambas partes— están sentados en bancas, las mujeres están acomodadas sobre los “*haj*” especie de esteras grandes. Un tercer elemento en el escenario es que los más ancianos ocupan los primeros puestos y se viene en orden creciente en edad y en autoridad. El *boj* suele estar colocado bajo la mesa del santo y la distribución del trago sigue a las jerarquías establecidas. Los recién casados están frente al altar y frente a los “*c’aba tioxeb*” que dan los consejos pero así mismo son como los abogados y fiscales del muchacho y la muchacha respectivamente.

El casamiento ha reunido a la familia, la cohesiona, la ata más y se da —ritualmente— un intercambio de “dones”. El batido y el trago que se brindan representan de algún modo el muchacho y la muchacha que se han entregado respectivamente las dos familias allí reunidas, que bien pueden representar por los múltiples lazos que hay entre los matrimonios participantes a la comunidad en pleno simbólicamente.

Pero por otra parte es el “culto” a la estructura indígena basada en el grupo de ancianos que la rigen. Se exhorta a la pareja a “amar a los viejitos” y este es un tema muy repetido. Dada la importancia que tiene el matrimonio —puesto que lo que se pone en juego e interrelación son los dos bloques familiares— se enfatiza la solidaridad entre los cónyuges y el respeto mutuo que debe reinar en el hogar. El *sumläc* es el símbolo de la cohesión social, sin la cual el *k'ekchi'* no subsiste, pues, como dice Foster, la comunidad minimiza los riesgos y maximiza las oportunidades.

Parecería que el ritual del *sumläc*, pues, reforzaría los vínculos de cierto tipo de familias impidiendo el flujo o movilidad social. Con todo, ya que el matrimonio es la clave en una organización social, y puesto que se verifica que las sociedades *k'ekchi'* no están cerradas en “castas”, existe dentro de la “costumbre” un tipo de casamiento que podría llamarse de “regalo”. En estos casos, el hombre va a la casa de una familia donde hay muchachas casaderas a “solicitar trabajo”, pero todos comprenden la verdad y su intención, si los padres creen conveniente lo aceptan. Analizando, con todo, los casos que he conocido he podido verificar que siempre la familia es “acomodada” posee tierras o animales y el muchacho es un “*neba*” un pobre que de esta manera se coloca dentro de una “clase” alta. El ritual —menos el de la pedida— se mantiene básicamente igual.

Los signos de unidad y compromiso están maravillosamente expresados en el compartir la tortilla, juntar sus cabezas y tomar de un mismo plato. Aquí como también en el caso del *ch'up* el mismo signo tiene eficacia. Las palabras son un complemento de una acción ya realizada. Y realizada, así mismo frente al Santo que es el de la casa, el que de algún modo traduce a planos escatológicos la estructura familiar *k'ekchi'*.

No son únicamente los novios los que se vinculan, también los padres, los padrinos entre sí, se vuelven compadres. Es algo muy claro que la relación de compadrazgo ratifica sacralizándolos, los vínculos sociales, de manera que se establece un parentesco. De ahí pues que los suegros al no más terminarse la ceremonia se saluden llamándose “compadre” “comadre”. Oigamos el diálogo —uno de tantos— que se establece entre los compadres:

“Y allí se agarran de compadres y dicen lo siguiente:

+ Ahora compadre, perdóname, para qué más. Ya hablé, ya platiqué, en tu lugar, en tu descanso, compadre.

—¿Qué se va a hacer? Está bien, porque es en tu luz y en tu casa que se va a pasar mi hija.

+ Desde ahora ya es mi hija, compadre.

—Ay Dios, compadre, sí es cierto. Dentro de una semana se pasará mi hija, no la quiero entregar rápido, compadre, tengo que ver en qué semana la entrego. Allá me entrará la noche, compadre, allí voy a dormir para entregar a mi hija, si es que te urge mi hija, compadre.

+ La necesito, compadre, ¿y cuando más la vamos a ver? Ya es de nosotros, ya platicamos y hablamos de eso, perdóname compadre.

—Ay Dios compadre, sí es cierto.” (2-583/£ 72.)

Dentro todavía del ritual del “ciclo vital” puede comprenderse también los ritos con los difuntos. La característica de este tipo de ritos —los del ciclo vital— es que acompañan al individuo en los momentos críticos de su vida: nacimiento, matrimonio, y muerte. Para el k'ekchi' la muerte es comienzo de una vida diferente, de aquí pues la importancia del ritual. Oigamos la narración de uno en Ch'amil:

“Aquí cuando se muere uno, se tiene que buscar una señora o un señor pero que se vea viejo, porque si llama a un joven no va a querer le tiene miedo, porque se puede contagiar la enfermedad. . . cuando ya está lavado todo, mandan a comprar un cajón y si uno no tiene pisto, compran un petate. . . Si uno tiene pisto, con cajón, pero siempre dan petate también. . . Tienen que darle una taza, un guacal, si fue mayordomo le tienen que dar tres trapos colorados, porque esos le sirven aquí cuando estuvo de mayordomo. . . Tal vez ha sacado alguna vez bailes, entonces tienen que dar tres pañuelos, porque esos le sirven para máscara.

Cuando lo meten en el cajón tienen que buscar unas cuantas hojas de pimienta y lo ponen allí. Y agarran un pollito y lo revientan y ponen la sangre allí en el cajón. Dejan al pollito que baile sobre el cajón, para que coma el cajón porque es costumbre, si no le dan eso, siempre va a venir el muerto a asustarnos. Y la pimienta la ponen allí para que los que llevan, no huelan al muerto; van a oler las pimientas. Si no, dice, que se contagia la enfermedad de que se murió.

Cuando está todo esto lo meten al cajón. De ahí lo clavan. Tiene que cortar un pedazo en la izquierda, como si fuera una ventana; ahí sale el corazón.

Cuando está todo esto se va al entierro. Tienen que buscar una señora que sea vieja para llevar el incensario. Se van al cementerio y allí escarban un hoyo grande.

Como todos tienen candelas, de ahí queman candelas encima de la tumba. Cuando está todo esto quiebran el incensario encima. Se queda todo ahí, la pita con lo que tenían amarrado lo dejan por pedazos y lo queman allí" (769/-53).

Aquí es interesante resaltar varias cosas. Se llama a un viejito o viejita dependiendo del sexo del difunto, porque ya para él la muerte es algo esperado. Además siempre van "tomados con boj" para animarse. La idea de la muerte es algo perfectamente aceptable, pero en la vejez. En la juventud no es concebible, de allí que se tomen tantas precauciones. Por ejemplo una mujer que tenga hijos pequeños, no puede lavar el cuerpo de una señora, puesto que sus hijos morirían. El papel de "viejito" es de ir abriendo el paso con el incensario para evitar malos espíritus y para atraer el mismo espíritu del difunto hacia el cementerio. De algún modo estas prescripciones tienen un sentido de "profilaxis" para evitar contagios. Se cuenta que tiran las camas del muerto, lavan las "chamarras", los mismos utensilios que se utilizaron para el rito, los queman o los tiran junto con el cajón. Esta es una práctica ritual profiláctica, que también tiene que ver con la idea de enfermedad y sus connotados de explicitud del pecado.

Otro detalle interesante es que al difunto se le colocan los objetos que utilizó en la tierra o los que pueden representar sus cargos: guacales, trapos rojos de los mayordomos, pañuelo para el bailador, etc. De algún modo esto servirá en la otra vida. Este es un tema muy común en las religiones así llamadas "primitivas", y tiene —como en el caso del *ch'up*— un significado profundamente comunitario. Así como en el nacimiento dependía del esfuerzo de los padres, la felicidad o suerte del niño, así también depende de la realización de los ritos —en este caso la colocación de los objetos muy ligados a su vida— el éxito en el más allá. Tiene, por tanto, un hondo sentido comunitario.

Luego viene la "consagración" del cajón, pero este tema lo tocaremos más adelante.

Un detalle interesante así mismo es que se puede también manipular la futura suerte del difunto realizando unas acciones rituales aquí en la tierra:

"Si es soltero (el difunto), tienen que comprar anillos y le dan . . . El soltero como si estuviera casado. Como el pobre no se casó así lo van a recibir. . . Si es soltera le van a poner como que es casada. Pobre si se va a ir así; no la reciben allá con Dios" (769/-53).

En la concepción del *k'ekchi'* sólo se complementa o se realiza

la vida del hombre en el matrimonio. Es que por el matrimonio los jóvenes se vuelven "gente principal" y pueden participar de lleno en la vida social: cofradías, etc. Si de algún modo el cielo es como una gran cofradía, indiscutiblemente para participar allá, se tiene que ir casado. Por otra parte, esto como que demuestra la expectativa de que la muerte es algo que se espera pero en edades avanzadas. Lo importante, es que es su comunidad o su familia la que manipula los datos haciéndolo aparecer como un hombre o una mujer casados para que pueda vivir bien en el más allá, en esa "cofradía escatológica."¹

Siempre en esta "manipulación de las circunstancias", se acostumbra quitarle ciertas prendas al difunto:

"Le quitan los botones de la camisa y del pantalón, sólo se lo agarran con hilo; no se va ni un botón" (279/£84).

"Le quitan el cincho al muerto" (769/-53).

Esta es una costumbre muy antigua. El mismo Pablo Wirsing relata este mismo fenómeno en sus "apuntes". Lo curioso es que las cosas que le son quitadas al difunto, son así mismo las de clara importación extranjera: botones, navajas, cinchos, etc. De algún modo pues, el cielo al que tiene acceso el k'ekchi' es un tanto diferente del del Conquistador, y para que el difunto pueda gozar de un más allá tiene que evitar toda relación con el ladino. Ese mundo sin "botones" quizás es pues el único consuelo para el k'ekchi' que sabe qué han querido significar esos botones en su vida: Las "botas" aplastantes del extranjero.

Si estos ritos no se llegan a realizar bien, entonces el difunto se vengará y asustará a la gente: "Si no le dan eso, siempre va a venir el muerto a asustarnos." Más aún, el rito no se cierra en el entierro. Tres días más tarde:

"Llevan el espíritu otra vez y lo dejan sobre su tumba, al hacer esto; pues ya no asusta" (2-769/£84).

Si bien es verdad, que depende de la comunidad el éxito del k'ekchi' en el mundo del más allá, hay una serie de "miedos" a no realizar bien estos ritos, puesto que si no se los cumple el muerto quedará merodeando y se pasará la vida asustando a los k'ekchi'. Según parece debe de haber mucha falta en cumplir estas prescripciones, porque se oye con mucha frecuencia hablar de asustados, por difuntos, etc.

1. En otra parte (Acercamiento a la Cosmovisión k'ekchi') hemos hablado abundantemente sobre este tema, puede ser interesante relacionar ambas cosas.

La otra gran ceremonia para los difuntos es la del día de todos los santos en que vienen los muertos a visitar a sus familiares. Ese día se les prepara comida, se los va a sacar previamente al cementerio en la víspera, pasan todo un día con ellos, y luego nuevamente se los va a colocar en sus tumbas. Las visitas mutuas en la comunidad, según me decía un informante, representan los que ya murieron.

Los k'ekchi' tienen pues un gran sentido de solidaridad con los que ya han pasado de esta vida, y la fecha del 1o. de noviembre es algo que se debe pasar a toda costa en casa, para esperar a los difuntos. Las señales de que éstos ya han llegado es un movimiento de alguna de las frutas que se han colocado *ad hoc* en el altar familiar, o la caída de un plato, etc. En estas ocasiones los difuntos no hacen daño puesto que están entretenidos en comer las viandas que se les colocan delante de la imagen del santo de la casa. Pero también hay que tener cuidado, sobre todo, con los niños: no dejarlos solos.

“Ese día les toca venir a todos los muertos. Ese día no hay que estarse delante del santo. Un patojo que está sentado allí le dicen: quítate, si no te vas a morir. No se puede dormir; sólo con luz. . . cuando se mueve una naranja, dicen: Ya vino el muerto; el muerto está jalando, dicen. Si se riega una cosa, dicen que el muerto vino allí” (769/-53).

Lo que es entonces muy claro es que ese “más allá” tiene un ámbito real, y que sus parientes están realmente vivos, son hombres, son humanos y experimentan necesidades como los humanos. Se da una verdadera “comunidad de los santos,” y este “culto a los antepasados” es lo que mantiene vivo una historia y un pasado común, que siempre se actualiza —ritualmente— el 1o. de noviembre, donde se da la gran reunión de todos los parientes. Allí se unen y se confunden todos los linajes.

3. Ritos de la cotidianidad.

El otro sistema de ritos lo conforman los que hemos llamado “de la vida cotidiana”. La vida del k'ekchi' está caracterizada por un comportamiento ritual en gran escala. Todo está previamente establecido en la forma de comportarse. Aun los más mínimos detalles se ritualizan:

“Cuando uno se levanta tiene que hablarle al fuego, a la piedra, a las piedras para cocinar porque es lo primero que toca la mujer cuando se levanta. Se bendice el fuego. También tienen

que hablarle a la escoba, tienen que hablarle al guacal para lavar el nixtamal. Hablarle a todo.

Después de hablarle a todo eso, entonces no se hacía ruido como se hace ahora. Antes luego luego, se llenaba un tol. Cuando se levantan temprano, se preguntaba si ya se había levantado la criada, y desde allí nació que ahora nos lavamos.

Siempre había una cruz en las casas, y lo primero que se hacía era hincarse el papá y luego todos también. Antes se le decía a la Santa Cruz "*temiënt*" (?) Se agarraba el incensario y comenzaban a echar pom. Después comenzaba a rezar el *lain aj maquin* (yo pecador). Esto lo vamos a hacer —decía el papá— aquí en la casa, en vez de la Ermita, del Calvario porque lo mismo da aquí y eso está lejos. . .

Después de orar, se saludan entre ellos mismos y se saluda aun al que nació ayer. Así nos anochece, así nos amanecía. Después de eso sacaba el papá la primera tortilla del tol: *Chocucac* (comamos). Si no está el papá, pues la mamá o si no el hijo mayor. Nunca un hijo menor debe tocar primero la comida. Así comían.

Si uno no bendice el fuego al levantarse, allí permanece el demonio en el lugar más frío de la cocina" (2-788/£ 175).

Había una forma uniforme de comportarse. Antes de utilizar las cosas había que hablarles. Todas las cosas —como ya se dijo en otra parte— tiene un "personaje" que es de alguna forma consciente; pues para que todo marche rápido y bien hay que dirigirse a ese "personaje" y los frutos eran claros: sin mucho trabajo "luego, luego, se llenaba un tol". Como todos los ritos, la contrapartida o la falta de observancia trae consecuencias. . . En este caso que el demonio habite en la casa. Las obras del diablo, del *ma us aj cuink*, son muy conocidas, pero una de las principales es la de asustar.

El *k'ekchi'* no sólo le teme al demonio. Le teme sobre todo al *k'ek*, que como ya también hemos dicho es el guardián de las posesiones de los terratenientes, pero su influjo se extiende aun en aquellos árboles que pueden ser "*caxlan*" extranjeros, como el café. La tierra de la Alta Verapaz es una región pródiga para el café y este cultivo se halla aun en los alrededores de las casas. Pues para el *k'ekchi'* el café tiene también su guardián, y entonces asusta a los que habitan en las casas y fomenta la división entre los hogares.

Otro tipo de mal que acosa al indígena es lo que ellos denominan *c'oc xul* (animalito); este ser habita también entre las plantacio-

nes y tiene por oficio cuidarlas. Por ende asusta continuamente a la gente que camina de noche. Así mismo está el *Anum*, que es el espanto. También la mujer esposa del dios-trueno (*Mam*) cuyo nombre es *Ix xilic* que se mantiene en la punta de las ceibas y por su belleza enloquece a los jóvenes.

Por todos estos seres (*maus aj cuink, k'ek, c'oc xul, anum, ix xilic*) el *k'ekchi'* se ve acosado constantemente. De allí pues que haya generado una serie de "ritos" para mantenerse a salvo de las acechanzas de los enemigos. A estos enemigos puede añadirse el *mu'* de los difuntos. De ahí pues que sea lo más común, que el *k'ekchi'* constantemente —aunque a veces de forma imperceptible para el que no está acostumbrado— está realizando ritos de "alejamiento de malos espíritus."

Pero no es únicamente los malos espíritus lo que lo obligan a esa condición ritual. Como todas las cosas tienen su "personaje" el *k'ekchi'* se ve envuelto en una tela de relaciones personificadoras de las cosas. Para el *k'ekchi'* —como para casi todos los indígenas— las cosas no son un ello, sino un tú. Lo que se ha dicho hasta aquí formaría el "contexto" ritual de la vida cotidiana. Además hay una serie de eventos o sucesos que exigen un rito especial.

Al entrar en una casa, el *k'ekchi'* tiene primero que saludar al santo, que se considera como un miembro —quizás el más importante— de la familia. He aquí una oración que recogí, antes de emprender un viaje de 45 minutos.

"Mi Madre, mi Padre! delante de ti he venido a pedirte mi ayuda, para este día, para que nada mire en mi camino. Angel que estás en el cielo, mírame dondequiera que vaya. Señor Jesucristo y Santa María hay me miran durante este día y que vaya a hacer mi mandado con tus hijos que están allá en Chisón (una aldea). Mírenme pues, en mi camino, Padre! (774/:245).

Claro está que la comida será un sitio privilegiado para el rito. La comida de todos los días se hace con sumo respeto, sin hablar de cosas sin importancia y sentados casi "insinuándose" únicamente sobre los pequeños bancos o sillas. Constantemente el que preside invita a comer: *Banumak lē cua'* (sírvense) a lo cual se contesta *yüco* (estamos en ello). Al terminar se agradece uno por uno y se contestan también con sumo protocolo.

Este protocolo ritual lo encuentra uno a cada paso. En el modo de saludarse al entrar en una reunión, el *k'ekchi'* lo hará primero al santo de la casa y luego en orden jerárquico.

El tipo de conversación también está así mismo ritualizado. Durante varios minutos los interlocutores sólo entrecruzan palabras sobre temas generales, y en el curso de la conversación no se miran a la cara. Máxime si son de diferentes sexos. Fácilmente uno de los interlocutores puede estar sentado viendo hacia una dirección y el otro observando, desde el vano de la puerta lo que pasa afuera. El tipo de palabras que se oyen a cada momento son: *us* (esta bién) *mac'a naxye* (no hay problema, está bien), *chi jo'can* (así es), *yäl* (de veras), *bantiox re li Dios* (gracias a Dios). La tonalidad es muy importante. Al ir terminando el diálogo éste se va convirtiendo en una serie de pequeños murmullos que cada vez se hacen menos perceptibles.

Para cualquier evento se contratan a dos personas que sirvan como de *c'aba tiox* (que hablan de Dios) para que comenten, escenificando, el motivo de la reunión. Tuve la oportunidad de asistir a la fiesta que se celebraba con motivo de haberse arreglado el campanario de la iglesia. Transcribiré un trozo del diálogo.

+ “Ahora nos levantamos para ofrecer a Dios nuestras cosas y decir una, dos, tres palabras porque no sabemos nada y también todavía crecimos.

—Es cierto.

+ Por eso y por la campana, nos encontramos reunidos; ¿dónde vamos a encontrar otra?

—En ninguna parte encontramos otra.

+ No es igual lo que estamos haciendo como lo hacían antes! Pidámosle a Dios que no nos pase nada.

—Sí, es cierto.

+ No se puede igualar con la tierra con que en la tierra nos caemos y peor es en ese trabajo. Tal vez hoy se preparó, un poquito de comida de lo que fue preparado y fue pensado. En nombre de ese trabajo vamos a comer y por eso vamos a comer.

—Ah! sí se puede, hay que hacerlo.

+ Así es, como decíamos: se puede hacer! Y también hay que explicar y decir entre los jóvenes cómo se hacen estas reuniones, porque así era hace tiempos y no hasta hoy que se hacen estas cosas. Es necesario explicar un poco la importancia de estos trabajos y gracias a tí (compañero) por haber dado esos consejos, porque no es en nuestro nombre, sino que en el nombre de la Venerable Santa María y también de la venerada campana, por eso es necesario explicar y escuchar.

—Así es.

+ Tal vez levantamos de sus casas a la gente, fue por la apreciable madera y por eso gracias a ellos con la celebración.

—Sí, es cierto.

+ Por eso vamos a comer! Se puede comer.

—Tal vez sí.

+ Así es! Así es!

—Se puede hacer, sí.

+ mmmm. . . mmmm. . .

—mmmmm. . . mmmmm. . .” (2-796/ &103)

Todo esto configuraría lo que se llama el rito de la vida cotidiana. Es interesante el haber podido comparar a los k'ekchi' que habitan en Belice y verificar cuánta menos ritualización “preventiva” y del tipo de “protocolo” tienen. Me quedé sumamente extrañado cuando al entrar a las casas de ellos, la gente no usaba las “fórmulas” de saludo y continuaba meciéndose en las hamacas. Quizás la explicación o la clave de la interpretación estaría en una frase que me dijera un amigo de allá: *arin yoco chi hilänc*; aquí —decía— estamos descansando. Quizás las formas del protocolo forman como una defensa para el indígena que consigue mantener a distancia a los extraños, sean estos “malos espíritus” o personas reales.

Si los ritos del “ciclo vital” no hacían referencia directa a la situación socioeconómica del k'ekchi', el contexto ritual de la vida cotidiana lo hace muy explícitamente. El k'ekchi' vive como asustado, viendo espíritus hostiles por todos lados, que de algún modo tienen que ser proyección de la hostilidad que encuentran en la vida real. Los k'ekchi' de Belice son una prueba de ello, aunque tampoco se puede decir que no exista allá las creencias en esos espíritus. Con todo, la diferencia —aunque de grado— es bastante notoria.

La vida ritual k'ekchi' estaría en proporción directa a un ambiente de temor y miedo que tiene fundamentos en su vida económica.

Lo que hasta ahora se ha ido clarificando en este análisis de los ritos es que éstos reafirman valores de la comunidad, ésta tiene ingerencia en el provenir de los niños, y en el provenir en la vida del más allá. Con todo esta comunidad está insertada en una situación social de temor y miedo. Miedo producido en gran manera a niveles reales por las presiones económicas y burocrático-administrativas, miedo que se proyecta y toma cuerpo en las prevenciones contra los malos espíritus o los agentes del mal.

Quizás más que nada, el ritual cotidiano nos da la tesitura de todos los demás rituales: el k'ekchi' se mueve dentro de un ámbito

de opresión que puede repercutir en lo psicológico. ¹

4. Ritos de transmisión.

A continuación seguiremos en la exposición de los ritos —todavía dentro del ambiente no/religioso— k'ekchi'. Se presentará ahora el rito de “transmisión” que básicamente están plasmados en los sistemas de cofradía y tienen su cumplimiento en la ceremonia denominada *pabänc* (servicio). Luego, todavía dentro de estos mismos ritos, presentaremos a las “leyendas” o “*najeter naleb*” como una fórmula de transmitir los valores morales y culturales de los k'ekhi'. Las tomaremos como parte del rito, ya que tienen una estructura semejante.

El rito de “transmisión” por excelencia es el *pabänc* (servicio: fiesta de una cofradía). La cofradía ocupa el carácter de sostenedor de las comunidades indígenas de tal forma que cuando éstas comienzan a desaparecer, a resquebrajarse, la sociedad padece los mismos fenómenos. Ahora bien, este aspecto cohesionante de la cofradía se sacraliza, por medio del rito, en el *pabänc*. En este caso la transmisión de la que se habla es transmisión de poder. El *pabanc* es el lugar ritual en donde el poder —que hace posible una sociedad— se entrega a los “señalados” para administrarlo.

El *pabanc* es una de las fiestas que con más frecuencia se puede observar en un grupo k'ekchi'. Sean éstas de “velación” del día del santo (*rubel nink'e*) sean la misma fiesta (*li nink'e*) y también sean —en esa ocasión— la entrega de los “cargos,” y la recepción de los mismos. Transcribiré un *pabänc* de la cofradía del Rosario, a la cual asistí pero que la describió un informante k'ekchi'. Esto nos podrá servir como de uno de tantos ejemplos —en donde no se explicitan o se realizan “todas” las ceremonias necesariamente— para comprender la ritualización de la transmisión del poder:

“El viernes por la tarde, a eso de las cuatro y media salió la procesión de la Virgen del Rosario de la Iglesia. Se dirigió a la casa del 1o. mayordomo de la cofradía. Antes de llegar a la casa, la procesión, salió el 3o. mayordomo y la 3a. mayordoma

1. Sería un tema muy interesante analizar a niveles psicológicos, cómo las presiones a que se ve sometido el indígena no han generado —aparentemente— niveles elevados en casos de sicosis o de locura. Con todo, sí se dan sicosis por “susto” o por *rilom i tzül* (ser vistos por el cerro), que serían los nombres y la explicación coherente por su cultura de casos patológicos y clínicos.

con agua en un gual y una escobilla. El mayordomo llevaba una candela en la mano.

Después siguió la procesión en la entrada de la casa, o sea enfrente. Había una entrada especial para la Virgen. Estaba adornado con tallos de plátano en cada esquina y arriba adornado con flores así horizontal. Fue bajada la Virgen, le quemaron copal pom la 3a. mayordoma y una niña que hacía las veces de la 1a. mayordoma. . . Cuando entró la Virgen a la casa el arpa tocó el son que se llama la Marcha. El arpista estaba cubierto la cabeza con un perraje. Después de haber dejado la Virgen en el altar, todos los mayordomos se hincaron para quemar sus candelas. . .

Después se levantaron y pasaron saludando a cada uno diciendo "sa'a ch'öl" y señalando con la mano cada persona que iban saludando. . .

Empezaron a repartir batido o sea cacao, ya lo traen preparado en un guacal muy grande. . . le llaman "buc'leb" (batidor) en una olla prepararon agua caliente, echaban agua caliente en un guacalito pintado de rojo, después le agregaban un poquito de cacao. Los repartidores en la mano derecha llevaban una manta roja. . . Después las mayordomas empezaron a repartir cacao, pero ellas estaban en la cocina. Primero trajeron el "Ruch li kacua" (Rostro del Santo), traían una mayordoma el incensario con pom. Lo dejaron frente a la Virgen.

Después sirvieron la comida, cuando estuvo servida la mesa. La comida fue carne de res ahumada en caldo, con *poches*. . . Después de haber terminado de comer sirvieron unos cigarrillos en plato. El que iba repartiendo llevaba una candela encendida, para prender los cigarros. No podía faltar el *boj* (licor). Primero lo calentaron, después lo sirvieron trayéndolo en canasta. . . lo sirvieron en vasos. Fue servido en la mesa, y fue rezada una oración. . . Después dijeron que se servía para quitar el sueño. Le sirvieron a todos los que estaban presentes después se entregó el *ruch Kacua'* (comida del santo) a la 1a. mayordoma. . . después se lo entregó a sus mayordomas. Una recibió la carne y lo hizo en pedazos pequeños y otra recibió los *poches* y también los hizo en pedazos pequeños.

Después el 4o. mayordomo lo repartió. Un pedazo de carne y un pedazo de *poch* entre los mayordomos e invitados.
(796/:170)

Lo propiamente ritual en el *pabänc* es el hecho mismo de la fiesta. En ellas se pueden dar muchas variantes, sobre todo en el tipo de oraciones y súplicas que se elevan a Dios. Lo que será constante es una serie de “saludos” en los que se reconocen en público las jerarquías de la sociedad, la comida ceremonial, en la cual el “santo” tiene un lugar privilegiado y ratificado todo esto por el *boj*.

Como que el hecho de pertenecer a una cofradía es lo que más socializa al *k'ekchi'*, en cuanto que lo hace tomar el servicio o la fe (en *k'ekchi* ambos adjetivos se significan por la misma palabra: *Päb*) de un santo más ajeno, que lo hace trascender de lo que formarían propiamente sus “lares” representados en el icono de su casa. El “santo” se saluda en las casas porque es como el protector de cada casa, como un familiar suyo. En la cofradía tiene que prestarse servicio y fe a un santo distinto. Se traspasan pues los umbrales de un ámbito familiar en proyección comunitaria. Además es un santo que cohesiona puesto que unifica familias a niveles diferentes.

Otro elemento significativo y constante en todo *pabänc* es la colocación escenográfica de las personas:

“Los mayordomos de la cofradía de San Juan Bautista, se sentaron en el otro extremo de la mesa, cerca del altar, en la otra mesa que estaba pegada junto a la puerta, se sentaron los invitados. Al lado derecho del altar se sentaron las mayordomas de San Juan Bautista sobre capetates (*hak*)” (796/170).

Todo esto reafirma constante y simbólicamente la estructura social en donde se ha encontrado el poder en un grupo de ancianos que lo van delegando a su inmediato inferior y hasta el último de los *coc mertön* (pequeño mayordomo). Por otra parte se relata la diferencia esencial en la sociedad: hombres y mujeres. Estos sentados en bancas y aquéllas reclinadas sobre los petates. Curiosamente, en la cofradía y en su servicio cada persona tiene un trabajo que sólo a él le corresponde. A uno le tocará ir debajo de la mesa, presentando el agua tibia y una toalla para que se laven las manos los invitados. Otros sacan el “batido” de la cocina, otros lo distribuyen, etc. Ritualmente también la cohesión de la sociedad está siendo representada en el carácter de colaboración y distribución de las tareas.

La comida —elemento esencial a todos los ritos *k'ekchi'*— se realiza con la más grande de las gravedades. A ella le precede una oración que la reza el *C'amol bej* (dirigente):

“Compañeros, nos entró la noche. Aquí están los mayordomos, los que salieron y los que entraron. Ahora vamos a hacer nuestra comida. Así como Cristo bendijo a sus apóstoles y les

dio de comer. Pero Judas, se sirvió primero y todos se quedaron asombrados, y Cristo les dijo: no pasen peña.

Quién será otro Judas? Nosotros mismos cuando no creemos. Por eso en nombre de Jesucristo, sirvámonos nuestra comida” (796/:189)

Hay varios elementos relevantes en este párrafo. Primero el hecho de fundamentar, por decirlo así, la acción presente con un acto primigenio que se coloca en los tiempos de Jesucristo.¹ Es una de las características más típicas de los ritos el repetir un acto prístino. Esto es lo que Elfade mostraba cuando decía que el rito (el mito diría él) es un “precedente y un ejemplo no sólo en relación con las acciones del hombre, sino también con relación a su propia condición; más aún un precedente para los modos de lo real en general” (Elfade, 1972: 372).

Esta rememoración del “acto original” se comparte y objetiviza en un ritual establecido “que extrae actitudes, en vez de expresarlas” (Ó’Dea, 1966: 40), es decir, pues, que exterioriza las formas institucionalizadas y por tanto sostienen la sociedad, en vez de darles libre expresión a las formas espontáneas. Por este medio se cohesionan la sociedad. Los ritos, como dice Hernández Pico están “dotados del poder de crear y recrear la solidaridad humana” (1974: 20).

El segundo elemento digno de tomarse en cuenta es el papel que Judas juega en la oración del *xbenil* (del principal): “Judas se sirvió primero.” Judas, en la metáfora “original” detenta el poder saltando las estructuras jerárquicas. Servirse primero dentro de los valores *k’ekchi’* denota una falta grave: es el padre de familia —como ya se indicó en otra parte— el que comienza la acción de comer, en su defecto la esposa o el primogénito.

Una vez dejado asentada la falta de Judas, la pregunta se dirige directamente a los participantes: ¿Quién será otro Judas? El *c’amol bej* mismo responde: Nosotros mismos cuando no creemos. La frase en *k’ekchi’* puede traducirse tanto por “creemos” como por “servimos” (en una cofradía). Dado el contexto sin duda alguna el sentido

1. Es muy interesante relacionar a Quetzalcoatl (pájaro-serpiente) o su versión maya Kukulcán o el Viracocha (quechua) en el que se expresa la realidad celestial encarnada: pájaro-serpiente, con Jesucristo “la cara del Dios” o el Emmanuel. De algún modo hay una sobreposición de imágenes entre ese Dios cuyo oficio es dar los nuevos elementos culturales, con Cristo. Más adelante se verá cómo es Cristo el que “deja” los instrumentos musicales, y principalmente las normas de moralidad. Quizás también ese carácter bipolar de Quetzalcoatl tenga su imagen *k’ekchi’* en el binario *Tzúltak’a* (Cerro = alturas/ valle = tierra).

correcto es “no servir” en una cofradía. Ya en otro lugar hemos hablado del pecado que implica no querer aceptar la cofradía y su servicio y cómo sobrevienen aun enfermedades y males. Pues bien, sería “hacerla de Judas” el pretender no servir en una cofradía, el pretender romper con una estructura tan creíblemente indígena.¹

De modo que también como todo rito, éste es eficaz, en el sentido de que si no se realiza, hay consecuencias funestas. El ser Judas puede traducirse a contraer una enfermedad o ser picado por la culebra. Pues esto le pasa al que no acepta el *pabänc*, en donde la sociedad de muchas maneras se cohesionan escenificando su estructura y brindando también la oportunidad del acceso compartido del poder. Y también viceversa. Al realizar y vivir el rito el *k'ekchi' sè* está asegurando su propio bienestar económico y “bendición” en general. Estas son las palabras que dice el *c'amol bej* cuando entra el santo en casa del nuevo elegido:

“Ay Dios, Mi Madre! Ya llegaste a la casa de tu hijo, él es el que te cuidará. Lo bendices, le das fuerzas a sus pies y manos, así también a sus pequeños mayordomos para que cuiden entre todos, así también a las mayordomas mujeres” . . .

“Ay Dios, Mi Madre! Mi Padre! Te pido delante de ti que ayudes a tus hijos y les des fuerza a sus pies y manos para que nada y ninguna novedad miren durante este año” (796/:189).

De algún modo el *boj* permite que la gente participe con suma alegría de un acto como éste. Si alguno se quedara triste, el Santo no estaría contento. El *boj* es la manera más eficaz de realizar la alegría no sólo prefigurada en Cristo sino necesaria para que la sociedad marche bien:

“Ahora vamos a comer, así como dejaste tu cuerpo y tu sangre para comer y tomar, por eso vamos a comer y tomar en tu nombre” (796/: 170).

1. Muchos indígenas —y lamentablemente también otros que no lo son— aceptan a la cofradía como uno de los “valores” que tiene el indígena de Guatemala, no recordando que ni el mismo nombre de mayordomos o cofradía tiene raíces prehispánicas. Con todo, aunque la cofradía como institución fuese española, su aplicación y encarnación, destacó sin duda, elementos nativos de tal manera que como dice Gibson “la cofradía representa, en su mayoría, una respuesta indígena tardía al cristianismo” (Gibson, 1967: 130) que ofrecía ventajas para ambas partes: “para los indígenas la cofradía apareció como una institución aceptable para los blancos, pero no blanca, y en cierta medida antiblanca” (ibid. 134). Dado este desconocimiento principalmente de parte del indígena identifican su ser a una institución que ayudó en gran manera a tenerlos sumisos y explotados.

Otro rito de transmisión ya no de poder, como en el caso del *pabänc*, sino de las normas de la sociedad, son las leyendas “*li najter naleb eb*”. Estas leyendas o mitos están muchas veces encubiertas y no son muy perceptibles con todo yo he logrado extraer un número considerable. En sí las leyendas implicarían un mito, pero el carácter o contexto en que se narran tienen una estructura ritual. Suelen brotar en ocasión en que “vienen al caso” para dar la pauta o el comportamiento primigenio, y por tanto indicado del actuar humano.

Como ya se indicó, en estas leyendas no es raro oír que interviene Jesucristo como el dios-héroe instaurador de la cultura. En muchas ocasiones la razón es la influencia cristiana en el pensamiento *k’ekchi’*, que facilitó un traslazo de ideas. Transcribiré la leyenda de la marimba:

“Te voy a contar cómo y por qué quedó la marimba, según me contaron mis abuelitos y los viejitos. Dicen que estaba tocando una marimba y a Jesucristo lo andaban persiguiendo los diablos para atraparlo. . . Jesucristo llegó donde estaban tocando la marimba: cuando vengan los que me andan persiguiendo les dicen que no me han visto para nada y a saber de quién están hablando; así les dicen, dijo Jesucristo. Siguieron tocando.

En eso llegaron los diablos y le preguntaron a los tocadores si no habían visto pasar a un hombre que le dicen Dios. Los tocadores contestaron: acaba de pasar, empezando a tocar esta pieza fue cuando pasó. Los diablos siguieron su camino y Cristo salió de la marimba y les dijo a los marimbistas: ¿por qué dijeron que no me habían visto? ¿No les dije que no dijeran nada? Ahora por castigo, la marimba será despreciada por Dios, porque ustedes me despreciaron, y que será la perdición de los hombres y mujeres porque la música es de los diablos.

Por eso ahora, suceden muchos relatos en las fiestas, se embolan, por causa de la marimba y porque Dios no está presente en la marimba, sino que los diablos” (173/:140).

Esta leyenda que no es propiamente del origen de la marimba sino de las funestas consecuencias que se tienen de sus notas: borracheras, pleitos, etc., parecería, de algún modo, que como todo mito es reinterpretación de circunstancias presentes. En este caso quizás el grupo de los católicos más allegados a los padres modificó y dio la explicación —en estos términos— de la embriaguez, y de ese fenómeno de variables que se forman entre marimba, trago, borrachera, y baile. Esta leyenda contrasta sobremanera con el origen del arpa, en la que se cuenta una persecución más o menos como la anterior, pero

los arpistas contestan: “nosotros no hemos visto a nadie, y también estamos muy cansados de estar tocando, lo mismo nuestras uñas” (173/141), a lo cual responde Cristo: “Siempre estaré donde vayan ustedes, la música será para el cielo. También ustedes no se cansarán de tocar ni tampoco sus uñas” (ibdm).

Pero no todas las leyendas constituyen la realización de un rito, como se dijo al principio sólo en los casos en que al mostrar la experiencia primordial —y quizás la definitiva— se modifique la acción humana, en este sentido esas leyendas constituyen ritos de transmisión de un comportamiento que sostiene un tipo definido de unidad.

La ocasión de verificarse este rito es a la llegada de un visitante, por la noche y a propósito de un evento que esté por pasar o esté pasando.

Con ocasión de un adulterio, una noche uno de mis informantes narró una leyenda muy semejante a ésta que recogí en otra parte: Se trataba de una mujer que habíase huído con otro: A continuación transcribiré unos trozos:

“Hace tiempo existió un hombre muy haragán; no trabajaba sin embargo quiso casarse. . . Después tuvo una hija. El hombre era muy haragán, no quería trabajar, no quería buscar su dinero. . . Pero la mujer quería el dinero. . .

Y la mujer comenzó a comerciar. Su hija mientras tanto crecía. También comenzó a ayudar a su mamá. Un día comenzó a cambiar su comportamiento (*naleb*) encontró una compañera y comenzaron a hablarle a la muchacha (a enamorarla), y la muchacha aceptó la palabra del hombre. Pecaron entre sí y le dieron dinero a la muchacha y con eso ya tuvo dinero. Vio la mamá que su hija ya tenía dinero y arruinó su modo de proceder (*naleb*). La mamá aceptó la palabra de extraños en el camino. De este modo tuvieron dinero, y llegaban todos los días al mercado. Y el hombre haragán marido de la mujer estaba en la casa; se ponía contento porque tenía dinero su mujer y su hija. Y el hombre haragán decía en su corazón: qué bien estoy ahora, porque su mujer y su hija le compraban pan y tayuyos (especie de tamal) y le era comprado también pantalones, camisas y sombrero. . .

El haragán se mantenía en la casa. No sabía el haragán que el culo (*rit*) de su mujer era vendido en la calle a los hombres y el culo de su hija era dado a los hombres en el camino. . . Y así el haragán se acostumbró a comer el pago del culo de su mujer y su hija. . .

Un día se enfermó su mujer. . . luego se murió. Cuando murió la enterró y le comenzó otra vez la enfermedad a su hija y la muerte vino de nuevo. . .

Tal vez tenían diez días de haber muerto su mujer y su hija, siempre seguía llorando el haragán. Ese día estaba llorando, cuando llegó un patojito. Le fue preguntado al hombre: por qué estás llorando. . . de repente abrió los ojos, cuando vio estaba en una casa grande; eso era el infierno.

Fue llamado el hombre para enseñarle todo lo que hicieron su mujer y su hija en el mundo. . . (Al regresar a la tierra) entonces pensó en su corazón: Ahora voy a contar y anunciar todo lo que vi en el infierno. . . empezó a contar que no estaba bien hecho porque no trabajaba y no investigaba dónde encontraba dinero su mujer y su hija cuando estuvieron en el mundo. . . Hasta que terminó de contar todo lo que fue a ver al infierno y acabó de platicar todo, entonces murió" (2-173/£78).

De esta manera el informante explicaba la huida de la mujer, recalcando que el esposo era un haragán. El tipo de expresiones usadas —con mucha voz pasiva— y el ambiente que se formó daba un tono ritual a la reunión en la que el viejito —*c'amol bej* de muchas ceremonias— transmitía las normas de comportamiento de un *k'ekchi'*. El *boj* era la bebida común que calentaba a la par de la hoguera.

5. El Rito como culto.

Los ritos anteriores aunque pertenecen a las modalidades de cohesión social y por tanto son parte de "la seriedad de la vida" —que diría Durkheim— con todo, no caen dentro del "culto" y del ámbito de lo sagrado propiamente.

Trataremos ahora ritos que son en sí un culto, que tiene un aspecto diferente y modificador del simple rito, puesto que ya en el culto las relaciones surgidas allí son "primero que todo relaciones con el objeto sagrado. . . Sólo secundariamente son relaciones entre los miembros y entre los miembros y los líderes" (O'Dea 1966:39).

Todos estos ritos suponen lo "sagrado" que implica una elección por medio de la cual se desliga un objeto de los demás y se convierte en sagrado en cuanto incorpora o revela otra cosa que no es él mismo (Cfr. Elfade, 1972: 37). De este modo lo sagrado es "algo añadido a lo real y más elevado que eso" (Durkheim, 1968: 469). El rito que es ya un "culto" nos coloca entonces, en otro plano, y

todo esto por causa de la fuerza de lo sagrado. “Lo sagrado en términos del análisis de Durkheim es radicalmente otro que lo profano, no es utilitario y no es empírico, no implica conocimiento sino implica poder, es ambiguo, con respecto a la naturaleza, la cultura y el bienestar humano, da fuerza y sostiene, produce un intenso respeto y hace una demanda ética sobre el creyente” (O’Dea, 1966: 21).

A pesar de este carácter distinto del culto, sobre el mero rito, en cuanto supone una demanda ética sobre el creyente, tiene una penetrante repercusión en la sociedad. El ritual “representa la formalización del comportamiento en presencia de los objetos sagrados” (ibid. 40). El culto doblemente puede cohesionar y sostener un grupo, no sólo porque hay una “formalización del comportamiento”, sino que lo sagrado —según la interpretación durkheimiana— es la sociedad misma que se objetiva en una religión.

Comenzaremos analizando ahora los ritos de “propiciación”. En especial estudiaremos el “*chapoc pim*” (lit: la agarrada c’e monte). He aquí una narración de un informante:

“Cuando se acerca el tiempo de rozar se preparan para pedir permiso a Dios y al *Tzültak’a*. Compran copalpom, hacen una cruz de madera pero pequeña como de una cuarta de tamaño, compran sus candelas, matan un gallo. El hombre se va al campo donde está su guatal. Llega, busca la mitad de su guatal, limpia un pedacito, clava una estaca, saca la cruz que hizo, la amarra a la estaca. Ya amarrada, saca su incensario y carbón, enciende carbones, ya encendidos los carbones saca su candela, la prende y dice una oración.

Después de esto pasa el incensario con el copalpom, después se levanta, pasa el incensario haciendo que le da toda la vuelta al guatal y pidiendo que no haga falta el sol, la lluvia o sea un poquito de cada cosa. Después se retira de ese lugar, se va a la primera esquina del guatal y hace lo mismo y así lo hace en las demás esquinas, esto quiere decir que todo ese pedazo está protegido y sí se obtuvo el permiso. Y se avisa a los cuatro puntos cardinales (*cax’o cut*). Termina, regresa a su casa, llega quema otra candela y dándole gracias a Dios que ya tiene su permiso y que está contento, después se levanta, le dan de tomar cacao.

Después se juntan todos en una comunidad de alegría. La mujer sirve la comida al santo, después a ellos, antes de comer pasando el incensario frente el santo, después sale afuera hablando otra vez al *Tzültak’a* diciendo que en nombre de él van

a comer, después entra pasa frente al santo, después pasa el incensario sobre la comida. Va a dejar el incensario debajo del altar, empiezan a comer durante la comida le cuenta a su mujer y a sus hijos cómo está el guatal y la tierra.

Terminan de comer recogen las hojas de los *poches* (tamalitos) lo dejan debajo del altar en señal de respeto al *Tzültak'a* (782/:44).

Es pues un culto en que se pide que el *Tzültak'a* sea propicio con una buena cosecha. Para eso se emplea el incienso, en el cual las cuatro esquinas juegan un papel importante significando el mundo que supuestamente tiene una forma así, como una casa. Se clava una estaca en el suelo y allí se coloca la cruz, que es el signo o señal de Cristo, pero también del *Tzültak'a*. En seguida viene la comida, comida de amigos y compañeros pero también del santo.

En este tipo de cultos, interviene siempre un *c'amol bej* cuando el que lo quiere no tiene el poder (= los años) de hacerlo:

"No tan cualquiera puede dirigir una siembra. Supongamos mi caso. Se necesita una persona que sea obediente que sepa cómo es la costumbre. Porque a nosotros (jóvenes) no nos tienen confianza porque hacemos averías. Yo cuando siembro siempre tengo que buscar a mi papá que dirija la siembra como *c'amol bej*; porque si no es un fracaso para uno". (782/: 44)

Como para todo acto serio, el "*chapoc pim*" necesita una dieta sexual:

"Cuando una persona tiene que sembrar tiene que guardar dieta de tres días de relación sexual antes de sembrar. La mujer quema su candela y pom. Lo mismo pasa con las personas que se casan" (778/278).

La experiencia de lo sagrado hace despertar en el k'ekchi' un efluvio de oraciones espontáneas, que con todo, siguen un patrón fundamental. Es algo realmente notorio con qué recogimiento hace una oración un indígena ante una cruz en su campo, lo mismo que en una ermita. Sus oraciones aunque individuales son audibles. He aquí una parte de una de ellas:

"Oh Dios, mi madre y mi Padre! Santo Angel, Santo *Tzültak'a* aquí está el milagro de la Santa Cruz que vine a erigir. Mi cuidadora, para que nada me pase. Que no sea yo mordido por las culebras. Quitálas, escóndelas, guárdalas; no soy matador de ellas. Yo sólo quiero aquí las santas mazorcas, el santo frijol, y el santo chile" (Haeserijn, 1970: 80).

Pasaremos ahora a presentar los ritos "consecratorios", todos aquéllos que los k'ekchi' llaman "*cuatesinc*" (o *guatesinc*). Se puede

hacer *cuatesinc* de innumerables cosas, pero lo más frecuente es hacerlo de una casa nueva, una iglesia, animales, santos, cruces y el “guaro”.

Literalmente *cuatesinc* aunque significa que una cosa está consagrada, con todo la etimología orienta hacia una acción en que se da de comer. Se podría decir: “la alimentación de una casa” o de un “santo”. Pero por medio de esta acción ritual ese objeto queda separado y consagrado.

Vamos a comenzar por exponer el ritual del *cuatesinc* de una casa.

“Al comienzo se tiene candela, un *jöm* (guacalito) con la cabeza de un gallo. Hay también flores. Seguidamente el sacerdote bendice la ofrenda, con la cabeza de gallo. Al pie del altar hay también candelas representando al *Tzültak’a*. En el tapanco, también, hay candelas.

El acólito o ayudante rocía con sangre la casa por todas partes: vigas, horcones y también arriba. El incienso lo parten en dos con *c’an* (bejuco). Se hace la bendición del copal-pom y se hace una oración.

Seguidamente bendición de las candelas que cada uno de los presentes lleva. Se procede a poner candelas en las esquinas de la casa. Las candelas más grandes son de a 25 centavos y las ponen encima del altar. Se echa incienso sobre las candelas y se derrama boj. El *aj tij* (rezador) se lleva la gallina porque los dueños de la casa no pueden comerla.

La señora pone la comida sobre el altar y se lleva una ofrenda para enterrarla en medio de la casa. Como han sacado cosas del Cerro, las maderas, los adobes, etc., la oración es de súplica y de perdón por haber quitado algo que es del Cerro. Se dice que no es para mal, sino para el bien de los hijos.

Al enterrar el sacrificio, se cierra la primera parte del rito. En esta parte pudieron estar dormidos los niños, ahora es necesario que estén despiertos, puesto que ahora se pide permiso para poder habitar, por eso todos tienen que estar dispuestos. En medio de la casa, sobre el entierro se pone una candela y luego se hace que se derrame el *boj* y se echa pom. Las tripas del gallo se entierran debajo del altar o detrás de la casa” (788/9).

Aquí —estando dentro de rituales de “culto”— se tiene una reunión de personas a diferencia del *chapoc pim* en que era una ceremonia individual. El “sacerdote” que en este caso se le llama “rezador”, en otros —la mayoría de las veces— dirigente” (*c’amol bej*)

tiene otros ayudantes que le llevan lo que se va a necesitar. Aquí propiamente se hace un sacrificio: el gallo, y hay también sangre que va marcando la casa, por dentro y por fuera. Significativamente se “consagran” las cuatro esquinas y el centro:

“... haciendo una forma de cruz, después se dirige a la 1a. esquina de la casa —por dentro— pide la sangre, hace una cruz, le pasa carne, cacao, guaro a la viga; coloca la candela, pasan otra vez el incensario. Esto lo repiten en las otras 3 esquinas. Después salen fuera para hacer lo mismo” (788/:17).

Se hace notar que el informante habla de hacer “cruces” y también de consagrar las cuatro esquinas de la casa. Al formar ese “ideograma cósmico de cinco puntos en el altar, el sacerdote vuelve a hacer el mundo, tal como lo hicieron los dioses por primera vez y siguen haciéndolo” (Girard, 1962: 45). Recordemos cómo en el comienzo del Popol Vuh habla de esto mismo:

“Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo en 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 Tzakol, Bitol, Alom y Cajolom” (Recinos, 1947: 87-88).

Las cuatro esquinas corresponde aquí no a los puntos cardinales, sino a los puntos extremos del horizonte visible donde se detiene el sol en su regular oscilación anual. Por el contrario, la cruz, si significa los puntos cardinales, en donde se divide el mundo en cuatro partes iguales. En el centro está el sacrificio, allí se deja la cabeza sangrante del gallo. En el centro del mundo en *Xibalba* fue también donde se realizaron los mitos según lo cuenta el Popol Vuh. De manera que por este rito del *cuatesinc* el sacerdote está recreando nuevamente el mundo. Está reproduciendo la acción original del génesis. De aquí que para el k'ekchi' prácticamente la verdadera historia es una “mito-historia que registra únicamente la repetición de los gestos arquetípicos revelados por los dioses, los antepasados o los héroes civilizados durante el tiempo mítico, *in illo tempore*” (Elíade, 1972: 358).

Al terminar el rito, o quizás más bien como su culminación viene la comida en común. Esta ha sido una de las características más distintivas y constantes de todos los ritos presentados hasta ahora:

“Después se levantan se saludan. Después las mujeres traen la comida del santo, en una taza de caldo con una pierna de

chunto, unos pochitos, cigarros, un octavo. Todas tienen incensario. Luego se van a servir la comida.

Traen la comida, le sirven al viejito (*Kacua' Pasa'*) primero. Después a todos los invitados. Antes de comer sirven bojito o guarito, cigarros.

Terminan de comer recogen las hojas del *poch* (tamal) lo dejan debajo del santo y lo botan a los ocho días.

Se empieza a tocar el arpa. Sale a bailar primero la dueña de la casa. Después empiezan las demás mujeres, tomando su guarito, porque dicen que están contentos porque ya tienen casa y así se lleva a cabo el *cuatesinc*" (788/:17).

En este tipo de banquetes ceremoniales habría un poco de "magia imitativa" por medio de la cual se invitaría al *Tzültak'a* a ser igualmente pródigo con ellos, cómo ellos le han brindado abundantemente su comida. Esto lo hacen por medio del santo: a él se le ofrece las mejores partes del *ak ah* (pavo) y su *hom* (guacal) de cacao.

En este tipo de rituales al ser renovación de un acto primigenio y creador son también actos de regeneración: "Sin interrupción y por cualquier medio, el cosmos y el hombre se regeneran, el pasado se consume, las faltas y los pecados se eliminan, etc." (Elíade, 1972: 362).

Seguiremos con una "consagración" de una ermita, tal y como me la contara un informante de Cahabón:

"Se abre un hoyo en medio de la iglesia. Se hace rápido, como juega el Gracejo. Se hace pedazos (un cerdo) pero rápido. Le mete el cuchillo y toda la sangre se va en el hoyo de en medio de la casa. Después lo hice en cuatro pedazos para las cuatro esquinas. Y el corazón del animal quedó en medio de la Iglesia. Y la cabeza enfrente de la Iglesia. Pero a media noche. Todo en silencio. Nadie podía hablar sólo miraban. Sólo el *c'amol bej* (dirigente) no hay quien ayude. Cuando terminaron se cerraron con piedras grandes. Rápido colocaron las piedras, en las cuatro esquinas.

Aquí es cuando se da de comer a los muros. Esto se hace para quitar la mala suerte (*re nak xcuatesinquil*) para que las paredes o muros no se caigan, para que esté asentada en sus bases.

Y si no se lo hace, empiezan los pleitos. Haciendo todo no pasa nada. Si en una obra no se hace el *guatesinc* siempre pasa algo, pues si una persona no consagra alguna obra, siempre se corta uno y la sangre de la persona sorbe como la comida para la consagración. Para que no pase nada, siempre hay

que hacer el *guatesinc*. El que no lo hace siempre le pasa algo” (2-782/£ 141).

En el rito de la casa se explicitaba que se le pedía perdón al Cerro porque se habían sacado cosas suyas, que ayudarían para que vivieran los hombres. Aquí se habla de “alimentar” a los muros para que la ermita esté bien asentada sobre sus bases y no se caiga. En toda la idea del *guatesinc* existe el criterio de que todas las cosas tienen su “personaje” que tiene que ser alimentado y que lo exige de tal manera que si no se cumple él se vengará y sobrevendrán desgracias sangrientas. Esa sangre le servirá al personaje de alimento propio. La casa o la obra, en cierto modo, también está viva:

“Ellos hacen el *cuatesinc* de sus casas. . . para que la casa no se asuste y cuando no se hacen estas cosas, la casa se asusta” (779/£282:2)

Es después de estas comprensiones de los ritos consecratorios que se percibe cuán arraigada está la idea del *nuhel*, del “espíritu” o personaje que habita en todas las cosas y que es consciente. De aquí que por medio del rito se hagan perdurables estas cosmovisiones. Por otra parte ya en el Popol Vuh se habla como de una parte consciente de las cosas que se vengán del hombre cuando éste ha obrado mal:

“Todos los que les habían servido hablaron: sus comales, sus plantas, sus ollas, sus perros, sus gallinas. Todos los golpearon en sus propias caras. Nos habéis tratado mal; nos mordías y por ello seréis ahora castigados, dijeron sus perros y sus gallinas” (Brasseur de Bourbourg, 1972: 134).

Este tipo de consagraciones se hacen también con uno de los principales signos *k'ekchi'*: la cruz. Como ya se ha dicho antes, la cruz representa a Cristo quien a su vez puede encubrir así mismo al *Tzültak'a* o a los dioses-héroes tales como Cucumatz o Kukulcán.¹

Por otra parte en sí misma la cruz era ya usada por los antiguos mayas, sin duda por su aspecto de “eje” que une el cielo y la tierra

1. El 4 Katún, del Chilam Balam, hace mención que vendrá el Quetzal y que vendrá a Cristo. El Quetzal por supuesto estaba íntimamente asociado con Kukulcán; si los maya confundieron a Cristo con Quetzalcoatl puesto que ambos eran esperados que regresasen a reinar sobre el pueblo, es un argumento abierto” (Cfr. Thompson, 1970: 22). Como ya se dijo anteriormente, la imagen de Kukulcán puede también retomarse en el *Tzültak'a*. Con todo los *k'ekchi'* hablan casi indistintamente de Jesucristo y del *Tzültak'a*. El parecido o traslape es mucho más manifiesto que lo que se creyera. Sin duda alguna en este fenómeno influyó definitivamente la persecución religiosa a todo lo que sonaba a “paganismo”.

(Girard, 1962: 186). Según nos informa Girard, los Chortí insisten que hay dos tipos de cruces: “la de ellos y la católica, pero que sólo la primera, hecha de madera especial, previo ritos adecuados y revestida de hojas verdes trifoliadas, es la que tiene la virtud de atender sus peticiones” (ibid. 233). Escuchemos lo que nos dice un informante:

“Para hacer una cruz no se construye dentro de la casa, sino fuera, en el monte. Antes de empezar a cortar el árbol, hay que consagrarlo tres días antes de cortarlo. Hay que echar sangre de chunto o de marrano. Se despide de los bejucos, porque eso se va a convertir, digamos, en una cruz. Esa madera le va a dar poder (*xquebal cuanquil*); se va a convertir en Dios (*okre nak xyebal chok' li Dios*).

Tres días antes de botar al árbol, lo amarran para que cuando el árbol se cae no se raje y no le pase nada. Porque como se le pidió a Dios, se le pidió al *Tzültak'a*. Cuando se bota el árbol, se empieza a trabajar allí y cuando ya está la cruz, se le deja entre el monte. Cuando ya está la cruz, el hombre comienza a prepararse, va a traer arpa, tambores, rezadores.

Con esa fiesta el hombre trae las cruces —varias pueden hacer— del monte. Las consagra y entonces ya no pasa nada.

El que lo consagra es el que reza, el *aj tijonel*. . . Para bendecir a una cruz se hace con un poco de manteca de un chunto (pavo) o marrano. Con tres tortillitas y tres bocados de carne y tres bolas de cacao” (2-782/£141).

Aquí hay pues una serie de preparaciones previas, siempre dentro del monte, para elaborar la cruz. Luego viene el rito mismo. Pero el *k'ekchi'* tiene cuidado sumo hasta en buscar los tipos de madera:

“El cedro y el *quiau* (?) es un árbol santo y venerable, más venerable en verdad. Medio le tocó su bendición al *acute'* (?) . . . No todos los palos les dio su bendición, sino sólo a algunos escogidos” (ibidem).

Esa madera —sólo la escogida— se va a convertir “como en Dios”, decía el informante. El árbol, quizás, como símbolo de la vegetación, se transforma en una hierofanía, es decir, algo que encarna y revela lo sagrado. Por su consagración la especie vegetal concreta profana “es transustanciada; según la dialéctica de lo sagrado” (Elfiáde, 1972: 297).

Y como ya Leonardo de Argensola (1552-1631) lo declaraba, y relataba, en Yucatán vieron:

“Una cruz de tres varas de alto. En Cozumel y en la península de Yucatán se vieron cruces no sólo pintadas sino de madera de cal y piedra. Súpose que los indios llamaban a la cruz: el dios de la lluvia y que se le pedía de rodillas en tiempos de necesidad” (citado por Girard, 1962: 235).

Lo cual indica que el culto a la cruz es algo prehispánico y de allí la importancia que ésta tiene hasta nuestros días. Sin embargo la cruz requiere una “consagración” un *cuatesinc* de parte del “sacerdote” en un culto netamente comunitario. El poder que adquieren las cruces así consagradas es proverbial. Veamos una historia que nos habla al respecto:

“Antes vinieron muchos Negrastos cuando vinieron los alemanes que tenían fincas, y asustaban por las noche. Eran para cuidar y vigilar la finca.

Había un señor que viajaba solo y llegó a donde no habían casas y durmió donde estaba la Cruz. Llegó y pidió perdón porque iba a descansar a sus pies. . . Le dijo: Tu eres el Vicario de Dios que está en el cielo (*Rek'aj cuanc' at sa' Choxa*). . . y se durmió sobre su carga. Cuando estaba durmiendo la Cruz le habló al hombre: que el hombre se pasara al lugar de la Cruz y que la Cruz pasaría en vez del hombre. Vení en vez mía porque ya va a pasar un caminante y te va a hacer mal. Se cambiaron. El hombre se convirtió en Cruz.

En ese momento llegó el Negrito silbando. Cuando vino el Negrito, le pidió a la Cruz que le diera al hombre que estaba acostado. . . El negrito entonces agarró al hombre y lo quebró y se lo llevó y lo metió en una bolsa de cuero. El Negrito siguió muy contento porque ya llevaba carga. Ya llevaba una lengua cuando oyó que en la bolsa había mucho ruido. . . Cuando abrió su bolsa vio un montón de palos en forma de cruces. Se fijó que no era hombre el que llevaba. Entonces se enojó y tomó las cruces y las tiró al monte. . .

Por eso es que una Cruz que está en el camino tiene poder y da lo que uno pide. Por eso un hombre. . . no debe sentirse más que una cruz que esté en el camino” (2-782/£141).

Algo muy semejante al fenómeno que sucede con las cruces y a los ritos necesarios acontece con las imágenes de los santos: “Un santo —decía un informante— también debe de consagrarse”.

“Para consagrar a un santo únicamente manteca de cacao y no se le echa sangre. Sólo para las cosas se consagra con sangre.

Para consagrar una iglesia o una casa sí se necesita sangre” (2-782/£141).

Por este medio los santos adquieren su poder. Un poder que otro informante compara con la acción de las aguas bautismales en el rito cristiano cuya fuerza —aseguran ellos— es transformar un niño que aun es *xul* (animal) en persona:

“Los poderes de los santos que están en los altares empiezan cuando los bendicen. ¿Por qué acaso a cada rato los bendicen? Eso es el poder de los santos: porque son representantes de Dios. El que está en los cielos es él el mero Dios; pero sí se les dice Dios (a los santos) porque están benditos por nuestros abuelos y por nuestras abuelas.

Que empezara ahora (esa costumbre) estaría malo. Son santos antiguos que dejaron y no es bueno maltratarlos y decir que son de palo.

Porque al maltratarlos uno se puede accidentar” (788/K£ 230).

Ahora bien, se ve la necesidad de la consagración. El rito que proviene desde “los abuelos y abuelas” se re-hace en el presente y es como una fuente de poder para el rito actual. Transcribiré una historia que me contaron de lo que pasa por no haber consagrado un santo:

“Así le pasó a un mi tío que no consagró a su santo. Se durmió y ya soñando vio a un patojo que le decía que no se sentía bien en la casa. Vienen las visitas, me hablan pero yo no puedo contestar, no tengo poder. Mi compañero sí contesta pero yo no puedo. Por eso tengo vergüenza mejor me voy. ¿Qué voy a hacer aquí? No tengo trabajo. . . Me voy —dijo—, rompió la puerta y salió.

Lo agarro! dijo el dueño pero no pudo porque tenía mucha fuerza. Su compañero (el otro santo) lo jaló y lo puso en su lugar.

Allí despertó. Y preguntó entonces, ¿qué voy a hacer? El papá le dijo: hay que consagrar a su dios, hay que darle de comer. Hay que consagrarlo y hacerle un poco de fiesta. . . Ya consagrándolo cuando después se duerme ya no sueña nada” (2-782/£141).

Nuevamente se insiste con presiones rituales a celebrar un acto que reafirma la visión del mundo y que cohesionan a un grupo de personas. De aquí que adquiera vivo sentido lo que Durkheim decía sobre el rito cuya función era la de “sostener y reafirmar a intervalos

señalados los sentimientos colectivos. . . que hacen la unidad” (Durkheim, 1968: 474).

Este *guatesinc* se realiza también para consagrar máscaras de una fiesta de Moros o un Baile de Cortés. En estos casos se añade una Velación de las máscaras y aun de los Toritos” (especie de caparazón de cohetes):

“Cuando ya están los toros hay una velada y el *guatesinc*: enfrente de los toros siembran dos horcones y dejan amarrado a los toros con lazos porque cuando los dejan sueltos se salen...

Levantán al toro y ponen la taza de caldo dentro, una candela de a centavo, un *hom* de batido sin agua, y un guacal de agua. También un octavo”.

Asimismo he tenido noticia de *guatesinc* del “trago”: “El trago lo tienen que velar y lo consagran. Esa costumbre la hacen a media noche” (2-794/88). Pero no tengo ningún relato más prolijo al respecto. Que el *boj* tiene también su dignidad o personaje puede evidenciarse al ver cómo lo presentan y lo llevan a un *pabänc* en una canasta entre varios mayordomos y luego hay oraciones para antes de probarlo.

De la exposición de este capítulo puede quedar en claro que ciertamente de la costumbre k’ekchi’, sus ritos tienen profundamente que ver con la vida de la comunidad. Es un continuo reafirmar sus valores.

Ya a partir de la costumbre del *ch’up* se veía la ingerencia y el compromiso de la comunidad —y especialmente de la familia— en condicionar ritualmente la vida futura del niño. La perduración y respeto por la estructura de esa comunidad se patentizaba en el *sumläc* donde no sólo se fijan las normas morales de los perpetuadores de la sociedad: respeto a ancianos, deberes de esposos, etc., sino que se estrechan las familias con unos lazos sacralizados: el compadrazgo. El culto a los difuntos ratifica la vigencia de la gestión comunitaria en la consecución de la vida del más allá. Por otra parte la constante relación con los antepasados —con la explicitud del 1o. de noviembre— es un fuerte lazo de identidad entre los miembros, los cuales al final de sus genealogías se encuentran unificados en padres comunes.

El *pabänc* permite al k’ekchi’ traspasar los umbrales del ámbito familiar —donde habita “su” santo— en proyección y dimensión comunitaria: el santo de un grupo con el cual tiene nueva relación.

El “culto” que sería la región de los ritos propiciatorios y consecratorios, lo único que hace es reforzar los compromisos sociales delante de lo sagrado. De aquí que es en el culto donde más se agluti-

na la sociedad, en cuanto que éste exige una “congregación” y por otra parte la referencia a lo sagrado. Esto sagrado —los valores— proyectan considerablemente a la misma sociedad.

Todo el culto era una acción que en definitiva re-creaba el mundo y era una réplica de los primeros actos cuyo recuerdo perdura en las leyendas.

Pero es quizás el rito de la vida cotidiana, los ritos “preventivos” los que resaltan el contexto económico-social concreto que vive el k'ekchi'. Hay una atmósfera de miedo y de presión que es proyección de la que en realidad vive el indígena en la Alta Verapaz.

En todos los ritos se encuentran ciertos elementos constantes. Uno es el banquete, cuyo sentido es a manera de un ritual imitativo suscitar la prodigalidad de parte del *Tzültak'a*, con la misma liberalidad mostrada y experimentado por todos. El *boj* asegura también la alegría en la fiesta, signo de la alegría que el dios del Cerro debe otorgarles a todos. Otra constante en los ritos es que éstos ponen sí mismos eficaces. Traen consecuencias positivas o negativas su puesta en práctica.

El hecho que los ritos sostengan tanto a la sociedad sólo podría aceptarse como un “valor” si ésta no estuviese tan hondamente explotada. En definitiva los ritos sacralizan una situación de penuria y opresión del k'ekchi' en la Alta Verapaz. Allí la contrapartida de la costumbre.

VI-EL PODER DE LA IDENTIDAD

1. El poder de la identidad.

Al cerrarse el capítulo sobre la “costumbre” k’ekchi’, habría la impresión de que si ya la cosmovisión de alguna manera era proyección de una situación económica de opresión, y que ésta cosmovisión tenía en la institución del brujo su bastión, la acción ritual era el motor conservador de esa sociedad dejándola tal y como está.

Como se ha dicho, ésa es la interpretación más frecuente sobre el rito. Con todo la polémica sobre el carácter del rito no se ha quedado en esa aceptación. El avance investigativo en este sentido ha llegado a su culminación en Victor Turner quien ha retomado las intuiciones de Van Gennep, sobre los “ritos de transición” y ha aportado puntos de vista que permiten acercarse al problema de los ritos como una institución que puede ser innovadora (Cfr. Hernández-Pico, S.J. 1974).

El interés demostrado en todo este análisis sobre la religiosidad k’ekchi’, en el estudio de los ritos es precisamente porque como Durkheim también creemos que los ritos “son lo que hay de eterno en la religión” (Durkheim, 1968: 474).

Ahora bien, siguiendo con el tema de los ritos, encontramos que los ritos tanto sirven para mantener una situación dada como para ser expresión del cambio. Dentro del grupo de “oyentes de la Palabra” como mostraremos a continuación, se siguen usando los ritos del *cuatesinc* pero con otros contenidos y aun otras palabras y acciones. Estos “oyentes de la Palabra” han modificado los ritos y encuentran en ellos su propia identidad. De manera que el problema del rito puede reducirse a un problema de identidad social y aun étnica.

El reforzamiento que se experimenta de parte de los "ancianos" en mantener sus costumbres es precisamente por un problema de identidad de grupo. En esa costumbre encuentran socialmente su propia definición. Los "oyentes" por su parte, manipulan los ritos y son para ellos la expresión de su "novedad".

Claro está que estamos hablando aquí del poder de la identidad como clave de interpretación de los ritos. Ahora bien, la identidad es lo que es, porque se refiere a un grupo de personas; a una "comunidad" en el sentido retomado por Turner: un grupo cuya naturaleza es concreta, inmediata, espontánea, contrapuesto a la naturaleza abstracta institucionalizada y regida por normas de la estructura (Cfr. Turner, 1969, p. 127, citado por Hernández-Pico, 1974: 36). Todos los otros sociólogos que han estudiado el fenómeno del rito han tenido como supuesto "el ideal de la solidaridad orgánica que Durkheim presentó como meta, (que) no dejaba resquicio alguno para la necesidad social que el hombre experimenta de reafirmar el sueño de una fraternidad no estructurada" (Ibíd: 38).

Los movimientos sociales acaecidos en los años pasados en las zonas indígenas tales como el protestantismo, el papel de los partidos políticos, etc., resquebrajaron a las comunidades y exigieron una manera diferente de manifestarse —aun simbólicamente— puesto que un tipo de organización como las "cofradías" ya no era posible mantenerlo vigente con la relevancia de antaño. De allí que le tocará al indígena el definirse, pero no de la misma manera "tradicional". Esto suscitó fenómenos de identificación que lo que han revelado es precisamente que el indígena no está atado o constituido por un tipo de estructura o de valores culturales, sino que en la organización reside el hontanar de su identidad.

Ha habido un fluir de agrupaciones de parte de los indígenas que han cristalizado predominantemente en tres organizaciones: la tradicional, la de los protestantes y la de los "oyentes de la Palabra" o Nuevos católicos. Esto ha provocado así mismo crisis de identidad y se ha precisado de ritos no sólo de "*passage*" sino que cristalizasen ese ser todavía profundamente religioso del k'ekchi'. La fuente de la honda religiosidad del indígena reside aún en su carácter de campesino.

Por la misma naturaleza de las agrupaciones todavía en proceso de maduración éstas adquieren las características que responden a lo que Turner comprende por "comunidad": espontaneidad, inmediatez, y concreción. De ahí pues que ese grupo de "oyentes de la Palabra" no sólo tenga como rito de *passage* el dejar el *boj*, sino que aun

retome y remoldee los rituales antiguos una vez traspasado ese "umbral". El protestantismo que siempre se ha caracterizado por su carácter más desacralizador, únicamente ha retomado como rito de *passage* el iconoclasticismo, con lo cual se ha cerrado la posibilidad de la supervivencia de un Dios tan encarnado como *Tzültak'a*, y en definitiva se reduce el ámbito de lo sagrado.

De allí que el rito no sólo puede ser sino "es" en la actualidad un fenómeno de innovación. Pareciera que esta característica innovadora puede acompañar a los grupos en período de maduración, por más tiempo, mientras más frecuente y necesario se dé el cambio. O, como en estos momentos en el mundo, no se permita el establecimiento con la raigambre de hace unas décadas.

Vamos a presentar a continuación el origen del movimiento de "Oyentes de la Palabra" y luego se hará un estudio sobre el mismo grupo analizando cómo retoman y modifican los ritos antiguos, previo el rito de paso que es la renuncia al *boj*.

2. Sucesos precedentes.

Durante los años 1878 ó 1879 se registró un levantamiento indígena en Carchá encabezado por Jorge Yat, principal de la Cofradía de San Pedro por ambición del poder, y pretención de ser alcalde del Pueblo. Se reunió con los mayordomos de otros barrios para que se levantaran en contra de la municipalidad y de las familias ladinas. Las autoridades pidieron auxilio a la Guarnición de Cobán y al hacerse presente ésta, los indígenas trataron de huir por el puente denominado Chixtum. Los sobrevivientes trataron de huir hacia Lanquín, Cahabón y otros a la aldea de Senahú, quienes al radicarse en ella solicitaron la creación del Mpio. de Sanahú en el año de 1885 (Cfr. Lorentzen, Thelma, 1973:3).

Estos movimientos comenzaron a crear una serie de reajustes y prevenciones de parte de las autoridades del Gobierno Central que ataron más a las comunidades indígenas. Y así en 1876 Justo Rufino Barrios emitía la siguiente orden a los Jefes Políticos departamentales:

"En tal virtud, animado el Señor Presidente por el deseo de procurar a toda costa el engrandecimiento y prosperidad de la República, previene a ustedes:

1. Que los pueblos de indígenas de su jurisdicción, proporcionen a los dueños de fincas de ese departamento que lo soliciten, el número de mozos que fuera necesario, hasta cincuen-

ta o cien, según la importancia de la empresa.

2. Que se hagan relevos de mozos tantas veces cuantas lo exija la magnitud o duración de la empresa, de modo que cuando lo pidan así, los jornaleros, se renueven cada dos semanas a efecto de que no se interrumpan los trabajos hasta su conclusión.

3. Que el pago de los jornaleros se verifique anticipadamente entregando su importe al Alcalde o Gobernador del pueblo que suministre los mozos y que esto sea al pedirlos” (Skinner-Kleé, 1954: 34).

Este decreto sin duda alguna favorecía la naciente “empresa agrícola” del café que en la Alta Verapaz era llevada en gran manera por los alemanes.

Más aún, en abril de 1877 se establece completamente la ley de la “habilitación”:

Art. 23. Jornalero habilitado es el que recibe dinero anticipado obligándose a pagarlo con su trabajo personal en una finca rústica (Skinner-Kleé, 1954: 38).

Este tipo de trabajos forzados continuose dando —a pesar de algunos decretos que se oponían (Decreto Gubernativo No. 471 de 23 de octubre de 1893; Decreto Gubernativo de 1906)— hasta en 1930. El 1o. de septiembre de ese año se emitía un Reglamento para la organización y servicio de “Zapadores Militares”:

Art. 1. Establecido como está. . . que todos los guatemaltecos física y mentalmente capacitados, pertenecen al Ejército de la República. . . y no existiendo otras excepciones. . .

Art. 2 El Presidente de la República por acuerdo especial señalará los municipios de indígenas que total o parcialmente deben prestar servicio de zapadores del ejército. . .

Art. 3. En tiempo de paz. . . el servicio obligatorio de los zapadores utilizará en la construcción y conservación de caminos y en obras públicas.

Art. 7. Los zapadores harán con preferencia su servicio en tiempo de paz, en el propio departamento de su domicilio; pero aquellas zonas que no tengan el suficiente número de indígenas, afectos a tal servicio, recibirán el contingente de los departamentos donde hubiera excedente” (ibdem. 103-4).

Aquí aunque “todos los guatemaltecos” en teoría, deberían prestar el dicho servicio, su aplicación —por la misma ley— se reduce únicamente a los indígenas, y en aquellas zonas donde no los haya, se aprovecharán “del contingente de los departamentos donde hu-

biera excedente." Obviamente, el k'ekchi' además de la "habilitación" a la que estaba sometido recibió un nuevo decreto para explotárselo todavía más.

Con el gobierno de Ubico se dan con todo cambios considerables en Guatemala. Tres hechos importantes cabe señalarse: la creación del sistema de intendentes, la supresión de deudas y la supresión de las tierras comunales.

En los municipios de Alta Verapaz, el intendente suplantó al antiguo Alcalde. Lo específico del intendente era que él debía lealtad incondicional a Ubico puesto que era un nombramiento directamente salido de sus manos. Sobre el intendente, a nivel municipal, estaba el Jefe político cuya jurisdicción era el departamento. El significado que este cambio acarreó, está en relación a la pérdida de poder de los manipuladores locales, puesto que el intendente no tenía que congraciarse con ellos sino con Ubico mismo (Cfr. Adams, 1970: 176). Por una parte se dio concentración del poder —en el Ejecutivo— pero se quitó de las manos de los intereses de los propietarios ladinos y alemanes, locales.

Pero el cambio quizás de mayor repercusión para el indígena fue la supresión de las "deudas" que supuestamente habían sido contraídas por el sistema de habilitación, por el cual los indígenas tenían que recibir el dinero por adelantado que luego producía intereses que no alcanzaban a pagarse durante el tiempo de trabajo. Era un mecanismo que encadenaba y encadenaba por generaciones al indígena a una finca. Se nacía heredando ya la deuda. El día 7 de mayo de 1934 Ubico publicó un Decreto Legislativo, en el que se prohibía dar anticipo a los jornaleros:

LA ASAMBLEA DE LA REPUBLICA DE GUATEMALA
considerando

Que se ha observado que las dificultades que se suscitan entre los patronos y los jornaleros provienen de la inconformidad con las sumas que aparecen recibidas de los llamados habilitadores, y que, por otra parte, los anticipos restringen la libertad de trabajo y convierten al jornalero en objeto de la explotación indebida de quienes contratan sus servicios.

Por tanto decreta

Art. 1. Se prohíben, en lo sucesivo, los anticipos a los colonos y jornaleros de las fincas. En ningún caso los jornaleros tendrán derecho a ser habilitados.

Art. 3. Los patrones, los administradores y sus agentes que concedan anticipos a los colonos y jornaleros perderán las sumas que entreguen en ese concepto a favor de quienes las reciban e incurrirán en una multa de cien a quinientos quetzales... (Skinner-Kleé, 1954: 109).

La liberación de Ubico es de "deudas" únicamente y era claramente una estrategia de ceder en parte para sostenerse más. No hay que olvidar que la baja de los precios del café —en esa época— produjo una carestía del costo de la vida muy considerable. Esta situación crítica produjo en El Salvador un levantamiento campesino con influjo comunista que llevó a los campesinos a realizar una serie de desmanes en varias poblaciones. La matanza represiva resultante de campesinos es del orden de los 10.000. Este hecho sucedía precisamente en la época en que Ubico llegaba a la Presidencia (1931). Probablemente se temía que una carestía tan marcada pudiera producir fenómenos semejantes y ésta fue una de las razones del decreto.

El mismo año de 1934, Ubico promulga una ley que convierte a la "vagancia" en delito criminal. Claro está que la "vagancia" estaba entendida en términos que implicaran tener que trabajar en una finca —donde se anotaba en una libreta cuántos días trabajaba— o tener que poseer una extensión de tierra que casi ningún indígena tenía. En 1935 se crea un reglamento para asegurar el abastecimiento de trabajo para las fincas y se utilizó la sanción de la Ley de la Vagancia para hacerlo cumplir.

Días después de estos decretos, Ubico saca a luz otro, referente a la forma de utilizar los terrenos comunales que "son improductivos por falta de una explotación razonable y adecuado y conviene al incremento de la producción, poner término a este estado de cosas" (ibdm: 115). Los da, por tanto para explotarlos en propiedad privada, a los que las podían comprar: gente acomodada.

Todo este contexto político tenía repercusiones sobre la vida de los k'ekchi'. Al quitarse las tierras comunales se quitaba también una de las bases en las que se asentaba la estructura comunitaria y principalmente la mayordomía. Por otra parte al suprimirse el Alcalde, en tiempos de Ubico, los Alcaldes indígenas perdieron importancia también. Estructuralmente se estaban quebrando las comunidades k'ekchi'.

A este fenómeno político tiene que añadirse la llegada del protestantismo. El protestantismo llegó a Guatemala, como a muchas otras partes de Latinoamérica, a raíz de la influencia del liberalismo y pudiera ser interpretado como parte de un complejo de acción li-

beral respecto al papel del indígena. El complemento del protestantismo fue la actitud respecto a las tierras comunales y la mano de obra, y aun la misma "cultura" indígena:

"Está así mismo persuadido (el Presidente) de que el único medio de mejorar la situación de los indios, sacándolos del estado de miseria y abyección en que se encuentran, es crearles necesidades que adquirirán por medio del contacto continuo con la clase ladina" (Skinner-Kleé, 1954: 34).

Dada pues la "negligencia del indígena" la solución indicada es procurar un contacto continuo con la "clase ladina". Esto necesariamente suponía un cambio en las orientaciones religiosas, puesto que quiera que no, la iglesia católica —quizás también por propio interés— mantenía la cohesión de las comunidades indígenas. De ahí que se precisara un contacto ladino, y mejor desligado de la religión católica.

Tanto en Guatemala como en otras partes de Latinoamérica el Partido Liberal ha favorecido a las misiones protestantes no debido a cualquier convicción religiosa de parte de sus dirigentes ni de las filas de sus miembros, sino debido al hecho de que en estas misiones ven un medio afectivo para romper el poder del clero católico sobre las masas" (Burguess, 1971: 209).

Por tanto se puede establecer una vinculación entre el nuevo cultivo del café (ingleses y alemanes), la necesidad de tierras y la confiscación de propiedades eclesiásticas y comunales indígenas. Y es que la "introducción del cultivo del café provocó una mayor concentración y apropiación de tierra como no se había visto desde la colonia" (Guzmán Cöckler, 1970: 72), de lo cual nuevamente fueron víctimas los indígenas.

De hecho, la Junta del 12 de abril de 1882 de la iglesia presbiteriana recomienda al Rev. John C. Hill para que fuese a Guatemala a instancias de la petición y oferta de facilidades de Barrios. Aunque el protestantismo llega a Guatemala, en el año de 82 no tiene todavía una difusión muy grande, sino hasta el siglo presente.

En este contexto entra el protestantismo. A las razones políticas y sociales, como era el de una comunidad que se rompía (falta de tierras, aminoración del poder de las cofradías, etc.) hay que añadir también que el protestantismo ofrecía un canal de ascenso al poder diferente y sin tanto gasto "conspicuo" como tenían las cofradías. En Aguacatán, por ejemplo, la idea central del proselitismo protestante era mostrar al posible nuevo miembro que él no perdería el

prestigio, ni la posición ni el poder que había ganado anteriormente (Cfr. MacArthur, 1969: 39).

El auge del protestantismo puede deberse a una razón económica. Negativamente, se evita el “despilfarro” de los bienes que se realizan en las cofradías¹ y positivamente, se brinda a los adeptos una manera de lograr cierto prestigio y ascender en la escala social con igual prestigio que un cofrade. De esta situación de más “austeridad” económica puede producirse una cierta “bonanza” que como ya lo ha mostrado Max Weber ayuda a conformar una conducta social de parte de sus adherentes, que es favorable a la empresa económica y a la innovación. De hecho en San Juan Chamelco, hay un número fuerte de protestantes y es un pueblo eminentemente comerciante y de pequeña empresa: se da una fabricación de camisas, en talleres familiares pero que en conjunto es una industria grande a nivel de población. Esta ropa luego se vende en los mercados de Carchá donde a su vez, se distribuye por los comerciantes ambulantes en todas las zonas de Alta Verapaz y aun Belice.

El protestantismo tiene un “*rite de passage*” que es la supresión total de las imágenes apoyándose en la Biblia en la prohibición de fabricación de ídolos. También la renuncia al *boj* sería uno de esos ritos de paso, pero el que señala definitivamente a un protestante es el espíritu iconoclasta que se despierta. Sin duda alguna es este iconoclasticismo el que más aparta a los protestantes de todos los valores más antiguos religiosos, puesto que como ya se ha dicho muchas veces la religión campesina —en general— y en particular la *k'ekchi'*, es tremendamente encarnada y el signo de esta encarnación es el *Tzültak'a* que tiene sus representaciones o vicarios (*r'ekaj*) en las cruces de ciertos árboles. Es decir pues, que la religión *k'ekchi'* es profundamente simbólica y por tanto al renunciar a ese simbolismo se está renunciando definitivamente al modo de ser *k'ekchi'*. Esto no sucede tanto con el movimiento de “delegados” y “oyentes” puesto

1. Una muchacha de Chamelco que tenía todavía 15 años y que era “ayudante” en una cofradía gastaba más de Q. 2 semanales para adornar los altares especialmente el de la Virgen de Guadalupe. Esto supone un gasto de Q. 100 anuales sin contar los gastos de las fiestas mismas y de las así llamadas “correspondencias”. Este es un caso de “ayudante”, los mayordomos tienen que hacer gastos muy considerables en comida, licor y horas de trabajo.

Hasta ahora no se ha tocado el aspecto económico del *k'ekchi'*, y no se ha visto cómo se cohesionan por esos gastos conspicuos. Sin embargo será un tema que debe ocuparnos, por lo menos, en trabajos ulteriores.

que no se renuncia al culto de las imágenes. De allí que haya más relación entre esos dos grupos: tradicionales y “oyentes”.

Pero sigamos con los precedentes históricos que favorecieron el surgimiento de los “oyentes”. La revolución de 1944 significó una notable variación en la evolución política de Guatemala. Había finalizado una larga dictadura con Ubico y se entraba a una nueva etapa. Líneas democráticas parecían ser las bases de una revolución social que “daría” oportunidades igualitarias a todos. Fruto de esto es la Constitución de 1945 que permite a todos participar en la vida política, mediante el ejercicio del voto en unas elecciones que eran las primeras para muchos hombres maduros. La participación en la gestión municipal estaba también abierta. Esto obviamente suscitó en las comunidades indígenas oportunidades para una nueva forma de acceso a un status mayor y a la polarización y disgregación de las comunidades, vinculándose a fuerzas externas que influían en la vida de las sociedades.

En 1956 el gobierno reaccionario de Castillo Armas permite la entrada de misioneros extranjeros católicos a Guatemala. Allí comenzó una nueva era para los pueblos indígenas que recibieron un caudal de fuerza externa; hecho que por sí mismo —prescindiendo de la orientación de los misioneros— modificaba la situación. En el Altiplano este advenimiento de fuerzas religiosas complementó un movimiento que había comenzado Monseñor González por los años cuarenta: las agrupaciones de Acción Católica.

Habría que añadir a esto para Alta Verapaz que en el año de 1964 llegan los Padres Benedictinos procedentes de Dakota, a instancias del entonces obispo de las Verapaces, Monseñor Lara. A los pocos años de instalarse en Cobán fundan el Centro San Benito de Promoción Humana que ha venido sirviendo como un lugar de preparación de catequistas para la diócesis. Allí se imparten cursos de formación de líderes religiosos en k'ekchi' y Pocom. El trabajo de “seguimiento” ha quedado en manos de los propios párrocos. Pero es innegable la labor que se ha realizado.

Estos serían pues los acontecimientos políticos y religiosos que han dado origen a una situación diferente en las comunidades indígenas que facilitó el movimiento no sólo protestante, sino también el nuevo de la iglesia católica. No se podría comprender el cambio que se experimenta en las comunidades k'ekchi' desde hace unos 10 años y sobre todo no se lo podría comparar con la influencia que desde la conquista ejerció la iglesia en una zona consagrada al trabajo de los dominicos, prescindiendo de la historia y sus movimientos. Los ac-

tuales resultados no sólo son fruto de una manera distinta de trabajar en la iglesia —lo que no se puede negar también sobre todo desde el Concilio— sino y principalmente son fruto de una serie de eventos —antes expuestos— en que las comunidades k'ekchi' se vieron en vueltas en el trozo que va de siglo.

3. Los “oyentes de la Palabra”, nuevo grupo social.

Se ha presentado el origen y el precedente histórico de un movimiento que es nuevo en la zona de las Verapaces. En el Altiplano ha tenido un precursor que es la Acción Católica, que en las repercusiones sociales va presentando agudos paralelismos puesto que para las sociedades a donde han llegado esos movimientos estaban en situación parecida y se precisaba de fenómenos semejantes: diversos canales de acceso y grupos que se cohesionen y busquen su propia identidad.

Por todas las razones expuestas en el apartado anterior, las comunidades indígenas se quebraron y dividieron debido a fuerzas externas, e internamente esta ruptura se debió también al incremento demográfico que busca y abre brechas para poder lograr nuevos medios de vida, como por ejemplo la industria de camisas en San Juan Chamelco, o la institución de los comerciantes ambulantes.

Este movimiento lo hemos denominado de “oyentes de la Palabra” queriendo resaltar su devoción manifiesta a la Biblia, y con ello a todo lo que ésta manifiesta: educación y alfabetismo, y una cierta independencia en la realización de esta nueva “forma de asambleas” en cuanto que son ellos mismos los que las dirigen y preciden.

Se ha podido verificar en todos los grupos de “oyentes” que sus componentes denuncian un alto grado de juventud, contraponiéndose a las cofradías y grupos de “tradicionales”. Esto se nota todavía más en los “delegados” en quienes según establecimos recientemente la media de edad era de 38 años y a quienes claramente se les acusa de que son —en palabras de un viejo—

“niños a quienes vimos crecer, que sabemos quienes son sus padres, quienes son sus abuelos; y ya nos quieren enseñar. . .” (2-621/326).

Este grupo, por otra parte, por lo mismo que tiene esa “devoción” a la Biblia, tiene entre sus miembros a muchos que son alfabetos, que han tenido escuela y por tanto que en sus hogares no ha sido tan estrictamente necesaria su presencia y se les ha permi-

tido asistir a las clases, lo que traducido a realidad económica implica una holgura y "bienestar" más considerable en relación a sus demás coetáneos y coterráneos. Concretamente los delegados de Cahabón, Telemán, Chamil, que son los que he conocido mejor, dentro de sus comunidades gozan de una situación económica más elevada. Uno de ellos por ejemplo tiene más de 300 cuerdas de terreno. Otros delegados, por ejemplo, se han dedicado al ejercicio del comercio que los hace más independientes y aunque el comercio es un complemento económico exigido por la situación de escasez de tierras, es menos explotante que el restante: ir a trabajar a las costas como jornalero de temporadas.

De tal manera pues que los "oyentes" pueden ser identificados con el grupo de jóvenes que o bien son los poseedores de las mejores y más grandes (relativamente, por supuesto!) tierras de sus comarcas, o son los que ya han intentado otro medio de vida, como es el comercio o alguna artesanía: la carpintería, por ejemplo, con lo que se logra una situación económicamente mejor. De allí que este grupo aglutine a ciertas familias y ciertos "compadres" que representan una capa de la sociedad.

Más aún, en algunos lugares como en la Aldea Sactá de Cahabón, el grupo de "oyentes" y "delegados" en un principio engrosaba las filas tanto de los que no querían comprar tierras como de los que ya estaban comprándola,¹ actualmente, con todo, prácticamente la totalidad del grupo de "oyentes" forma parte de los que están comprando su tierra, lo que indica, como en ejemplo, que este movimiento religioso responde a una situación socioeconómica en las comunidades y que en ese caso concreto, identifica a un cierto grupo económico (lo que tenían mayores posibilidades puesto que compraban) contraponiéndolo al otro.

Dado este carácter de cohesionador social de grupos específicos los "oyentes de la Palabra" comienzan a representar un conflicto

1. Sactá es una Aldea del Mpio. de Cahabón, que como en otras tres se ha venido desencadenando un pleito violento entre indígenas que quieren comprar una tierra a los Champegney y otros que dicen no tener por qué comprarla puesto que les pertenece. Obviamente la presencia de los que no compran frente a los que ya han gastado parte de sus ahorros en la obtención de las tierras es un riesgo en cuanto que de ese modo todavía están gozando de los mismos derechos tanto los que compran como los que no. De ahí que los compradores hayan hecho daños en los campos y ranchos del otro grupo y lo están empujando hacia otras zonas más apartadas. Los dueños dejan "comerse" a los indígenas sin pronunciarse seriamente sobre la cuestión. La Iglesia, como casi siempre, no ha tenido ni una palabra al respecto, lamentablemente.

to muy agudo entre ellos y el grupo de “tradicionales”. Con los protestantes prácticamente no hay mayor problema en cuanto que éstos definitivamente niegan todos los valores indígenas por tener como *rite de passage* la guerra a las imágenes y lo que ellas representan (religión encarnatoria: *Tzültak'a*, cruces, *rek'aj* (vicario) etc.) y por tanto de algún modo están excluidos de la vida de la comunidad. Los “oyentes” no están en esta situación, puesto que aún se muestran vinculados al mundo indígena como hasta ahora se había manifestado. De ahí pues, que el verdadero pleito esté siendo enfrentado y será cada vez más, entre los “oyentes” y los tradicionales. En el Altiplano sucedió exactamente lo mismo. Sólo de unos cinco años a esta parte, tanto protestantes tradicionales y los de la Acción Católica se están uniendo en la formación de una agrupación que siempre tiene aspecto político en cuanto pretenden reconquistar el poder del indígena. En la zona Verapacense, dado el aislamiento en que estaba sometida no sólo en períodos coloniales e independentistas sino aún en la época precortesiana, este movimiento hasta ahora está acercándose, sin querer, con todo, aceptar una línea de evolucionismo unilineal, en que todos tuvieran que pasar por las mismas etapas. Sin embargo, se pueden contemplar ciertas “secuencias,” ciertas constantes, dadas las cuales es de esperar un fenómeno semejante.

Dentro de las comunidades el conflicto aparece como generacional:

“Los ancianos no creen que estudiamos la Palabra de Dios porque somos patojos mocosos y que somos hijos de tal fulano” (Documento Final de Encuentro de Delegados, 1974: 5).

Sin embargo en el fondo es un conflicto de poder en el que se pone en cuestión la estructura misma de la comunidad, cuya base es un grupo de ancianos que tienen el poder político y religioso. Tanto por los partidos políticos (en Alta Verapaz no tan agudo todavía) como por los “delegados” los jóvenes pueden adquirir poder y prestigio de manera independiente de las formas antiguas de otorgarlo (en una sola estructura: cofradía; y a un tiempo designado: la vejez). De las principales quejas de los ancianos es que los “delegados” son unos niños, “que son de ayer de antier”; o también que se les vio nacer, y que ahora no sólo pretenden enseñarlos sino que además —y como consecuencia— ya no se les oye ni pregunta.

Al poner en tela de juicio la misma comunidad, lógicamente se pone en cuestión los valores de esa misma sociedad. Se critica y se hace caso omiso —por parte de los jóvenes— la idea del *Tzültak'a*, por lo menos manifestamente. No se concibe el mundo como los an-

tiguos lo concebían. No ponen atención a las prescripciones de las peticiones de “licencia”. Y esto no con respeto, sino con burla y risa —quizás también ostentadora de complejo e inseguridad. De ordinario al comenzar a hablar ante los jóvenes o grupos de “oyentes” del Dios de los Cerros o de un *cuatesinc*, la actitud es de extrañeza, de temor, de inseguridad. Y al ser interpretados, la actitud se muestra en un declarar que no se conoce de ello, que nunca se ha oído, que es una tontería de los mayores, que son supersticiones e ignorancias. Como dijeron en el encuentro de Delegados que acaba de realizarse en Cobán:

“La creencia en los Cerros por los ancianos, no nos permite desarrollarnos bien como delegados” (ibid. 6).

Es paradójico que en cuanto a actitud consideren despreciable y hasta limitante con la “aberración” un hecho que en seguida lo aprecian como un “obstáculo” de su ser de delegados. . .

Paralelamente a esto hay un rechazo manifiesto aun a la propia ciencia —incipiente o poco desarrollada, si se quiere— de la farmacopea, medicina clínica y parasicología. Se está perdiendo una “ciencia” que en gran parte por causa de la Iglesia siempre se la comprendió como colindante con la brujería y la magia. Se está perdiendo el maravilloso conocimiento de las plantas y de los poderes de éstas. En todas las grandes ciudades se encuentra uno con médicos homeópatas y con médicos “naturistas” que precisamente están en un continuo redescubrir las virtudes de las plantas. Sin embargo los “oyentes” se burlan y rechazan ser herederos de esa ciencia que les es muy propia. Esto no quiere decir que no deben aprender también otras cosas!

Junto con ese rechazo de su “ciencia” en farmacopea o en parasicología (todas las oraciones de los curanderos tiene mucho de ello), se da la negación —como ya lo dijimos en otro lugar— al único sistema viable de teorización. Hay una serie de fenómenos que sí pueden ser manejados con el “sentido común”. Otros, con todo, exigen de una cierta “teoría” (concepción) que desentrañe lo que se presenta como inexplicable. Al rechazar la única teoría que se tiene a la mano, en definitiva se está haciendo menos hombre al *k'ekchi'* menos desarrollado en sus cualidades de introversión y reflexión que sus padres y abuelos. Esto tampoco quiere decir no se les brinde algo que pudiera considerarse como “avances de la técnica” u otra cosa. El problema es quitar una cosa —muy importante— sin brindar la oportunidad de la sustituta que satisfaga por lo menos de igual manera la necesidad de teoría.

En todo esto hay un gran pecado de parte de la Iglesia, como también de parte de todas las otras instituciones nacionales como escuela, centros de salud, partidos políticos, etc. Sin embargo la Iglesia tiene una grave responsabilidad en la orientación de estos movimientos nuevos.

No vamos a hablar de la Iglesia colonial en que los indígenas entregados a los religiosos se colocaron bajo la tutela directa de la corona y jamás —se dijo— serían dados en encomienda (Cfr. Saint-Luc, 1968: 19). Pero que luego las Casas viendo la imposibilidad de un “coto cerrado” pensó también en una colonización de religiosos y de buenos colonos (ibid. 28), y que como el mismo Saint-Luc lo declara, el movimiento se culmina en 1558 cuando los mismos dominicos piden la entrada de españoles a las Verapaces, después de su capítulo provincial (292 y 294). Todo ese período aunque quiso ser radicalmente distinto a otro sistema de colonización, poco a poco degeneró. Se convirtió la “utopía” en triste realidad, aun desde el punto de vista “clerical”. Así Cortés y Larraz en su visita pastoral por el año de 1769 decía lo siguiente, contradiciendo en parte los informes mandados por los dominicos de Cobán:

“Que en el vicio de la embriaguez que los domina, se hallan contenidos de un año a esta parte; ojalá sea así, pero ninguno lo creerá. Que sean tan puntuales los días de fiesta en oír misa y confesar y comulgar bien puede ser; pero el concurso a la iglesia no lo indica, ni menos el haber de cerrar las puertas al comenzarse la misa porque no se vayan, pues todo esto sucede.

La escuela de niños es lo mismo que nada, porque para nada aprovecha sino para enseñar a pocos niños a leer lo que baste para cantores de coro y músicos; de suerte que habiendo examinado a uno que sabía leer, ni entiende ni sabe hablar el castellano” (Cortés y Larraz, 1958: Tomo II, 14).

Por otra parte, aunque no se puede negar a la figura de Las Casas, el carácter de un verdadero consagrado a la causa de una mayor justicia para con los indígenas, ya que “no son los individuos quienes le marcan el rumbo a la historia, sino al revés: las circunstancias históricas preparan o cierran los caminos a las vocaciones individuales” (Severo Martínez, 1971: 70), no se puede olvidar al mismo tiempo que los dominicos estaban por entonces, muy apegados a los intereses de la corona y que la misma corona comprendió que “la defensa que los dominicos hacían de los indios, coincidía con la defensa que la corona había decidido hacer de sus propios intereses en relación con los indios: sacarlos de la mano de los conquistadores y convertir-

los en tributarios del rey” (Ibd. 71).

Severo Martínez muestra cómo la esclavitud —a la que tanto se oponían los dominicos— “ahuyentó indios a los montes” (ibid. 102), creando una “dispersión organizada” y todo ello era desfavorable al plan colonial que exigía como requisito indispensable que los indios viviesen todos “en poblados perfectamente organizados y estables” (ibid. 103). En el movimiento consiguiente que se llamó “Reducción de Indios” los frailes jugaron un papel importantísimo. Esa reducción “garantizó el cobro regular de los tributos de los encomenderos y la disponibilidad de mano de obra para los terratenientes” (ibid. 103).

Además de favorecer este proceso de “reducciones” los dominicos obtuvieron grandes y muy buenas tierras en donde aprovecharon mano de obra indígena y de donde sacaban considerables sumas de dinero. Así nuevamente Cortés y Larraz nos dice, refiriéndose a Salamá:

“Al pie de la bajada está el Ingenio de San Gerónimo⁹, que es hacienda de los religiosos dominicos. Hay en ella bastante ganado. Se coge maíces y frijoles, pero la cosecha más útil es la caña, porque se sacarán cada mes como seiscientas arrobas de azúcar, cuyo precio en Goathemala nunca es menos de tres pesos por arroba. Su sitio es en un valle que tiene la llanura como dos leguas de longitud y más de una legua de latitud entre dos cordilleras de montaña. . .

En esta hacienda habrá más de mil personas y de ellas como setecientas son esclavas. . .

Concibo ser esta hacienda la más preciosa del reino, que pueden ser mucho más abundantes sus frutos y que puede mantener muchos más ganados pero en mano de los religiosos dominicos no es de tanta utilidad, como sería en la de otros” (Cortés y Larraz, 1958: Tomo I, 294).

La “utopía” propuesta al comienzo de la colonia se había desmoronado completamente. Los indígenas de las Verapaces estaban tan oprimidos como los de otras partes en Guatemala. Esta opresión a más de ser económica era una opresión de sus “valores”. Es notable ver cómo para los primeros etnohistoriadores todas las costumbres indígenas son siempre tachadas de paganas perversas, ruines, etc. Así Fuentes y Guzmán nos relata las costumbres “bárbaras” de los indígenas:

“Pero en sus sacrificios gentilicios, después de haberlos perfeccionado en sus ceremonias bárbaras, repartiéndose las fami-

lias volvían a sus casas regocijados y alegres a desquitar el ayuno que les había antecedido, porque tenían dispuestas muchas y abundantes viandas. . . a que se entregaban con excesiva y bestial gula, y mucho más a la gran cantidad de chicha. . . con que de esta manera, embriagados con semejante bebida fuera de su acuerdo, era todo confusión y horror entre ellos. . .

Ojalá que aquella costumbre de las torpezas antiguas y embriagueses desordenadas con que aquellos miserables gentiles se soslazaban y entretenían en sus fiestas se hubieran removido de la memoria de los indios presentes! (Fuentes y Guzmán, 1932: Tomo I, 20).

Con el nuevo movimiento de la Iglesia de revalorar las culturas queriendo encontrar en ellas los gérmenes del Verbo (Ad Gentes 11) la actitud "teórica" de la Iglesia ha cambiado sensiblemente. Es un viraje que quizás nosotros en la actualidad no podemos justipreciar en cuanto que no tenemos sino en relatos los menosprecios antiguos de los misioneros a los "paganos" y a las costumbres no occidentales. Con todo, muchas veces se cree que ya se tiene esa "nueva actitud" únicamente con recibir un curso de aprendizaje del k'ekchi' o con estar dentro del grupo de sacerdotes jóvenes que se supone participan de esa nueva orientación de la Iglesia. Simples supuestos, por desgracia.

De una u otra manera encontramos siempre que los sacerdotes no se preocupaban con mantenerse en esa postura de búsqueda y respeto en lo referente a lo k'ekchi'. Claro está que hay honrosas excepciones. Esto lo sienten los mismos indígenas. Simple y gratuitamente se evita el trabajo que supone estudiar, penetrar y extraer el mensaje cristiano preexistente y oculto en las culturas. Lo que es peor aún, sin considerar la situación y las razones por las cuales los indígenas hacen una u otra cosa se colocan en la postura de dictaminar normas y prescripciones que lo que suponen es una manera fácil de administrar los sacramentos. Fácil tiene que entenderse también a pesar de las múltiples dificultades y obstáculos que tiene que realizar en el ejercicio de su función pastoral. Pero ciertamente es más "difícil" cuestionarse la misma acción y estar siempre en búsqueda de encontrar y empalmar el mensaje cristiano con la huella —que según explícitamente lo muestra el concilio— Cristo ha dejado en las culturas.

Entonces se critica sin más el *boj* en el indígena. Se critica sin más el que tengan tanta importancia las imágenes. O su contrapartida se lo deja tal y como está en actitud casi derrotista. No parece, con todo, debe ser esa la postura del misionero católico.

En épocas pasadas en que no había una escisión dentro de las comunidades, éstas eran poco permeables al influjo exterior de los evangelizadores. Además la orientación misionera era distinta. Sin embargo en la actualidad el agente de la pastoral sí tiene palabras con poder de repercusión. De allí que en nuestros días se experimenta más vivamente la acción del misionero. No se quiere negar aquí que aprovechando el influjo no se esté teniendo frutos positivos; no. Sin embargo el tipo de orientación dada en la catequesis está muy desligado de los problemas de la vida diaria y de una religión por tanto encarnada a la que los k'ekchi" están acostumbrados, y cuya experiencia religiosa hace posible hondamente la comprensión del más grande misterio cristiano: la encarnación. Transcribo a continuación un juicio de un informante:

"Las madres trajeron esas costumbres para acá. . . Las madres vinieron a cambiar las costumbres y empezaron a enviar los que creen en las costumbres. La gente no quiere aceptar mucho lo que dicen las madres. La costumbre que trajeron es la Palabra de Dios. Eso es para que seamos buenos, pero no es para que estemos buenos aquí en la tierra, que tenga buenos zapatos, que tenga buena ropa, que tenga bien planchado todo.

Lo que quieren ellas es que creamos en la Palabra de Dios, confesándonos, comulgándonos" (2-794/£88).

El interés de los misioneros es un tanto de administración de los sacramentos desvinculando esto con todo el contexto social en que se encuentra el indígena: "No es para que estemos buenos aquí en la tierra", decía el informante.

En una junta general de catequistas el 24 de noviembre de 1973, nos reunimos con un grupo de ellos para escuchar sus pareceres sobre la formación que se les da en el Centro San Benito. Todos estaban muy contentos y con ganas de volver pero una de las frases que escuchamos con frecuencia era la siguiente:

"Si tenemos y aprendemos la Palabra de Dios y no tenemos con qué comer, de nada nos sirve tampoco" (2-797/£2).

En ellos se nota que por influencia del Centro —aunque se les enseñe que hay que tratar con respeto a los viejitos— no valoran en nada su cultura. Se ríen de las costumbres antiguas como algo "superado".

Una frase que también se oye en boca de los misioneros es que se podrá comenzar el trabajo pastoral cuando acabe el último viejo y con ellos muera la tradición. Esa postura, aunque tiene su verdad, revela una actitud pobre en los agentes de la pastoral —aunque tam-

co en todos— de ni siquiera pretender buscar y ser fieles a lo que les ha dicho el Concilio.

De allí pues que el grupo de “oyentes” es un modo de cohesionar grupos de edad y grupos económicos brindándole una entidad: nuevos católicos y aceptadores del “progreso”. Este grupo atenta contra la estructura comunitaria, sobre todo por quitar el poder a los ancianos y niega la experiencia religiosa anterior, en lo cual desde la colonia —y a pesar de las nuevas técnicas manifestadas en el *De Unico Vocationis Modo*, hasta nuestros días— la Iglesia ha jugado un papel preponderante. Como mecanismo sociológico es explicable la negación de lo anterior pero allí lamentablemente se pierde por parte de la Iglesia un caudal de experiencia religiosa —único modo de poder comunicar su Mensaje— que puede ser subsumido, y que sin embargo desperdicia.

4. Nueva identidad: nuevos ritos.

En los dos apartados anteriores se han descrito la gestación político social que permitió la escisión en las comunidades indígenas, y cómo esa quebradura se canalizó en un grupo concreto: los “oyentes de la Palabra”. Ahora presentaremos cómo éstos, a pesar de negar la experiencia anterior, han retomado los antiguos ritos dándoles otro contenido y significación.

Con esto la polémica sobre el carácter innovador o conformista de los ritos entra de lleno a la palestra. La posibilidad de innovación en los ritos la habíamos colocado precisamente en el carácter inusitado de una congregación de hombres que buscan su identidad. Los ritos, en un grupo nascente y en período de maduración, son una fuerza, no de cambio, sino que manifiesta el cambio. De aquí que se dé, entonces, una dialéctica en los ritos: de ser mecanismos de mantenimiento de una situación, pasan a ser expresión de una nueva entidad. Todo esto dependiendo en la identidad de los grupos y su adaptabilidad.

En el caso concreto, esa nueva identidad está ejemplificada por el grupo de “oyentes de la Palabra” quienes, como veremos, han modificado entre ellos los ritos. Más aún, son los ritos lo único que tienen de parentesco con la vida tradicional del indígena en cuanto que se usan signos semejantes extraídos de su tradición.

El rito principal, como ya se ha venido diciendo, es la renuncia al *boj*, la renuncia al trago. Esto forma un rito de “pase” que constituye en miembro de esa “nueva comunidad”. El *boj* es pues un signo

de lo que era una comunidad antigua, de la tradición. Para comprender mejor la renuncia, veremos qué significa el *boj* en los ritos k'ekchi'.

En el ámbito tradicional el beber *boj* brinda un fuerte sentimiento de comunidad. Una comunidad con los presentes y también con lo que ellos llaman *Ka xe Ka ton* (antepasados), en cuanto que siguen costumbres que desde tiempos míticos se dejaron y han sido continuadas y guardadas por los ancestros. Esto produce una alegría que si alguien no la ha podido experimentar —y el trago es el medio eficaz de conseguirlo— Dios no está a gusto y no bendice la fiesta y su motivo o causa. Es decir la alegría que necesariamente produce el trago sirve de vinculación por una parte, y de signo de una realidad futura por otra. Sobre todo en las fiestas por siembras o bendiciones de casa, la alegría experimentada es sólo una “prenda” de lo que será la alegría en los días venideros.

Para el k'ekchi' el hecho de tomar *boj* es también una experiencia de liberación. Liberación de penas —nivel psicológico— y de tabús sexuales (el hombre es más activo; la mujer puede provocarlo también) de sentimientos de inferioridad (se suele comenzar a hablar en castilla), se “animan”, se atreven a bailar; en general sienten una “fuerza”. Es también una experiencia de orgía y derroche en una situación de severas restricciones económicas.

Con todo, esa “seudo-experiencia” de liberación paradójicamente —de ahí que sea “seudo”— oprime y ata más, porque implica lamentablemente un vicio del cual es difícil quitarse y al cual los k'ekchi' se encuentran inclinados casi genéticamente. El *boj* implica el vicio y seguidamente todas las consecuencias del trago: muertos, pleitos, adulterios, gastos del dinero, etc.

Ahora bien, sólo dentro del contexto social de experiencia de liberación (otros podrían llamarla también “evasión”, el efecto con todo es un “éxodo” más o menos posible, más o menos real) se puede comprender el licor dentro del mundo k'ekchi'. Quizás es la única liberación a que todos los indígenas “estructuralmente” pueden aspirar. De allí que intentar hacer fuerza contra el alcoholismo como algo malo en sí —descuidando el trasfondo social donde se origina— es como dar palos de ciego.

Un curandero de Cahabón me contó una historia o leyenda sobre el origen del *boj*. Como en muchas de las leyendas es Jesucristo —Traslape de Quetzalcoatl, *Tzültak'a* o Kukulcán— el héroe culturizador, que enseña todas las cosas y deja todas las costumbres.

“Según cuentan, cuando Jesucristo estaba bien cansado, entonces descansó. Vio que estaba un hombre machucando vara^s de tañil y de eso le hacía el trago. Cuando Jesús vio eso, él dijo que no estaba bueno. Que eso no se hace, que hay que hacerlo de caña. La caña, se hizo entonces, con el milagro de Jesús. Antes al *boj* le decían *Balux* (algo escondido??).

Después el Señor fue con otro hombre y vio que estaba tocando con cuerda de pita. Y el Señor le dijo que no estaba bueno que no se hace con eso, sino que se hace con cuero de vaca. Después de colocar las nuevas cuerdas, el Señor dijo que iban a venir visitas.

Entonces Jesús les dijo (Sta. Trinidad) que se metieran dentro del arpa. Abajo estaba el Padre, en medio el Hijo y en la punta el Espíritu Santo; pues tiene tres hoyos el arpa.

Después de eso llegaron las visitas. Lo que primero pidieron es el *balux*. El dueño de la casa dijo que sí había. Dijeron: probemos. De allí nació que ahora el *boj* hay que probarlo primero antes de tomarlo. Allí nació que hay que dar poco a poco, o sea por guacalitos a cada uno.

Después de haber tomado el *boj*, pidieron que tocaran el arpa y que bailaran. Después de eso el hombre se colocó en el arpa pero no sabía tocar. El Señor —que estaba dentro del arpa— le habló en su oreja y que tocara un son, le dijo.

Después de haber bailado se empezaron a pelear y luego se durmieron todos. Después el Señor se fue” (2-733/£ 174).

Jesucristo es pues quien enseña a confeccionar el *boj*, como también cómo arreglar y tocar el arpa. Asimismo aconseja qué son tiene que tocar. El contexto es el de una fiesta. Se esperan “visitas”. Allí se toma, se toca, se baila. Luego también vienen las consecuencias: los pleitos, pero en ese preciso momento el Señor desaparece y se marcha. Sin duda, las funestas consecuencias del *boj* nunca pudieron ser contempladas como con un signo o un regalo de Jesucristo o de sus antecesores. Lo que queda claro es el carácter de “legado” de los forjadores de la cultura y que hay un carácter comunitario.

Por otra parte, aunque si bien es cierto que desde épocas prehispánicas los indígenas eran muy propensos a las bebidas fermentadas: *cux ha'* para los indígenas del Altiplano (espíritu del agua) o *Balanche* para los mayas yucatecos (bebida a base de miel y de un árbol *Balanche* que le daba un color oscuro al licor), con todo, esto se tuvo que enfatizar por las cofradías. Oigamos las palabras de un antiguo cofrade:

“Cuando yo estaba de mayordomo compraba 20 cajas de guaro. Lo empezábamos a vender a las 3 de la mañana. A las 6 de la mañana ya se habían tomado 2 cajas. Pero a las 11 ya ni se puede despachar porque son bastantes. Llenábamos un costal de dinero. Cuando contábamos el dinero, era regado el dinero sobre la mesa. Al contar el dinero se dejan Q. 50 en el cofre del santo. Entre nosotros Q. 5 por la noche que gastamos de desvelo. Por ley tienen que entregar 50 para el cofre y si no hacen fiesta pues de sus bolsas tienen que sacar los Q. 50.

Cuando lo juntan se hace una ermita. . . Antes sí tenían pisto los santos y en todas partes tenían eso. Con la limosna no se pueden juntar los Q. 50 y por eso hay que sacarlos de la bolsa” (2-794/£ 96; 2b).

Si de un modo muy claro la cofradía o mayordomía servía para organizar que los padres siempre tuvieran dinero para sus misas y para el clero era un medio de asegurar un ingreso regular proveniente de una población reducida; el hecho de tener que usar del “vicio” —por otra parte tan atacado por todos los religiosos antes y ahora— para pagar el servicio del santo (esos Q. 50 que con gran seguridad eran el pago de la Misa Solemne) denota el colmo de la explotación del indígena. Ya que como “con la limosna no se podía juntar” lo exigido por el padre, se recurría al incentivo del licor para que la gente “contribuyera” a la Misa y a la celebración del Santo.

Aunque esto tiene gran verdad, no hay que olvidar que en el sistema de cofradía, como dice Gibson, se “combinaban elementos de ritos cristianos con formas tradicionales de ritual indígena y de numerosas maneras reconciliaban los mundos cristiano-español e indígena pagano” (Gibson, 1967: 134), de tal manera que algo de esta misma “costumbre” debió de existir en épocas anteriores a la conquista. Con todo lo que el informante nos narra tiene plena validez, y es congruente con el sistema global mayor y su política explotadora.

También esto mismo está vinculado a los antepasados en cuanto que la costumbre de conseguir un dinero para el Santo se vive como una herencia legada por padres y abuelos:

“Esa es la costumbre que dejaron nuestros antepasados, nuestros abuelos y desde la creación del mundo. Comen también y entregan el cofre. Y asiste un viejito para la entrega del cofre. Vean esta costumbre. No se les perdió el dinero a los otros que estuvieron y así van a hacer ustedes también. . . Si llega a perderse Uds. son los responsables en qué lo hicieron y en qué lo gastaron” (2-794/£ 88).

Al hacerse responsables del “cofre” del santo —de donde se saca el dinero para sus misas y vestidos— se obliga a los mayordomos (si no quieren quedarse endeudados) a tener que vender el “trago” para sacar el dinero.

Por otra parte, el trago también se lo coloca frente a la comida del santo y se obliga en cierta manera a éste, a ser igualmente pródigo en retribuir no sólo la alegría —que la produce el *boj*— sino aun los mismos bienes naturales.

“La viejita lleva también el guaro y lo pone en la comida del santo” (2-794/£ 96).

Como se explicó hace un momento, el trago sí tiene un carácter liberador para el *k'ekchi'*. Es signo de felicidad futura y excita la prodigalidad de los dioses. Con todo, no sólo por su carácter mismo —bebida que produce hábito— sino en cuanto a su contexto histórico —explotación, por medio de la mayordomía— es un signo de la explotación de una vida de muerte y penas.

Dé aquí, pues, que para los “oyentes de la Palabra” el dejar el trago no sólo sea un rito de entrada a una sociedad diferente, sino que en sí conlleva un cambio radical que puede ser un anuncio de liberación más real. La mayoría de las veces los “oyentes” hablan de haber dejado el alcohol y tienen experiencias que se asemejan a las conversiones religiosas. Y es que hay a la base de toda religión un modelo que consiste en el tríptico: pecado-conversión-regeneración. Los “borrachos” al dejar el trago recuerdan su vida terrible de “pecado”; esto es una “pascua”, una verdadera mutación en el comportamiento y de algún modo prefiguran lo que será la experiencia total y definitiva de la salvación. Ese modelo pertenece a todas las religiones. Pues para estos nuevos grupos esta experiencia representa como un “segundo bautismo” por el cual se pasa a una “vida nueva”.

Para los “oyentes” el grupo representa o hace las veces de un grupo de “Alcohólicos anónimos” en cuanto que da el apoyo moral, el entusiasmo y el compartir una experiencia vital e igualmente experimentada por todos, quizás con más fuerza que la experiencia de un bautismo cristiano, en que no se ha vivido la experiencia de “pecado”.

Sin embargo, no hay que olvidar el contexto social en donde surge el fenómeno: una explotación y un deseo de “orgía” como recompensa o dulcificante de la realidad de la vida: cruel y asfixiante.

Es este contexto de “opresión” el que puede llevar aun a un miembro de los “oyentes” o hasta a los delegados a recaer en el vicio. Se había ya “saboreado” una experiencia de liberación —en

cuanto se había desligado de un vicio— sin embargo, los límites de esta experiencia están muy cercanos. Después de pasar 5 o hasta 10 años de no tomar, y en que lo único que se ha conseguido es no haberse muerto de hambre, y haber pasado quizás menos frío, puede colocar al individuo —como sucede con frecuencia— en la postura inicial de buscar otro tipo de liberación, quizás sí ya totalmente en el campo de la evasión, puesto que este infierno es mejor pasarlo medio atontado e inconsciente.

La renuncia al *boj* es un signo que confiere el “pase” a un individuo que le permite entrar en un nuevo grupo que lo apoya en esa renuncia. En la misma renuncia se tiene la experiencia fundamental a toda religión que es el tríptico: pecado-conversión-regeneración. Se da una verdadera liberación. Depende entonces de cuan parcial o restringida sea ésta para que esé mismo individuo recaiga, y tal vez definitivamente, en el trago. Sin embargo, la renuncia lo coloca en una comunidad cuyos valores son diferentes, y que los expresan, o quizás mejor, se expresan a través de unos signos —tradicionales— pero que ya son manifestación de contenidos diferentes.

Quizás los nuevos ritos más evidentes son los del *cuatesinc*. Estuve convidado al *cuatesinc* (consagración) de una casa de un catequista recién casado (comerciante) a la que asistieron sólo jóvenes y un viejo *c'amol bej* (dirigente) que en este caso resultó ser el padre del muchacho. El señor hizo todos los ritos de sangre con el gallo, de marcar las paredes de la casa, y circundarla; pero previo a este ritual se hizo la celebración de la “Palabra de Dios”, costumbre que están introduciendo en muchas ocasiones y con el más mínimo pretexto. Se sirvió la comida. Se dio la comida al santo, se hicieron las invitaciones para comer, pero faltó el *boj*. Esto ya daba un “aire” totalmente diferente hasta como de carácter “contestatorio” a la reunión.

El hecho de no haber asistido otro viejo que el padre del interesado (no llegó el suegro quien es uno de los sostenedores de la tradición) ya da un carácter diferente a la reunión. En seguida, aunque sí se hicieron ciertas ceremonias: por ejemplo, marcar con sangre, la razón del rito se buscó en el pasaje bíblico del éxodo y del ángel exterminador. En la tradición k'ekchi', la razón de hacer esto es “dar de comer” y por tanto granjearse la bondad del “personaje” de la madera. Para los “oyentes” se estaba reproduciendo y reactuando —lo típico de los ritos— el acto primigenio en tiempos del destierro en Egipto.

Este fenómeno de emplear los signos pero cambiándole el significado o contenido, es muy frecuente en todos los “*cuatesinc*”,

por ejemplo de imágenes, en la que actualmente se la acepta haciendo énfasis en que el cuadro sólo es “*jalan uch*” retrato de Dios, etc.

Y no únicamente se reinterpretan y manipulan los ritos, sino que también se buscan nuevos como es la “celebración de la Palabra”, reunión muy organizada —por influencia del Centro San Benito— que para los Delegados y “oyentes” representa la celebración propia por excelencia. Estas ceremonias se celebran unas dos veces por semana, el domingo y otro día. En ellas se tiene un acto penitencial, una lectura, un comentario y peticiones intercalado todo esto con cantos en k’ekchi’.

Curiosamente los cantos y oraciones en k’ekchi’ suponen también una experiencia ritual propia de este movimiento. Parte del poder de un curandero o de un brujo es el esoterismo. Para mayor fuerza las oraciones de este tipo de personas están en lenguas ajenas o desconocidas. Pues bien, el castellano y el latín representaban esos contextos esotéricos que hacían que el común de la gente no supiera rezar y que el enseñarlos supusiese una “iniciación” (de ordinario se hacía para el matrimonio donde se enseñaban de corrido todas las oraciones). De manera, pues, que poner oraciones en k’ekchi’ significa ponerlas al acceso aun de los niños. Esto contrarresta el poder del “*aj tijonel*” (rezador) cuyo oficio precisamente era éste, rezar por los demás.

Un famoso “*pasa*” (hombre principal) de la aldea de Chamil suele realizar sus oraciones en castellano. Entre las oraciones más frecuentes que usa está el Trisagio sólo posible de descubrir lejamente por la corrupción de su castellano.

El movimiento litúrgico en k’ekchi’ de parte de la Iglesia significa un mayor acercamiento, pero a su vez para el grupo de “oyentes” significa un distintivo más de su “diversidad” respecto a lo anterior.

De allí, pues, que se hable del “poder de la identidad”, pues es precisamente la búsqueda de ésta la que es capaz de expresar en símbolos y de allí ritualmente su nuevo ser. Un ser que es fruto de las circunstancias históricas, que se explica por escisiones dentro de la comunidad y por conflicto de poder, y que tiene como requisito inicial la renuncia al *boj*, en donde, por otra parte, el individuo experimenta así mismo vívidamente la religión, y donde se obtiene una liberación también inicial que puede ser “prenda” de la liberación final.

Lamentablemente se dan fenómenos de reversión. Gentes que vuelven y reinciden en el vicio, en muchos de los casos puesto que

ese sabor de liberación se ha deshecho y se ha consumido, y el k'ek-chi' como la gran mayoría de los indígenas del Altiplano quizás renuncia ya a la lucha —puesto que de todas la considera perdida— la conquista de un mundo más justo y que le brinde oportunidades.

A pesar de todo lo que pueda tener de negativo o positivo el grupo de “oyentes de la Palabra” muestra un horizonte nuevo para el indígena en el cual la Iglesia juega responsabilidades muy grandes, y manifiesta que una de las fuentes de su identidad es la religiosidad expresada a través de un rito que puede mudarse y acompañar la evolución de una sociedad; más aún que la expresa simbólicamente.

VII- EL QUEHACER CRISTIANO

La acción cristiana; su quehacer.

Al término de este informe se llega con un deseo de traducir en obras lo comprendido. Esa es la inquietud del misionero, del agente de la pastoral. Está bien todo eso; pero ¿qué debemos de hacer? es la pregunta obligada de esas personas. Siguiendo la línea comenzada de descubrir lo “metalógico” que albergan las cosmovisiones antes expuestas se tratará de hacerlas resaltar más. Teniendo en cuenta que el criterio “metalógico” estará muy matizado por la predicación cristiana.

Sin duda alguna que en todo lo “eidológico” que dice relación más explícita con lo agrícola, se han de encontrar valores cristianos o pre-cristianos; es decir elementos “latencristianos”.¹ La idea del *Tzültak'a*, ciertamente supera a las ideas filosóficas un tanto abstractas sobre la divinidad, herencia de una filosofía escolástica en decadencia. Ya decíamos cómo en esa misma palabra se da una posibilidad de total trascendencia de atributos y reunión de la contradicción. Y esto no en una elucubración hegeliana, sino como algo profundamente sentido y vivido en el actuar cotidiano. Es decir, que la riqueza de la idea de la divinidad es algo que no puede oscurecerse ni opacarse sino precisamente debe de conservarse en el diálogo que la Iglesia tiene que establecer con esta cosmovisión k'ekchi'.

1. Uso “latencristiano” en el sentido de que hay cosas en las cuales está ya Cristo pero necesita de la “develación” que es algo histórico. El fundamento de esto podría encontrarse en la concepción de Cristo como “Plenitud” de todas las cosas. Por tanto a la fórmula de Tradición y Revelación tendríamos que añadir la de “develación” de lo cristiano oculto. Esto coloca al creyente en actitud de “descubrir con gozo y respeto las semillas de la Palabra que hay en ellos” (Ad Gentes No. 11).

El contraste con una concepción de lo "sagrado" tan materializada podría chocar a algún misionero y casi provocar en él el deseo de calificarla con el epíteto de panteísmo. Pero hay que pensar qué difícil es definir un panteísmo. Sólo tiene explicación en una fe, que es algo indescriptible. En el misterio de la Eucaristía los católicos creen en una presencia viva de Cristo. Sólo pues la fe sitúa esta intelección en una situación distinta al creyente. El fenómeno es convertible. En el *Tzültak'a* hay una encarnación de la divinidad que se hace presente en medio de las milpas. Sólo la fe de los indígenas puede también dar razón de ello.

Muchas veces, como en el caso de los santos y su culto, se ha dicho que el indígena cae en un politeísmo. El hincapié que da el *k'ekchi'* es otro precisamente. Un informante decía que si el agua del bautismo tiene tanto poder para convertir a un animal "*xul*" (que es como se cree que está el niño antes del bautismo) en persona —un cambio sobre manera cualitativo— cuánto más esa misma agua (la de las bendiciones) no va a poder dejar su "*xcuanquilal*" su potencia, en un santo de palo! Ellos hacen énfasis en el poder de Dios. En definitiva, como dice Elíade "la libertad de que goza Dios le permite tomar cualquier forma; incluso la piedra o la madera" (1972: 52). Esa es precisamente la fuerza de lo sagrado: manifestación, en lo común, que precisamente por eso, deja de serlo.

Pero es quizás la ligazón con una situación concreta: lo agrícola —que pervade su cosmovisión— la que más debe impresionar. La religión para el indígena (como para todo el que cree) es algo que implica su vida, es algo sin la cual no se subsiste, pero literalmente. El hecho de querer mantener una doctrina "católica", en cuanto "universal" se ha convertido en "uniformismo" y ha hecho que pierda fuerza en lo encarnatorio que podía ser la dinámica más grande del cristianismo. En todas las religiones se fueron abandonando las divinidades telúricas, es decir, todas aquéllas que podrían definirse como "*Causae Causarum*", en beneficio de divinidades más concretas que tenían que ver con la vida humana. Cristo —como dice San Pablo— es el Sí a todas las promesas anteriores y a todas las expectativas de los pueblos en relación al ansia de cercanía de Dios. No sólo es la cara del Padre —"Felipe, quien me ve a mí ve al Padre"— sino que no es un rostro metafórico; al acercarse al hombre, Cristo —para los que creen— se ubica entre los hombres y deja su imagen en los mismos hombres: "Cada vez que hiciste esto a alguno de mis hermanos, a mí me lo hiciste". La encarnación es, de alguna manera, la culminación

de los deseos de un “dios-con-nosotros” plasmado tenuemente en el *Tzültak’a*.

Otro elemento “metalógico” de la cosmovisión k’ekchi’ es pues esta idea de religión sustancial. Si algo hace referencia a la vida y a su conservación más íntima tiene gérmenes de cambio y de evolución. Quizás es la vinculación a la “vida”, el fundamento interno del potencial “metalógico”.

La responsabilidad implicada en los ritos k’ekchi’ que en definitiva es el hombre el que se tiene que responsabilizar de sus hechos sería otro elemento digno de tomarse en cuenta en un proceso de cambio en cualquier nivel que sea. Cuando el indígena pone candelas, llama al *C’amol bej* (un tipo de sacerdote) para hacer sus peticiones, guarda su abstinencia sexual, etc., él está prácticamente seguro de que logrará una buena cosecha. Y, curiosamente, si hay un fracaso, esto no se le atribuye a Dios necesariamente, sino a un mal uso del ritual, a un pecado del hombre, etc. En definitiva la responsabilidad recae pues en el hombre. En esto podría encontrarse algo de una concepción mecanicista o “mágica” de la divinidad. Con todo hay en eso un cierto pelagianismo sano, en cuanto que el hombre tiene poder —delegado o análogo al de Dios— para construir el mundo. Y de este modo como que forcejea para lograr su cometido. Un forcejeo casi físico, como fue también el de Jacob.

Luego un hombre luchó con él hasta el amanecer. Este, viendo que no lo podía vencer, le dio un golpe a Jacob en la ingle, mientras luchaban y le dislocó la cadera.

Dijo el hombre: Suéltame, mira ya amanece. Jacob contestó: no te soltaré hasta que me hayas bendecido. El otro preguntó: ¿cuál es tu nombre? Jacob, contestó.

En adelante ya no te llamarán Jacob, sino Israel, o sea Fuerza de Dios, porque has luchado con Dios como se hace con los hombres y has vencido” (Gen. 32:27-29).

Eso no quiere decir que no haya un proceder “irracional” en el sentido de “poco lógico” o poco humano, en el comportamiento del Dios del Cerro, y que también lo ritual no se convierta en ritualístico, en donde es el cumplimiento de rúbricas lo que asegura una salvación. Eso también es patente. En verdad, no se quiere con esta búsqueda “metalógica” idealizar un período precolombino cuyos triunfos y logros fueron precisamente a costa de la apropiación del excedente agrícola que permitía el “ocio”.

Ya antes se habló de la disyuntiva que tenía que enfrentar el misionero entre dejar una religiosidad que fuera una “droga” o por el

contrario predicar el mensaje de liberación. Pero de una liberación que también tendrá que ser entendida en términos de los indígenas mismos; por tanto más real. Hasta ahora la Iglesia pecaminosamente ha mantenido la situación denigrante del indígena por predicar una justicia predominantemente escatológica y ultraterrena, y contentando en definitiva al pobre con una vida que no es Dios, sino el egoísmo de los hombres el que la ha conformado. En este sentido los grupos indígenas son una “piedra de toque” ante la cual la Iglesia se debe definir: debe escudriñar los corazones y descubrir y denunciar toda la tramoya social interna, a la usanza de los profetas del Antiguo y Nuevo Testamento.

Si el paso de otras sociedades campesinas a la industrialización ha acarreado un secularismo y una demitologización, se ha debido en gran manera a que la Iglesia no ha sabido aprovechar ese “*feed back*” de encarnación que traían esas sociedades y no ha podido vincular su mensaje con un cuño nativo. Una encarnación que se muestra en la necesidad de una religión de las cosas concretas, en las que Dios tenga algo que decirles para su experiencia vital socio-económica. Y no se tenga miedo de lo económico! El principal valor que existe en la tierra es la vida. Es éste también el primer derecho. Pues bien, es ese sentido de la conservación de la vida el que condiciona en definitiva la misma religiosidad.

El objeto de este capítulo es únicamente excitar la imaginación de los misioneros en descubrir esos “*gérmenes de la Palabra*” en lo expuesto en los capítulos anteriores. Con todo, insinuaremos todavía algunos aspectos más.

Como se ha visto, Dios es para el *k'ekchi'* el poseedor y dueño del mundo, de allí que el hombre no sea sino un administrador que tiene que pedir permiso para usar de los bienes de la tierra. Esto, como decimos, coloca a los hombres en una situación de igualdad en la que todos tienen los mismos derechos. De ahí pues que se fundamente en la cosmovisión *k'ekchi'*, una labor de justicia y la prosecución de una sociedad en que cada hombre se comporte no como propietario sino como co-partícipe de los bienes terrenos. Esta idea es mucho más profunda —dado el contexto religioso vivido— que explicar al indígena simplemente que tiene derechos y que está siendo explotado. Si los bienes de la tierra son de Dios y a él hay que recurrir para obtener su beneficio, esto indica que todos tienen derecho a gozar de situaciones iguales.

En la cosmovisión *k'ekchi'* se puede captar una “*simpatía*” con la naturaleza, un sentirla como propia, como en relación personal.

Esto también tiene aspectos que pueden repercutir en un cambio sobre todo en una Guatemala que se ve deforestada constantemente y que parte de su vida futura reside en la conservación de árboles y suelos. El k'ekchi' tiene postura reverente ante la tierra a la que casi la siente como un semejante. En el proceso de cambio no puede olvidarse esta actitud tan propia y deberá intervenir como un constante criterio y medida de lo ecológico.

En parte, ese sentir la naturaleza del k'ekchi' como algo venerable está también en relación con la percepción casi innata de contemplar la "dignidad" y el "personaje" de todas las cosas. En la visión k'ekchi' se da una revalorización de las cosas y del mundo. Por supuesto que esta revalorización puede canalizarse más para comprender la dignidad del hombre, sus valores, y puede ser el paso más adaptado para llegar a barruntar lo que es ser "hijos de Dios".

Muy en relación a esto está esa concepción del *muhel* (espíritu) del k'ekchi'. Quizás, como ya se dijo anteriormente, puede también ser un paso a comprender la vida del "espíritu" que como ya lo ha mostrado San Pablo es radicalmente opuesta a la vida de la carne. En los k'ekchi' hay ya una plataforma de discusión en la que la influencia y vitalidad de algo que ellos llaman "espíritu" sólo está latente.

Esta concepción, por otra parte, no sólo demuestra una clara concepción de la ley natural, sino que llega a más; las cosas tienen todas en sí mismas un fin, que si no se lo respeta se da un castigo. Esta idea entraña potencialidades de cambio en los indígenas, en cuanto que si a este cuño se le vierte la doctrina evangélica de la justicia y del sentido de las cosas, toda la misma moral cristiana puede adquirir más relevancia y renovarse en otros aspectos y no perder la experiencia durante tantos siglos vivida.

El sentimiento de culpa tiene también para ellos su máxima explicitud en la enfermedad. Es decir, que el pecado es social y se exterioriza de alguna manera. Aquí hay nuevamente otra yeta en la que el pensamiento evangélico del sentido de pecado puede llegar a su plenitud.

En esta misma línea la actual "liberación de la mujer" puede también captar los profundos valores indígenas al respecto. La mujer es siempre un paralelo de la tierra a quien se la venera y se le tiene el mayor de los respetos. Una línea liberadora de la mujer no puede olvidar el contexto de dignidad femenina en sus propios términos.

Como se ha dicho, en todas las cosas que dicen relación a la vida se pueden encontrar elementos que favorezcan un cambio como

es el que el Evangelio exige. Sin embargo, no por encontrar valores latencristianos en la "cultura" se la va a idealizar. Estos valores, precisamente están latentes porque por ser humanos siempre hay una mezcla producida por la misma naturaleza del hombre a la vez justo y pecador.

De aquí también que es claro que la imagen de Dios es como la que se tiene del patrón. Más aún, Dios es considerado como un Alcalde, como un Carcelero que se complace en causar miedo al hombre. El contexto de temor, desconfianza, y sospechas es algo profundamente enraizado en los valores k'ekchi' y aquí, según los criterios evangélicos, Cristo no puede estar presente; más aún, es allí precisamente en donde Cristo crucifica a las culturas, tanto sea la k'ekchi' como la así llamada "occidental", mostrando su Palabra que por no estar atada pone en tela de juicio todas las cosas descubriendo su bondad o maldad interna. No podemos olvidar que el k'ekchi' experimenta una culpabilidad que no comprende. Quizás lo que más lo confundió es una vida tan dura que no puede tener como origen sino un Dios cruel. Allí nuevamente la responsabilidad de la Iglesia y de los agentes de la pastoral. La imagen del k'ekchi' es de una "vulnerabilidad" suma. Esto se patentiza en la facilidad con la que pierde su espíritu sea por fuerzas externas malignas, sea por "sustos". ¿Cómo no va a ser vulnerable el k'ekchi' en su cosmovisión, si vive expuesto constantemente a toda clase de vejaciones que para él no son sino prenda de la realidad futura, y del cielo?

Hay pues una serie de valores entre la cosmovisión, y asimismo otros "antivalores" que exigen de la Iglesia un cambio. Dentro también de los "valores" estaría como ya se insistió el conocimiento o la ciencia de la farmacopea, de la sicología y aún de la medicina. Esto está totalmente descuidado. En otras partes del mundo, en concreto en la zona andina, se están comenzando proyectos de crear centros de formación de los mismos curanderos aborígenes, no sólo porque sí tienen conocimientos, sino porque también no se dan abasto las instituciones gubernamentales. China puede ser un ejemplo del tipo de medicina practicado perfectamente en consonancia con su tradición.

Por otra parte el carácter del *ilonel* que implica también el del brujo y por colindante el del *c'amol bej*, de algún modo da la imagen de lo que los k'ekchi' entienden por sacerdote: un hombre poderoso, profundo conocedor del sentido de las cosas, que vincula con la divinidad, que cura las enfermedades, precisamente sanando y consolando primero los corazones; que es uno igual entre los demás, pero

que está marcado desde pequeño con un oficio sagrado. Que puede luchar tanto por el bien como por el mal de sus hermanos ya que el k'ekchi' comprende de un modo algo distinto el sentido de la justicia. Es un hombre que se prepara y que guarda celibato para ejercer sus más delicadas tareas; en fin, que es defensor y dramatizador de los valores de la comunidad. Vela por su persistencia.

Esto obviamente tiene su contrapartida. El brujo causa mal, es también un explotador (la Iglesia en esto no puede levantar la "primera piedra") y sobre todo, que es bastión de una tradición que es precisamente la que tiene adormilado y aletargado al k'ekchi'. Sin embargo, hay allí una semilla del "sacerdocio" que no puede olvidarse aun para la formación de vocaciones indígenas.

Los ritos k'ekchi' mostraban un gran sentido comunitario. Así la ceremonia del "ch'up" permite a la familia contraer un verdadero compromiso ritual respecto al futuro niño. De algún modo la sociedad también está presente en este compromiso. Los signos de unión expresados en el matrimonio (comida en la taza y cabezas unidas) muestra la importancia comunitaria. El culto a los difuntos revela también la ingerencia de la sociedad actual en la vida del más allá. Por otra parte hay una gran ligazón con los vínculos genealógicos, y se considera, como en el cristianismo, que los muertos viven. Esta experiencia preanuncia quizás a la "comuni6n de los santos" dogma de fe que parece que tiene poca riqueza en la iglesia occidental.

En la cofradía el k'ekchi', como se ha dicho, trasciende los ámbitos familiares y le da su fe a la asociación, a la organización representada en el santo. Todas estas ceremonias, por otra parte, están ratificadas con un Banquete ceremonial que es como un incentivo para que la divinidad sea tan liberal como hay derroche de comidas y alegría en un *pabänc*. El trago de algún modo vincula con los antepasados, da la alegría y da una "seudoliberaci6n" al k'ekchi'. El afán de la bebida debe verse en un contexto de opresi6n.

La contrapartida de estos datos tremendamente ricos en el mismo contexto de la vida ritual cotidiana: el temor, la opresi6n y la prevenci6n típicas en el k'ekchi'. Nuevamente ese aspecto negativo viene a ser una piedra de toque para el misionero y la Iglesia que tiene que definirse ante ese sufrimiento —en todos niveles— del indígena.

El rito también mostró que quizás la mayor fuerza de cambio no reside únicamente en la misma "ideología", sino en el tipo de grupos que la toman como su seña. Los grupos humanos se agrupan y

se unen —sobre todo dadas circunstancias especiales de cambio y escisión— para lograr una estrategia de adaptación. Esta estrategia, por ser dentro de marcos campesinos, se hace en marcos religiosos, y de ahí que sea a través del rito que un grupo como los protestantes o los “oyentes” manifiestan su identidad.

Pero ¿no se terminaría con el indígena a través de toda esta acción pastoral? Como ya lo he repetido en otras ocasiones, no es la cultura la que constituye al indígena, ésta es sólo una explicación suya. El respeto al indígena se tiene en la búsqueda de valores que acunén los nuevos. En esta tarea tienen que embarcarse los misioneros. Sólo la historia juzgará hasta qué punto se han sabido interpretar esos “signos de los tiempos” que interpelan cada vez con más clamor a los cristianos.

La vigencia de la religiosidad la sigue dando el mismo marco campesino. Con todo, dado el proceso evolutivo, si no se aprovecha la vivencia religiosa y no se empalma allí el Mensaje Cristiano, ésta se pierde y se desaprovecha. Actualmente la “metalogía” tiene capacidad de cambio, no sólo porque se comunican fuerzas externas nuevas que muestran lo que debe ser una nueva sociedad a través de la Iglesia, sino también porque dentro de los mismos grupos hay aspectos metalógicos —quizás la organización y adaptabilidad sea uno de los principales— según los cuales puede darse una vida nueva y distinta.

La postura de la iglesia entonces no es de buscar cómo realizar un rito concreto, supongamos en el caso del matrimonio en vez de la ceremonia eclesiástica, admitir el rito k'ekchi del *sumlác*. Esto podría ser un avance. Con todo, lo que se exige a la iglesia —dada su misión— es estar lanzada a la búsqueda de una expresión ritual que vaya acompañando los nuevos rostros de las sociedades.

De no ser esto así, todo el bagaje religioso indígena se desperdiciará y sucederá lo que pasa en las “ciudades” como Cobán. Allí se ha dado un proceso de secularización, en que los *pabänc*, por ejemplo, sólo tiene fuerza folklórica, pero que se ha perdido toda verdadera vivencia religiosa por no habérsela conectado con lo nuevo. Esto ya está sucediendo aun con algunos de los Delegados y es lógico.

El resultado, entonces, es una sociedad que como el grupo ladino carece de expresión religiosa propia y únicamente “acepta” —con más o menos convicción— ritos impuestos que no le dicen absolutamente nada. Esas sociedades como Robán tienen rituales pero únicamente de “la vida seria” que diría Durkheim, ya no de culto, con todo.

¿Y cuál es el afán de mantener el papel de la religión? La respuesta colinda totalmente con la fe. Pero sociológicamente puede tener también una explicación. Si la vida es cambio y evolución, y la religión juega un papel a veces dominante en ciertas sociedades, y ésta tiene aspectos de liberación (hasta de mesianismos) y de radicalismo —como lo muestra la historia— los influjos de la religión serían no sólo permitibles sino aun aprovechables en la marcha de las sociedades hacia un futuro que es un deseo muy íntimo en los corazones de todos los hombres de “buena voluntad”: la realización de un mundo distinto, más justo, donde haya alegría y paz para todos.

VIII – APENDICES

1. Definición de la etnia.

a. Irreductibilidad de lo étnico.

Pretender estudiar o aproximarse a una problemática que abarca tanto problemas urbanos como rurales, que no encajan únicamente en un marco teórico de campesinado o proletarios industriales; más aún, que a pesar de una gama polifacética de realizaciones concretas mantiene una unidad: el ser indígena, trae consigo muchas dificultades entre las cuales —hay que confesarlo— no se puede obviar la falta de teorías interpretativas adecuadas.

Esto no quiere decir que no haya un material abundantísimo sobre estudios étnicos e indígenas. Todo lo contrario. Las comunidades indígenas en Guatemala han sido “hiperanalizadas.” Con todo —por lo menos en Guatemala— se ha dejado ya por supuesto que el egreso de indígenas de sus diversas comunidades hacia las zonas urbanas implica necesariamente el fenómeno denominado “ladinización”.

Sin embargo los hechos que iré mostrando en el transcurso del trabajo muestran que si bien la ladinización ha sido la vía históricamente obligada para los indígenas no-rurales, este proceso desde hace unos cinco años ha parecido detenerse y tomar una nueva dirección. Y ha sido precisamente por esas direcciones nuevas que he tenido que buscar los instrumentos más adecuados de interpretación.

En la literatura antropológica han sido muy diversos los enfoques que han pretendido interpretar la situación del indígena. En algunos se acentúan los aspectos biológicos, se analizan fenotipos, rasgos físicos, grados de endogamia, etc. En otros enfoques todo el pulso de atención lo determina la cultura, entendida ésta como un conjunto de rasgos característicos.

Como reacción —en parte— a una corriente “culturalista” surgió la intelección del problema indígena como culto del sistema de relaciones sociales de explotación. Así por ejemplo Mariátegui señala que “la cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra” (1969: 41). En Latinoamérica el indígena sería un efecto de la colonia, fundamentalmente de la implantación del Repartimiento y de la Encomienda. Por eso Severo Martínez afirma que “Pedro de Alvarado no vio nunca un indio. Murió cuando todavía no había indios. Vio en todas partes nativos, incluso sometidos a la esclavitud” (1970: 615).

Siguiendo esta línea interpretativa, Eric Wolf declara que "la calidad de indio no consta en una lista discreta de rasgos sociales: Se halla en la calidad de las relaciones sociales encontradas en comunidades de cierto tipo y en la autoimagen de los individuos que se identifican con esas comunidades" (Wolf, citado por Stavenhagen, 1968: 11). De suyo pues, de tal modo estaría ligado el ser del indígena a un tipo de relaciones sociales más bien a su "calidad" y a un cierto tipo de comunidades, que como declara Stavenhagen, si de alguna manera se anulara el sistema actual "la estratificación étnica perdería sus bases objetivas" (Stavenhagen: 1968: 57).

De aquí pues, que varios autores estimen el problema indígena como un "matiz" que debe intervenir en el estudio del campesinado pero no lo califica cualitativamente. Aunque por otra parte, es difícil no reconocer que los indígenas como grupo étnico, son desde siempre algo muy semejante a la "clase para sí" contrapuesta a la "clase en sí" que en un marco marxista ciertamente establece una diferencia cualitativa. Con esto más: el grupo étnico establece de hecho una vinculación entre individuos que no sólo no poseen medios de producción iguales, sino que aun pueden estar guardando distinta relación respecto a ellos. Tómese el ejemplo de un campesino indígena y un profesional también indígena que en la actualidad están estrechamente en cuanto indígenas, ligados. Por el contrario los ladinos pobres, campesinos de Alta Verapaz y peor aun los campesinos de Salamá no sólo no son solidarios sino rechazan el ser comparados a un "indio".

Reducir un problema indígena como el que representa en la actualidad los k'ekchi' (campesinos, estudiantes y profesionales) a sólo una interpretación de sociedades campesinas es dejar fuera de foco a toda una serie de fenómenos urbanos y de profesiones liberales. Pero también ni aun del mismo sector indígena campesino se puede llegar a dar cuenta con estos "arquetipos" ya que sus principales características se contradicen por razón de los cambios históricos, como fue la supresión del sistema político-religioso, con aparentemente unimismado con el indígena. Todo éste ha persistido.

La razón de esta supervivencia que es una variable en el sistema de relaciones de explotación, pero una constante en cuanto grupo que puede plasmarse en tipos de relación de otra clase, no depende en tomar sólo de un modo de estructura social, en contra de lo que dice Wolf: "La persistencia del contenido cultural indígena parece depender primariamente del mantenimiento de esa estructura" (1955: 506).

En respecto a esa estructura considerada como hecho cultural que los antropólogos han hablado tomándola como lo constituyo del ser indígena:

"El sistema de cargos que compone la estructura de poder en la comunidad indígena, es básico para la existencia y continuidad de la cultura tradicional; sin él, la segregación que mantiene distintas a las sociedades india y ladina se desvanece" (Aguirre Beltrán, 1967: 198).

Sin embargo, con la llegada de Jorge Ubico en 1931 y sus leyes sobre la liberación de deudas y de respeto al indígena, y principalmente con la "Revolución" de 1944 en que se rompía una tiranía de varios lustros y se introdujeron los partidos políticos: el sistema político-religioso o "Cofradías" se desplomó. Si lo indígena hubiese estado condicionado a ese tipo de estructura, veinticinco años después, era de esperarse que estuviera por desaparecer, en el mejor de los casos.

Ya que el problema indígena trasciende en cierto sentido un tipo de re-

laciones económicas, puesto que no sólo se da el indígena campesino y que no se lo ve limitado a una "cultura" entendiendo ésta por un conjunto de rasgos; esto nos conduce a considerarlo como algo irreductible a otra interpretación que no sea el mismo grupo étnico en sí. Era de esta "irreductibilidad" de la que hablaba Bonfil cuando decía que:

"Tomadas en su conjunto, las culturas indígenas presentan características sustanciales que difieren de las que son propias de las culturas de clase dentro del sistema del sector dominante no indígena de la sociedad global. La diferencia fundamental radica en que las culturas aborígenes establecen su perspectiva histórica y su legitimidad al margen del sistema de clases predominante en la sociedad global" (Bonfil, 1970: 49).

La "marginalidad" de que habla el autor hace relación al hecho de que por mucho que resulten antagónicos los elementos de cultura de clases opuestas, "sus metas, sus perspectivas, su realización sólo son dables e inteligibles dentro del sistema de clases" (Bonfil, 1970: 48). Esto pues hace también referencia a lo que se ha llamado "sociedades plurales" en cuanto que se da una duplicación o multiplicación de instituciones, contra opuesta a la diferenciación o especialización en la estructura institucional de otras sociedades (Van den Berghe, 1967: 34).

Se parte del hecho de que hay fenómenos en los grupos étnicos que sólo se entienden en cuanto tales: fenómeno étnicos. Es aquí donde lo que Wolf señalaba adquiere plena vigencia: Para él indígena no sólo se explica por la calidad de las relaciones sociales, sino también en "la autoimagen de los individuos que se identifican con esas comunidades." De ahí pues que la misma problemática nos lleve al estudio de la "identidad" como elemento determinante de los hechos. Más adelante se explicará qué es lo que fundamenta esa identidad. Básicamente la identidad se constituye en un contraste entre un "nosotros" y un "los demás." Muhlmann contempla esta contraposición como una conciencia imperativa del nosotros, con una agresividad hacia los otros (1968: 306).

Hay una "plataforma con natural" para el "nosotros" en la cual interviene algo que los indígenas denominan con las palabras "razo" o "de la misma sangre" queriendo denotar la posibilidad de una especie de parentesco entre ellos mismos, que da un "aire de familia" a los habitantes de un municipio, por sus facciones, su postura, sus gestos. De esto hablaba Tax cuando afirmaba que "un indígena piensa que la gente de su municipio está relacionada por la sangre, y para él, las clasificaciones por el traje son superficiales o accidentales" (Tax, 1965: 25).

Otro elemento que conforma esta especie de "plataforma con natural" es el lenguaje, puesto que "en cada momento es una institución actual y un producto del pasado" (De Saussure 1969: 50). Aparentemente el hecho, por ejemplo, de hablar todos k'ekchi' rompería el "aire de familia" de cada municipio. Todo lo contrario: "Los indígenas de un municipio saben que su lengua es diferente de la de sus vecinos; esto es parte de su singularidad" (Tax, 1965: 26).

Del mismo modo que aun dentro de los municipios se dan niveles de contraste —después se explicará en qué sentido son grupo étnico— las unidades municipales. Así también se puede establecer como el grupo de profesionales lo está demostrando actualmente un contraste en niveles de articulación más

englobantes.

Ahora bien, de hecho, desde la conquista, el indígena se ha relacionado con el ladino en una estructura de explotación, y esto ha generado una serie de "estereotipos" que rigen las relaciones sociales, de tal modo que la identidad del indígena prácticamente es la identidad social adscrita por el grupo ladino (Cfr. Goodenough, 1967: 7). Cabría pues una distinción entre aquella "plataforma con natural" del contraste y estos estereotipos también contrastivos, pero fruto de una relación económica asimétrica. Ambos hechos conforman el ser del indígena a tal grado que se da en ellos —como se verá más tarde— una identidad negativa, y como consecuencia una identidad rescatada y liberada de los lastres coloniales.

Sin embargo, sobre todo a nivel de estereotipo —la identidad es "omni-operativa" y "omni-permeable" y está implicada en cualquier actualización de status— conjunto de derechos y deberes al nivel y dominio que se quiere. De manera que toda relación se acuña espontáneamente en identidades "gramaticales" en el sentido ya señalado por Goodenough, que implican correlaciones intrínsecas (esposo-esposa, padre-hijo, etc.) (ibidem: 6).

Esto estaría suponiendo un sistema de status que podrían variar de contenidos, pero que difícilmente alterarían la estructura asimétrica de derechos y deberes estereotipados. El indígena está siempre sujeto a una serie de deberes frente al ladino; debe hablarle de "Señor" y se tiene que descubrir ante él, debe tratarlo de usted, obedecerlo y nunca regañarlo o armar pelea con él (Cfr. Goodenough, 1965: 13). En cambio, el ladino tiene derecho a hablarle de "vos" (expresión más vulgar que el tú), de recibirlo en cualquier forma, "como haciéndole el favor," aconsejarlo, reprenderlo, animarlo, etc.

A este respecto una informante indígena me contaba la siguiente narración.

"Hoy hubo un incidente en la camioneta (ómnibus) entre un indígena y un ladino. El indígena estaba sentado en la ventanilla, y llegó un ladino y se sentó a su lado. Como había mucho calor, el indígena quiso salir de la camioneta para ir a tomar un refresco. La camioneta estaba todavía estacionada.

El ladino no lo dejó y le dijo: la camioneta ya va a salir. Y no lo dejó pasar. Pasaron otros 10 minutos y el indígena quiso volver a salir nuevamente; y lo mismo hizo el ladino. Pero el indígena se salió.

Al regresar el ladino estaba sentado en la ventanilla con las piernas abiertas para no dejar que el indígena ocupara su antiguo lugar, y que tampoco se pudiera sentar bien.

El indígena estaba en medio, pues. Casi en el pasillo. A su lado estaba otro ladino. Ellos le dijeron: Andate para atrás, vos hombre. El otro (el indígena) no hacía caso. Vino el ayudante de la camioneta (ladino) y le dijo: Correte para atrás vos. El pobre así lo hizo". (563/453).

Hay un sistema de status por el cual el indio, de antemano, tiene asignado un comportamiento y esto permea toda ulterior relación. Si bien es claro que lo que ha actuado en este ejemplo es el mecanismo de estereotipo, con todo hay una serie de mecanismos contrastivos "con-naturales" que en definitiva posibilitan que por medio de ellos se trasciendan los niveles en que son explotados y perduren con todo sus valores como indígenas.

Es posible también que esa perduración de que hablé se deba a que a nivel de ideología, los indígenas se encuentren todavía enajenados, y que aunque

su base material, de hecho, ya haya cambiado, la superestructura siga aún extraña a esa nueva realidad. Es digno de considerarse un camino interpretativo en esa línea; aquí se intentará otra.

En cuanto hay elementos distintos y “positivos” —en el sentido de que son aportes en sí— como serían los signos “con-naturales” o “espontáneos” (cierta “raza” y la lengua ligada a la historia) que permitan superar la contradicción existencial que supondría una “conciencia para sí,” que a su vez estuviese enajenada; en cuanto, se verifique que los grupos étnicos —desde antes de la conquista— jugaron un papel importante como por ejemplo al constituir una cierta integración (de comercio, por lo menos) que superó las barreras de aislamiento a que el mosaico ecológico condenaba; y ante la evidencia de un sinnúmero de pueblos —de etnias— con trasfondos históricos muy diversos y en las más distintas relaciones, que están luchando por causas étnicas —sin restar la importancia a lo económico— como los judíos, los vascos, los irlandeses, los galeses, y aun los mismos indios norteamericanos, creo, que es lícito intentar analizar un fenómeno que por otra parte desborda a otros marcos interpretativos con nuevas luces y enfoques.

b. Lo sustantivo en el grupo étnico.

Como ya se dijo, en la literatura antropológica ha sido siempre muy fuerte la tendencia a estudiar y considerar a los grupos étnicos como “unidades portadoras de cultura” (*culture bearing-units*), y a contemplar las relaciones interétnicas como un proceso de “aculturación”. Claro está que en esa orientación se toma por cultura una serie de rasgos característicos como podrían ser las cofradías o los trajes típicos. Por desgracia el nuevo enfoque que ha tomado el estudio de la cultura al relacionarla a procesos adaptativos en referencia al uso efectivo de sus energías potenciales ha sido hasta ahora poco usado (Cfr. Barth, 1968: 324). Sin embargo, Cohen puede dar luz para retomar el concepto de cultura cuando la define como “estrategia de adaptación” (Cohen, 1968: 42). En este sentido la adaptación se relaciona con un éxito que se mide por la habilidad de los pueblos en sobrevivir y reproducirse (ibidem). Esto hace conexión con el problema principal para Barth, respecto a los grupos étnicos: el establecimiento de límites o fronteras del grupo.

Para Barth lo que se debe tomar en cuenta no es la suma de diferencias objetivas, sino únicamente aquellos rasgos que los componentes del grupo juzgan como significativos (Barth, 1969: 14). Por tanto intervendrán también los rasgos culturales, pero como signos o señales explícitas para mostrar la identidad, en cuanto orientaciones valorativas básicas.

En esta nueva línea interpretativa, lo importante es considerar a los grupos étnicos como categorías de adscripción, cuya característica reside en organizar la interacción entre personas (Barth, 1969: 9). Los grupos étnicos son unidades organizativas capaces de recibir diversos contenidos o “culturas”, según las circunstancias. De modo, pues, que el grupo étnico constituye primordialmente un “recipiente organizativo” que se verá informado según el sistema socio-cultural en cuestión (ibidem).

Parece oportuno calificar esta idea de “recipiente organizativo” con un concepto sobre todo analítico, propuesto por Adams: “unidad operativa”, puesto que éste hace más relación explícita a un ambiente dado, a un “entor-

no" (*environment*) y puede facilitar una medición de la extensión y profundidad de las diversas unidades. Por otra parte permite incluir el problema de los límites o fronteras que según Barth dicen referencia al éxito o fracaso en mantener una identidad étnica, y se hace también posible relacionarlo a una cultura, considerada como "estrategia de adaptación" de la que ya hablara Cohen (Cfr. Adams, 1970: 53).

En el caso de la zona k'ekchi', el grupo étnico muestra una versatilidad en cuanto a tres formas principales de explicitud el "oyente de la Palabra" (nuevos católicos), el "protestante", y el "de la costumbre" (tradicional). Las tres formas constituyen sin duda "estrategias de adaptación" —en las que se manifiesta la posibilidad de los pueblos "a sobrevivir y reproducirse" (Cohen, 1968: 42).

Ahora bien, ¿qué es lo que ha determinado el que pese a una diversificación "cultural"; más aún, a un cambio de rural a urbano, se mantenga, con todo, el indígena? Sin duda alguna ha sido la adscripción al grupo la que ha posibilitado la persistencia del indígena, pero sobre todo el no estar determinado el grupo étnico a una "cultura" específica, puesto que hay circunstancias en las que una identidad puede manifestarse con relativo éxito, y límites más allá de los cuales el éxito es imposible (Barth, 1969: 25) entonces se abre la posibilidad a "nuevas alternativas de procedencia externa" (Wolf, 1955: 506).

De ahí pues, que en el caso de los k'ekchi', ante la llegada de la política partidista, se pusiese en condiciones de menos éxito la adhesión a un sistema tradicional de cofradía, y se busquen otras manifestaciones de la identidad en la celebración de la Palabra y el Protestantismo.

Ahora bien, el hecho de que en el problema étnico se compaginen dos elementos: plataforma con-natural y el del estereotipo ha ayudado para que no sólo de parte de los mismos grupos étnicos, sino también del mundo ladino se dé la persistencia del indígena. Las fronteras de grupo son mantenidas, como dice Barth, con más rigor, por la función de la población mayoritaria excluyente (Barth, 1969: 30-31). Exclusión que permite que aun cuando existan manifestaciones de la identidad diferenciables como las del "oyente de la Palabra" o las del "protestante" se pueda decir, con todo, que se mantiene un sólo grupo étnico, sostenido en gran parte por el contraste que se establece con la población ladina. Sólo en este sentido (contrastivo) se puede decir que de alguna manera el ladino hace al indígena, pero son sin duda las plataformas con-naturales las que facilitan o posibilitan que se establezca el contraste en definitiva.

A. Plataforma con-natural.

En el transcurso del trabajo se ha estado haciendo alusión a una "plataforma con-natural" como la condición de posibilidad de la constitución del grupo étnico. Tres serían los elementos que la conforman: la "raza", la "lengua", y la historia.

Cuando hablamos de "raza" no lo hacemos en un sentido estricto de antropología física —por otra parte bastante complicado hacerlo— sino como una expresión propia de los indígenas. Hay una serie de palabras a las que el posesivo "nuestro" califica expresiones "nuestra gente" y permite percibir una relación casi de parentesco sobre los miembros de un municipio. Se da pues ese "aire de familia", identificable por ciertos rasgos, pero quizás principalmente

por ciertas posturas y gestos que muestran un todo endógeno. Sin duda alguna, para lograr este efecto ha tenido que intervenir un alto grado de endogamia verificable también. En noventa de los casos estudiados durante la investigación, únicamente dos habían establecido uniones matrimoniales con mujeres de fuera del municipio.

De un modo evidente y espontáneo esta idea de "raza" o de "los de nuestra sangre" constituye una base, una plataforma para la constitución de lo sustantivo en el grupo étnico. Es interesante hacer notar que la idea de "una sangre común" está ligada a un comportamiento nativo, propio de los "naturales" (indígenas. Término con el que se autodenominan). Van den Berghe hace relación a este fenómeno cuando dice que las características físicas —que definen unos grupos de otros— se refieren a otros atributos o habilidades no físicas, sino intelectuales o morales (Van den Berghe, 1967: 9).

La lengua es el otro elemento que estaría configurando la plataforma connatural, condición posibilitante del grupo étnico. Claramente tiene el matiz de lo "nuestro", de lo que se contrapone a "lo otro". La comunidad de lengua decía Ferdinand de Saussure "es la que constituye, en cierta medida, la unidad étnica" (De Saussure, 1969: 353). La lengua facilita de manera espontánea y natural la percepción del "nosotros".

Estos dos elementos darían pues las bases naturales para la constitución del grupo étnico. Hay con todo, una base o más bien un elemento que por su carácter histórico-estructural se ha convertido a su vez en algo también connatural, puesto que ha sido una impronta acuñada en la estructura de las relaciones: el hecho de que el indígena ha sido el portador de una cultura trunca que ha carecido siempre de élites, puesto que cuando éstas iban surgiendo, iban, asimismo, siendo absorbidas por la sociedad mayor —una de las causas de la ladinización, obviamente.

La circunstancia de verse desprovisto de una historia cultural grabada es lo que obliga a los indígenas "profesionales" a remitirse a épocas pre-hispánicas, estableciendo "lazos ancestrales".

De modo pues, que conformando la plataforma, la base del grupo étnico, se dan aspectos naturales y espontáneos, como son la "raza" y la "lengua", y elementos estructurales de una "cultura sometida y truncada", que por su condición ya ha llegado a formar parte de la "naturaleza", y por esta causa las englobó dentro de lo que he llamado "plataforma con-natural".

Con todo, eso es únicamente la plataforma. El grupo étnico se establece, como unidad que asume (*aufheben*) esa base, informándola. Sin una unidad operativa, sin un tipo de organización en el cual adscribirse, el lenguaje o la "raza" perderían sus virtualidades, de lo cual tenemos abundante ejemplo en la ladinización.

Hay pues una serie de elementos que entran en juego para establecer lo "sustantivo" del grupo étnico. Estaría la plataforma "con-natural", que precisa de una unidad organizativa para constituirse en grupo étnico. Estaría finalmente la adscripción a ese grupo: la identidad. Pero precisamente lo que es la esencia de la identidad, como lo ha establecido Cardoso de Oliveira, es el contraste que supone toda identidad (Cardoso de Oliveira, 1971: 8), puesto que así como lo que afirma o transforma a un individuo en persona es la "situación", el realizarse con los demás en un contexto histórico dado, en una heterorealización; así también lo que engendra la identidad étnica es el contraste, y máxime cuando la situación de contacto "tiene lugar como fricción interétni-

ca" (ibidem, 6).

Cardoso de Oliveira hace una diferenciación entre identidad e identificación, y entiende a esta última como el proceso "que permitirá el conocimiento de la identidad 'étnica'" (Cardoso, 1971: 4). Ahora bien el hecho de que sea un proceso continuo, no quiere decir que no haya un momento indivisible y crítico en el cual el individuo opta por adherirse a un grupo determinado. El fenómeno es comparable a la conversión religiosa (*metanoia*) que implica una dolorosa ruptura con el pasado, y un cambio radical de actitud con las repercusiones sociales consiguientes. Máxime cuando el proceso implica una superación de estereotipos y se realiza en "fueros" públicos. El punto de conversión se hace más significativo en situaciones urbanas. Los convertidos cifran su praxis en un proselitismo marcado.

Como mecanismos de identificación debe tomarse un conjunto de valores que se presentan como expresión del grupo. Son los signos "diacríticos" que los componentes del grupo juzgan significativos (Barth, 1969: 14), sean en cuanto expresan la plataforma con-natural, o en cuanto son un valor específico de la forma concreta de realización de esa base.

Dentro del grupo, se da una asimilación de los valores diacríticos captando "los principios y escalas de evaluación", como también detectando, de alguna manera implícita si se quiere, "el porcentaje de preferencias estables y duraderas" (Barth, 1966: 12).

Ya que la cultura es algo experimentable, funciona también como sistema de identificación externa. Los "rasgos culturales" ofrecen la posibilidad no sólo de interiorizar la identidad, sino también de darle al grupo la nitidez necesaria de contraste.

En la práctica y aplicación de los valores, éstos se van sistematizando, al enfrentarse con repetidas posturas ante las necesidades de elección (Barth, 1966: 14). Algo se sistematiza, pues, si es un principio reiterado de opción en circunstancias semejantes.

Los valores se institucionalizan en cuanto que las experiencias de éxito pesan más que un logro posible, pero con un gran porcentaje de riesgo de perder. De esta manera los "principios preferenciales" van siendo compartidos y constituyéndose valor para la unidad operativa.

Los valores así conformados, actúan como retroalimentación (*feed back*) de los nuevos que van surgiendo. En este sentido los antiguos valores adquieren un carácter correctivo en relación a una mayor consistencia e integración de la cultura (Barth, 1966: 15). Esto es la consistencia e interdeterminación de los mismos valores entre sí (ibidem, 12).

Este carácter retroalimentador de los valores vendría ejerciendo un papel semejante a lo que Cohen denomina "ajuste cultural", en cuanto que representa "las fuerzas conservadoras" (Cohen 1968: 57). Sin embargo, el principal valor del grupo, que es supervivencia, se podría relacionar a la adaptación cultural, en cuanto el adaptarse es la condición necesaria para poder existir evolutivamente.

B. Niveles de Contraste.

Se ha hablado de lo constitutivo del grupo étnico y de sus formas de manifestarse. Con todo queda aún un tanto vago el concepto de "unidad operativa". En definitiva, ¿qué es lo que abarca un grupo étnico? ¿Un grupo de pro-

testantes, o de costumbristas? ¿O más bien, el indígena en general? El problema de delimitar las fronteras étnicas en un país, como Guatemala, se torna complejísimo y difícil de analizar. Los que han estudiado a los grupos étnicos como unidades organizativas podían casi visualizar aun geográficamente, los límites de los grupos étnicos.

En Guatemala en donde desde la situación pre-hispánica manifestaba un flujo de tribus, sea integrada en comercio, sea en luchas intestinas, brinda sin número de "unidades" que de hecho llenan los requisitos de grupos étnicos. Gibson afirma que se dio claramente "la tendencia hacia la separación tribal. . . como característica de la vida indígena anterior a la conquista" (Gibson, 1967: 31).

Sol Tax estableció, desde hace mucho tiempo, que las unidades municipales debían considerarse como grupos étnicos:

"La gente en Guatemala vive en municipios que son divisiones territoriales administrativas, generalmente reconocidas en todos los asuntos gubernamentales, pero que también son —como ocurre en efecto— las divisiones étnicas básicas y los grupos culturales en los que está dividido el país" (Tax, 1965: 11).

Siendo esto así, podríamos contar un centenar de "etnias" cuando menos, si consideramos sólo la región del altiplano. Una dificultad reside en saber si los actuales municipios corresponden o no a antiguas unidades étnicas. En muchos casos —dada la situación ecológica— sería fácil admitirlo. En otros, esto se complica más.

Ahora bien, sea que estas unidades municipales tengan raíces prehispánicas, o que sean un fruto de la conquista y colonización, se comportan, sin embargo, como grupo étnico. "La política administrativa y eclesiástica de los españoles favoreció programas de recolonización (Congregación) y éstos resultaron ocasionalmente en nuevas asociaciones de pueblos derivados de tribus distintas" (Gibson, 1967: 31). Siendo esto así este mismo fenómeno nos aboca a considerar que los grupos étnicos no sólo suponen una "tela de relaciones" (Cfr. Lehman, 1967: 107), sino un problema de "niveles de contraste". La identidad de un grupo, su constitución estará condicionada al nivel en que se está estableciendo el contraste. Pueda ser que los actuales municipios se hayan formado y actualmente manifestarse como grupos étnicos —de diversos grupos de procedencia que ante una relación con el "blanco" establecieron lazos de identificación y configuraron un grupo, una unidad operativa en base a la plataforma con-natural.

En la actualidad es claro que hay una serie de "hechos objetivos generales" (Tax, 1965: 22), como por ejemplo la diferenciación de la lengua, de los santos que veneran, de los trajes que usan, y en alguna medida también en el tipo físico. Como los indígenas están conscientes de su unidad y de su singularidad, desaprueban el matrimonio fuera del municipio, y cuando viajan se sienten forasteros en tierras extrañas, y consideran a una persona de su municipio como su compatriota, y si se establece una colonia en otro municipio, la gente de esta colonia conserva sus "costumbres maternas" (ibidem).

Un indígena de Chamelco —"oyente"— puede contrastarse con un "protestante". Frente a uno de Cahabón, ambos se contrastarían. Los tres por otra parte, podrían formar una unidad en contraposición al ladino.

Esta serie de contrastes o identidades podrían sonar a elocubraciones bizantinas si se olvida que es en base a una serie de movilidad en los niveles que

se está logrando un movimiento indígena de carácter nacional con las obvias repercusiones políticas. De aquí pues la necesidad de analizarlo y hasta de inventar una nomenclatura adecuada para estudiar el hecho.

Los diversos contrastes que pueden establecerse dentro de un mismo grupo étnico ("oyente", protestante, "de la costumbre") los denominaremos "intra-étnicos". En cambio los contrastes que se establecen entre un indígena de Chamelco y otro de Carchá, los nombraremos "poli-étnicos", en cuanto que están sobre el ámbito del municipio, establecen una relación múltiple.

Todo contraste entre indígena y ladino se llamara *inter-étnico* pudiendo hacer explicitaciones de inter-étnico municipal, cuando se trate de las relaciones entre indígenas y ladinos en Carchá, por ejemplo. Lo que simplifica esta nomenclatura es que, como lo importante es el contraste, basta únicamente situar el nivel al cual se está haciendo referencia para poder establecer las unidades étnicas.

El fundamento de esta serie de posibles identidades escalonadas reside precisamente en la "plataforma con-natural", a partir de la cual siempre se puede esgrimir coincidencias, por ejemplo a niveles "poli-étnicos" en cuanto contrapuestos al mundo ladino, puesto que aun muchos antropólogos físicos aunque sean muy dudosos los criterios —pueden hablar de una razón aún mesoamericana, y los lingüistas colocan a todas las lenguas de Guatemala— con excepción parece del Xinka (Cfr. Tax, 1965: 9), como pertenecientes al grupo mayense. De alguna manera está dada la condición de posibilidad de un bloque "pan-étnico" como contrapuesto al ladino.

Una aclaración más. El hecho de que los grupos étnicos se constituyan por el contraste, no implica necesariamente que la contrapartida sea necesariamente otro grupo étnico. Es decir, el hecho de que Chamelco como grupo étnico indígena esté constituido como tal no exige que los ladinos estén también organizados como grupo étnico (luego se examinará el caso). Se contrasta un "nosotros" frente a "los demás".

Esta versatilidad del grupo étnico y la posibilidad de identidades escalonadas es desconcertante. Ya Pitt-Rivers había captado algo de esto cuando afirmaba que "comparando las diferentes regiones de América Latina, se puede ver que la identidad indígena goza de una amplia flexibilidad; que los criterios varían de lugar a lugar" (Pitt-Rivers, 1965: 43). Sólo que el autor sitúa el problema como una cuestión terminológica, y no como un asunto de niveles de contraste. (Cfr. también, Pitt-Rivers, 1969: 463).

Pero no únicamente la "plataforma con-natural" establecería la condición de posibilidad del contraste. Por parte del ladino se generan estereotipos sobre el indígena, que justifican una explotación, por lo menos potencial, y que en cierto modo colocan aunque de forma velada, el problema a nivel de raza inferior (Cfr. Guzmán Böckler, 1970: 128 ss).

Todo esto ha creado una "identidad negativa" en el hecho de ser indígena, es decir "fragmentos de identidades que el individuo tiene que reprimir en sí mismo, por ser indeseables o irreconciliables, o por el cual los individuos y las minorías marcadas son forzadas a sentirse diferentes" (Erickson, 1970: 733). Lo cual no hace sino mostrar la situación de dominación global (Cfr. Balandier, 1955: 33) en la que la identidad se convierte en estigma, es decir, en un "atributo profundamente desacreditador" (Goffman, 1970: 13).

Esto ha permitido que a pesar de tener las condiciones de posibilidad de formar un grupo étnico, como algo positivo, puesto que hay un estereotipo

ladino estigmatizante, se den indígenas con identidad "renunciada" (Cardoso de Oliveira, 1971: 12) por ejemplo en los contextos urbanos, y se usen mecanismos de "enmascaramiento" (Goffman, 1970: 123) dado que es un descrédito el declararse indígena.

Ahora bien, puesto que la identidad étnica es posible de renunciación, se la puede también "rescatar". La identidad rescatada sería ese redescubrir valores positivos en lo étnico, que ordinariamente dice relación a una unidad operativa concreta. En este rescate el aspecto "racial" está adquiriendo mucha importancia, no sólo en cuanto superación del estereotipo ladino, sino en cuanto manifestación de la plataforma con-natural. Este fenómeno no hace sino enfatizar el "pluralismo" (Van den Berghe).

"Cuando además de la etnicidad se introduce la raza como criterio de pertenencia a un grupo, se añade una nueva dimensión al pluralismo social. La raza no es la contrapartida estructural a la indeheterogeneidad étnica, sino que es un criterio independiente según el cual se segmenta la sociedad. Ya que la raza es una base más rígida de escisión que la etnicidad, el pluralismo social puede subsistir por más largo tiempo, y ciertamente aun en la casi total ausencia de pluralismo cultural" (Van den Berghe, 1967: 135).

Esta forma de pluralismo social en la que la sociedad se compartamentaliza en conjuntos de instituciones análogas y dobles, en el plano nacional mostraría precisamente la situación inter-étnica aun a grados de nación indígena, que excluiría el "mundo de los ladinos" puesto que el "etnocentrismo y la xenofobia van de la mano" (Mullmann, 1968: 303). En estos términos se explica asimismo la revalorización semi-mitológica de los nuevos grupos, su intolerancia cultural, y la convicción del grupo de ser sólo ellos los que poseerían una verdadera lengua, una verdadera cultura, y las costumbres auténticas (ibidem, 301-302).

C. Grupo étnico y poder.

Una de las características más señaladas de la interpretación presente del grupo étnico es su versatilidad. Nunca un grupo o una etnia está confinado a una cultura o a unas circunstancias. Su persistencia se explica por el carácter adaptativo de la unidad operativa.

Ahora bien, si la adaptación está ligada a una ecología y a una situación socioeconómica concreta, es porque ejerce un "control" sobre su ambiente, sobre su "entorno". El significado de "control" hace referencia a la capacidad de llevar a cabo decisiones sobre lo que Adams denominaría como "mundo energético". De ahí pues, que los grupos étnicos precisen, en alguna medida, de control aunque no necesariamente de poder, ya que éste sería "la capacidad para modificar las circunstancias de otra unidad operativa" (Adams, 1970: 56).

Con todo, ya que los indígenas en Guatemala, desde la conquista, han estado insertados en una situación de dominio, es decir de un poder ejercido sobre ellos; los indígenas se han visto limitados aun en el ejercicio de "control" sobre sus propias circunstancias: tierra, mano de obra, mercados, etc. Esto ha obligado, en cierto modo, a que la exigencia de la propia gestión del "control" se traduzca también por parte del indígena, en un problema de poder, que implica ya los sistemas sociales.

Las bases o fuentes de poder independiente, como ya lo ha señalado Adams, reside en la disponibilidad de tierra, recursos minerales, mano de obra no especializada, capital industrial, ahorros, cierta cantidad de armamento, o en la acción masiva de la población disponible (Adams, 1970: 144. Cfr. también 57). Para el presente análisis, la fuente estratégica del fundamento del poder lo constituye la población. El censo de 1964 arrojaba un 90 y tanto por ciento de población indígena en la Alta Verapaz, lo cual obviamente da pie para situarlo sin duda alguna como una base clara de poder independiente.

Con todo, sólo se establece el poder en cuanto tal, cuando se da un reconocimiento explícito de ese poder. Parte de esa explicitación del poder se está dando a partir del fenómeno de la identidad étnica. Y es un reconocimiento que tiene repercusiones interétnicas-municipales, pero que a nivel de "profesionales" cuya relación "poli-étnica", establece algo así como una "super-étnica" nacional.

La identidad étnica forma una ideología que es capaz de aglutinar gracias a los niveles de contraste —a un gran número de la población en Guatemala, como un buen número— de hechos puede ya dar testimonio de esto.

Ahora bien, si siempre han existido los grupos étnicos, ¿por qué hasta ahora se dan esos fenómenos? ¿Es que anteriormente no existía la identidad? Más aún, se dan muchas regiones como Alta Verapaz, en donde todavía no se registran movimientos tan críticos y relevantes como en el Altiplano.

En esto ciertamente influye la historia guatemalteca de unos veinticinco o treinta años atrás. La situación de las comunidades indígenas era de completo dominio, a pesar de un buen número de rebeliones indígenas que tienen en sus bases influencias externas tales como la de Filísola para la rebelión de Momostenango o de exaltación de los indios de Patzicía por los propagandistas de la candidatura presidencial del general Ponce, en 1944.

En esos tiempos en que estaba en vigilancia una estructura monolítica —que comportaba también sus ventajas— de dominio, una interacción "poli-étnica" se podía hacer únicamente en relación al margen de una posibilidad de organización, lo cual como se ha dicho, con mucha insistencia, es lo que da cuerpo a las plataformas con-naturales existentes desde siempre. Y es que como dice Barth, en los casos en que los grupos étnicos son minoría, "la identidad como miembro de la minoría no proporciona bases para la acción" (Barth, 1969: 31).

Con el presidente Ubico, sobre todo a partir del Decreto Legislativo 1955 del 7 de mayo de 1934 en el que se libraba de las deudas contraídas a los "habilitados" para las fincas y que necesariamente no dejaba de estar en relación al miedo de un posible movimiento de insurrección debido a los grados de explotación y a la infiltración comunista como el de poquísimos años atrás en El Salvador al mando de Martí; se comenzó a restituir un cierto "control" del indígena sobre sus propias tierras a las que ya podía dedicarles más tiempo y mano de obra.

Aunque por una parte el decreto respondía a temores —bien fundados— de una repetición de la masacre salvadoreña, y en ese sentido se establecía un doble juego "ceder para sostenerse", con todo, milímetro de nuevo control se ha ido traduciendo en poder, en velada amenaza hacia el ladino.

Ya que la sobrevivencia de los grupos étnicos, dice una relación necesaria a un "control" de sus circunstancias, y ya que también éste ha estado, todavía lo está en grandes proporciones en manos del ladino, toda lucha por ser,

se convierte en conquista del poder consecuentemente. La identidad está condicionada a un control, que necesariamente —por el hecho histórico de una prolongada explotación— conlleva pugna por el poder. Y esto prescindiendo del “resentimiento” y “odio” que pudiera estar albergado en las vivencias de los estereotipos denigrantes que impedían la autodeterminación y control propios.

2. “El Rico”. (Eugenio Chub, Telemán, Panzós. 2-778-190).

Allá en la orilla del pueblo de Telemán, hay un hombre que ahora es muy rico, antes era muy pobre y no tenía nada y se aburría de ver la pobreza. ¿Por qué soy muy pobre? decía el hombre entre sí mismo; ¿qué voy a hacer? están amontonando mis hijos decía entre sí mismo.

Siempre pensaba, ¿cómo haré para conseguir ceras (colmenas)? decía. Y soñó cuando estaba durmiendo a un gran hombre, le fue dicho el favor, el favor hay pero nunca me lo pides a mí, le fue dicho por el gran hombre, pero le parará con tus pies, te daré tus pollitos, le fue dicho en su sueño durante la noche, cuando amaneció se levantó muy pensativo, ¿qué voy a hacer, qué significará lo que soñé? decía entre sí mismo, tal vez está bueno que vaya a pedir consejos con un viejito, decía entre sí mismo, empezó a pensar. ¿Dónde hay un viejito? y cuando se recordó donde había un viejito, luego fue a consultar su sueño con el viejito. Llegó en la casa del viejito, dijo: Avemaría o (lo vamos hacer: kabanu), decía, entra! le dijo el viejito, te pido perdón! vengo un rato de visita le dijo al dueño de la casa. Está bueno! Sentate en la casa, le dijo el viejito. Perdóname! Vengo a platicar de un mi sueño, le dijo el hombre al viejito. ¿Qué será lo que soñaste? le dijo al hombre. El hombre le explicó su sueño, soñé un gran hombre y me dijo que me iba a dar pollitos, y me dijo que me parara bien, dijo, el gran hombre es el Tzultak'a, le fue dicho por el viejito, los pollitos significan ceras (colmenas) y que te parés bien, eso significa, ya no tocarás a tu mujer durante quince días, también irás a visita al calvario y al cerro (Tzultak'a), quemarás candela de pura cera, el puro pom, lo quemarás y comerás tomarás, le servirás una taza de comida al santo, le darás caldo blanco y cacao crudo en las esquinas de tu casa, le fue dicho por el viejito, y cuando regresó el hombre con el viejito, muy contento estaba cuando llegó a su casa, le explicó a su mujer en su casa.

Ahora empezamos a formalizar nuestro hogar, nos pararemos bien. Ahora vamos a ir a visita al Calvario al cerro, para pedir todo, hizo todo lo que le dijo el viejito, después de haber hecho las costumbres, empezó a buscar sus colmenas (ser) en las montañas quince días de estar buscando colmenas en las montañas y no encontró en ninguna parte, dejó de buscar vio que no encontró nada durante los quince días, pero siempre se mantenía contento y tenía presente que tenía que encontrar sus colmenas, ya sólo pensaba, tenía tal vez cinco días de dejar de buscar sus colmenas cuando llegó su primer hijo, le dijo a su papá: Ya llegaron tus visitas (colmenas) le dijo a su papá. No! contestó su papá, tienen tres días de haber pasado tus visitas por mi casa amontonadas venían en la tierra tus colmenas, decía su hijo a su papá, luego salió su papá a buscar sus colmenas detrás de su casa, allí las encontró en un árbol, luego dejó las colmenas en un cajón y empezó a hacer la costumbre, lo que le dijo el viejito.

Y ahora es un rico el hombre, esto fue hace como trescientos años.

Por cientos de cajones de colmenas tiene ahora, cada dos semanas hace sus costumbres, come o mata tres chuntos y a veces coche mata, les da de comer a sus invitados y todos los que llegan a comprar miel con él y por cientos de visitas llegan a su casa a comprar diario miel y cera, no era miserable el hombre, él como regalaba, y este hombre como vendía por cientos de botellas de miel y por quintal de cera vendía, y vendía también por menor la miel, por cinco centavos, dos centavos y como se vendía, así es que le abundaron las colmenas con él.

Muchos de sus hijos del rico, éstos aprobaron comprar colmenas con el papá y no les aguantaron y se huyeron luego las colmenas, no era fortuna de ellos, por eso no aguantaron las colmenas, porque no pidieron al cerro (Tzultak'a) y no se prepararon bien, no aguantaron lo que aguantó el papá. El papá de ellos creyó con toda su alma como le dijo el viejito porque quería a todos los pobres cristianos.

El hombre rico no era orgulloso con sus cosas, porque siempre le pedía al cerro (Tzultak'a) con todas sus fuerzas le decía al cerro que no cayera su hogar y quemaba grandes candelas eran de pura cera. Y por libra de pom quemaba debajo de los cajones de sus colmenas, cada semana echaba cacao crudo a la casa de las colmenas para que esté fresco la casa de las colmenas, aunque que pase el cald' con ellas no les pasaba nada a las colmenas. Si no echaba cacao crudo cada semana, se sentían molestas las colmenas, por eso cada rato le echaba cacao crudo en la casa de las colmenas, así es que encontró su riqueza el hombre.

Ahora está muy bien, todavía está vivo este hombre, pero nunca cuenta un poquito como encontró sus colmenas, los hijos cuentan como encontró, porque a ellos no les aguantaron las colmenas a sus hijos.

Fin.

“El Viajero”. (Moisés Ba', Fca. Sepacuyte, Senahú. 2-173&77).

Un hombre era viajero siempre llegaba a vender a donde quiera. Tenía muchas cosas para vender en las aldeas. Con toda su alma buscaba su dinero para pasar los días. Lo mismo su mujer y sus hijos (de su. . .) Pero no sabía el viajero lo que pensaba su mujer en la casa.

En una vuelta se fue otra vez a su viaje muy contento, estaba vendiendo. Luego se le terminó la venta. Regresó a su casa. Poco le faltaba para llegar a su casa cuando encontró a un su amigo. Ya veniste, le dijo el amigo. Ay, hasta ahora viene! —dijo el viajero. Vendí luego, dijo el viajero al amigo. Ay pobre tú! Estás buscando dinero, pero tu mujer está quemando tu canilla (*xcatbal a cuok*) en tu casa. Llega un hombre a dormir (*chi cuarc*) con tu mujer cuando no estás, le decía el amigo al viajero. Será cierto lo que estás diciendo, decía el viajero. Y el amigo del viajero le dijo: Es cierto lo que te digo; lo ví con mis propios ojos. Es cosa tuya si no me lo vas a creer, le decía al viajero. Pero también te podés fijar en tu mujer en tu casa. Pero no quiero que empecés a pelear ahora con tu mujer. Primero fíjate con tus propios ojos, le dijo el amigo al viajero.

Llegó el viajero a su casa; no le dijo nada a su mujer y solo la miraba. ¿Será cierto lo que dicen de mi mujer? —decía en su corazón. Y la mujer del viajero cómo quería a su marido cuando regresaba de viaje, como que si no tuvie-

ra pecado, y no se muestra que tiene pecado.

Y el viajero se fue otra vez a vender donde siempre llega. Pero no vendió bien; perdió su venta. Con eso empezó a pensar: por qué será que así me pasó, decía el viajero en su corazón. Regresó el viajero, pero pasados varios días de la fecha fijada. Pero no llegó luego a su casa. Llegó a la casa de su hermana. Empezó a preguntarle a la hermana si no había visto quién llegaba a dormir con su mujer, —Le decía a su hermana: Pues miramos, llega un hombre a dormir, pero tu no creas lo que te dicen. Hasta que la vigiles lo vas a creer, y lo verás con tus propios ojos; hasta allí lo vas a creer. Pensalo bien lo que vas a hacer, le decía al viajero. Se sentía molesto en su corazón por estar pensando lo que iba a hacer, pero se dijo (dijo en su corazón). No le voy a decir nada a mi mujer, decía. Pero tenía en su corazón lo que iba a hacer con este asunto (*riquin li naleb a'in*). Cuando llegó a su casa no le dijo nada a su mujer. Sólo estaba contento, por lo que había oído de su mujer.

Le dijo a su mujer de buen modo (*sa' usilal*) ahora me voy otra vez a mi viaje, le dijo a su mujer. Tal vez es mejor que compre el resto de mi venta, decía el viajero. Está bueno —decía la mujer. Compró, dijo la fecha de su ida y de su regreso a su casa. El viajero le dijo a su mujer: Ahora me voy. Dentro de 10 días voy a regresar, dijo el viajero a su mujer. Está bueno, dijo la mujer. Se fue el viajero, llevó su carga, pero no se fue recto, sino empezó a vigilar su casa durante la noche para conocer al hombre compañero, el que llega a dormir con su mujer. Pero todavía lo dejó entrar al hombre. Cuando llegó no hacía bulla fuera de la casa. Hacía rato que había entrado la noche cuando llegó el hombre compañero de la mujer del viajero. La mujer del viajero hizo dormir a los niños. Cuando llegó el hombre, comenzaron a dormir, la mujer junto con el hombre, su compañero. Pero luego comenzaron a pecar entre sí. Cuando terminaron de pecar dijo el compañero de la mujer: Se me vinieron los mizados, voy ir afuera a la casa, decía el hombre compañero de la mujer. Y la mujer le dijo a su compañero no te vayas afuera de la casa. Orinate en el hoyo que está en la tabla, que está junto a la cama, decía la mujer a su compañero, ahí se orina mi marido, cuando está, decía la mujer al hombre. Y el hombre compañero, está bueno, dijo. Empezó a orinar. Metió su cuerpo (*xcun, xtzic*) en el hoyo de la tabla, donde le había dicho la mujer. Estaba orinando en el hoyo de la tabla cuando le fue agarrado su cuerpo (*xcun, xtic*) desde fuera, por el viajero y dueño de la mujer (*aj echal ixk*). De una vez fue cortado su cuerpo (*tzegcual*) con machete por el viajero. Y este cuerpo se lo llevó y lo humó (secó) durante el viaje. Parecía cecina, (chicharón), pura cecina, puro chicharrón quedó. Y el hombre a quien le fue cortado el cuerpo, cayó cuando estaba orinando. Oyó la mujer cuando cayó el hombre su compañero, luego se levantó a verlo. Cuando lo vio ya estaba muerto el hombre compañero suyo. Ahí se asustó la mujer: ¿qué voy a hacer? decía la mujer.

Luego empezó a escarbar (picar) un hoyo bajo su cama. Lo enterró al hombre, ya sin cuerpo, pero no lo enterró muy hondo al muerto su compañero. Se sentía el olor del muerto en la casa. El viajero no tardó muchos días. Fue a hacer su viaje; ya sabía lo que había hecho con el compañero de la mujer, porque él había cortado con un filoso machete el cuerpo del hombre compañero de la mujer. Y el cuerpo que cortó, lo asó y lo ahumó bien bien para que no lo conociera la mujer. Pero llegó el viajero a su casa y no dijo nada a la

mujer, cuando llegó. Sólo dijo: me apuré luego, y vendí rápido, decía el viajero a su mujer.

Pero ¿qué es lo que huele? Cómo hiede! decía el viajero a su mujer. No sé, decía la mujer a su marido. Ya hace ratos que empecé a olerlo, cómo hiede, decía el viajero a su mujer. Tal vez es tu nariz, decía la mujer al viajero. No decía lo que había enterrado en la casa, pero el hombre pensó, tenía mucha cólera en su corazón, y le dijo a su mujer: Yo compré unos chicharrones en el camino, decía el viajero. Tal vez es mejor que los comamos. Están muy buenos, decía el viajero. Está bien, no hay problema.

Pero había dos apartados (*cubi xnañi*) en uno estaba empacado el mero chicharrón, y en el otro la verga que había cortado el viajero durante la noche, y por eso estaba bien ahumado y bien seco, parecía chicharrón. El viajero repartió el mero chicharrón entre sus hijos y agarró el paquete donde estaba la verga. Esto es tuyo, le dijo a su mujer. Esto ya lo había comprado. Asalo otro poco, tiene sal. Está bueno, dijo la mujer; empezó a asar su chicharrón que le fue dado por su marido. Cuando terminó de asarlo empezó a comerlo; no sabía que era la verga de su compañero que le había dado de comer su marido.

El viajero siempre comió chicharrón de lo que le había dado a sus hijos, para que no se diera cuenta la mujer. Y cuando terminó de comer la carne la mujer, terminaron también los patojos de comer. El viajero le preguntó a su mujer: ¿Estaba rico el chicharrón que comiste? Ay qué rico, decía la mujer. Le echan sal al chicharrón los de las aldeas, decía la mujer a su marido. Ay, ee! decía el viajero. Pero me agarró una gran sed por los chicharrones que me diste decía la mujer al marido. Toma, pues, le dijo el hombre a su mujer. Porque ya sabía lo que le había dado de comer, por su cólera, para ver qué le pasaba a su mujer, por su pecado de quemarle la canilla a su marido. Entonces comenzó a tomar —la mujer— seguido (*chi coc' sa*). No le alcanzaba el agua. Se terminó de tomar el agua que había en la tinaja. Vio que se había terminado el agua en la tinaja, que estaba en la casa, se fue a la quebrada a tomar y allá se sentó a esperar la sed (*chi roibeninquil lixchakiel*) a la orilla del agua. Estaba tomando más seguido. De repente estalló su estómago (*quipuque lix sa*) por tomar en la orilla del agua. Ahí se murió a la orilla del agua y le preguntaron al viajero qué le había pasado a la mujer. El dijo que había tomado mucho, así decía el hombre. Pero no dijo ni un poquito qué le había dado a su mujer.

Murió, vinieron sus vecinos a ver al muerto. Lo vieron que sólo había estallado el estómago de la mujer. Creyeron que por tomar se había muerto la mujer. Se la llevaron derecho a su casa y la velaron una noche. Al otro día la enterraron en el camposanto. Ya tenía tiempo de haber muerto la mujer del hombre, y no le dijeron nada. Hasta después de mucho tiempo de muerta la mujer, fue cuando contó todo lo que le había hecho la mujer cuando murió. En seguida dijo que le había dado de comer verga a su mujer.

Por eso no es bueno comer la verga de la gente. Cómo da de sed! —decía el hombre— el que había hecho esta cosa (*naleb*). Por eso dio aviso a todas partes para que ninguno dijera e hiciera del modo como actuó el viajero.

Esto hace mucho tiempo lo hicieron nuestros abuelos, para darnos ejemplo que no es bueno comer verga, —decía el viajero— cuando lo contaba, hace tiempo, a la gente.

“La Costumbre Para Curar” (Juan Caal Ché, Aldea Chac'ti, Cahabón. 2-754-191).

Así es la costumbre para curar las brujerías, visto por el cerro, enfermedad de animales, asustados y descompuestos de la cintura.

Los embrujados, los vistos por el cerro, y los que tienen enfermedad de animales, se les hace la costumbre tres veces, a los asustados, sólo se les llama el espíritu (*xmuel*) con pom verde y los descompuestos de la cintura, sólo se les soba o frota (*jileu*) y amarrarles la cintura con una faja (*c'amasa*). Cuando hago la costumbre a los personajes del embrujado, vistos por el cerro y enfermedad de animales, a media noche lo hago.

Pero me cuido bien, cuando hago la costumbre, tres días antes de la costumbre empiezo a prepararme, para que me haga caso el "personaje de la enfermedad", cuando no me preparo nunca me hará caso el personaje de la enfermedad. (N.M. No tener relación sexual.)

Por eso el curandero, tiene que cuidarse mucho, sí no se cuida, cuando haga la costumbre, nunca se curará el enfermo.

Así me dijo mi maestro, donde aprendí, cuando empiezo hacer la costumbre de la enfermedad, ya está listo un gallo esperando y aparte es lo que se va a cocinar para comer.

Cuando empiezo hacer la costumbre ya están mis hojas delante el santo ya está el agua donde lavaron la carne en un guacal viejo o taza vieja, o lo que sea, las tortillas cerca, un poquito de cacao batido, un cuarto de guaro, juntos con una candela de a diez centavos, para alumbrar en la casa durante la noche, donde está el enfermo. También hay pom verde, eso sirve para sacar el personaje de esta enfermedad.

Cuando mato el gallo, primero lo pongo de cabeza y vivo, después le corto con cuchillo su pescuezo, recibo la sangre en un guacal viejo y las hojas ya están delante del santo, traigo la sangre, lo salpico sobre mis hojas delante del santo, así también al agua donde lavaron la carne, así también el cacao crudo, así también el guaro lo salpico sobre mis hojas.

Entonces empiezo a untarle en la frente haciéndole una cruz, en la garganta, en el pecho, en las manos y en sus canillas (*Tze'lec*) del enfermo y no sólo la sangre, le unto también con la cabeza del gallo, el corazón en todo el cuerpo del enfermo, después le paso el gallo grande, el gallo grande que le paso al enfermo, no le quito las plumas y con todo y plumas lo voy a botar en una parte estrecha.

Cuando termino de hacer todo esto primero le paso pom sobre el enfermo y paso el pom otra vez cuando termino de hacer la costumbre, luego me voy a botar y donde lo boto, allí quemo una candela de centavo cerca de la costumbre de la enfermedad.

Para mujeres se necesita un gallo y para el hombre una gallina se usa, me pagan por eso diez quetzales y también me llevo la reliquia del santo para mi casa para que me lo coma.

Aquí termino de contar la costumbre del curandero.

IX – BIBLIOGRAFIA

- Adams, Richard
1970 **Crucifixion by Power: Essays on Guatemalan National Social Structure, 1944-1966.** University of Texas Press. Austin & London.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1967 **Regiones de Refugio.** Instituto Indegenista Interamericano (II). Ed. Especiales. México.
- Balandier, Georges
1955 **Sociologie de L'Afrique Noire.** Press Universitaires de France (PUF).
- Barth, Frederik
1968 **Ecologic Relationships of Ethnic groups in Swat, North Pakistan, in Man In Adaptation y The Cultural Present,** edited by Yehudi A. Cohen. Aladine Publishing Company, Chicago.
- 1969 **Ethnic Groups and Boundarie.** The Little Brown Series in Anthropology. Norway.
- Berger, Peter y Thomas Luckman
1972 **La Construcción Social de la Realidad.** Amorrortu. Buenos Aires.
- Bonfil, Guillermo
1970 **Del indigenismo de la Revolución a la Antropología crítica, en De eso que llaman Antropología Mexicana.** Editorial Nuestro Tiempo. México.
- Boster, James
1973 **K'ekchi' Maya Curing Practices in British Hoñduras.** B.A. Thesis. Harvard. Cambridge.
- Brasseur de Bourbourg, Charles Etienne
1972 **El Popol Vuh.** Ed. Universitaria Guatemala.
- Burguess, Paul
1971 **Justo Rufino Barrios: Una Biografía.** Publicación especial No. 17 de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Traducido por Francis Galf Editorial del Ejército, Guatemala.
- Cardoso de Oliveira, Roberto
1971 **Identidade étnica, identificacao e manipulacao".** Ed. pro Mnus. Cambridge.
- Carter, William E.
1969 **New Lands and Old Traditions.** K'ekchi' cultivators in the Guatemalan Lowlands. Univ. of Florida. Gainesville.
- Cohen, Yehudi.

- 1968 **Man in Adaptation, The Cultural Present.** Aladine Publishing Company Chicago.
- Concilio Vaticano II
Constituciones, Decretos, Declaraciones.
- Correa, Gustavo
1971 "El Espíritu del mal en Guatemala." Ensayo de semántica cultural. **Guatemala Indígena** VI. No. 203, Guatemala.
- Cortés y Larraz, Pedro
1958 **Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Goathemala.** 2 Tomo. Tipografía Nacional. Guatemala.
- Dieseldorff, Erwin
1926 "El Tz'ultak'a y el Mam, los dioses prominentes de la religión maya" **Anales de la Sociedad de Geografía e Historia**, Año II, Tomo II, No. 4, p. 378-86 Guatemala.
- Documento Final de Encuentro Delegados de Diócesis Verapaces.
1974 Mimeografiado. Cobán, Guatemala.
- Durkheim, Emile
1968 **The Elementary Forms of Religious Life.** Free Press. New York.
- Eliade, Mircea
1972 **Tratado de Historia de las Religiones.** Era. México.
- Erickson, Erick
1968 **Identity Youth and Crisis.** Norton & Co.
- Falla, Ricardo
"Juan el Gordo". **Estudios Sociales.** Guatemala.
- Frazer, James George, Sir
1961 **La Rama Dorada.** Magia y Religión. FCE. México. Buenos Aires.
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio
1932 **Recordación Florida.** 3 tomos. Tipografía Nacional. Guatemala.
- Geertz, Clifford
1964 Ideology as a Cultural System, in **Ideology and Discontent.** Davida Apter, Ed. Free Press of Glencoe.
- Gibson, Charles
1967 **Los Aztecas bajo el dominio Español 1519/1810.** Siglo XXI. México.
- Girard, Rafael
1962 **Los Mayos Eternos.** Librería Robredo. México.
- Goffman, Irving
1959 **The Presentation of Self in Everyday Life.** Doubleday Anchor Books, New York.
- Goodenough, Ward
1965 "Rethinking Status and Role. Toward a General Model of Social Relationships". in **The Relevance of Models for Social Anthropology.** A.S.A. Tavistok.
- Guerra, Francisco
1971 **The Pre-Columbian Mind.** Seminar Press. London. New York.
- Guzman, Bückler, Carlos y Herbert J.L.
1970 **Guatemala: Una interpretación histórico-social.** XXI. México.
- Haeserijn, Esteban
1970 **Curso de K'ekchi'.** Mimeografiado. Guatemala.
- 1973 **Filosofía popular de los k'ekchi' de hoy.** Artículo a mimeógrafo. Guatemala.

- 1973 **Patrones Matrimoniales entre los Indígenas K'ekchi'**. Manuscrito. Guatemala.
- Hernández Pico, Juan
1974 "El Rito en el Marco del Cambio Social: una actividad conformista e innovadora." **Estudios Sociales**. Guatemala.
- Horton, Robin
1970 **African Traditional Thought and Western Science in Witchcraft and Sorcery**. Ed. Max Marwick. Penguin Modern Sociology Readings. Great Britain.
- Lehman, Frederck
1967 "Ethnic categories in Burma and the Theory of Social Systems" in: **Southeast Asian Tribes Minorities and Nations**. (Ed. Peter Kunstadter) Vol. 1. Princeton University Press. New Jersey.
- Lorentzen, Telma y otros
1973 **Trabajo de Investigación**. Como registro del curso de Antropología. Manuscrito. Cobán, Guatemala.
- Maranda, Pierre
1972 **Mythology**. Selected readings. Penguin.
- Mariátegui, José Carlos
1969 **Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana**. Ed. Solidaridad. México.
- Marwick, Max
1970 **Witchcraft as a Social Strain-Gauge in Witchcraft and Sorcery**. Ed. Max Marwick. Penguin Modern Sociology Readings. Great Britain.
- Martínez Peláez, Severo
1971 **La Patria del Criollo**. Ed. Universitaria Guatemala.
- Mattelart, Armand
1970 **La Ideología de la Dominación en la Sociedad Dependiente**. Ed. Signos. Buenos Aires.
- McArthur, Harry
1969 **El Faccionalismo Político-Religioso en Aguacatán. Huehuetenango 1966**. En **Cambio Político de Tres Comunidades Indígenas de Guatemala**. Cuadernos SISG No. 21. Guatemala.
- Muhlmann, Wilhelm
1968 **Messianismes revolutionnaires de tiers monde**. Editons Gallimard. París.
- Nadel, S.F.
1970 **Witchcraft in Four African Societies in Witchcraft and Sorcery**. Ed. Max Marwick. Penguin Modern Sociology Readings. Great Britain.
- O'Dea, Thomas
1966 **The Sociology of Religion**. Prentice-Hall. Englewood Cliffs, New Jersey.
- Pitt-Rivers, Julian
1965 "Who are the Indians" **Encounter**. September 1964. Vol. XXV No. 3 London.
- 1969 "Mestizo o Ladino" **Race**. X, 4. 1969.
- Rahner, Karl y H. Vorgrimler
1966 **Diccionario Teológico**. Herder, Barcelona.
- Recinos, Adrián
1947 **Popol Vuh**. FCE. México.
- Saint-Luc, André

- 1968 **La Vera Paz Esprit E'Vangelique et Colonisation.** C'entre de Recherches Hispanique. París.
- Sapper, David
 1925 "Costumbres y creencias religiosas de los indios Quechchi." **Anales de la Sociedad.** . . Año I, Tomo II, pag. 189-197. Guatemala.
- Sapper, Karl
 1895 "Die grbräuche und religiösen anschauungen der k'ekchi-indianer." **International Archiv für Ethnographie.** Vol. VII pp. 195-215. Leiden. Traducción particular de E. Haeserijn.
- Saussure, Ferdinand
 1969 **Curso de Lingüística General.** Editorial Losada, Buenos Aires.
- Skinner, Klee
 1954 **Legislación Indigenista de Guatemala.** Inst. Ind. Interamericano. México
 Stavenhagen, Rodolfo
 1968 **Clases, Colonialismo y Aculturación.** Cuadernos de SISG. No. 19. Guatemala.
- Tax, Sol
 1965 **Los Municipios del Altiplano Mesooccidental de Guatemala.** Cuadernos del SISG. No. 9. Guatemala.
- Thompson, Eric
 1970 **Maya History and Religion.** University of Oklahoma Press. Norman, Oklahoma.
- Van den Berghe, Pierre
 1967 **Race and Racism.** A comparative Perspective. John Wiley & Sons, Inc. New York. London, Sydney.
- Wilson, Monica H.
 1970 **Witch-Beliefs and Social Structures in Witchcraft and Sorcery.** Ed. Max Marwick. Penguin Modern Sociology Readings. Great Britain.
- Wirsing, Pablo
 Manuscritos. Colección E. Haesirijn.
- Wolf, Eric.
 1955 "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion. In: **Tribal & Peasant Economies** (Dalton ed.) The National History Press, N.Y.
 1957 "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamérica and Central Java". Fotocopia.

Carlos Rafael Cabarrús, jesuita guatemalteco nacido en 1946, presenta en esta obra la visión cultural-religiosa de los nativos de la zona K'ekchi de la Alta Verapaz en la región centroamericana. Se trata de un estudio etnográfico que partiendo de la realidad, evaluándola, define y rescata la identidad del indígena que, a pesar de los cambios culturales sufridos, sigue en pie de lucha frente a los valores de la población ladina.

Durante seis meses Cabarrús estudió e investigó las prácticas comunitarias de los k'ekchi, recogiendo material de primera mano. Las entrevistas, los datos obtenidos, responden a una antropología aplicada que supera, en mucho, la "curiosidad" de algunos investigadores que ven el fenómeno de las culturas indígenas desde afuera, o desde la bibliografía científica.

El autor se adentra minuciosamente en el mundo k'ekchi hasta conformar una serie de hipótesis sobre la religiosidad popular, una especie de antropología de la religión desde la perspectiva vital de un pueblo oprimido y explotado. La tarea del autor se vuelve más difícil al desmitificar costumbres

y tradiciones que en el fondo sirven para mantener y consolidar la ideología de las clases dominantes.

La profundización en el elemento religioso como potencial de cambio, como praxis que puede contribuir a liberar al indígena en igualdad de condiciones al ladino o blanco, le permite afirmar que en algunos casos la religión no es sólo expresión de la miseria real, sino la protesta contra la miseria concreta de estos grupos étnicos, relegados a objetos de turismo o demagogia en el contexto de la vida global de Guatemala.

Cabarrús describe y analiza la cosmovisión K'ekchi': sus dioses y santos, el pecado, la culpabilidad, el papel del brujo en la sociedad, los ritos, el poder de la identidad, los nuevos ritos, la acción cristiana en sus diversos niveles y categorías, en un intento bastante interiorizado del científico y del misionero, por explicitar que la problemática cultural-religiosa debe entenderse de manera dinámica y dentro de las múltiples formas del poder de la identidad.

LA COSMOVISION K'ECKCHI EN PROCESO DE CAMBIO, de Carlos Rafael Cabarrús, es un interesante aporte al conocimiento de las comunidades indígenas del altiplano de Guatemala y una invitación a reflexionar y meditar sobre su destino histórico.

Universidad Rafael Landívar

Biblioteca



084179 (20)