Maximón: religión y política

Continuidad, mutaciones y cambio religioso en Centroamérica y Chiapas, 1914-2018

Alma Isunza Bizuet

procesos y reflexiones

Maximón: religión y política

Continuidad, mutaciones y cambio religioso en Centroamérica y Chiapas, 1914-2018

Isunza Bizuet, Alma autora.

Maximón: religión y política. Continuidad, mutaciones y cambio religioso en Centroamérica y Chiapas, 1914-2018. / Alma Isunza Bizuet

Primera edición | San Cristóbal de Las Casas, Chiapas : Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México; Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, 2021.

LIBRUNAM 2099192 | ISBN 978-607-30-4353-3

América Central — Religión. | Chiapas — Religión. | Religión y política — América Central. | Religión y política — Chiapas. | Maximón (Personaje legendario).

LCC BL2550.I78 2021 |DDC 016.2009728—dc23

Primera edición: 2021
© Alma Isunza Bizuet

Ilustración de portada: fotografía y composición de Casandra Oliva Isunza.

D.R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, Del. Coyoacán, Ciudad de México, Coordinación de Humanidades,
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur
Calle María Adelina Flores, núm. 34-A, Barrio de Guadalupe, 29230,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Tel.: (967) 678 2997
www.cimsur.unam.mx

ISBN 978-607-30-4353-3

Esta obra fue dictaminada positivamente por pares ciegos externos, a solicitud del Comité Editorial del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. Queda prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México / *Printed in Mexico*

Alma Isunza Bizuet

Maximón: religión y política

Continuidad, mutaciones y cambio religioso en Centroamérica y Chiapas, 1914-2018

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Chiapas y la Frontera Sur
Universidad Nacional Autónoma de México
México, 2021

Indice general

Introducción 9

El poliedro humano 10
Religión y política 15
Religión y culto 19

Capítulo 1. Origen del culto y contexto sociohistórico 23

Contexto sociohistórico del origen de Maximón 23
La región del lago Atitlán 25
Origen del culto a Maximón y su relación con prácticas y creencias religiosas de los antiguos mayas 33
Entre las cofradías y la permanencia de prácticas de la religión Tztutujil 42
Reminiscencias de concepciones y prácticas religiosas mayas que aparecen en la Colonia y en los siglos XIX Y XX . . . 52

Capítulo 2. Rito y mito en torno a Maximón 79

Los rituales de Maximón en Semana Santa 79
El culto a Maximón en el cambio de cofrades de Santa Cruz en mayo: la transferencia de los cargos y de las «cargas» 97
Un acercamiento a la interpretación del culto y los símbolos asociados a Maximón 99

Cambios en la exposición pública de Maximón en la casa-cofradía 110

El mito en torno a Maximón «el amarrado», «el desmembrado». 112

Capítulo 3. Contexto político de Guatemala 143

Antecedentes 143

El siglo XIX. 144

El siglo XX 149

Las motivaciones existenciales de la gente tzutujil en el mito de origen de Maximón 152

Capítulo 4. Difusión y advocaciones del Maximón 159

Introducción. 159

¿Quién es san Simón? 161

Configuraciones de creencia y devoción: rituales y prácticas asociados con san Simón y sus oficiantes 167

Las interpretaciones de los autores 207

Conclusiones 212

Conclusiones 217

Referencias consultadas 223

Introducción

¿Por qué comenzar un libro que analiza un culto religioso singular haciendo un examen sobre lo que es el ser humano? ¿Cuál es la pertinencia? La primera respuesta sería que precisamente en esta época, si se omite expresar un posicionamiento en torno a cómo concebimos al ser humano que siente y practica una determinada creencia religiosa, puede correrse el riesgo de que el lector asuma de manera implícita que partimos de una concepción ilustrada, del hombre racional (unidimensional, como dijera Herbert Marcuse) escindido de su dimensión espiritual, emotiva e imaginativa.

Un posicionamiento de este libro pretende entender y pensar el *homo religiosus* —en particular a los devotos de Maximón en Santiago Atitlán, Guatemala— desde su condición antropológica, lo cual implica llevar a sus últimas consecuencias la corriente de antropología que afirma que el hombre, el *anthropos,* no tiene naturaleza, sino condición (Chillón 2010).[1] Una condición polifacética, ambigua, contingente, perspectivista, adverbial, equívoca y limitada: «un ser finito capaz de infinito» y «un ser que cuestiona» (Duch y Chillón 2012). Todas estas condiciones se abordarán en lo que entendemos como el poliedro humano.

En segundo lugar, el estudio de un fenómeno religioso es visto aquí en su escala religiosa, es decir, partiendo de que lo sagrado: todo mito, todo rito, toda creencia y práctica en torno a una figura venerada refleja

[1] Alberto Chillón expresa esta premisa a nombre de una corriente de pensamiento básicamente europea, en la que convergen los continuadores del Círculo de Eranos como Andrés Ortiz-Osés y la antropología de Lluís Duch, Joan-Carles Mèlich y el propio Alberto Chillón. En México, Blanca Solares y Manuel Lavaniegos, entre otros.

la experiencia humana de lo sagrado —siguiendo a Mircea Eliade—, porque implica «las nociones de *ser*, de *significación* y de *verdad*». En suma, «lo «sagrado» *es* un elemento de la estructura de la conciencia y no un estado de la historia de la conciencia. Es decir, hacerse humano significa ser «religioso» (Eliade 1999:17).

El poliedro humano

El análisis del culto a Maximón, de entrada, busca entender la relación del hombre con lo sagrado, una relación que se ubica en el margen entre las creencias religiosas de la antigüedad mesoamericana y las del catolicismo novohispano, el cual brindó a los devotos de este personaje la posibilidad de apropiarse de una estructura, las cofradías, desde donde los tzutujiles construyeron un espacio social de vinculación para realizar sus rituales que les permitió mantener cierta continuidad del culto —hasta la actualidad—, a pesar del recelo y la oposición de la jerarquía católica local en diferentes momentos de la historia.

En las últimas décadas, la jerarquía católica puso atención en la variedad de prácticas religiosas que incluían elementos ajenos al catolicismo regular, como en el caso del culto a Maximón, por estar acogidas dentro de una cofradía de su grey; fue así como el clero católico cambió su postura de decidido rechazo, y se pronunció por el reconocimiento de aquellas cofradías practicantes de algún culto a partir de las creencias religiosas de raíz autóctona;[2] las llamó «cofradías nativas». En Santiago Atitlán son dos: la cofradía de la Santa Cruz, encargada del culto a Maximón, y

[2] Para entender la «apertura» de la Iglesia católica a las manifestaciones religiosas autóctonas debe señalase que en el periodo papal de Juan Pablo II (1978-2005) y como agenda del Concilio Vaticano II, el tema de la «inculturación de la fe» se orientó hacia la «evangelización de las culturas: el diálogo de la Iglesia y de las culturas revistió una importancia vital para el futuro de la Iglesia y del mundo». En términos generales la inculturación consiste en «la inserción de evangelio en una cultura autóctona y la introducción de esa misma cultura en la vida de la Iglesia» (Juan Pablo II, Enc. *Slavorum apostoli*, 2 de junio de 1985), (21:AAS 77 [1985] 802), No obstante, el interés de la Iglesia por las culturas autóctonas en términos de «¿cómo concordar con la fe las expresiones espontáneas de la religiosidad de los pueblos?» proviene desde 1966, del Concilio Vaticano II (Declaración *Nostra aetate,* 2: AAS 58, 741).

la de San Martín, que aloja al Yol Jap o 'Dueño de la lluvia' y la 'Caja de las parteras'.

Para el análisis que nos interesa entran en juego tres aspectos íntimamente relacionados: *a*) las facetas del poliedro humano; *b*) la distinción metodológica entre lo religioso y las religiones; y *c*) religión, culto y política. Es necesario abordarlos de inicio, puesto que son la guía para poder estudiar, desde la historia de este culto, la figura de su personaje sagrado y las motivaciones de los devotos, así como las peculiaridades de creencia y devoción a Maximón transformado en san Simón en otros lugares y países fuera de Santiago Atitlán.

El ser humano como objeto de reflexión en las ciencias humanas ha interesado primero a la filosofía y luego a las ciencias modernas (sociología, antropología, psicología, biología, etc.); puede hablarse de un antes y un después de la Ilustración, un después que se remonta al siglo pasado, cuando se plantearon serias críticas sobre el lugar del hombre en la *episteme* occidental moderna, para decirlo como Michel Foucault (1990).

Trece años después de la aparición en Francia de *Las palabras y las cosas* (Foucault 1990), Gilbert Durand publicó *Ciencia del hombre y tradición* (1999), obra en la que examina las ciencias del hombre desde un nuevo espíritu antropológico que avanza con su propuesta, en la misma línea crítica de Foucault, superando las limitaciones del lugar conferido a las ciencias del hombre contempladas en el «triedro de los saberes» de la ciencia contemporánea.[3] En esta corriente de pensamiento científico humanista se abre paso la antropología de finales del siglo pasado con un nuevo horizonte epistemológico: etología, simbología y mitología, psicología de las profundidades que paulatinamente va sustituyendo —afirma Durand—, los reduccionismos de los campos psicoanalíticos, del factor dominante de la sociología clásica y del historicismo.

[3] Foucault plantea, en especial en el capítulo «Las ciencias humanas» (1990:334-375), que en este triedro epistemológico de la modernidad el hombre se convierte en «objeto» de las ciencias humanas, pero únicamente en lo que tiene de empírico, como fundamento; y por otro lado, el hombre queda disuelto como discurso entre las diversas ciencias y regiones dentro del triedro, lo que para Foucault podría representar la «muerte del hombre», en clara alusión a Nietzsche cuando habló de la «muerte de Dios» como muerte de la verdad en *La gaya ciencia* y en *Así hablaba Zaratustra*.

> Estos peligrosos procedimientos reductores son todos monopolizadores, por tanto, totalitarios, y no hacen más que agravar el fracaso. La mixtificación que implica consiste, como dice un célebre proverbio, en fijarse en el dedo en vez de mirar la luna que el dedo señala. Más grave que la muerte de Dios —que al menos dejaba justificarse al asesino— es la ignorancia de los dioses (Durand 1999:12).

Para entender qué es el hombre más allá de las visiones fragmentadas por los estancos disciplinarios y reintegrar las diversas dimensiones/facetas constitutivas del ser humano, más allá del asfixiante *a priori* de la racionalidad humana, en menoscabo o reducción de las diversas facetas de lo humano como son: *homo sapiens, zoon politikon, homo loquens*, *homo faber, homo parler, homo ludens, homo religiosus simbolicus*, además del *logos* se retoma la *Antropología de la vida cotidiana*, entre el conjunto de la copiosa obra del antropólogo, pedagogo y monje de la abadía de Montserrat, Lluís Duch (Barcelona, 1937-2018), un pensador que, para la urdimbre de su propuesta antropológica de las «estructuras de acogida», exploró a un buen número de pensadores contemporáneos dentro de la corriente del nuevo espíritu antropológico, así como de los fundadores de la antropología filosófica en los inicios del siglo pasado (Max Scheler, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen).

No se pretende ofrecer una síntesis del pensamiento de Duch en estas páginas; sin embargo, retomo algunas de sus categorías que servirán de hilo conductor para el examen del culto a Maximón y que, según el autor, configuran la condición del hombre y de la mujer en el mundo: «ambigüedad», «relacionalidad», «provisionalidad», «condición adverbial», «contingencia», «heredad» y «*capax symbolorum*».

El punto de partida de Duch es el hecho de que los humanos son irrenunciablemente seres culturales cuya existencia siempre está inscrita dentro de los límites y las posibilidades de una cultura concreta, es decir, en un tiempo que es un espacio temporalmente ubicado en un momento determinado de la historia (Duch y Mèlich 2012:19).

Si lo vemos así, entonces se debe examinar el contexto sociohistórico y político en la época del aparecimiento de Maximón entre los tzutujiles

de Santiago Atitlán para, en ese presente de católicos conversos, reconocer aquellos elementos del pasado religioso que los tzutujiles incorporaron a ese presente, es decir, de la época en que ocurrió dicho aparecimiento y cómo lo proyectaron al futuro, además de sus motivaciones; así que los interrogantes serían acerca de cuándo ocurrió el aparecimiento de Maximón, cómo vivían los tzutujiles en esa época y cuáles eran sus problemas, cómo se relaciona el mito con las condiciones políticas, sociales y religiosas de ese tiempo y por qué se difundió y transformó Maximón en san Simón en todo el exterior de Atitlán.

Estas preguntas que se dirigen a la comprensión de este fenómeno religioso me condujeron a elegir herramientas analíticas, en especial la relación entre religión y política, en el marco de la modernidad, sobre todo de la secularización y los efectos sobre lo religioso y las religiones. En las páginas siguientes se expone sintéticamente el marco antropológico de Duch, desde el cual se orienta la reflexión sobre el fenómeno estudiado antes de entrar en el punto de la relación entre religión y política.

En el primero de los siete volúmenes de su *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Duch (2002) abre la primera reflexión antropológica preguntándose cómo llegamos a constituirnos en seres humanos, cómo se relaciona la parte natural de la vida humana y dónde comienza la cultura. Hace énfasis en la mediación del *polifacetismo* de la palabra al que corresponde el poliglotismo constitutivo del ser humano como tal.

El polifacetismo propio del ser humano «requiere que cada una de esas facetas se exprese mediante *un* lenguaje adecuado, el cual es *inaplicable* a otra faceta, y pone de manifiesto que se precisa una pedagogía y unas formas de transmisión específicas para cada una de ellas» (Duch 2002:15). Para este autor, la capacidad del ser humano de expresarse avanza progresivamente desde la infancia, para llegar a ser «un *empalabrador* eficiente de él mismo y de la realidad» (2002:11). El empalabramiento resulta entonces una condición indispensable para la instalación de las personas en su entorno, humanizarse, al tiempo que humanizan su entorno.

Empalabramiento es un neologismo creado por Duch para referirse a «poner en palabras»: crear en espacio y tiempo supone meter nuestro

ser, hombre o mujer, en palabras. Y así responder a la vida cotidiana (Gomis y Patricio 2011:26). Significa «venir a la existencia», es decir, para cada ser humano en concreto «solo existe lo que es capaz de expresar y/o anticipar simbólicamente» (Duch 2002:15), y aquí es necesario tener siempre en cuenta que para el ser humano concreto e históricamente situado no existe ninguna posibilidad extracultural, es decir, que toda obra humana es hija de su tiempo, de tal manera que las expresiones rituales-religiosas se manifiestan con las posibilidades culturales e históricas en un espacio concreto (Duch 2018).

Por lo tanto, estamos ubicados en el terreno del desarrollo de la expresividad humana en todas sus dimensiones vitales: sentimientos y emociones, racionalidad, intuición, imaginación y simbolización; se trata de construir un repertorio de «semánticas cordiales» que va nutriendo la acción humanizadora —y en ocasiones deshumanizadora—, la propia del humano y la del entorno. Siguiendo al autor, el *empalabramiento* de la realidad de cada ser humano se realiza con ayuda de las transmisiones que, a manera de praxis pedagógicas, tienen lugar en cada una de las «estructuras de acogida».

En términos de Duch, las *estructuras de acogida:* familia (codescendencia); ciudad (corresidencia); religión (cotrascendencia) y comunicación (comediación) son, o deberían ser, los factores esenciales para la constitución de lo humano, porque en cada una de estas se administran los procesos de transmisión o de comunicación que permiten el paso de la *vida* a la *vida humana*. Al mismo tiempo llevan —o deberían llevar— a cabo un trabajo de progresivo reconocimiento de la persona, que por su nacimiento ingresa en un determinado ámbito religioso, lingüístico, social y político.

Hasta aquí el planteamiento de base general a partir del cual Duch desarrolló su obra posterior, en la que dedicó uno o más libros a cada una de las estructuras de acogida; para el tema de este volumen sobre el culto a Maximón en Santiago Atitlán se retoman además varios trabajos de investigación sobre las particularidades de la difusión —como advocaciones— de Maximón transformado en san Simón para, al final, interrogarse sobre el significado de estas relativamente nuevas expresiones de lo religioso que han surgido —por lo menos a partir de las investigaciones examinadas— en lugares de México, Guatemala (con excepción de Santiago Atitlán), El Salvador y en la ciudad de Los Ángeles, California.

Religión y política

En el camino para entender la relación entre religión y política se supone, en primer lugar, que tanto el *zoon polytikon* como el *homo religiosus* son facetas constituyentes del ser humano, que desde la antropología se refieren al doble juego dialéctico entre *interioridad* (subjetividad e internalización) y *exterioridad* (objetivación).

Entre estos dos ámbitos —religión y política—, teóricamente tan diferentes e incluso contrapuestos, en la práctica se dan influencias e intercambios continuos, intercambios de la interioridad a la exterioridad de lo político y de la exterioridad a la interioridad de lo religioso que producen «variadas situaciones que podríamos llamar *osmóticas*, es decir, situaciones en las que la expresión de lo religioso posee rasgos de lo político y la expresión de lo político posee rasgos de lo religioso» (Duch 2014:44).

Toda empresa humana destinada a hacer actual «lo ausente», pasado y/o futuro, en los sucesivos aquí y ahora, implica necesariamente tener conciencia o no de ello; supone una creación y utilización de variadas *narraciones míticas* y de continuas activaciones de la *memoria activa* —«el recordar»— que, consciente o inconscientemente, se relaciona con lo *religioso-político* que subyace a la experiencia.

De esta manera, resulta posible la articulación de prácticas —siempre provisionales— de dominación de la contingencia, como lo ha señalado Hermann Lübbe, que sin duda hacen posible —agrega Duch— que lo religioso-político desempeñe una función terapéutica en las sociedades humanas (Lübbe 1986, cit. en Duch 2014:44).

La religión y lo religioso

El estudio de las religiones se remonta a los albores del siglo XIX, con los primeros trabajos de los antropólogos y sociólogos europeos. En este recorrido nos encontramos con una diversidad de definiciones que elaboraban los teóricos como producto de su época, que iban desde la búsqueda de los orígenes de las religiones, los mitos y la mentalidad primitiva (Müller 1945, Lévy-Bruhl 1985), hasta aquellos que, en la segunda mitad de ese siglo, se enfocaron en la indagación sobre la función social de las

religiones (Durkheim 1995) o su influencia en la mentalidad y en los valores (Weber 2003).

En este periodo, y bajo la influencia de la Ilustración, la apuesta de la ciencia era el «desencantamiento del mundo» (Weber), y la «autonomía del sujeto» (Kant); esta perspectiva significaba la racionalización de todas las esferas de la vida social y cultural. Durkheim, quien reconocía que la religión había jugado un papel importante como vínculo social en la conciencia colectiva además de ser el origen social de los valores, veía con preocupación su declive debido en parte al proceso de secularización que se experimentaba en Occidente, y se preguntaba qué institución iba a jugar este papel de vínculo social y moral; de ahí su interés por la educación. Por otro lado, de manera paralela se analizaba la secularización de las sociedades occidentales a lo largo del siglo XX. Como bien lo apuntó Hervieu-Leger, la religión en todas aquellas sociedades llamadas «secularizadas» subsistía como una opción privada; sin embargo, en la década de 1970 el curso de sus investigaciones se vio sacudido por el ascenso político de los movimientos integristas de todo el mundo; se observó, por ejemplo, el poder modificador del Islam (2005:11):

> […] el desarrollo multiforme de «nuevos movimientos religiosos» y la vitalidad de comunidades nuevas» que, en Occidente, transforman la fisonomía de las instituciones religiosas, supuestamente las más afectadas por el proceso de secularización, han hecho que surjan nuevos interrogantes e intereses. La religión, que se consideraba marginada a la periferia del universo moderno, ¿no estaría demostrando su capacidad para reencontrar una nueva pertinencia social, política y cultural en una modernidad en crisis? Este cambio de coyuntura no solo rehabilita la religión como objeto de investigación científica, sino que tiende a favorecer «revisiones teóricas» que son tan desgarradoras como ambiguas. En efecto, pareciera que, en vista de las «renovaciones religiosas» contemporáneas, algunos están ya dispuestos a someter a un balance de pérdidas y beneficios todo el trabajo conceptual efectuado durante años por los teóricos de la secularización (Hervieu-Leger 2005:12).

Gianni Vattimo, uno de los estudiosos del fenómeno religioso de los últimos 30 años, argumentó que el «retorno de lo religioso» parece producirse de formas muy diversas por: «El derrumbamiento de los interdictos filosóficos contra la religión, pues cabalmente de eso se trata, coincide con la disolución de los grandes sistemas que acompañaron el desarrollo de la ciencia, la técnica y la organización social modernas» (Derrida y Vattimo 1997).

La investigación sobre la religión puso entonces la atención en dos fenómenos: por un lado se advierte un paulatino vaciamiento religioso de las religiones históricas (Díaz 1994; Lyon 2002; Duch 2012*a*), particularmente en el caso del cristianismo; por otro lado, el surgimiento de multiplicidad de expresiones religiosas al margen de las instituidas, que genéricamente se han denominado «nuevos movimientos religiosos». A muy grandes rasgos se han delineado dos problemas actuales del fenómeno religioso y que se relacionan con el tema de este trabajo.

Hoy en día, apunta Duch (2005), es muy importante hacer la distinción entre la religión y lo religioso, de la misma manera que el deslinde entre lo mítico y los mitos, entre lo utópico y la utopía como literatura:

> […] siempre es muy importante distinguir, al menos pedagógicamente, lo que une a lo estructural con lo histórico, es evidente que lo estructural se presenta mediante formas históricas, pero ese es un periodo en el cual el ser humano no tiene posibilidad extracultural porque su capacidad simbólica y mítica siempre se articulan en un aquí y en un ahora concretos, históricamente, culturalmente, etc. De ahí, esa disparidad que existe en lo más profundo del ser humano, entre una constitución que quiere definiciones (carácter histórico), al tiempo que busca trascendencia (carácter estructural). (Duch 2005:20-21).

La religión o, mejor dicho, las religiones siempre corresponden a periodos y momentos históricos, en tanto que lo religioso, desde el punto de vista antropológico cultural, tiene un carácter estructural, es constitutivo del ser humano en tanto *capax simbolorum*. En este sentido, la aproximación analítica del culto a Maximón se presenta como una ex-

presión de *lo religioso* en el contexto sociohistórico y cultural en el que surge y se conforma, porque no se trata de decir solamente que son sincretismos entre religiones diferentes, la antigua mesoamericana y el catolicismo novohispano, sino como la expresión de una tradición en torno a un personaje sagrado (Maximón) y que los pobladores la configuran con base en «mecanismos mnemotécnicos» propios de la tradición oral, para facilitar su transmisión (enseñar y aprender) dentro de una práctica cultural particular (Assmann 2008:15) con sus incesantes movimientos entre continuidad y cambio.

En la actualidad nos encontramos con un doble movimiento: el declive de las religiones institucionalizadas y la proliferación de «religiones a la carta», multiplicidad de grupos cultuales en busca de nuevas expresiones de espiritualidad. Como señala Kees Waijman, en los últimos 30 años, «Los movimientos espirituales contestatarios han ganado protagonismo, la espiritualidad ecológica, pacifista, feminista o de la liberación reclaman atención» (2011:11). Entonces, ¿cuáles han sido los procesos socioantropológicos que han incidido y cómo?

Para Duch, en cualquier aproximación antropológica a las distintas realizaciones y proyectos de nuestra cultura se ha de tener en cuenta al mismo tiempo la influencia positiva y negativa del *individualismo* en las formas de vida y de acción, que al menos desde hace tres siglos han influido cada vez con mayor fuerza en Occidente (2012*b*:204).

Si para Durkheim la realidad simbólica de la religión constituía el núcleo más íntimo de la conciencia del sujeto colectivo, con la disolución de este como resultado de potentes impulsos de «desafiliación» se articulan nuevas fisonomías y campos religiosos que se basan:

> en un sujeto humano desligado en gran medida de su anterior base social, que sufre importantes procesos de desacralización [...]. En realidad lo que se ha secularizado o desacralizado no es el ser humano, sino la sociedad, que progresivamente, al menos desde el siglo XVIII, ha ido «profanándose» para el hombre, lo cual implicaba que otras instancias adquiriesen para él connotaciones y atributos sagrados (Duch 2012*a*:206).

Para Duch, las creencias y prácticas del sujeto religioso moderno son las de alguien que se entiende a sí mismo como un ser autónomo —o que pretende serlo— y abunda en «el cajón de sastre» que resulta ser la «nueva era» en la que se observan claras preferencias por la *biosfera* más que por la *sociosfera,* por lo psicológico más que por lo sociológico. Esta autonomía no se expresa como desafío a Dios, al Absoluto o a lo divino, sino más bien a las instituciones religiosas y a rígidas regulaciones de carácter dogmático, ritual y moral (Duch 2012*a*).

Religión y culto

Duch en *Religión y comunicación* (2012*b*) ofrece una amplia explicación acerca de las precisiones que deben considerarse para distinguir entre ritualidad y culto. Los ritos mediante los cuales se expresa la cultualidad humana deben tener una innegable vinculación con las diversas formas y figuras de la temporalidad del ser humano. Los ritos, en cambio, ofrecen formas, encadenamientos de palabras y acciones, secuencias rituales exactamente diseñadas, que pueden ser descritas detalladamente con cierta objetividad. El tiempo es una dimensión universal que marca todo ser y toda cosa, mientras que el rito, que nunca se impone de una manera absoluta, suele ser algo aleatorio, que implica una elección. El autor sugiere que justamente a partir de esta diferencia fundamental (tiempo y rito) se puede descubrir el principio de una articulación entre el tiempo y los ritos concretos (Duch 2012*b*:388).

Duch retoma la frase del etnólogo inglés Robert R. Marett: «las religiones primitivas eran más bailadas que pensadas» (2012*b*), como indicativa de que el contenido teológico era escaso, tanto en formas doctrinales como en prescripciones morales, y en algunos casos inexistente. Advierte que ha existido a lo largo de la historia, en especial del cristianismo, una continua polémica en torno a la definición de lo que es autorizado o no para reconocerlo como culto y propone adoptar al respecto una posición amplia, más allá del culto circunscrito a las religiones instituidas pero que también pueden incluirse:

> Con el concepto *culto* se quería expresar el conjunto de las acciones religiosas —de lo que cada uno entendía por «acción religiosa»—. Este concepto procede del latín *cultus*, que significa 'cuidado', 'veneración', 'homenaje'. Con el sentido de 'veneración a los dioses o a Dios'. [...] De acuerdo con esa manera de ver las cosas, desde una perspectiva más existencial, para Jean Cazeneuve la misión fundamental del culto consiste en apaciguar las dudas y las inquietudes que son las acciones cultuales que deben ser ejecutadas comunitariamente de forma periódica por toda la comunidad y se refieren sobre todo a un sistema de fe que en ella es predominante (ortodoxo), concomitantes a toda existencia humana, sobre todo como consecuencia de la insoslayable sumisión de todo ser humano a los estragos de la contingencia (Duch 2012*b*:390-393).

En esta investigación observamos que en el caso de Maximón existe un pluralismo en las prácticas y los rituales; los tzutujiles han sido y son tolerantes frente a los cambios de la imagen de Maximón fuera de Santiago Atitlán; no he encontrado algún indicio de fundamentalismo en su culto. No ocurre así con el movimiento surgido en Guatemala en torno a la reivindicación de la «religión maya». La recuperación de sus raíces y creencias impulsa en la actualidad los esfuerzos de varias organizaciones.

Este libro consta de cuatro capítulos. El primero ofrece un contexto sociohistórico de Guatemala de la época del «aparecimiento» de Maximón en Santiago Atitlán, cuna de este personaje sagrado y de las cofradías, las cuales hicieron posible la continuidad del culto hasta nuestros días. Se trata de ubicar el texto en su contexto. En el capítulo siguiente se exponen los ritos, el mito más antiguo y las subsecuentes variaciones a lo largo del tiempo, para finalizar con la interpretación del mito y del rito, además de señalar los cambios ocurridos en las costumbres rituales.

El tercer capítulo aborda el contexto político de Guatemala para entender las motivaciones de los devotos tzutujiles en el culto a Maximón. El cuarto expone, como estado de la cuestión, los trabajos de investigación, la mayor parte etnográficos, que documentaron la difusión de la figura de Maximón transformado en san Simón y que dan cuenta de

las diversas configuraciones de ritualidad, prácticas y formas de relación religiosa entre los creyentes y devotos con los oficiantes, así como las implicaciones políticas y culturales que emergieron desde lo religioso. Los lugares comprendidos en los trabajos de investigación examinados fueron San Andrés Itzapa y la Ciudad de Guatemala, El Salvador, Chiapas, la Ciudad de México y Los Ángeles, California.

Capítulo 1. Origen del culto y contexto sociohistórico

En este apartado se aborda el análisis de esta figura sagrada, Maximón, venerada por los pobladores de Santiago Atitlán, Guatemala. Uno de los aspectos a considerar, de carácter histórico, se refiere a cómo y cuándo ocurre el «aparecimiento» de Maximón en Santiago Atitlán; su aspecto, los rituales y el mito; la conformación del culto y su importancia actual entre la población tzutujil, así como su íntima relación con las cofradías. Todo esto constituye un antecedente para tratar, en el capítulo 4, la difusión de la veneración a Maximón transformado en san Simón.

Contexto sociohistórico del origen de Maximón

Maximón y su culto constituye un caso revelador de elaboración de nuevos universos de significado de lo sagrado, desarrollados por los indígenas en pleno periodo de la historia moderna. En el siglo XIX, como antecedente, se retoma el trabajo de Jan de Vos (s/f) que analiza los efectos de las reformas borbónicas (1786), particularmente en una porción del área maya, Chiapas y Guatemala —que, excepto el Soconusco, correspondía en ese entonces al reino de Guatemala— y sugiere que la modernización comenzó precisamente en este periodo —y no en 1821 como afirman los manuales de historia—, a partir de los procesos de independencia.

De Vos (s/f)[1] describe tres tipos de atropellos que marcaron la vida de las comunidades indígenas y que constituyeron además el contexto de la recomposición de su universo sociocultural en varios niveles: la reconstrucción de la comunidad, la convivencia social y su expresión simbólica.

> Aún más que antes, los mayas llegaron a controlar la celebración de sus fiestas, cada vez más adaptadas a sus propios gustos y necesidades. Muchos ritos que ahora son la fascinación de los antropólogos culturalistas fueron elaborados entonces. Aún está por estudiarse, a fondo y en detalle, el proceso de recreación de estas innumerables y complejas costumbres a lo largo y ancho de la región maya. En este sentido, el siglo XIX bien podría revelarse como igual de inventivo que el siglo XVI. Los sujetos de esta nueva creatividad se vieron restringidos por los límites impuestos por la opresión neocolonial, pero siempre encontraron el espacio suficiente para construir y reconstruir, a partir de elementos autóctonos y extranjeros, su propio universo (De Vos s/f).

Uno de los cambios notorios ocurridos en este periodo final de la Colonia fue el reacomodo de las formas organizativas tradicionales de los mayas del reino de Guatemala[2] en torno a las fiestas religiosas. Junto a la institución de las cofradías aparecieron en algunos lugares las mayordomías y el sistema de cargos como formas de restablecer la autoridad a los

[1] Jan de Vos (s/f) menciona tres tipos de atropellos: la pérdida de autoridad de los líderes indios a partir de la introducción, en 1786, de un nuevo ordenamiento territorial de las provincias en intendencias y partidos, que nombró «cabeceras» a oficiales ladinos que desplazaron a los primeros y redujeron su función a organizar las fiestas religiosas; el despojo de tierras comunales a favor de las fincas y plantaciones, que se agudizó a partir de la Independencia en 1821, y que convirtió a los pobladores originarios en mozos, baldíos o pequeños rancheros empobrecidos que se veían en la necesidad de trabajar eventualmente en fincas y plantaciones aledañas para sobrevivir; por último, la continua llegada de ladinos empobrecidos que se establecieron en los poblados como tenderos, artesanos, además de fabricantes y vendedores de aguardiente, lo cual coincidió con la aparición de cantinas y el consumo de aguardiente en los rituales de curación, rezos y peticiones, en un contexto de condiciones de vida deplorables.

[2] Debe tomarse en cuenta que el reino de Guatemala comprendía lo que son ahora Guatemala y el estado de Chiapas, excepto el Soconusco. Chiapas se incorpora a México en 1824.

nobles indios que la habían perdido al ser desplazarlos de los cabildos y sustituidos por funcionarios mestizos; los curas doctrineros habían dejado de desempeñar un papel central en el culto religioso, de tal suerte que los indígenas gozaron de una mayor libertad para recrear sus antiguas prácticas como los campesinos que seguían siendo. Los rituales en los cerros, las cuevas, las milpas y los ojos de agua, que fueran sitios privilegiados de devoción en el pasado prehispánico, vivieron un renacimiento. Este es el contexto de la aparición de Maximón en Santiago Atitlán. En el siguiente capítulo se expone el ritual y el mito de su aparecimiento.

Se trata de un periodo en que tanto los últimos gobiernos coloniales como los primeros independientes se ocuparon más del cobro de tributos e impuestos y mucho menos de la evangelización. En este tiempo, por ejemplo, se observó un mayor número de motines de indios, como lo documentó el historiador Severo Martínez Peláez: 28 en el siglo XVIII y 30 entre 1800 y 1820, cuyas causas eran atribuidas justamente a los abusos en el cobro de tributos y en la recaudación. En algunos casos, la exacción se achacaba a autoridades indígenas, que se congraciaban con las otras autoridades: desde los corregidores hasta los altos funcionarios coloniales (Martínez 1976:23, 25-31).

De ese modo, el aparecimiento de Maximón ocurre en el poblado de Santiago Atitlán en medio de la incertidumbre y el despojo de tierras a las comunidades indígenas de Guatemala. Conviene tener una aproximación de cómo es en la actualidad este lugar.

La región del lago Atitlán

Santiago Atitlán se localiza en la porción suroeste de Guatemala, en la región del altiplano (sierra Madre). Es uno de los 12 poblados que circundan el lago del mismo nombre. Ubicado al suroeste del cuerpo de agua, en un terraplén de lava quebrada al pie de los volcanes Tolimán y Atitlán (Santiago), desde el poblado puede observarse el volcán San Pedro. El lago tiene una extensión de 24 km^2. Es un paraje singular en su conjunto, a la vez característico de los asentamientos de los altiplanos mesoame-

ricanos. La superficie de Santiago Atitlán es de 136 km^2 y es uno de los poblados más grandes que bordean el lago. Su clima se sitúa en el límite entre el tropical y el invierno seco mesotermal (Orellana 1984:2).

El arribo a Santiago Atitlán comúnmente se hace por lancha, saliendo de Panajachel, pequeño poblado lacustre al que se llega por carretera.

Atitlán, voz náhuatl, significa «entre las aguas». Su equivalente en tzutujil es *chiya'* o *chía'*. En la *Relación tzutuhil* (1962:435-438) aparece como *Amac tzutuhile*, «Pueblo de los zutuhuiles» o «de la gente tzutujil» o «los del lugar florido». *Tz'utuj* en la lengua del lugar expresa «estar en punto floreciente (de maíz)». El pueblo tiene un origen migrante, al igual que otros de Mesoamérica.

En lengua tzutujil, Atitlán se asocia con el vocablo Atityaan, de *atit* 'abuela', y *yaan* 'niña' o 'jovencita': «Abuela joven», según una cita de la tradición oral de Raymundo Batz (1991:10) que coincide con el registro de Perla Petrich (1998); esta última escribió que los pobladores de Atitlán prefieren referirse a la etimología maya: *atit* 'anciana', 'abuela', y *tan* 'delante' o 'ante', la cual hace alusión a la «Dueña del Lago», una divinidad que vive en sus profundidades. Algunas crónicas utilizan el término «Atitán» para referirse al estuario (1998:20). Asturias la refiere como *atit* 'abuela' *y lan* 'agua': «Abuela del Agua» (1996:145).

En un artículo acerca de un viaje a Santiago Atitlán realizado en 1946, Miguel Ángel Asturias escribió:

> Uno de los ritos más interesantes de los indígenas guatemaltecos es el de Maximón. Cae en días de semana santa y tiene lugar en un pueblecito de Atitlán, mirador engastado en una roca sobre un lago azul, población minúscula que da nombre al maravilloso espejo rodeado de doce poblaciones indígenas, meñiques todas, pequeñez que se mide por pulgadas en contraste con la naturaleza imponente de aquel sitio tutelado por volcanes apaciguados.
>
> Es lunes santo y ya no hay lugar para los visitantes que llegan, aprovechando el feriado, deseosos de ponerse en contacto con las piedras todavía acongojadas, el agua dulce del lago, y asistir a los ritos de Maximón (Asturias 1998:423).

En la actualidad Santiago Atitlán presenta las siguientes características sociodemográficas: en 2010 el Servicio de Información Municipal estimó una población de 44 920 habitantes, 94 % de ellos hablantes de tzutujil,[3] la mayoría entre los rangos de 18 a 59 años. La localidad cuenta desde 2009 con una infraestructura educativa básica, además de una escuela pública de educación especial y un centro oficial de educación integral maya tzutujil. En materia de salubridad tiene una Casa de Salud con un médico de planta y un número variable de personas que realizan anualmente sus prácticas profesionales en sus instalaciones, así como enfermeras y técnicos de salud, saneamiento ambiental y control de enfermedades causadas por vectores (paludismo y dengue). La población dispone de servicios urbanos de agua entubada, drenaje, alumbrado público, un mercado e infraestructura hotelera.

El Instituto Nacional de Estadística de Guatemala ha incorporado un marco conceptual para enfocar estadísticamente a los pueblos indígenas a partir de 1995, cuando se dio el reconocimiento constitucional de las comunidades étnicas como «pueblos» propuesto por las organizaciones incorporadas en la Ley de Idiomas Nacionales integrada en el Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas. Desde entonces, Guatemala se compone de cuatro tipos de pueblos: mestizo o ladino (conglomerado no indio); pueblos «indios», de acuerdo con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que comprende 21 grupos lingüísticos de la familia maya; pueblo garífuna, afrodescendientes establecidos en Livingston desde 1802; y el xinca, ubicado en el oriente.

La lengua tzutujil pertenece a la familia lingüística maya. Según la glotocronología, hace aproximadamente 34 siglos ocurrió una división oriental del maya en dos ramas, la mam y la quiché, cuyos registros se remontan a 26 siglos atrás; esto hace suponer que formaban un grupo cultural y gentilicio que habitaba un territorio común o contiguo. Hace cerca de 10 siglos, de la rama quiché se derivaron las lenguas de los grupos tzutujil, cakchiquel, sacapulteco y sipakapense. Alrededor de cinco

[3] Sistema de Información Municipal (SIM) de Guatemala, en <http:www.inforpressca.com/municipal> [consulta: 10/01/2011].

siglos antes de la Conquista ya se distinguían lingüísticamente unos de otros (Kaufman 1964).

En el presente se calcula que hay alrededor de 85 000 hablantes de tzutujil en Guatemala, concentrados en los departamentos de Sololá, Chicacao y Suchitepéquez; esta lengua ocupa el sexto lugar en el país por su número de hablantes.

El intenso conflicto armado que vivió Guatemala entre 1960 y 1996 provocó que cientos de miles de indígenas guatemaltecos cruzaran por la frontera sur hacia México en busca de refugio. Santiago Atitlán no quedó exento de sufrir los horrores de la conflagración civil hasta la firma de los «Acuerdos de Paz» el 29 de diciembre de 1996, cuando se inició el proceso de pacificación y de reconstrucción del tejido social y de la economía del país.

La dinámica social de Santiago Atitlán es hoy la de un pueblo dedicado a actividades fundamentalmente relacionadas con sus recursos agrícolas y lacustres; entre su población se despliega una intensa actividad artesanal con un fuerte ingrediente turístico. También cuenta con organizaciones de fotógrafos artísticos y pintores, dato significativo para el tamaño de su población.

Sus principales cultivos son de aguacate, hortalizas, cacahuate, maíz, café, maguey y tul (tule, que se utiliza como materia prima para la elaboración de artesanías y utensilios de uso local: morrales y tapetes, así como petates para envolver los objetos sagrados de las cofradías: los «bultos», y productos textiles); se producen también fibras de maguey para fabricar redes, bolsas y cuerdas; la población vive cotidianamente una intensa actividad comercial y turística derivada del atractivo del lago y de manera especial por la fiesta de Semana Santa, temporada en que se celebra el ritual a Maximón y se ha promovido como atractivo turístico por medio de las organizaciones de carácter étnico y lingüístico. Y no obstante la promoción que realizan los tzutujiles aprovechando su presencia en las asociaciones de lingüistas de Guatemala, así como en las de artistas y artesanos,[4] las cofradías continúan practicando sus rituales

[4] Existe una importante promoción turística de los pueblos del lago de Atitlán, en especial de Panajachel, que es el punto de llegada por carretera, y de Santiago Atitlán por el

y ceremonias privadas al margen de los visitantes. Destaca la capacidad de gestión que desarrollan las organizaciones civiles indígenas de Guatemala para obtener el apoyo de las agencias de ayuda internacional y ejecutar sus proyectos.

Si bien se registra una gran afluencia turística en Santiago Atitlán —según el dato más reciente encontrado del Instituto Guatemalteco de Turismo, durante el mes de marzo de 2018, periodo de la Semana Santa, se contaron 60 739 visitantes en el departamento de Sololá, de los cuales 79 % tuvieron como destino el lago— entre la población ha prevalecido una marcada desigualdad social, puesto que la derrama económica del turismo se concentra en pocas manos. En las primeras décadas del siglo XXI, el departamento de Sololá (al que pertenece Santiago Atitlán) ocupa —junto con el de Alta Verapaz— el tercer lugar entre los más pobres de Guatemala, de acuerdo con el Sistema de Naciones Unidas (Wallace y Diamente 2002:3-4); en 2009, en Atitlán 79.8 % de la población vivía en condiciones de pobreza general y 26.3 % en pobreza extrema.[5] Otro dato, a partir del Índice de Desarrollo Humano, ha sido su crecimiento de apenas 0.3 % anual, entre 2006 y 2014,[6] lo que indica que las condiciones de vida no han mejorado significativamente.

Santiago Atitlán es un municipio y como tal su gobierno es elegido constitucionalmente según la estructura pluripartidista que se instituyó al iniciarse el proceso de reconstrucción política y de paz en 1996; su estructura de gobierno se compone de un alcalde, dos síndicos y cinco concejales con sus respectivos suplentes, más el aparato administrativo bajo el mando del primero, que se encarga del suministro de los servi-

---

culto a Maximón, como se puede apreciar en cualquiera de las páginas web locales más visitadas: <http://santiagoatitlan.com/Around/alrededor.html>; <discosatitlan.com>; <nimpot.com>, en los que promueven sus tejidos autóctonos y la historia de sus trajes; <cojoluya.org>, una cooperativa de tejedoras que tiene su Museo del Tejido en Atitlán y <enlacequiche.org>, de la Asociación Ajb'ts' de Santa Cruz El Quiché, que promueve e imparte educación relacionada con la escritura de las lenguas originarias.

[5] Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia, *Índices de pobreza general y pobreza extrema en Guatemala,* Informe, Anexo, p. 2.

[6] Índice de Desarrollo Humano en Guatemala, en <http://desarrollohumano.org.gt/indh-20152016-2/capitulo-2-el-estado-reciente-del-desarrollo-humano/> [consulta: 15/12/2019].

cios municipales: agua potable, obras públicas, mercados, etc.; el periodo de gobierno es de cinco años y sus integrantes tienen el derecho de reelección inmediata; estos funcionarios, y en general los de la administración municipal, pueden ser indios o mestizos (ladinos), dado que se rigen por un sistema de elección a través de los partidos políticos; pero ese no es el caso de las autoridades tradicionales del sistema de cargos, como se verá adelante.

Los pueblos indígenas de Guatemala, que representan en la actualidad 40% de la población del país, se han agrupado desde 1996 en la Asociación Guatemalteca de Alcaldes y Autoridades Indígenas (AGAI), entre cuyos objetivos de capacitación en gestión municipal para mejorar la eficiencia de la administración, los servicios y la orientación hacia el desarrollo integral de los habitantes del municipio destaca, como uno de sus ejes estratégicos de acción, la incorporación de las autoridades indígenas.[7]

Al pertenecer a la AGAI, el ayuntamiento de Santiago Atitlán, con una población de más de 80% de hablantes de lenguas originarias, ha revitalizado la integración formal de sus autoridades tradicionales (sistema de cargos), que es extensiva al resto de los municipios indígenas: 122 (36.1%) de los 332 de Guatemala.

En la localidad se experimenta una fuerte expresión de la religiosidad nativa, algunas ceremonias tradicionales como los rezos en las milpas, y restos de prácticas curativas pero ya mezcladas con elementos externos, producto del mercado global; de cualquier manera, la conservación de su lengua materna les permite mantener algunos aspectos de la cosmovisión de sus antepasados, pues gran parte de los habitantes permanecen ligados a la actividad agrícola, aunque la mayoría de ellos en situación precaria; el comercio diversificado y la fuerte migración no logran aliviar la circunstancia de pobreza que prevalece, no obstante la fuerte afluencia turística. Los beneficios económicos no alcanzan a la mayoría de la población y, peor aún, los efectos del turismo han provocado un giro en la orientación de sus cultos y ceremonias, que cada vez más tienden a ser

[7] Asociación Guatemalteca de Alcaldes y Autoridades Indígenas (AGAI), en <www.inforpressca.com>.

capturados como «espectáculos» para los visitantes. Los cofrades también buscan obtener de ello alguna ventaja económica, en especial porque Maximón representa un punto de atracción, y por esa razón se ha optado por cobrar la entrada a la casa-cofradía para «ver» al personaje sagrado y también por fotografiarlo. Por las calles, los niños se ofrecen como guías de turistas y piden limosna en inglés.

Este fenómeno entraña un nuevo desafío para que las comunidades indígenas, al «integrarse» de lleno a la actividad turística, no se despojen de atributos interiores como el prestigio de los hombres y las mujeres ancianos que todavía tutelan, resguardan y transmiten los contenidos sagrados y simbólicos que le dan significado y cohesión identitaria a las comunidades, preservados por medio de las 20 lenguas habladas en Guatemala, mediante las cuales se reproduce y mantiene una cosmovisión particular. Cada una de esas lenguas es importante porque, al ser la «gramática de los sentimientos», establece y expresa un sentido existencial (Duch 2002:22). «Esto implica que la manera de decir el mundo describe una manera de estar en él y ante él» (Guzmán et al. 2007:257).

El reto que han venido enfrentando los tzutujiles es la lógica del mercado turístico a la que se han subordinado debido a su nivel de pobreza material, y lo más evidente son las adaptaciones paulatinas de su culto ante la avalancha turística; sin embargo, el beneficio económico del turismo es apenas marginal para ellos.

En enero de 2015, luego de algunas dificultades, seguramente porque era temporada baja, logramos que alguien nos llevara hasta la casa-cofradía para ver a Maximón. Al llegar nos informaron que se paga un quetzal para ingresar y dos para tomarse una fotografía a su lado. Entre las personas que custodiaban la figura identificamos a dos que portaban el turbante distintivo de los sacerdotes tradicionales (*ajk'unaa*). En el tiempo que permanecimos ahí solo vimos llegar algún transporte de las agencias de turismo que incluyen en su ruta la visita a Maximón. Esta exhibición del personaje sagrado no genera ni de lejos los ingresos que proporciona comparativamente un hotel o un restaurante, así que Maximón es objeto de atracción turística, pero con una derrama exigua para los cofrades.

En Semana Santa, por el contrario, Maximón es colocado en su ermita al lado de la iglesia católica, en el centro de Atitlán y a la vista de todos.

En Santiago Atitlán continúa vigente el sistema de cargos o autoridades tradicionales como un gobierno paralelo al municipal.[8] El origen de ese sistema se remonta a los últimos años de la Colonia. En la localidad está integrado exclusivamente por tzutujiles y se compone de los siguientes funcionarios: un mayor o «cabecera» del pueblo —máximo cargo tradicional con fuerte sentido religioso, aunque completamente al margen de la jerarquía católica—, encargado de custodiar el «cofre real» —un baúl antiguo que contiene los documentos que amparan la propiedad de las tierras del pueblo y registros de las actividades de las cofradías— y tutelar las fiestas y los rituales religiosos de la localidad.

Los mayores son ancianos reconocidos por los tzutujiles como «cabeceras» y entre ellos «los mayores o principales» son considerados los «mensajeros del lago»; los siguen en la jerarquía los alguaciles al servicio del «cabecera» y del alcalde municipal, porque funcionan como la «policía» del pueblo. Una vez cumplido este cargo, tienen un año de descanso y posteriormente, por regla general, se integran a las cofradías, partiendo desde el rango más bajo como sextos o cuartos cofrades y comenzando, en un sentido social pero también religioso, su ascenso dentro del sistema de las cofradías de Santiago Atitlán (Mendelson 1965:79; Vallejo 2001).

Los cargos representan una forma de servicio comunitario que se constituye como una manera de adquirir prestigio social, siempre y cuando su desempeño sea ejemplar, y se puede optar, capitalizando ese prestigio, por ser llamado para cumplir deberes más altos en las cofradías o para desempeñar responsabilidades del ayuntamiento como regidor o más, según sean apreciados por la comunidad sus méritos personales (Mendelson 1965:45).[9] Cabe añadir que por estos servicios no reciben remuneración.

[8] Aunque esta autoridad convencional no está contemplada en la legislación guatemalteca, actualmente existe la iniciativa para su reconocimiento jurídico como parte del gobierno municipal; es una demanda de la Asociación Guatemalteca de Alcaldes Indios (AGAI).

[9] Similar sistema de cargos existe en los municipios indígenas de Chiapas y en otras entidades federativas conformadas por población indígena (Isunza 2009).

Los alguaciles son nombrados por el cabecera, los mayores y el alcalde. Aquí se puede observar una clara imbricación entre los poderes, el de la autoridad municipal constitucional y el de la tradicional regida por usos y costumbres. Este sistema de cargos tiene su origen en la implantación de los cabildos «indios» como estructura política básica y territorial de gobierno impuesta por la Corona española en la Nueva España. Esta matriz se conserva en la antigua Mesoamérica, según los especialistas, casi inalterable, desde aquel primer municipio instituido en 1519 en la Villa Rica de la Veracruz en tierras mexicanas, y sigue siendo la institución fundamental para la definición de los asuntos públicos, el primer ámbito de convivencia política entre gobierno y sociedad locales (Merino 2007:13).

El sistema de cargos sigue existiendo en la mayoría de los municipios con alta población indígena, tanto en México como en Guatemala. Su estructura y funciones son muy semejantes, aunque su relación con los poderes constitucionales es diversa, de conformidad con las respectivas legislaciones nacionales.

Origen del culto a Maximón y su relación con prácticas y creencias religiosas de los antiguos mayas

Maximón es una figura sagrada venerada por los pobladores de Santiago Atitlán. El origen de su culto se remonta a finales del siglo XIX, según los registros etnográficos de los antropólogos que se interesaron en el estudio de este personaje sagrado y lograron reconocer en su figura algunos elementos rituales y míticos de la antigüedad mesoamericana. El registro más remoto hallado sobre la existencia de Maximón data de 1914, cuando el arqueólogo Samuel Lothrop realizaba una estancia de trabajo en Santiago Atitlán y se percató del conflicto entre el obispo de Guatemala y los devotos tzutujiles que, aunque católicos, al mismo tiempo veneraban a Maximón, cuya figura guardaban en la cofradía de la Santa Cruz y la colocaban en la iglesia de Santiago durante la Semana Santa. Según el arqueólogo, la presencia de Maximón en la iglesia motivó la ira del pre-

lado, quien intentó quemarlo, y la respuesta de los devotos católicos fue expulsarlo del templo y quizá desde entonces Maximón no entra en la iglesia (Lothrop 1929, en Mendelson 1965:65, 187). La posición del clero ha sido consistente en este sentido, pues reconoce a la cofradía de la Santa Cruz como «nativa», por ser la encargada del culto a este personaje sagrado que se ha mantenido fuera del recinto católico.

No se encontraron antecedentes que documenten este culto y a Maximón antes de Lothrop. Algunas fuentes escritas por los indígenas y otras por frailes lo registran en el periodo antiguo mesoamericano y en la primera época de la Colonia. Para los siglos XVII a XIX no se encontraron textos de conjunto, salvo algunas obras parciales, de autores que abordan las costumbres religiosas como Thomas Gage, Pedro Cortés y Larraz y Francisco Fuentes y Guzmán, además de los estudios históricos que ya hemos mencionado de Severo Martínez Peláez y Jan de Vos.

Resulta de gran importancia la observación hecha por De Vos, quien enfatizó que, en medio del atropello y el empobrecimiento indígena, se dio un renacimiento religioso entre los mayas de esta región como parte de la recomposición de su universo sociocultural: en la comunidad, en la convivencia social y en su expresión simbólica el autor advirtió la presencia de nuevos santos, vírgenes y aparecimientos por todos lados y sugirió que debían ser estudiados. Por otra parte, Martínez Peláez analizó las causas y los detonantes de los motines de indios en este periodo,[10] que en conjunto ofrecen una panorámica del contexto sociorreligioso de esos tiempos. El aparecimiento de Maximón tuvo lugar en una atmósfera de renacimiento religioso y de estallido de motines entre los indígenas.

El nombre Maximón significa «el amarrado con cuerdas de pita»:[11] *xiim*, *ximooj* 'amarrar' y *mama* 'abuelo' (Pérez y Hernández 2001), según su etimología en lengua tzutujil. En esta lengua también le llaman Ri Laj Mam, que significa «gran abuelo». En la época de su aparición, a finales del siglo XIX, la religión católica tenía más de tres centurias de haber sido impuesta en las culturas originarias de América. La conciencia del *homo religiosus* atiteco había asimilado las nuevas imágenes y creencias en

[10] Se trata de los trabajos ya citados de De Vos y Martínez.

[11] «Pita» es una cuerda hecha de la fibra del maguey.

una realidad religiosa y simbólica, dando como resultado imágenes sincretizadas de los santos católicos con sus antiguos dioses, a quienes seguían adorando en secreto. Según lo observado a su paso por Guatemala, Thomas Gage (1648) escribió:

> Ellos ven algunos de ellos pintados con bestias —Jerónimo con un león, Antonio con un burro [...], Domingo con un perro, Blas con un cerdo, Marcos con un toro y Juan con un águila—, ellos estaban más que confirmados de sus delirios y pensaban genuinamente que aquellos santos eran de su opinión, y de aquellas bestias eran sus espíritus familiares, y que ellos también se transformarían en aquellas formas cuando ellos vivían, y cuando ellos morían sus bestias morían también (en Orellana1984:206-207).

La apreciación de Gage justamente hacía referencia al nagualismo, un elemento de la religión mesoamericana que persiste hasta hoy y se relaciona con Maximón, que fue obra de los antiguos naguales atitecos, como se verá más adelante.

Michael Mendelson (1965:196), durante su estancia en Santiago Atitlán en 1952 y 1953 recabó algunos nombres y «personalidades» que los lugareños atribuían a Maximón. Solían referirse a este como san Pedro, san Miguel y san Andrés, retomados de los tzutujiles devotos que narraban una y otra vez la misma historia: la de los antiguos hombres que tenían dotes proféticas y podían realizar toda clase de hechos milagrosos, que eran naguales y vivieron en el principio del mundo. Ellos son los «dueños» de las camisas guardadas en el paquete de San Martín.

Los tzutujiles reconocen a Maximón como el «mayor de los naguales» y su «aparecimiento» como la obra de cuatro de esos antiguos seres que tallaron su figura. El nagualismo le fue explicado a Mendelson por el *ajk'un* Baltasar de la siguiente manera: «Los antiguos en Atitlán eran llamados *nuwuales* [naguales]: [es] una cosa que separa a un hombre de los demás hombres, el espíritu puro de Dios y también una oración que un hombre tiene dentro de sí» (Mendelson 1965:91).

En los años noventa, un anciano tzutujil que se consideraba nagual explicaba a Vallejo: «el *nawal* [es] representante de Dios, profeta de

Dios [haciendo el símbolo cristiano de la cruz, persignándose], con su memoria, su juicio que le dio el Dios, su categoría, su historia» (Vallejo 2001:159).

En los relatos tzutujiles la presencia de los naguales se manifiesta en épocas de necesidad o de conflicto: «repiten la magia de los primeros antecesores, que tuvieron éxito, de acuerdo con las reglas antiguas». El sentido es restituir el orden anterior, regenerar el mundo, como le expresó un viejo *ajk'un* a Mendelson*:* «La ley del cielo —en sus dos acepciones—, la ley del mundo y la ley del pueblo son todas una y la misma cosa y tienen que permanecer lo mismo» (Mendelson 1965:94).

De ese modo, los naguales son percibidos por los tzutujiles de Atitlán como ayudas divinas de los ancestros; tienen el poder de transformación para respaldar a su pueblo. Generación tras generación han repetido su acción con el fin de regenerar el mundo y volver al orden anterior en momentos de crisis social como la que vivían en la época del «aparecimiento» de Maximón.

El significado del poder nagual expresado por los tzutujiles, en esos años, manifiesta algunos contenidos latentes de la religión mesoamericana que incorporaron en los santos católicos al reconfigurar sus creencias, atribuyéndoles un poder nagual; por ejemplo, en la eufemización de san Martín con Yol Jap 'Dueño de la lluvia', antiguamente auxiliar del dios maya de la lluvia, Chaac.

En el panteón católico Pedro o Alux *(*en lengua tzutujil) y Andrés son hermanos. Mendelson relaciona esto con el hecho de que los «ancestros» mayas también lo eran, los gemelos divinos Hunahpú e Ixbalanqué. Miguel fue el primero de los ángeles, y en Atitlán es el patrón del «palo (poste) volador».

Maximón también recibe el nombre de Pedro de Alvarado, el conquistador de Guatemala, y en alguna ocasión un sacerdote lo denominó Judas Iscariote por el hecho de estar atado a un poste de madera en el ritual de Semana Santa, y lo identificó con este personaje que traicionó a Cristo y después se ahorcó, según el mito cristiano.[12] Fuera de Santiago

[12] Durante su estancia en Santiago Atitlán en 1952-1953, Mendelson (1965:66-68) observó que los cofrades estaban divididos porque el padre Recinos, enemigo declarado del

Atitlán se le asocia también con los nombres de san Simón y san Judas Tadeo por compartir con estos la fecha de su celebración, el 28 de octubre, según el santoral católico. No obstante, existe una coincidencia: en ese día se celebraba la «fiesta de los ahorcados» en la Huasteca de México, que parece tener relación con la diosa maya Ixtab.[13] G. Stresser-Pean, estudioso de la cultura huasteca, declara haber descubierto «asociaciones entre Judeos y Judas en las mentes de sus informantes».[14] Resulta necesario señalar que la Iglesia católica no reconoce la santidad de Judas Iscariote; este no aparece en el santoral católico como tampoco en las consultas hechas a las páginas sobre los santos oficialmente reconocidos. Por lo tanto, el 28 de octubre solo son reconocidos los otros dos santos arriba mencionados. La confusión se repite en Stresser-Pean y luego en Mendelson y entre los creyentes de san Simón. Este tema se trata en el cuarto capítulo.

Mendelson (1965) observó que la referencia de los tzutujiles a Maximón como el primer apóstol no era compartida por los jóvenes recién convertidos en catequistas, que lo consideraban únicamente como Judas Iscariote e incitaban a los sacerdotes tradicionales a luchar en su contra. Esta actitud generó resentimiento entre los «tradicionalistas»; así fueron llamados desde entonces aquellos que pugnaban por mantener el culto, que pertenecían a la cofradía de Santa Cruz y que argumentaban que Maximón era solo un motivo utilizado continuamente como excusa durante los conflictos. Algunos sacerdotes tradicionales pretendían incluso que «él ya no hablaba», lo cual implicaba para los devotos que ya no les podía brindar protección y salud.

---

culto a Maximón, realizó la tarea pastoral de formar como catequistas a jóvenes atitecos que posteriormente coincidieron en ver a Maximón como Judas Iscariote y comenzaron a cuestionar la tradición, frente a la tolerancia de los cofrades mayores, quienes expresaron: «Cualquier cosa que este dios fuera, aunque fuera Judas Iscariote como afirmaban los catequistas, no era en realidad la persona que había vendido a Jesucristo, sino únicamente un símbolo, un sustituto o un 'representante' del criminal original» .

[13] La diosa maya Ixtab aparece en el Códice Dresde (sección B, lámina 53, de Thompson 2008; Deckert y Anders 1975, en *Los códices mayas* 1985:66).

[14] Mendelson anota que Stresser-Pean le comentó personalmente este hallazgo (1965:197).

Actualmente existen advocaciones de este personaje sagrado atiteco en otros lugares de Guatemala en donde aparece como san Simón o Hermano Simón y tiene una apariencia distinta al Maximón de Santiago Atitlán. Aunque es reconocido por los pobladores también bajo este nombre, es más común que lo llamen san Simón, dependiendo en buen grado del proceso de abandono de la lengua y, con esto, de buena parte de sus raíces culturales. Algunos antropólogos se refieren a este proceso como «amestización»; esto obedece, entre otros factores, al hecho de habitar en zonas urbanas y al contacto con el culto católico con mayor atención directa de la jerarquía sobre sus prácticas rituales mediante los ejercicios pastorales y la catequesis.

Así que, además de los nombres, existen varias figuras y máscaras de Maximón hechas para el turismo; sin embargo, el de la tradición de Santiago Atitlán es único y ha conservado su apariencia desde que sus devotos tienen memoria.

La segunda vertiente que abarca todos los lugares fuera de Santiago Atitlán está conformada por advocaciones en las que predomina el nombre de san Simón, aunque conservando la costumbre de llamarlo Maximón, lo cual lo remite a su raíz indígena. Se trata de un ritual de carácter masivo cuya fiesta anual es celebrada el 28 de octubre, día de san Simón, según el santoral católico, pero sin relación en absoluto con el catolicismo.

San Simón en estos lugares, por ejemplo, en San Adrés Itzapa o en Zunil, puede ser resultado de una acomodación lingüística, por razones de clase social o etnicidad, *Maximón* por *san Simón,* como una expresión del mestizaje entre los lugareños, que se ve además en la transformación de la imagen original de Santiago Atitlán; fuera de este lugar, san Simón-Maximón es una imagen *ladina* —que es el término común en Guatemala para nombrar a los mestizos—, vestido con traje occidental generalmente negro y sombrero, con facciones y bigote. En algunos lugares le sobreponen alguna prenda distintiva del grupo étnico local o incluso traje militar (en Zunil).

En esta vertiente de ritualidad se combina, además de la fiesta anual de san Simón-Maximón el 28 de octubre, la permanencia de un tipo

«personalizado» bajo la tutela de un «curandero» o «chamán», que oficia en el espacio privado de una casa en numerosos lugares de Guatemala y Chiapas, practicando «limpias» que consisten en frotar el cuerpo del

Figura 1.1. Ri Laj Mam, Maximón. Fotografía de la autora.

Figura 1.2. Maximón en la casa cofradía de Santa Cruz. Fotografía de la autora.

devoto con ramas de plantas y flores (ramear), sahumar con incienso y salmodiar rezos frente a un altar con la figura de san Simón-Maximón, acompañado de figuras de santos e imágenes católicas y no católicas, a quien se le ofrenda aguardiente y cigarros, velas, piedras y cuarzos. En el capítulo 4 se exponen con detalle estas prácticas y su significación social y religiosa.

Otro nombre que recibe Maximón es Simón Pedro (el que tiene las llaves del inframundo), B'ienem Atcha, B'ienem Ala', Ajb'eyom (en quiché 'hombre que viaja', 'comerciante', 'hombre rico') (López 2003). Es

Figura 1.3. Maximón en Chichicastenango. Fotografía de la autora.

curioso que en el pueblo quiché mantengan el nombre de Maximón y la huella del relato de origen atiteco, de su tallado en madera por antiguos naguales de Santiago Atitlán para proteger a los viajeros y comerciantes y salvaguardar el orden sexual en la comunidad, relato que se expondrá en el segundo capítulo al tratar el culto originario en ese lugar. Sin embargo, su apariencia es la del san Simón mestizo y no la de Maximón primigenio, y no hacen ninguna referencia al culto que permanece vivo, aunque con ciertos cambios, con respecto a lo registrado por Mendelson en 1952 (1965), en su centro originario de Santiago Atitlán.

En suma, se puede observar que las distintas maneras de llamar a Maximón dependen de los lugares y de los grupos sociales que le confieren el nombre. En Santiago Atitlán, el «aparecimiento» de esta divinidad

Figura 1.4. Maximón. Fotografía de Casandra Isunza.

tiene que ver con los *ajk'unaa* (sacerdotes nativos) versados en el nagualismo, quienes vivieron probablemente en la última mitad del siglo XIX, según la etnografía de Mendelson de 1952 y 1953.

Entre las cofradías y la permanencia de prácticas de la religión Tztutujil

Las cofradías en Santiago Atitlán

En este apartado se hace un análisis sociológico del papel de las cofradías en Atitlán, más allá del acotamiento, como parte del mundo sagrado de Maximón, que fue acogido por una de estas desde su «aparecimiento». El énfasis aquí se centra en estudiar en qué medida el «lugar social» de las cofradías en la comunidad atiteca fue afectado por los cambios del entorno político de Guatemala, ya que a partir de la Independencia, en 1821, la Iglesia católica fue desplazada por el Estado nacional laico, cuya actuación se expresó en modificaciones a la estructura de propiedad de la tierra, el establecimiento de las fincas cafetaleras en el último tercio del siglo XIX, el arribo de la United Fruit Company al país y el desarrollo de una economía de plantaciones (modelo agroprimario exportador). En este contexto se ubica la presencia de Maximón en Atitlán.

El sistema de las cofradías en la localidad propició, debido a la relativa autonomía que lograron mantener los indígenas, la permanencia de creencias, rituales y personajes consagrados (*ajk'unaa* o cargadores de la oración, *telinel, nabeysil*), incluso el «aparecimiento» de Maximón, con todo lo cual se configuró un universo religioso que podría considerarse paralelo entre la fe católica con su Libro Sagrado, sus actos sacramentales y litúrgicos como sistemas de culto (Durkheim) y los rituales de Maximón como sistema de creencias desarticulado y empobrecido en contraste con la coherencia que expresaba la cosmovisión de los pueblos antiguos dentro de la tradición mesoamericana. Quedó así restringido como sistema de culto. Si bien en un primer momento alrededor de su «aparecimiento» pudo representar una forma de resistencia frente al po-

der dominante, como manifestación de lo religioso refleja la articulación cultural propia de los tzutujiles como una expresión teodiceica[15] para enfrentar la contingencia que irrumpe en la vida cotidiana del grupo a partir del despojo de sus tierras impulsado por la corona española en la primera época colonial y antes de las reformas borbónicas (De Vos s/f) y su consecuente nueva condición de peones.

La importancia del sistema de cofradías de Santiago Atitlán radica en sus expresiones de religiosidad católica y nativa, cuya vigencia se explica solamente por la permanencia de este sistema combinado, particularmente aquellas como las de Santa Cruz y San Juan como espacios que han preservado algunas creencias, ritos y símbolos sagrados ligados con la antigüedad mesoamericana y de los isomorfismos en imágenes eufemizadas como la del «Dueño de la lluvia» (san Martín) o de Santiago, el patrón del pueblo, prácticas por medio de las cuales se mantiene la cohesión social y los sentimientos, en ocasiones ambivalentes, de amor y temor en torno a Maximón.

Sin embargo, queda como interrogante por qué solamente en dos de las 10 cofradías que existen en Atitlán se mantuvieron las prácticas ancestrales. En el resto, los feligreses son únicamente católicos y no se involucran en el culto a Maximón, aunque mantienen una actitud de respeto como espectadores, no obstante que forman parte del grupo lingüístico tzutujil y en consecuenia participan del sistema de cargos y también son autoridades tradicionales. La cofradía de Santiago, que es la encargada de celebrar la fiesta del santo patrón del pueblo, Santiago Caballero, no forma parte del sistema de cargos por tener una composición predominantemente mestiza.

La Semana Santa en Atitlán transcurre con la celebración de dos rituales paralelos: la muerte y la resurrección de Jesucristo conforme a la religión católica y la fiesta anual de Maximón, de «renovación» de su esencia nagual, para asegurar un «buen año» —en palabras de los tzutujiles participantes en este ritual—, que se interpreta como una relación de continuidad con el rito de «regeneración del tiempo» en la cosmogonía maya ancestral que representaba una nueva creación del cosmos, un

[15] En el sentido del estudio de la divinidad al margen de las creencias religiosas.

nuevo ciclo, después del *uayeyab,* los cinco días aciagos al finalizar el año maya.

El lugar social del sistema de cofradías de Santiago Atitlán, de la Colonia a la Independencia y la economía de plantaciones

Desde su creación en la época colonial, el sistema de cofradías se ha mantenido con una firme continuidad frente a los sucesos políticos en la historia de Guatemala. Este pequeño espacio religioso y social se puede reconocer como una institución que permanece, aunque no sin amargos periodos de lucha y resistencia, a pesar de las transformaciones políticas que han afectado al conjunto de la sociedad guatemalteca. En Santiago Atitlán el sistema de cofradías se mantuvo después de que el país se independizara en 1821, así como durante el periodo de las fincas cafetaleras y frutícolas y del dominio de las empresas trasnacionales como la United Fruit Company, los movimientos políticos nacionalistas, los golpes de Estado y la guerra civil iniciada en 1980 y que culminó con los Acuerdos de Paz de 1996 y el comienzo del proceso de democratización de la sociedad guatemalteca. La comprensión de las raíces de esta institución que ha trascendido toda suerte de cambios políticos y el creciente embate de las iglesias protestantes y evangélicas conlleva todo un tema sociológico.

El protestantismo y las iglesias cristianas-evangélicas han logrado incorporar en sus filas a 40% de la población en tiempos recientes.[16] Solo en Santiago Atitlán existían alrededor de 30 iglesias evangélicas a finales de los años noventa (Morales 1998:337). Han significado todo un desafío al mantenimiento del culto en su lugar de origen. Para algunos críticos, el impulso turístico reactivó el culto a Maximón; incluso, el Instituto Guatemalteco de Turismo (INGUAT) se lo ha apropiado y lo lanza como guatemalteco (Morales 1998:366). Se comprende este hecho en el contexto del cambio político en curso en Guatemala, en el cual han cobrado

[16] Instituto Nacional de Estadística de Guatemala (INE). Nota del Censo de Población 2004, en <ine.gob.gt>.

importante presencia las organizaciones indias, especialmente la de los lingüistas que han estado realizando una relevante labor de preservación y desarrollo de los idiomas mayas de Guatemala y logrando avances importantes en el largo proceso de transformación de las lenguas orales a escritas.[17]

¿Cómo pudo la cofradía, siendo una institución europea, ser acogida y naturalizada por los indígenas? ¿Qué cambio cultural ocasionó? Además de las razones religiosas ya expuestas, existe otra de carácter más universal si se examina el origen de la cofradía que se remonta al último periodo de la Roma antigua, en el que existieron unas agrupaciones llamadas *collegias* o hermandades, *sodalidades* o confraternidades, encabezadas por unos personajes llamados «curiones», que agrupaban a población plebeya así como a servidores, y que hubo intentos de abolirlas en el año 56 a. C. al ser consideradas peligrosas por algunos emperadores (Bazarte 1989:21).

Sorprendentemente, la estructura y las funciones de las cofradías se han conservado desde aquellos años cincuenta en que Mendelson realizó la primera etnografía acerca de Maximón. La segunda, de Vallejo, concluyó en 2001. Solo varió de 11 a 10 el número de cofradías en este periodo, en tanto que en el siglo XIX había ocho, y cinco hermandades.

Se ha señalado que las cofradías representaron un espacio de cierta autonomía, pues su control estaba en manos de los cofrades indios y solamente eran supervisadas por los sacerdotes católicos, cuyo número era insuficiente para mantener una rigurosa inspección en cuanto a la práctica del catolicismo. Las fuentes históricas eclesiásticas hacen referencia a los clérigos itinerantes que salían a recorrer las iglesias bajo la jurisdicción parroquial. De esta manera son comprendidos los reiterados testimonios de visitadores como Thomas Gage o Cortés y Larraz, entre otros, que documentaban las constantes «herejías» de los indios por to-

[17] Véanse los trabajos de Oxlajuuj Keej Maya Ajtz'iib' (OKMA), asociación de académicos mayas dedicados a la investigación lingüística desde 1990 y que cuenta entre sus trabajos con la elaboración de gramáticas de las lenguas, lexicografía, gramáticas estándares bilingües, materiales de lectura y gramáticas pedagógicas, entre otros. También existe la Organización Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, fundada en 1969.

das partes y durante todo el periodo colonial, lo cual da testimonio de la permanencia de sus prácticas y de que la cofradía resultó ser un espacio propicio para su mantenimiento; les permitió, paulatinamente, reconfigurar su universo simbólico y adaptarse a su nueva situación y también, aunque de manera tutelada, desempeñar cargos y funciones que les constituyeron un «capital social» nutrido en el arraigo de normas y convenciones sociales propias, relaciones de confianza y la resolución de conflictos cotidianos, así como la interacción entre las cofradías, además de que con los fondos de ahorro o «cajas de comunidad» podían responder de manera modesta ante algunas calamidades que se presentaban (terremotos y epidemias).

En cuanto a su relación con el clero católico, la persistencia de algunas de sus prácticas ancestrales, que realizaban fuera de la iglesia, en los cerros y en las cuevas, y en las propias casas-cofradía, fue ganando espacio; precisamente una de estas, la de la Santa Cruz, acogió a Maximón desde su «aparecimiento», que se puede ubicar a finales del siglo XIX o principios del XX con base en los relatos acerca del héroe cultural atiteco Francisco Sojuel, así como en el primer testimonio del culto en 1914, cuando Samuel Lothrop (1929) presenció el conflicto entre el obispo de Guatemala y los atitecos debido a que, al parecer, en ese tiempo los cofrades celebraban el culto a Maximón dentro de la iglesia de Santiago Atitlán, y ese hecho enfureció al prelado. Sin embargo, después de otros incidentes violentos entre los sacerdotes y los atitecos, en 1952 los pobladores tzutujiles lograron que el presidente Jacobo Arbenz (1951-1954) reconociera constitucionalmente la libertad de los cultos nativos. De tal suerte, la Iglesia católica reconoció a las cofradías de la Santa Cruz y San Juan como «nativas», y solamente prohibió el ingreso de Maximón en su templo.

En la actualidad las casas-cofradía son lugares de culto público para los pobladores y dependen económicamente de las aportaciones voluntarias de los visitantes, dinero que se requiere para adornos, velas, incienso, flores y para solventar los gastos de las fiestas y la música que las ambienta desde la víspera de la celebración del santo.

Mendelson observó el ambiente de las cofradías y lo describió como un «pequeño universo con reglas exquisitas de cortesía que predominan desde el momento en que un hombre entra al recinto hasta que sale» (1965:53). Se pone mucho cuidado en evitar conflictos al interior de las cofradías porque afectarían el ritual, así que todas las actividades de estas son consideradas como sagradas; los actos de fumar, bailar y beber tienen una importante significación ritual y se les debe ejecutar de manera correcta y con gran detalle (1965:43).

Durante la época colonial, en Guatemala cada pueblo indígena tenía su santo patrono y su festividad exclusivamente católica, así como sus trajes propios para hombre y mujer. Son abundantes también los testimonios de la época acerca de la resistencia indígena a adoptar la cultura española y continuar con las «prácticas paganas». Muchas instituciones españolas implantadas por los primeros colonizadores fueron adaptadas por los indígenas en su esfuerzo defensivo, pues estos integraban la organización municipal (ayuntamiento) de tipo castellano (alcalde, regidores y alguaciles), que convivía con los «principales» o nobles. Por lo general los caciques y sus descendientes tendieron a ocupar los cargos más importantes en los ayuntamientos; fueron los intermediarios ante el gobierno español; se encargaban de recoger el tributo exigido a los indígenas y de la disciplina en la comunidad. Existía una jerarquía paralela basada en la edad, el respeto y el prestigio local y los cargos cumplidos. Actualmente es el sistema de cargos con los cabeceras del pueblo y los mayores o principales. Otra institución fue la cofradía religiosa orientada al culto y a administrar las cajas de comunidad para atender emergencias, terremotos y cataclismos volcánicos (Mendelson 1965:162). Este registro histórico da cuenta de la prevalencia del sistema de cargos en los municipios de Guatemala como estructura autóctona paralela a la del gobierno municipal, dentro del cual podían ocupar cargos toda vez que gozaran de un prestigio meritocrático basado en el cumplimiento obligaciones.

En el siglo XVI los tzutujiles se referían al conjunto de estos hombres con cargos religiosos o civiles como los «principales» o «mayores», ya fuera porque llegaran a ser alcaldes de cabildo o de cofradía o porque se encargaran de las iglesias en ausencia del sacerdote.

Durante el siglo XVII la cofradía y el ayuntamiento o cabildo indio constituyeron la vía principal para canalizar la confrontación y el ajuste entre los indios y la cultura española.

A comienzos del siglo XVIII la consolidación de la estructura de gobierno colonial era estable. El principal problema fueron las epidemias y los terremotos. Se calculaba que el reino de Guatemala tenía una población de unos 650 000 habitantes, de los cuales 150 000 eran mestizos y 420 000 indígenas. Esta disminución de la población se debió a las enfermedades que azotaron al país durante el siglo XVI. Se tiene registro de 21 epidemias (Suárez y Ramos 1990:168-170).

Además, la formación de los indígenas en tareas de gobierno se iniciaba cuando atendían cargos, tanto en la iglesia —como los *fiscales*— como en las cofradías, tarea que comenzaban desde jóvenes, al casarse: ocupaban los puestos de rango más bajo, como *alguaciles*, e iban ascendiendo hasta llegar a *alcaldes de cofradía* y a desempeñar el más alto como *principales* o *mayores* cuando eran hombres de más edad; y en algunos casos también llegaban a ser autoridades del ayuntamiento. Funcionaba como todo un sistema meritocrático en el cual se comenzaba por el servicio religioso en la iglesia o la cofradía, posteriormente en el cabildo; representaban cierta continuidad basada en la autoridad de los antiguos linajes y en la edad. Además, todo «principal» era aquella persona en funciones o que había desempeñado cargos y que, por edad, solamente opinaba con respecto a asuntos públicos y privados de la comunidad y su voz era escuchada. Actualmente, en Santiago Atitlán se mantiene este reconocimiento como autoridades tradicionales al «cabecera» del pueblo y a los mayores o principales.

Posteriormente, con la reorganización político-territorial dictada por España en 1786 de transformar las provincias en intendencias y partidos, además de establecer como «cabeceras» a oficiales no indios (De Vos s/f) —y cuando se declaró la Independencia de Guatemala en 1821—, muchos de los cabildos cambiaron su composición para ser gobernados por los ladinos (mestizos), al tiempo que el gobierno abolió el «Derecho real» de propiedad de los indios sobre sus tierras. Estas fueron compradas por finqueros ladinos nacionales y extranjeros que se establecieron en la re-

gión. De ese modo, la nueva clase de finqueros desplazó a los indios del cabildo y les dejó únicamente la función de organizar las celebraciones religiosas. En ocasiones les concedían ocupar los puestos de rango más bajo (Early 1983:197).

Los tzutujiles se mantuvieron en el control de sus cofradías, consolidando entre los indios durante el periodo colonial una estructura paralela de gran arraigo, porque habían guardado cierta continuidad entre los señores de los linajes anteriores al dominio español, tanto en la Iglesia (oficiales y cantores) como en los cabildos, sobre todo a partir de las reformas borbónicas de 1786 y de la Independencia del país. Solo las cofradías quedaron como estructuras más abiertas a las que ingresaban sin distinción todos los indios, lo cual les permitió, marginados de la función del gobierno municipal, aprender tareas antes reservadas a los nobles, en especial frente a la necesidad de reconstruir el tejido social de sus comunidades que se desgarró al haberse convertido en peones, baldíos o campesinos dueños de pequeñas porciones de tierra que vivían en condiciones miserables, dedicados a la pesca en el lago y al comercio.

Como conclusión, las cofradías han jugado un papel articulador en la vida cotidiana en Atitlán, al menos con los católicos tradicionalistas, dado el crecimiento de las iglesias evangélicas; sirvieron de apoyo a los tzutujiles para reconstruir su vida comunitaria, al crear un mecanismo de movilidad social dentro de la estructura mayor del gobierno municipal (alcaldía). Han sido una especie de institución «de refugio», sobre todo a partir del periodo de Guatemala como nación independiente, cuando fueron excluidos de los cargos en el gobierno de su municipio.

El arribo de la clase de los finqueros y los comerciantes prósperos desplazó del poder político a los indígenas, además de usurpar sus tierras y convertirlos en peones de las fincas, o trabajadores, en especial a la mayor parte de aquellos que no pudieron comprar sus mismas posesiones, cuando el gobierno nacional desconoció los títulos «reales» de propiedad, que hasta entonces los amparaban con sus dominios comunales. En este contexto de pérdida de sus recursos económicos y políticos, de desintegración de la vida comunitaria, al ser obligados a desplazarse a las fincas, de manera definitiva como baldíos o temporalmente

como peones, el empobrecimiento y la incertidumbre de los tzutujiles marcaron las motivaciones, expresadas desde lo religioso, del «aparecimiento» de Maximón.

Por otra parte, en esta trayectoria desde el asociacionismo cooperativo por medio de la institución de la cofradía hasta la época en que se implantaron en América, transcurrieron 1700 años en el Occidente cristiano (Bazarte 1989); dejaron una huella sociohistórica que ilustra un lento proceso de transformación cultural y el arraigo profundo de normas y convenciones sociales que sin duda permearon los procesos de institucionalización secular del Estado moderno, manteniendo una continuidad relativa en la práctica de mecanismos de cooperación entre los individuos, entendida en el marco existencial de la piedad cristiana introducida entre los indios en los tiempos de la Nueva España y de la Capitanía de Guatemala.

De esta manera se entiende el desarrollo de este dispositivo de la cooperación y la solidaridad que, en la medida de sus muy escasos recursos, se mantuvo entre las comunidades indias, y en buena parte nutrió el sentido comunitario que retomaron algunas corrientes católicas, como la teología de la liberación, o también desde la política, del colectivismo agrario en muchas poblaciones de este país, prácticas de cooperación que tenían lugar en los campamentos de refugiados guatemaltecos que se ubicaron en Chiapas, México, en los años ochenta. Hoy este dispositivo de cooperación se mantiene aprovechando el impulso turístico en algunas comunidades que circundan el lago Atitlán,[18] a pesar del vertiginoso crecimiento de las iglesias evangélicas y protestantes, así como por el saldo de la larga guerra civil que erosionó severamente el tejido social al interior de las comunidades.

[18] Por ejemplo, en San Pedro La Laguna han creado cooperativas de artesanas, de cafeticultores minifundistas y una red propia de guías turísticos locales para atraer visitantes a sus pequeñas empresas, según lo observado en 2015.

Cuadro 1.1. Relación y características de las cofradías actuales en Santiago Atitlán.

Cofradía y santo patronal	**Santos bajo su custodia y lugar de resguardo**	**Fecha de celebración**	**Interacción con otras cofradías**
1. Cofradía de Santa Cruz La Santa Cruz	Maximón permanece en la casa-cofradía.* La Santa Cruz, el Santo Entierro, la Virgen «Andolor» y san Juan Carajo en la iglesia.	Semana Santa 3 de mayo	San Juan, en los rituales de san Martín y Francisco Sojuel
2. Cofradía de San Juan San Juan	En la iglesia: san Antonio y san Nicolás San Martín, Yol Jap o «Dueño de la lluvia», que se guarda en la casa-cofradía	24 de junio	Los rituales de Maximón y san Martín están íntimamente relacionados, rigen a los sacerdotes nativos (*ajk'unaa*)
3. Cofradía de Santiago Patrón de Atitlán	Santiago e imágenes de la extinta cofradía de Sacramento siempre están en la iglesia	25 de julio	Cofradía de San Antonio
4. Cofradía de Concepción Virgen de la Concepción	La imagen está en la iglesia El altar de san Gregorio se halla en la casa-cofradía	8 de diciembre Navidad Año Nuevo 15 y 20 de enero 5 de febrero	En enero y febrero son celebradas las fiestas de siembra del maíz Cofradía de San Felipe
5. Cofradía de San Antonio	San Antonio está en la iglesia	13 de junio	Cofradías de San Juan y Santiago
6. Cofradía de San Nicolás	San Nicolás permanece en la iglesia	10 de septiembre	Cofradías de Santa Cruz y San Juan
7. Cofradía de San Felipe	San Felipe está en la iglesia	5 de febrero	Bendición del maíz Cofradía de la Concepción
8. Cofradía de Ánimas	La imagen está en la iglesia	Día de Todos Santos, 2 de noviembre	

Cofradía y santo patronal	Santos bajo su custodia y lugar de resguardo	Fecha de celebración	Interacción con otras cofradías
9. Cofradía del Rosario	La imagen está en la iglesia	7 de diciembre	
10. Cofradía particular de Francisco Sojuel o San Martín particular	No hay imagen, solo bultos con las camisas de san Martín en la casa-cofradía	No hay fecha	Celebran rituales de san Martín en la Cofradía de San Juan, no reconocida por la jerarquía católica

* Siempre que los tzutujiles se refieren a «la cofradía» aluden a la casa-cofradía, a la sede, que es donde vive el alcalde de la congregación, no a la organización religiosa que implica.
Fuente: elaboración basada en las etnografías de Michael Mendelson (1965) y Vallejo (2001).

Reminiscencias de concepciones y prácticas religiosas mayas que aparecen en la Colonia y en los siglos XIX y XX

El «aparecimiento» de Maximón ha desempeñado un papel articulador de algunas creencias y prácticas de la religiosidad maya. En este apartado se recuperan, desde diversas fuentes, los elementos que conforman la tradición religiosa mesoamericana en sus distintas etapas, de tal manera que cuando se hace referencia a la religión maya se está hablando de una temporalidad comprendida desde el año 2500 a.C. hasta 1521 o 1524 de nuestra era en el caso de Guatemala.

Thomas Gage (1969) observó que en pleno periodo colonial:

> Muchos son dados a la brujería y son engañados por el diablo para creer que su vida depende de la vida de tales y cuales bestias (que pueden tomar lugar dentro de ellos como su espíritu familiar) y piensan que cuando la bestia muere ellos deben morir. Cuando él es perseguido, su corazón jadea; cuando está débil, ellos están débiles (en Orellana 1984:206).

Estas creencias encontradas por Gage han perdurado de manera diversa y resignificada entre la población indígena de Guatemala incluso hasta nuestros días. Algunos pueblos conservan danzas en torno a animales de antigua significación religiosa maya, como la del venado, en Santiago Atitlán, asociada con la celebración de san Martín, llamado Yol Jap en lengua tzutujil, que significa «Dueño de la lluvia», pero Maximón no está asociado con ningún animal ni santo católico, de acuerdo con el relato de su origen y el ritual tradicional.

Si bien la nueva religión fue impuesta junto con otra cosmovisión, para los habitantes mesoamericanos representó, especialmente para la elite gobernante, un enorme esfuerzo por mantener una visión coherente del mundo y de los dioses. Gruzinski se refiere a este proceso como «occidentalización», pues iba más allá del dominio militar y del avasallamiento. Era la imposición de nuevas imágenes y símbolos, nuevas creencias y formas de organizar el mundo material y espiritual, del bien y del mal, de lo sagrado y lo profano.

La «idolatría» se mantuvo durante los siglos siguientes en el espacio doméstico, pero Gruzinski no la considera una supervivencia, aunque tampoco plantea que hubiera permanecido inerte a pesar de la imposición española de una nueva experiencia de lo real y lo sobrenatural. Al cristianizar lo imaginario, los evangelizadores dejaron fuera importantes elementos: «La Iglesia y los indios no asignaban las mismas fronteras a lo real. La Iglesia restringía de un modo singular su territorio. Por regla general, excluía estados (*el sueño, la alucinación, la embriaguez*) a los cuales las culturas indígenas concedían una importancia decisiva» (Gruzinski 1995:187), y aún son importantes. Por ejemplo, los sacerdotes nativos de Atitlán, *aj'kunaa*, reciben el «llamado» de Maximón por medio de los sueños, y durante las celebraciones rituales le ofrendan licor (aguardiente o *guaro*) y los oficiantes beben en abundancia durante los rituales, tanto en los de carácter privado como en los públicos.

En el altiplano de Guatemala los antiguos reinos quiché, cakchiquel y tzutujil, sometidos a este mismo proceso de «occidentalización», de adaptación y asimilación de las imágenes cristianas impuestas por los evangelizadores como parte de una nueva significación de lo real, se involu-

craron en la percepción y la representación del nuevo «otro»; si bien los evangelizadores vieron las imágenes religiosas de Mesoamérica como representaciones de Satanás, los indígenas en el centro de México se apresuraron a reconocer a Quetzalcóatl en Cortés, y a Tonatiuh como Pedro de Alvarado, que llegó a territorio guatemalteco en 1524 para someter en primer lugar a una parte del reino quiché en Xelajuj (Quetzaltenango), donde los nativos crearon el relato de la fuerte resistencia que opuso el guerrero Tecún, finalmente abatido por Alvarado, a quien llamaron Tonadiú (Carmack 1979:32). Este es un ejemplo no de confusión sino de búsqueda de sentido a los brutales sucesos de la conquista militar. Los conquistadores fueron vistos como metáforas asociadas con el Sol, por la espada y su apariencia rubia. De acuerdo son el estudio del imaginario, la eufemización de Alvarado por Tonatiuh (el dios del Quinto Sol) operó como antífrasis a nivel de la representación, al aparecer ataviado con los atributos del contrario (Durand 1982:129).

Así, vemos que los nombres conferidos a Maximón durante el siglo XX han resultado de las metáforas de la imagen, de su sentido encontrado como isomorfismo que opera a nivel de elementos simbólicos convergentes en san Pedro «Guardián del cielo», san Martín «Dueño de la lluvia», en tanto Judas Iscariote fue más bien un epíteto impuesto por los sacerdotes católicos, como ya se ha señalado.

El *tz'atel*, en lengua tzutujil 'árbol o palo de pito', también llamado colorín (*Eryihtrina corollodendrom*) —que es el árbol de donde se tomó la madera para crear a Maximóm y su máscara—, crece en regiones tropicales y subtropicales del mundo (Flores y Liding-Cisneros 2005); según la región, el color de la madera, café rojizo, puede variar de claro a veteado. Denominado *tzité* en lengua quiché, *tzompanquahuitl* en náhuatl o árbol de colorín. Los indígenas suelen considerar comestibles sus flores de color rojo con pétalos de forma alargada que semejan espadas. En las ramas de este árbol crece una vaina que contiene semillas rojas con la forma de frijol llamadas colorines (Flores y Liding-Cisneros 2005). Estas tuvieron uso como instrumentos de adivinación entre los sacerdotes y chamanes mesoamericanos.

En el Popol Vuh[19] (del k'iche' *popol wuj*: 'libro del consejo' o 'libro de la comunidad') aparecen las semillas de *tzité* utilizadas por los primeros dioses celestes en el momento de la creación del hombre:

> Abuela del Día, Abuela del Alba. Sed llamados así por nuestros construidos, nuestros formados. Haced vuestros encantamientos por vuestro maíz, por vuestro *tzité*. «¿Se hará, acontecerá que esculpamos en madera su boca, su rostro?» Así fue dicho a los de la Suerte. Entonces [se efectuó] el lanzamiento (de los granos), la predicción del encantamiento por el maíz y el *tzité.* «Suerte fórmate», dijeron entonces una abuela, un abuelo. Ahora bien, este abuelo era el del *tzité*, llamado Antiguo Secreto [*Ixpiyacoc*]; esta abuela era la de la Suerte, la de (su) Formación llamada Antigua Ocultadora con Gigante Abertura [*Chiracán Ixmucané*] (Ayala y Raynaud 1993:11).

En esta obra, que representa una fuente colonial temprana en lengua quiché, aparecen elementos del «núcleo duro» de la religión mesoamericana: el numen *tzité,* que no se asocia con las semillas del colorín, sino con el maíz (el hombre de maíz). Es un «secreto» que se relaciona con lo «oculto», con el «Abuelo Antiguo Secreto», Ixpiyacoc, y con la «Abuela Antigua Ocultadora con Gigante Abertura», Chiracán Ixmucané. La complementariedad de los opuestos masculino/femenino es un principio encarnado en la planta del maíz, cuyo proceso de germinación y crecimiento es recreado en otro pasaje del Popol Vuh: la hazaña mítica de los gemelos divinos que se desarrolla en Xibalbá, el Inframundo.

El árbol del colorín es un símbolo que mantiene continuidad en su uso desde los tiempos antiguos y tiene reconocimiento entre los tzutujiles por su capacidad de «hablar»; pudo haber sido utilizado para fabricar una variedad de ídolos en la antigüedad (Orellana 1984:98). Forma parte de la constelación de árboles sagrados presentes en la mitología mesoamericana: Tamoanchan, el Árbol Florido donde viven o del que proceden

[19] Los vocablos *popol* 'cabildo', 'consejo', 'autoridades'; *wuj* 'libro', 'papel', corresponden al título del *Libro del Consejo* o el *Libro de los de la estera* (*pop/poop* 'trono', 'estera'). Se entiende que se trata del grupo social privilegiado dirigido por el Ah Poop 'Señor de la Estera' (*Libro del Consejo* 1993:XIV-XV).

los dioses (López 1995:72);[20] o los *bacabes*, árboles mencionados en el *Chilam Balam de Chumayel*, en *El ritual de los bacabes* y en la *Relación de las cosas de Yucatán* de Landa.

En la actualidad las vainas de este árbol, que contienen las semillas rojas, siguen siendo utilizadas por algunos chamanes para la adivinación.

> Estas [semillas rojas] son guardadas en envoltorios sagrados y se lavan con alcohol, del que luego se bebe un poco. Otros grupos también las usan, llamándolas *miches*, como los mochós, los chortís y los chujes. De los antiguos yucatecos sólo sabemos que las aplicaban para curar dolores de encías… (De la Garza 1990:163).

En otro pasaje del libro, De la Garza hace referencia a la preparación de un ritual de adivinación o consulta de un *chuchkajau* quiché:

> abre su envoltorio, acomoda las piedras que contiene, toma un puñado de semillas de colorín y pronuncia esta invocación a Dios y a los antepasados: ¡Salud nuestro Padre Jesucristo que estás en el cielo, y también nuestro padre Jesucristo que estás en el Calvario, y también nuestras primeras abuelas y abuelos que vinieron ante los altares, los duelos de la varapunta, los dueños de las semillas de pito [colorín], los dueños de la adivinación por el maíz y por la sangre! Vengan aquí… (Bunzel, en De la Garza 1990:183).

El árbol sagrado ha sido un símbolo central en la mitología mesoamericana con una gran polivalencia; forma parte del «núcleo duro» de la cosmología mesoamericana,[21] en términos de ser una hierofanía inagotable: El Árbol Florido o Tamoanchan:

[20] Los documentos que remiten a Tamoanchan son diversos: *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, de Muñoz (1981); *Cantares mexicanos* y *Poesía Náhuatl,* de Garibay (1953-1954); Los Códices Telleriano-remensis, Vaticano-latino, Borbónico, Florentino; *El mito de los soles*, en la obra de Sahagún (1969), entre otras fuentes.

[21] Según Alfredo López Austin, el «núcleo duro» de la religión mesoamericana se hace presente en el periodo Preclásico como síntesis y sistematización plasmadas en la iconografía y los monumentos de la cultura olmeca; sin embargo, la creación y la consolidación del «núcleo duro» del mito cosmogónico y de la mitología consecuente se formó durante

> es el eje del cosmos y el conjunto de los árboles cósmicos. En él se dio el pecado. Los dioses unieron sustancias contrarias, originaron el sexo, y con él la producción de otro espacio, otros seres, otro tiempo: el del mundo del hombre. Por su acción, los dioses pecadores fueron castigados: desterrados al mundo de la muerte y a la superficie de la tierra. Los dioses iniciaron otro tipo de existencia: transformados, dieron origen a los seres de este mundo; pero entonces estaban contagiados de muerte, que es consecuencia del sexo. Su vida estaría limitada en el tiempo, limitada en el espacio, limitada en sus percepciones. Tendrían, a cambio, la posibilidad de reproducirse (López 1995:101).

En el área maya, como en el resto de Mesoamérica, existe una iconografía que muestra la riqueza de símbolos convergentes (Durand 1982:37-38)[22] en torno a la imagen del árbol. En el periodo Clásico vemos en Palenque el tablero de la Cruz Foliada, el Templo de las inscripciones, el sarcófago de Pakal en una huerta de ancestros y él mismo ascendiendo por el Wacah Chan, Árbol del mundo (*axis mundi*).

La polivalencia de símbolos asociados con la imagen del árbol en Mesoamérica, que señala los sentidos que han sido compartidos por los pueblos mesoamericanos, se comprende al observar el isotopismo de

los siglos anteriores, con el proceso de domesticación del maíz y de las primeras aldeas igualitarias (2500 a. C.-1200 a. C.); las ideas inmersas en el mito: la estructura y dinámica del Cosmos, el nacimiento mítico del tiempo y de lo creado, los opuestos complementarios, el arquetipo de la creación del mundo y el mito de creación de todos los seres; pero debe considerarse que también incluyen las cosmovisiones anteriores, las de la época de los nómadas cazadores-recolectores: la visión del Cosmos; la alineación de los astros por el firmamento nocturno; el culto a lugares y tiempos sagrados. Véase López (1967; 1995; 1996); López y López (1996).

[22] Para explicar los dos grandes ejes del trayecto antropológico (régimen diurno y régimen nocturno de la imagen) que constituyen los símbolos, Durand (1982) recurre al método de convergencia, que tiende a señalar vastas constelaciones de imágenes más o menos constantes y que parecen estructuradas por cierto isomorfismo de los símbolos convergentes (homólogos) para considerar el carácter de semanticidad, jugando más con la materialidad de elementos semejantes que con una sintaxis. La homología es equivalencia morfológica o estructural, más que funcional.

los árboles, fuente de hierofanías inagotables en casi todas las culturas antiguas.

El árbol sagrado comparte el simbolismo común en torno a la idea del cosmos vivo en perpetua regeneración, símbolo de la vida en permanente evolución; el árbol pone en comunicación los tres niveles del cosmos: las raíces hundidas en lo subterráneo, el tronco y sus ramas en la superficie de la tierra, las alturas por sus ramas superiores y su cima hacia la luz del cielo. Reptiles que se arrastran entre sus raíces, aves que vuelan por su ramaje, son vasos comunicantes entre el mundo ctónico y el mundo uranio. El árbol, eje del mundo, separador del cielo y la tierra.

Árbol de la vida. Su savia es el rocío celeste (el *its* maya). Sus frutos dan la inmortalidad. El árbol es el símbolo de la regeneración perpetua, y por tanto de la vida en su sentido dinámico (se regenera; muere y renace innumerables veces). Llega a ser la manifestación arquetípica de la Potencia, y sus ramas, desplegándose, terminan por recubrir el cosmos entero (Chevalaier y Gheerbrandt 1995:118-119).

La figura de Maximón fue tallada por cuatro antiguos naguales de Santiago Atitlán, según el relato de origen recreado por los pobladores actuales, quienes lo llaman «El Mayor de los Naguales»; sin embargo, en etnografías realizadas en distintas épocas, Mendelson, en 1952-1953, y Vallejo, durante los años de 1994-1997, no lograron conocer a algún nagual; ninguno de los sacerdotes nativos o *ajk'unaa* se reconocía como tal; ellos se referían siempre a los antiguos naguales, los que formaron el cuerpo y la máscara de Maximón, como a hombres antiguos con el atributo de que podían viajar a gran velocidad, conocían todos los secretos de los árboles, las cuevas y las montañas y podían hablar con los «dueños» de las cosas y con los ancestros. Pero estos hombres habían dejado de existir, solo había «esencia nagual» impregnada en los ropajes de los santos y de Maximón; el humo del incienso, *pom*, las velas (candelas) y las oraciones de los *ajk'unaa* pueden abrir los caminos, el *palb'al*, para poder «hablar» con los «dueños» y con los espíritus de los antiguos naguales para pedir ayuda o consejo (Mendelson 1965; Vallejo 2001).

Esta particularidad histórica, sumada al hecho de ser la cuna del culto a Maximón, le imprime características de observancia muy propias

al culto, que además de estar integrado socialmente se mantiene sin ninguna relación con la jerarquía católica; en este sentido, puede decirse «autónomo» de la Iglesia católica, más cuando la Iglesia reconoce como «cofradía nativa» a la de Santa Cruz que es la encargada de este culto, de manera que la regulación se hace mediante la comunidad y las cofradías, a diferencia del resto de lugares de Guatemala y de Chiapas, México, en donde se guarda culto a san Simón-Maximón y los «curanderos» carecen de control social alguno, ni religioso ni político.

Existen personas consagradas en torno a Maximón y sus rituales. Los sacerdotes nativos que hacen oficios de rezadores y curanderos son los *ajk'unaa*, voz plural de *ajk'un*, en lengua tzutujil 'cargador de la oración' o 'rezador'; el *telinel* (voz tzutujil, *teejeeneel* 'cargador de imágenes', 'de muertos' o 'de cargas') es el encargado personal de cargar a Maximón. El *nabeysil* (*najb'eey* 'el primogénito' [Pérez y Hernández 2001]) es el sacerdote de la lluvia, encargado de la imagen y el bulto sagrado de san Martín cuyo nombre tzutujil es Yol Jap (Vallejo 2001:142, 193). Estos sacerdotes nativos (cargadores de la oración) conducen junto con los cofrades los rituales privados en torno a los bultos sagrados o atados, tanto de Maximón como de san Martín. Se menciona aquí al *nabeysil* que, aunque no tiene una relación directa con el culto a Maximón, representa un papel importante en el complejo de creencias que mantienen cierta relación con la antigua religión maya, como la realización de rituales en las milpas durante la siembra del maíz.

La relación de estos hombres consagrados, los *ajk'unaa*, el *telinel* y el *nabeysil*, así como las parteras (*iyom*), radica en que cada uno de estos oficios especializados se realiza desde las cofradías; las parteras y el *nabeysil* pertenecen a la cofradía de San Juan, los demás a la de la Santa Cruz. Estas dos cofradías guardan una estrecha relación entre sí, además de mantener algunas creencias antiguas. Ellos creen que el ejercicio de su oficio es producto de un «llamado» de los ancestros, de Maximón o de Dios, y así comienzan a aprenderlo.

Según la etnografía de Vallejo (2001), en el espacio ritual de las cofradías tanto el *nabeysil* como las parteras tienen sus propios «bultos», el *nabeysil* es el encargado del bulto de san Martín, y las parteras cuidan el

«Yashper» o «envoltorio de las *iyom*» en la Caja de la «dueña del parto», resguardada en la cofradía de San Juan. Estas cofradías en particular constituyen un pequeño espacio de preservación de sus objetos sagrados («bultos», cajas de madera e imágenes) con los que realizan algunos rituales privados. Fuera de este recinto, cada una de estas personas consagradas ejerce su oficio en Atitlán: las parteras atendiendo a las mujeres embarazadas y parturientas, los *ajk'unaa* desplegando sus dones curativos y sus rezos a quienes los solicitan y el *nabeysil* acompañando las fiestas de siembra del maíz además de las festividades propias de su cofradía.

Los antecedentes de los actuales *ajk'unaa* de Santiago Atitlán aparecen documentados en los textos coloniales. El fraile Landa (1959:49-51, 59) hacía una constante referencia a los *chilanes* (hechiceros y médicos), *chaces* (ancianos que ayudaban a los sacerdotes) y los *nacones* (unos eran sacrificadores y otros capitanes de guerra); todos ellos conducían los rituales y sacrificios que describió Landa, así como las prácticas curativas. El religioso relata que sacerdotes y hechiceros eran enterrados con algunos de sus libros y las espinas con las que hacían los sacrificios de sangrado, sus piedras de hechizo y sus pertrechos.

En los códices de Dresde, París y Madrid también se observan imágenes de las prácticas religiosas de los mayas antiguos, en las que aparecen los sacerdotes en pasajes rituales. En los libros del *Chilam Balam*, en sus distintas versiones, en el Popol Vuh y en los *Anales de los cakchiqueles* se hace constante alusión a los sacerdotes que guiaban el destino de los pueblos durante los largos periodos de vida como migrantes hasta que lograban establecerse y fundar algún nuevo señorío.

Independientemente de su especialización, la elite sacerdotal llevaba una vida ascética, con prolongados ayunos. Por ejemplo, entre los antiguos tzutujiles se elegía a un miembro de la nobleza para profetizar. «Primero ayunaba durante 260 días, lo que dura el almanaque sagrado de trece 'meses', no se declara, pero sin duda era este un periodo de continencia y abstinencia sexual» (Thompson 2008:218-219).

Actualmente la especialización de los sacerdotes nativos ha sufrido cambios. En primer lugar, la función del adivino *ajk'ij* («cargador del tiempo», *chilan* en maya yucatecano), se ha fundido con la del *ajk'un*

(cargador de la oración) o curandero, esto en gran medida por el conocimiento fragmentario que tienen los actuales sacerdotes nativos respecto del calendario maya, aunque los tzutujiles continúan creyendo que el destino de una persona está dado de antemano y por ello pueden tener épocas de buena o de mala suerte (Orellana 2011:103-104), creencia que también encontró Mendelson (1965), aunque calificó como «deplorable» el conocimiento calendárico maya que tenían los sacerdotes nativos de Atitlán, por las razones obvias del efecto de la colonización que eliminó la estructura social de producción y reproducción del conocimiento de la elite sacerdotal. En segundo lugar, a partir de la Colonia hasta nuestros días, la especialización de los sacerdotes ha tendido a fundirse con elementos católicos o externos y en algunos casos corren el riesgo de desaparecer o por lo menos de ser reinterpretados.

En la década de los sesenta W. Douglas (en Orellana 2011:104) encontró en Santiago Atitlán los siguientes tipos de curanderos: los *ajkomanel* (maestros curanderos), que tratan enfermedades sin el uso de rezos como condición psicológica; los *ruki kamast* y *ruki'om*, especialistas en mordidas de serpiente y picaduras de araña; *rukoy bak*, hueseros; *iyom*, parteras. Para los tzutujiles comunes, una clase de *ajk'un* reconoce (diagnostica) y cura las enfermedades por medio de la oración; otros rezan por las buenas cosechas.

Mendelson abordó el tema de la iniciación de estos sacerdotes*:* se llegaba a ser *ajk'un* por obra del llamado de Maximón, y se creía que aquellos que no lo atendían corrían el riesgo de caer en un estado de locura que podría provocarles la muerte. No hay iniciación en sentido estricto. Para ser *ajk'un*, «las palabras venían de Dios» y cada uno realizaba su oficio de acuerdo con su suerte y su sentido o método de interpretación; una segunda manera consistía en que los sacerdotes nativos se formaban aprendiendo las oraciones: «escuchando secretamente a un *ajk'un* mientras hacía 'costumbre' y luego practicando en las cuevas y los cerros, hasta que tenían suficiente seguridad en sí mismos para rezar en las cofradías» (Mendelson 1965:63). Existe también la creencia de que los bailarines pertenecientes a la cofradía de San Juan, que ejecutan

una danza ritual en la fiesta de san Martín, eran candidatos a sacerdotes nativos (Mendelson 1965:57).

Se suele considerar, entonces, peligroso el rechazo a ese llamado que en ocasiones se manifiesta por medio del sueño, pues a quien no acuda le puede llegar la enfermedad o la muerte. En todos los casos, el devenir del sacerdote nativo implica el reconocimiento de otros colegas mayores, de su acompañamiento como aprendices, lo cual de alguna manera ocurre a partir de las cofradías que requieren estos sacerdotes, entre ellas la de Santa Cruz, que es la encargada de Maximón, y la de San Juan, que también se ocupa de san Martín (Yol Jap), y en menor medida también la de San Nicolás.

La idea principal y común entre los tzutujiles es la de suerte-destino: «determina el espíritu que se tiene». Por ejemplo, al distinguir a los *ajk'unaa* y a las parteras de otros seres humanos, meros particulares que aunque puedan tener conocimiento de cuestiones esotéricas únicamente pueden usarlo irresponsablemente, y aun ilegítimamente, es la suerte de un *ajk'un* lo que le da su sentido particular para la tarea, sus secretos y cualquier poder de *nagual* que pueda decirse que posee. Aquí también aparece la idea del secreto. Tanto Mendelson como Vallejo, al realizar sus respectivas etnografías, encontraron la constante referencia a los conocimientos y las ceremonias secretas, bultos sagrados cuyo interior no se revelaba a los no iniciados, secretos que no podían revelarse fuera de cada círculo de personas consagradas; hay secretos de cofrades, de principal y de hombre o de mujer (Mendelson 1965:96-97, 139, 189).

Actualmente se observa una fusión de las antiguas especializaciones en la figura del *ajk'un* y la pérdida de las divinidades. El simbolismo de un dios tutelar como patrón del pueblo se ha mantenido en la figura de Maximón y en la de Santiago, que es el patrón cristiano de Santiago Atitlán, como antaño lo fue Sakibuk (Orellana 1984; Carmack 1979; Thompson 2008).[23]

[23] El dios tutelar de los tzutujiles fue Sakibuk desde la fundación de su señorío, cuando se separaron de los quichés y los cakchiqueles. No se encontraron más fuentes acerca de las características de esta divinidad, y en las consultadas solo se le menciona, pero en todos los casos de este periodo histórico y de la región se observa un cambio religioso en curso.

Los sacerdotes desempeñan sus oficios de rezadores y curanderos, y solo uno como adivino, al interior de las cofradías y en ocasiones fuera de ellas por el llamado de las personas que acuden a ellos.

Los sacerdotes nativos tienen una participación central dentro de las cofradías, aunque formalmente no ocupan ahí ningún puesto. Algunos gozan de prestigio entre los tzutujiles y por eso pueden formar parte del sistema de cargos tradicional como principales e incluso para funciones de gobierno en el municipio, al menos así sucedía en los años cincuenta.

El *telinel*, encargado de cargar a Maximón durante las fiestas, debe ser sacerdote nativo, también el *nabeysil* de san Martín; deberá permanecer soltero y casto mientras dure el cargo. Los telineles deben tener *nagual*, pues les da un poder especial o «sentido del cargo» sin el cual no serían lo suficientemente fuertes para cargar el envoltorio (Mendelson 1965:46, 168-170). Dentro de las cofradías mencionadas conducen las oraciones y organizan el espacio sagrado en torno a Maximón o san Martín; también celebran las ceremonias privadas cuando se realiza el cambio de la cofradía, es decir, de los cofrades, a puerta cerrada, durante toda la noche, orando, rezando y bailando con el bulto sagrado de san Martín en la cofradía de San Juan y en el ritual de armado y desarmado de Maximón; es el *telinel* y algunos cofrades quienes se encargan de hacerlo en completa oscuridad (Vallejo 2001:166-167).

En otros rituales del «centro», especialmente en la tercera siembra del ciclo del maíz, en la ceremonia adicional del cuarto viernes de Cuaresma en las horas del mediodía y de media noche era importante la posición del tercer cofrade de «pegar en el centro». Al hablar del paquete de san Martín, el sacerdote nativo Baltasar decía: «Era cierto que Santiago Atitlán era el *remeshush kaj* o *remeshush munde*, el ombligo del mundo, y todos los presentes lo confirmaron, es el *remeshush jap*, el ombligo de la lluvia, o *remeshush ulewu*, el ombligo de la tierra, porque san Martín es el Dueño de la lluvia y de la agricultura (Vallejo 2001:83).

El relato de un *ajk'un* acerca de los rituales anteriores en tiempos de Francisco Sojuel expresa:

> Antiguamente cuando el pueblo necesitaba lluvia había una ceremonia para la pedida de las aguas. La gente iba con Sojuel, Coo y otros a rezar. A Santiago, San Juan y San Antonio se les vestía con capas de lluvia cuyo color principal era el verde. Se sacaba el paquete de San Martín y luego había una procesión. Las lluvias venían. Ahora no hay procesión porque la gente no sabe qué hacer y tampoco hay ninguno con las buenas costumbres de los antiguos. También había otra costumbre después de la lluvia para pedir que el sol regresara y en la cual se usaban capas rojas (Vallejo 2001:90).

Los sacerdotes nativos mantienen un sentido del lugar en sus oraciones. Al entrar en la iglesia el *ajk'un* invoca las gradas, el atrio, los pilares de la puerta, la propia puerta y los altares dentro de la iglesia. Al hacerlo se vuelve hacia ellos, les dirige la palabra y los inciensa. En las casas también hace lo mismo con asientos santos, mesas, paredes, ventanas y puertas sagradas. Cuando el sacerdote nativo enumera una lista de lugares en sus oraciones se detiene a dar detalles de sus características, como los lugares ventajosos para dominar los campos, los encuentros de caminos o los espacios planos para el pasto. Lo anterior está ligado a la «apertura de los caminos» para los comerciantes, que forman la mayoría de sus usuarios. El sacerdote nativo agrega una jerga de cuadros verbales de ángeles que viajan a Cobán o Sacapulas, o aun a Roma, España y Jerusalén (Vallejo 2001:83). Espacio y tiempo sagrados continúan preservándose mediante los rituales de estos sacerdotes nativos. En el pasado los pueblos mayas conocían los nombres de las deidades específicas de los cuatro postes o *bacabes* que sostenían el mundo, por medio de los cuales viajaban los dioses o vivían en ellos. Quedó la huella del símbolo, «de orientación cosmológica», de la expresión del sentido del orden del cosmos y de la tierra que habitaban, ahora en un orden irreversiblemente quebrantado. Los sacerdotes actuales tienen que buscar la armonía y encontrar nuevas claves de sentido dentro de una dimensión religiosa que no es la antigua, que no conocieron sino por fragmentos desarticulados, pero tampoco lo es el catolicismo contemporáneo, del que no participan de manera total porque permanece ajeno y extraño, pues no ha logrado asimilar las imágenes impulsoras de las ideas de un orden ético y vital

distinto del cristiano, porque el cristianismo nunca pudo incorporar estados como el sueño y la embriaguez que aún mantienen los tzutujiles como modalidades de lo real y vías de comunicación con lo sagrado.

Mendelson recogió una explicación similar, pero con el nombre de *rukush akal* o «raíz del niño» o placenta. El *rurukush* es el pecho de una persona y el lugar de su espíritu. «Que no es ni bueno ni malo porque cada hombre tiene su suerte y es lo que determina su vida. Si es bueno o malo dependía de la suerte con la que uno nace: si se nace brujo, tiene que ser brujo; si *ajk'un,* se tenía que ser *ajk'un*; tarde o temprano la verdad se hace evidente» (1965:115-116).

El miedo sufrido por una vivencia límite coloca a los tzutujiles ante la experiencia personal del *ak'u'x*, el espanto, y lo reconocen como enfermedad, *xib'en riil*, o la manifestación súbita del *ak'u'x* en la conciencia del sujeto (*xib*); significa la situación extrema frente al *ak'u'x*, el sitio de origen y de final, ubicado más allá de los confines del cuerpo, el lugar de las almas. Pocas personas tienen el valor de enfrentar y experimentar el *ak'u'x*, pues implica salir de su cuerpo y regresar, una virtud asociada con el guerrero. Quienes no tienen este valor se enferman y mueren por quedar atrapados en el *xib'alb'ah* (lugar de los muertos o inframundo) sin saber cómo regresar (Vallejo 2001:156).

Se suele creer que los brujos pueden meter cosas en la gente para enfermarla y que el sacerdote nativo es llamado entonces para sacarles ese objeto. El procedimiento que realiza para brindar su oficio a las personas que demandan su ayuda comienza por encender velas en su altar y luego visita la iglesia y las cofradías del lugar con las personas para reunirse con otros sacerdotes nativos, quienes escuchan el problema e intervienen.

Entre los tzutujiles el *aj'bal* es un «compañero» espiritual. En Atitlán está relacionado con el antiguo conocimiento del calendario. Se dice que cada día tiene su animal, lo mismo que cada mes, y representa la suerte o la *carga* que le toca a cada quien según el día de su nacimiento. No es el equivalente del *ch'ulel* de los tsotsiles, para quienes el *aj'bal* sería algo similar al *bal* (Guiteras 1996); por otra parte, tiene gran similitud con el *tonalli* de los nahuas (López 1996:232, 251).

Uno de los relatos en los que se explica el poder nagual que tenían los antiguos en Atitlán narra que estos fueron capaces de provocar, mediante el uso de las «camisas de san Martín», una gran lluvia para frustrar un ataque de la gente de Antigua y destruirles su ciudad, mientras que todos los tigres de la tierra, que se cree que eran los espíritus familiares de los antiguos o *aj'bal,* se congregaron en la cima de un volcán para presenciar esa victoria (Mendelson 1965:92).[24]

El *aj'bal*, según el relato de un tztutujil recogido por Mendelson,

> […] puede ser cualquier animal: un pájaro, gato, cerdo, perro, vaca, rata, etcétera. Cada día tiene su animal y cualquier hombre o mujer, ya sea indígena o ladino, tienen su animal de acuerdo con su fecha de nacimiento […] algunos *ajk'unaa* pueden saber los animales de los diferentes días […] lo que la gente dice que los *ajelbales* viven en el estómago de los hombres y salen a caminar de cuando en cuando […] el *ajelbal* sabe lo que ocurrió el día anterior y lo que va a ocurrir al día siguiente y quizá el día después, por eso tiene que salir a ver. Vea, si un hombre sueña cada noche, quiere decir que su *ajelbal* sale con frecuencia […] Pero sólo el *ajelbal* sabe cuándo debe salir, la persona no. Desde luego, el sueño de uno, es lo que el *ajelbal* ve. […]
>
> El *ajelbal* se muere primero y luego la persona, de modo que si uno mata el *isom* (el *ajelbal* malo de un brujo), el brujo muere. Puede haber un remedio en caso de que el *ajelbal* se enferme; pero como el hombre se enferma al mismo tiempo, a él se le da el remedio
>
> [Otro poblador explicó que] los *ajelbales* eran buenos o malos de acuerdo con la clase de corazón que uno tiene; es más, que el *ajelbal* era el corazón. Los *isom* son espíritus malos de los brujos y por lo general tienen animales fuertes: toros, vacas, caballos y cerdos o animales indestructibles como el *tacuacín* y cierto tipo de paloma que nunca puede ser atrapada (Mendelson 1965:111, 112).

[24] Hace referencia a la destrucción de Antigua, la segunda capital de Guatemala, en el marco de una guerra contra Atitlán que tuvo lugar entre los acontecimientos posteriores a la conquista española.

Además de los «cargadores de la oración» o *ajk'unaa* y el *telinel*, existe una tercera clase de sacerdotes, de número muy reducido, documentada por Mendelson en 1952-1953: los *ajk'ijaa* (voz plural de *ajk'ij* que significa 'cargador del tiempo' o 'adivino'). De acuerdo con Vallejo (2001:191), el prefijo *aj* indica profesión, oficio, afición o característica de algo o de alguien; para los tzutujiles significa la 'suerte' de algo o alguien. «Es nuestra suerte ser campesinos, es nuestra carga», dicen en español; el sustantivo *k'ij* significa en primera instancia 'sol', pero entendido como el movimiento de un día. Entre los antiguos mayas el ciclo de tiempo de un día es *kin*. «Los sacerdotes del culto al *khin* (los *ah kin*), los que hablan y revelan cuál es la carga de tiempo inherente a cada periodo» (León Portilla 1986:43).

Durante su estancia en Atitlán, Mendelson supo de la existencia del *aj'its* (*ajkíj*), considerado por la gente del lugar como brujo o hechicero, que era temido. Se podría decir que el *ajk'ij* había perdido vigencia y prestigio entre los lugareños, o al menos no le fue revelada su existencia debido al clima de persecución de que eran objeto los sacerdotes nativos y por la prohibición de la Iglesia católica contra el culto a Maximón en 1951 (1965:122, 125).

Casi medio siglo más tarde Vallejo, luego de siete años de estancia en Santiago Atitlán, conoció a un *ajk'ij*, un sacerdote adivino que observaba cómo venía el sol al seguir la dirección del humo del incienso que quemaba. Se trasladó después hasta un lugar llamado Chukiaj jal, donde se encuentra el árbol sagrado del abuelo Sojuel, el viejo nagual. El sacerdote adivino rezaba invocando a los santos, a los espíritus de los ancestros, a los naguales, dueños de lo espiritual, de lo santo. Terminaba la oración, amanecía… *Se iluminó el mundo, se iluminó la hora* [el tiempo], decía el *ajk'ij* (Vallejo 2001:19).

El don de este sacerdote adivino era su conocimiento de los caminos del *pal b'al*, lugares sagrados, sitios de tránsito o de paso al otro espacio, el de los naguales, de los santos, los dueños de las cosas, los espíritus de los antepasados y los dioses antiguos (Vallejo 2001:20-21).

El acto ritual de este *ajk'ij* que documentó Vallejo (2001) remite a la importancia que tuvieron los «cargadores del tiempo» mayas, profetas o

adivinos de la antigüedad mesoamericana que conocían un impresionante sistema para medir el tiempo, concebido como tiempo sagrado, tutelado por una confluencia de figuras sagradas asociadas con el día, el mes, el año, los siglos y las eras o *baktunes*, de modo que la especialización de la elite sacerdotal en el cómputo del tiempo-destino era indispensable para la permanencia de la vida misma y de los pueblos.

Quedan muy pocos conocedores del calendario maya, no así de la idea del tiempo-destino que continúa vigente entre los tzutujiles; en algunos casos el oficio de adivino se ha fundido con el de sacerdote «cargador de la oración», el *aj'kun*.

Por otra parte, el complejo sistema calendárico maya requería una dedicación y especialización que estaban a cargo de la elite maya; difícilmente se mantuvo al paso de los siglos, y debido a la imposición del calendario cristiano se dificultó aún más la continuidad en el conteo del tiempo para el común de los pueblos del área maya. Solo quedaba el símbolo del tiempo como carga divina y los nombres de los días y de los meses desligados para siempre de la interpretación que hacía la autoridad sacerdotal en el pasado mesoamericano.

Se mantienen las ideas, el gesto, en torno al orden del cosmos en el poblado y en las casas, la separación entre frío y caliente; lo femenino y lo masculino; y la actitud frente al «fuereño».

Algunos *ajk'unaa* pueden conocer el *aj'bal* , es decir, el animal que corresponde a cada día, y así saben cuál de ellos acompañará al recién nacido según su fecha de nacimiento, aunque, como se expuso en el apartado anterior, existe confusión con respecto al lugar en donde vive el espíritu del animal compañero (*aj'bal* o *ajelbal*); algunos señalan que en el estómago, otros dicen que habita en el corazón, pero todos coinciden en la creencia de que el *aj'bal* malo es el *isom* en el corazón de los hechiceros o brujos que dañan a la gente.

El habla. Para los tzutujiles, igual que para el resto de los mayas, las palabras son importantes. Mendelson (1965) observó que entre los sacerdotes nativos y los cofrades había una preocupación por la corrección al hablar o repetir palabras. La idea principal es que se deben pedir ciertas cosas para que la vida se mantenga en movimiento, pero esto debe ha-

cerse cuidadosamente, sin molestar a los poderes establecidos, humanos o parahumanos. De aquí la importancia del intermediario. Los sacerdotes nativos, con sus rezos, son los que saben cómo hablar, cómo dirigirse a los «dueños». Todas las cosas tienen «dueño» (alma): los rincones de la iglesia, los animales, las plantas, los cerros y también las enfermedades; cuando se reza se pide perdón por todos los pecados cometidos contra ellos voluntariamente (cortar un árbol para construir una casa) e involuntariamente al estropear alguna planta o animal a su paso (Vallejo 2001:86-87).

En el ámbito de los símbolos cíclicos, para los mesoamericanos la lluvia representaba una potencia fecundadora (Eliade 1996:154), personificada en el dios Tláloc, que comparte su coesencia divina con sus auxiliares, los pequeños *tlaloques* que vuelan por los aires conduciendo las nubes, las lluvias y los truenos según los pueblos nahuas (López 1995:195), y corresponden a los *chacs* mayas de Yucatán; los actuales tsotsiles refieren a los dueños de la lluvia como *anhel* o ángeles. San Martín y su caballo potente, vencedor y mito solar cristianizado, fue eufemizado por los tzutujiles como «Dueño de la lluvia», lo cual muestra cómo se fue conformado la tradición religiosa mesoamericana con la permanencia de elementos del «núcleo duro» de la antigua religión más los reelaborados por motivación simbólica de las nuevas imágenes religiosas cristianas; «la eufemización, constitutiva de la imaginación, [...] es un procedimiento que observaron todos los antropólogos y cuyo caso extremo es la antífrasis, en la cual una representación es debilitada ataviándose con el nombre o el atributo de su contrario» (Durand 1982:120).

Mediante un isomorfismo operado a nivel de las estructuras del imaginario, las culturas de América relacionaron el significado de los nagual es con los de los santos católicos y los conquistadores españoles, que como «vencedores» suponían el hecho de poseer un poder nagual más fuerte, por lo cual el rubio Pedro de Alvarado, el Tonatiuh, ostentaba símbolos solares y había logrado vencer a Tecún, capitán de los quichés, en Utatlán (hoy Quetzaltenango) en 1524 (Carmack 1979:32). Por medio del isomorfismo de símbolos asimilados, los nativos lograron hacer converger las imágenes cristianas con las propias, para dotarlas de sentido

frente a su nueva situación como colonizados con todas sus implicaciones sociales, políticas, culturales y existenciales (religiosas).

Entre los tzutujiles contemporáneos, el nagualismo es expresión de un poder sagrado que se manifiesta en la magia de la transformación, en la posibilidad de la ubicuidad. Es la potencia encarnada en Maximón y la madera de la que está hecho, el árbol del *tzité*. En sus propios términos, expresan la cualidad nagual como una «esencia» en todos los santos de su iglesia y sus cofradías, por lo cual se refieren a los santos como: nagual Santiago, nagual Jesucristo, nagual san Martín o Yol Jap. Consideran además que los objetos y la ropa de Maximón y las camisas de san Martín tienen poder nagual, «todas sus cosas [de Maximón] son *nawal* [nagual], tiene sombrero *nawal*, camisa *nawal*, saco *nawal*» (Vallejo 2001:162), de aquí que nagual es también una esencia; por eso las ropas y las ofrendas de ropa de Maximón se conservan en el tapanco de la cofradía, «unos quince líos de ofrendas de ropa de los peregrinos, pues nada de lo que pertenece a Maximón debe jamás ser destruido» (Mendelson 1965:188-189).

En síntesis, el nagual es concebido actualmente entre los tzutujiles devotos como una esencia divina que tienen los santos católicos, Maximón y los sacerdotes nativos antiguos. Aún hay algunos de estos con algo de poder nagual que les confiere fortaleza; por ejemplo, el *telinel* que arma y carga a Maximón, a quien, como le corresponde una ardua tarea que requiere mucha fuerza y resistencia para cumplirla, los tzutujiles le reconocen cierto poder nagual, aunque ya no realiza las hazañas de los antiguos naguales ni tiene el poder de transformarse.

La «esencia nagual» está impregnada también en los objetos usados por las imágenes y las personas consagradas (sacerdotes nativos), ligada a los lugares sagrados de Atitlán, a los que se llega por medio del *palb'al*, que es descrito como una escalera que sube o baja del mundo; una ventana o puerta para pasar a un lugar *nawual*, un lugar de los *nawuales*; puede ser una cueva, un manantial, un árbol, una roca o el altar de una cofradía (Vallejo 2001:160).

Los *ajkúnaa* tienen el poder de conocer estos caminos, portales o *palb'al* de los seres espirituales del *Santo Mundo*. El sacerdote nagual co-

noce estos caminos y la oración; ofrendas como el incienso *(pom)*, el alcohol y el tabaco sirven para abrirles la puerta, de manera que la función de los naguales hasta la época de aparecimiento de Maximón fue la de servir como protectores del pueblo, como se ha señalado, en momentos de crisis o conflicto para restituir el orden. Maximón sustituyó a los extintos naguales.

La esencia nagual no guarda relación con ninguna entidad anímica. En la concepción de los tzutujiles la entidad anímica que reconocen como *aj'bal* o *ajelbal* está asociada con el animal compañero que le corresponde a cada niño o niña según el día de su nacimiento, algo que muy pocos *ajk'unaa* saben hoy. Hasta aquí lo expuesto pretende ilustrar los elementos que configuran el significado actual del nagualismo entre los tzutujiles de Atitlán, como una esencia sagrada propia de los objetos «contagiados» de esta condición proveniente de antiguos naguales, la cual también está en el humo del incienso (*pom*), en las velas, las oraciones que rezan los *ajk'unaa* y en el humo del tabaco cuando se realizan los rituales a Maximón en los lugares sagrados.

Entre los tzutujiles la concepción de nagual como «esencia sagrada» parece guardar cierta relación con la cosmovisión religiosa antigua acerca de la «materia ligera», la de los dioses, señalada por López Austin (1995); concebían el cosmos formado por dos clases de materia: la divina, ligera, sutil, casi imperceptible, es la sustancia de los dioses enclaustrados en el momento de la «Primera Aurora», que quedó atrapada dentro de la materia dura y pesada, finita, de la que están hechos todos los seres mundanos, de aquí su existencia limitada; pero en la concepción antigua esta materia ligera y divina era coherente con la concepción del ser humano y de sus entidades anímicas, en relación además con su cosmogonía, como se puede observar en un pasaje del texto de Sahagún y otro que aparece en la Leyenda de los Soles, citados por López Austin (1995:119).[25] Sin embargo, entre los tzutujiles aparece como una creen-

[25] El pasaje de Sahagún corresponde al libro III, cap. I, p. 202: «Del principio de los dioses no hay clara ni verdadera relación, ni aun se sabe nada; mas lo que dicen es que hay un lugar que se dice Teutihuacan, y allí, de tiempo inmemorial, todos los dioses se juntaron y se hablaron, diciendo: «¿Quién ha de gobernar y regir el mundo? ¿Quién ha de ser el

cia aislada, desarticulada de la cosmovisión antigua. A continuación se abordará el estudio del nagualismo en Mesoamérica para observar la relación con la concepción tzutujil.

El estudio del nagualismo enfrenta en primer lugar la polisemia del término, incluso entre los propios mesoamericanos; en segundo, la figura del nagual formaba parte de una gran variedad de «magos» (López 1967),[26] que existían entre los antiguos nahuas, y para los mayas los naguales eran hombres con personalidad sobrenatural.

Benson Saler (en López 1996), especialista en el área quiché de Guatemala, clasificó en cinco categorías los significados que le dan al término nagual los pobladores quichés de Santiago El Palmar, departamento de Quetzaltenango:

> 1. Afinidad que existe entre un ser humano y un animal viviente único. Los destinos de ambos están ligados, y si el nagual es un animal poderoso, la persona será brava y fuerte. Si el animal es herido o muerto, la persona puede sufrir daño. 2. El signo del zodiaco en el que ha nacido el niño. El signo determina el carácter o las atribuciones físicas del ser humano: si es Tauro, por ejemplo, el niño será fuerte. 3. El día en que nació una persona, dentro del calendario maya quiché de 260 días [*tzolkin*]. La influencia del día aparece tanto en interpretaciones simplistas populares, como en las de los especialistas en el calendario quiché. Según estos últimos son importantes tanto el signo como el numeral. 4. El santo patrono de cada pueblo, que es nagual del pueblo. 5. La esencia espiritual de la tierra (López 1996:417).

Saler (en López 1996) encontró que no existe una definición lexicológica única y simple de nagual «que pueda aproximarse a la realidad psicológica total a la que se refiere el término entre los quichés de la

Sol?» y al tiempo que nació el Sol, todos los dioses murieron y ninguno quedó dellos». En la Leyenda de los soles cita: «Dicen los dioses [a Itztlotli]: 'Pregúntale [al Sol] por qué no se mueve'. Respondió el Sol: 'Porque pido su sangre y su reino'… e inmediatamente hubo mortandad de dioses ¡ah, ¡ah!, en Teotihuacan».

[26] Alfredo López Austin (1967) describe la diversidad de especializaciones que tenían estos hombres y mujeres con el atributo para efectuar toda clase de artes e intervenir en el bienestar de los pobladores o causarles perjuicios.

población estudiada» (1996:417), pues el vocablo es utilizado de varias maneras por los individuos según el contexto.

Al extender el marco geográfico al territorio mesoamericano, López Austin (1996) encuentra que se pueden añadir otras categorías: *1*. Mago que tiene el poder de tomar el cuerpo de un animal, de una bola de fuego o de algún meteoro. *2*. El ser tomado por dicho mago. *3*. Una de las entidades anímicas.

Al examinar esta variedad de sentidos, el procedimiento metodológico seguido por el autor es preguntarse por el parentesco entre las categorías más congruentes, en las que no ha existido confusión y, en segundo lugar, ver cuáles derivan de una confusión entre el nagualismo y otras creencias, por ejemplo, el tonalismo.

En primer lugar está la concepción de los conocedores del mundo sobrenatural. Esta visión enigmática es la más congruente con otros aspectos de la cosmovisión; la concepción popular, de los no iniciados, es más simplista, pero ambas son importantes.

El segundo aspecto, la confusión entre el nagualismo y la liga entre un hombre y un animal compañero se origina en los primeros momentos de la vida del niño. Ambos seres comparten la suerte. El desconcierto se ha producido tanto entre los indígenas como entre los investigadores (López 1996:417-418).

Otra referencia a los naguales aparece en *Primeros memoriales*, donde se describe a los *nanahualtin*, voz plural de *nahualli*:

> Se dice que así nacía: cuatro veces desaparece en el vientre de su madre; como si no estuviera preñada, así aparecía. Cuando crecía ya muchacho, enseguida bien aparecía lo que era su función. Se decía: «Es conocedor del Mictlán, es conocedor del Cielo…»
>
> Y nadie era su mujer. Solo estaba allá, en el templo; vivía como penitente en su interior. Por esto se decía *nahualli*, adivino (en López 1996:419).

Según Garibay (1947), otras fuentes del nagualismo fueron reconocidas por los informantes de Sahagún. Las virtudes atribuidas al *nahualli* se refieren a una gestación y un nacimiento insólitos (desaparecía el vientre

de la madre, como si ya no estuviera encinta y luego aparecía). Conocía el «reino de los muertos» y el del cielo, era oráculo de la lluvia, aconsejaba «a los príncipes, a los reyes, a los plebeyos», organizaba el ritual de sacrificio en honor a Tláloc para propiciar la lluvia, advertía sobre la amenaza de enfermedades y hambrunas, pronosticaba la muerte de los reyes y los pueblos; anunciaba el peligro de granizadas y podía conjurarlas; se mantenía en celibato y vivía en el templo donde ayunaba, por lo cual se le llamaba «brujo astrólogo» (*navalli, tlaciuhqui*); ejercía el oficio de brujo (*tlacatecúlotl* 'hombre búho') (Báez 1998:106).

Eliade (1996:30-31) se enfrentó a este mismo problema al estudiar las distintas religiones y considerar solamente la opinión del especialista, del «iniciado», del sacerdote que posee un conocimiento más completo, originario, por lo menos sus elementos fundamentales y sus valoraciones místicas, teológicas y rituales. Aunque se refiera a una sola persona de la comunidad, es metodológicamente correcto si de lo que se trata es de captar las capacidades para experimentar la sacralidad de la comunidad; en cambio, si la meta de la investigación es estrictamente sociológica: la vida religiosa de una comunidad en un momento histórico dado, es correcto considerar a la comunidad que practica un culto elemental imbuido de supersticiones, es decir, de los restos de hierofanías caducas, lo cual no presenta aquí problema. Lo que muestran las modalidades de lo sagrado es que una hierofanía se vive e interpreta de maneras diferentes por las elites religiosas y el resto de la comunidad. ¿Cuál es la verdadera hierofanía, la que descifran los iniciados o la que es captada por los creyentes? Para Eliade las dos son igualmente válidas y se podrá mostrar que son coherentes, integrables y complementarias. Las dos clases de documentos, el que registra una experiencia popular y el que hace referencia a la de una elite, son indispensables porque ayudan a constituir las modalidades de lo sagrado revelado mediante una hierofanía.

Desde esta perspectiva general acerca del nagualismo en distintas regiones mesoamericanas se observa que la concepción de los tzutujiles obedece a una interpretación popular reinterpretada por su cuenta ante la ausencia de los antiguos sacerdotes iniciados que vivieron en su con-

texto religioso y social, del cual constituían la elite, según se afirma en textos y códices.

El nagualismo para los actuales tzutujiles se ha convertido en una «esencia» proveniente de los antiguos naguales, pero también de los santos cristianos; no se relaciona con las categorías encontradas por Benson Saler entre los quichés, y tampoco es la entidad anímica que ellos reconocen como *aj'bal*. En cuanto a personas con poderes sobrenaturales que corresponden a una de las categorías de nagual identificada por López Austin, para los tzutujiles los hombres con poder nagual son personajes del pasado recreados en los relatos. El último fue Francisco Sojuel, el tallador de la primera máscara de Maximón que con otros tres naguales «crearon» el «aparecimiento» de Maximón.

Se puede comprender que la persecución, la conversión religiosa impuesta por la colonización y la muerte de la elite religiosa de los tiempos prehispánicos desarticularon, tal vez para siempre, la coherencia en la cosmovisión de los antiguos mesoamericanos, por lo cual se entiende que los tzutujiles devotos de Maximón conserven una concepción acerca del nagualismo reducida a una «esencia». Como ya se explicó, la reproducción de sus símbolos en el culto a Maximón surgió dentro del proceso de «colonización del imaginario». Debe considerarse que, desde un plano imaginario, se trata de un dinamismo organizador que aporta un factor de homogeneidad en la representación.

La imaginación es potencia dinámica que 'deforma' las copias pragmáticas suministradas por la percepción, y ese dinamismo reformador de las sensaciones se convierte en el fundamento de toda la vida psíquica, porque «las leyes de la representación son homogéneas»; ya que la representación es metafórica en todos sus niveles, [...] [por tanto] «en el nivel de la representación todas las metáforas son homogéneas» (Durand 1982:34), pero en constante movimiento de corrección, de afinamiento, aunque sea en una lógica empobrecida o degradada; recuérdese que el ser humano es contextodependiente (Duch 2012*a*) y por ello sus articulaciones culturales están implicadas con el momento histórico en que han vivido los tzutujiles. Como se observa en los fragmentos de las antiguas creencias incorporadas en la figura de Maximón: un abuelo, un nagual

que los protege y que salvaguarda el orden sexual de la comunidad, pero también comete excesos, por lo que debieron cortarle las extremidades y voltearle la cara hacia atrás para neutralizar su potencia, como se verá en las versiones de los mitos sobre Maximón.

Por último, se documenta lo encontrado en fuentes históricas coloniales, que pueden remitir al antecedente precolombino acerca de Maximón. Se cita a continuación el testimonio de López de Cogolludo que ha sido la fuente colonial citada comúnmente como la más próxima a la figura de Maximón:

> A tiempos y en ocasiones nomás adoraban un ídolo: tenían un madero que vestían a modo de Dominguillo, y puesto en un banquillo sobre un petate, le ofrecían cosas de comer y otros dones en una fiesta que llamaban *Uayeyab,*[27] y acabada la fiesta le desnudaban y arrojaban el palo por el suelo, sin cuidar más de reverenciarle, y a él le llamaban *Mam*: abuelo, mientras duraba la ofrenda y fiesta.
>
> Reverenciaban otro ídolo divino que decían había tenido las espinillas como una golondrina: su nombre era *Teel cazim*. Otro tenía los dientes muy disformes, llamado *Lahunchaam*. Otro que fingía escupía piedras preciosas, cuyo nombre era *Ahtubtum*.
>
> Ídolos también de los que labraban los cuerpos a los indios, que decían se convertían en flores, llamados *Acat*. Ídolos de los mercaderes y estos tenían uno de piedra en particular muy venerado. Habíalos de los caminantes, pescadores, cazadores de las milpas y otros que invocaban en los tiempos tempestuosos, Dios y Diosa del vino, y uno antiquísimo de un gran hechicero. Diosa de los que se ahorcaban, que decían se les aparecía. Ídolo del amor, de las farsas y de los bailarines, y otra infinidad de idolillos, que ponían a las entradas de los pueblos, de los caminos, en las escaleras de los templos y otras partes (López de Cogolludo 1688:197).

[27] Se trata de los cinco días del *haab*, el año solar de 365, considerados como aciagos (Barrera 1980:915-916; Barrera y Rendón 1974:150); por ello *uay-a = ab* o *uayeb* denota «la ponzoña del año», «lo que emponzoña o corroe el año».

Aunque la muy escueta referencia de esta figura sagrada, llamada por Cogolludo «dominguillo» e «idolillos» como el llamado Mam por los nativos, nos remite a una semejanza con Maximón en el nombre de viejo o abuelo, su construcción de madera, el acto de vestir, recibir ofrendas similares, pero en especial esta figura sagrada era parte importante en el ritual de fin de periodo o año o Uayeyab (los cinco días aciagos), que también se encuentra en algunos cantares de *El libro de los cantares de Dzitbalché.*

En este breve recorrido se ha ofrecido el contexto sociohistórico en que tuvo lugar el aparecimiento de Maximón, con los símbolos de su pasado reciente y antiguo de los que se han tomado los aspectos más relevantes para el análisis de nuestro personaje sagrado y de su culto.

Capítulo 2. Rito y mito en torno a Maximón

En este capítulo se ofrece una descripción detallada de los rituales y del mito y sus versiones en torno al personaje sagrado; se retoman las fuentes etnográficas más completas encontradas, la de Michael Mendelson (1965), realizada entre 1952 y 1953, y la de Vallejo (2001), realizada entre 1994 y 1997, con estancias posteriores hasta 2001. Se resaltan las diferencias entre los ritos de Semana Santa entre los católicos y los que son efectuados por los devotos de Maximón, que son al mismo tiempo los cofrades de la Santa Cruz.

Los rituales de Maximón en Semana Santa

La fiesta de Maximón que se celebra año con año en Semana Santa no tiene que ver con el rito católico. Se dejará de lado la descripción de los rituales católicos, por ejemplo, el Domingo de Ramos, los rezos diarios, las procesiones o la «visita a las Siete Casas», la Última Cena, la Crucifixión y la Resurrección de Cristo porque son ajenos al culto que nos ocupa. Ante el observador común aparecen las procesiones católicas, y al final de estas Maximón parece formar parte de cada una de ellas, pero no es así, su cortejo propio siempre se dirige a «otra parte» física y simbólicamente. Este personaje sagrado nunca entra en la iglesia católica y hasta donde

se indagó es probable que solo en los comienzos del culto sus devotos lo hayan introducido en ese templo. Tal vez este hecho marcó el inicio de los conflictos con la jerarquía católica a los que se hizo referencia en el capítulo anterior —documentado por el arqueólogo Lothrop en 1914—: alrededor de esta época, la autoridad eclesiástica ha sido muy categórica en mantener la prohibición de la entrada de Maximón al recinto católico. Por esta razón, el personaje sagrado tiene una ermita construida por sus devotos a un costado de la iglesia de Atitlán desde la mitad del siglo pasado.

La fiesta ritual de Maximón consta de varias fases o actos rituales:

1) Una etapa de preparación durante la Cuaresma, que es la sustitución de Maximón por san Nicolás. Aquí es notable el préstamo de un santo católico, pues santos y «naguales» para los tzutujiles son lo mismo: portadores de «esencia nagual».

2) La «traída» de la fruta. Una comitiva de «alguaciles», cofrades y un *mayor* salen cinco días antes de la Semana Santa hacia Chicacao a buscar la fruta que será ofrendada a Maximón en su celebración apoteótica el Miércoles Santo.

3) El lavado de la ropa de Maximón el Lunes Santo es un acto ritual en el que participan las *tixeles* (esposa del tercer cofrade que es el *rosh*).

4) El corte de ramas y vainas de flores del árbol de corozo llamado pacaya. Para esto salen el Domingo de Palmas rumbo a la costa y a su regreso con los materiales hacen el arreglo de la ermita de Maximón unicada al lado de la iglesia.

5) Armar y vestir a Maximón en la casa-cofradía de Santa Cruz es un ritual privado que se celebra el Martes Santo.

6) La primera procesión con Maximón hacia el palacio municipal, en donde se realiza la «presentación» de la fruta disponiéndola a su alrededor.

7) El Miércoles Santo tiene lugar la segunda y más fervorosa procesión de Maximón: su exposición pública en el poste «centro» del «atrio» de la iglesia, que es plazuela de calle porque no está cercada, y su posterior traslado a su ermita, ubicada a un costado de la iglesia. El Jueves

Santo en las calles tiene lugar el baile con los bultos sagrados de San Martín y la Danza del Venado a cargo de la cofradía de San Juan.

9. El Viernes Santo es la tercera procesión de Maximón acompañando al Santo Entierro, pero es un breve momento, pues siempre, de manera abrupta, se separa con rumbo a la casa-cofradía, en donde tienen lugar algunas horas más de exposición pública para después efectuar el ritual de desarmar, atar a la figura y guardar sus prendas. En su lugar se coloca una réplica.

A continuación se describe cada uno de los actos rituales:

1. La Cuaresma comienza el Miércoles de ceniza, seis semanas antes de la Semana Santa. Durante este tiempo Maximón permanece en el tapanco de la casa-cofradía, y se expone una representación de él con las ropas que rellenan con más ropa u hojas de maíz; en ocasiones exhiben nada más la máscara con sombreros y su infaltable puro sobre una silla. En estas fechas el personaje sagrado guarda ayuno. Según un *ajk'un*, le prenden velas e incienso al verdadero santo en el tapanco, incluso la máscara no es la verdadera, pues los *ajk'unaa* decidieron hacer una adicional como réplica (Mendelson 1965:61). La gente del pueblo le lleva velas, incienso, aguardiente (*guaro*), comida y cigarros; lo saludan, le platican al oído y le piden ayuda, aunque el verdadero curador en este tiempo es san Nicolás (Vallejo 2001:127). Sin embargo, en tiempos recientes ya no se observa este acto ritual, o bien, no ha sido documentado.

San Nicolás sustituye a Maximón durante la Cuaresma, pues mientras este ayuna es peligroso andar en los caminos, «lo pueden brujear a uno, se puede enfermar y como Ri Laj Mam no tiene su poder pues es más difícil curar a las gentes». Por eso es que la protección la realiza san Nicolás (Vallejo 2001:126), así que todos los viernes durante la Cuaresma sus cofrades realizan una procesión siempre a las siete de la mañana y él sale a proteger al pueblo. En la marcha van en primer lugar el gran tambor ceremonial y el flautista, después todos los alcaldes de las cofradías ataviados con sus trajes y bastones adornados con flores, distintivos de su cargo de principales y sus esposas, las *xo*, también vestidas con sus trajes ceremoniales; detrás va san Nicolás con traje tzutujil llevando en sus manos un libro y una cruz de plata. «Este libro es donde escribe

sus conocimientos, ahí lo escribe y apunta todas las medicinas, todos los remedios, es un gran sabio *ajk'un*, y su cruz es su instrumento de trabajo para hablar con el dios» (Vallejo 2001:190). La gente avanza hacia la alcaldía, al mercado, y llega a la iglesia a la celebración de la misa. En el camino recibe ofrendas y limosnas de los fieles. Por la tarde el santo regresa a la cofradía para salir el siguiente viernes. Este ritual de guardar a Maximón que permanece en *ayuno* aparece como una acomodación del tiempo católico de la Cuaresma con el antiguo ritual de los mayas de fin del año y preparación para el nuevo ciclo que ha sido la relación que se encontró en las fuentes coloniales, pero este dios Mam que describe Cogolludo es venerado durante las fiestas del *uayeyab*, el lapso nefasto de cinco días aciagos o sin nombre, cuando armaban y vestían una figura a la que adoraban y luego abandonaban, ritual arquetípico recurrente en Mesoamérica equivalente al *nemotemi* náhuatl, los cinco días sobrantes del año solar (Báez 1998:44).

2. Los alguaciles y algunos mayores o principales forman un contingente que sale hacia la costa, con destino a Chicacao, una comunidad tzutujil, para «traer la fruta» que será ofrendada a Maximón el Miércoles Santo. Este grupo de jóvenes alguaciles[1] es encabezado por el primero y el segundo mayores; les siguen los turiferos que queman incienso durante todo el camino y los niños que acompañan la procesión sonando matracas por toda la ruta. Salen el miércoles anterior a la Semana Santa y a las ocho de la mañana emprenden el viaje ritual. Recorren 28 kilómetros a pie y llevan canastos para traer la fruta de las tierras bajas costeras. Durante su caminata hacen varias paradas en los pueblos que están a su paso, se detienen a comer, beber, rezar y descansar, pero también para

[1] Vallejo refiere que en este viaje hecho en 1997 salieron 16 alguaciles. En los años setenta el número de estos era mucho mayor: entre 60 y 70, todos de 18 a 20 años de edad, pues todo varón al casarse pasaba a formar parte de ese rango, iniciando su carrera de servicio comunitario y religioso. Otros de los factores que incidieron en la disminución paulatina del número de alguaciles fueron la oposición de la Iglesia católica, la penetración del protestantismo y, en los años ochenta, la violencia de la guerra civil que los obligó a suspender los viajes, o los hacían con voluntarios. También influyó la falta de dinero, y en 1987 el alcalde municipal dejó de apoyarlos porque el gobierno central dispuso despojarlo de la autoridad para hacerlo (Vallejo 2001:128-129).

que los principales realicen oraciones y «curaciones» a la gente que se los pide en el lugar a donde llegan.

Para este ritual de la «traída de la fruta» los alguaciles deben realizar una preparación que consiste en la abstinencia sexual la noche previa a su salida, así como la de llevar un matrimonio armónico y no cometer adulterio, lo cual se verá reflejado en la calidad de la fruta al ser presentada días después. Incluso en décadas anteriores a la de 1950, el alguacil que llegaba a ser sorprendido en falta era amonestado e incluso azotado públicamente, junto con su esposa, en el atrio de la iglesia, el Sábado de Gloria, pero se dejó de practicar esta costumbre (Vallejo 2001:139).

A su salida, el contingente es despedido con una ceremonia en la que el Cabecera del pueblo junto con el tamborero y el flautista acuden a la alcaldía municipal, donde el alcalde[2] da un breve discurso en el que manifiesta su satisfacción por que la costumbre del pueblo se siga realizando como lo hacían los ancestros, mientras los empleados municipales obsequian agua, refrescos, aguardiente e incienso para el camino. El cabecera y los músicos los acompañan hasta la salida del pueblo y los despiden con abrazos, hincándose después para besar la tierra. Les han dado ya la comisión oficial de traer la fruta: cacao, *pataxte* (una variedad de cacao silvestre), melocotón (ayote dulce) y plátanos, que será la ofrenda a Maximón con la que adornen los altares de la iglesia y del templo-ermita que construyen dentro de la iglesia donde se coloca a Maximón.

Emprenden el camino y los turiferos van quemando incienso y los niños sonando las matracas, y los *vish* (músicos), de cuando en cuando entonan viejas canciones tradicionales con sus guitarras. Los mayores van con su bastón adornado y su traje ceremonial.

Se detienen en El Mirador, el sitio más alto de la serranía, antes de iniciar la pendiente del camino hacia la costa; ese lugar llamado X'e'qshom se ubica a la entrada de una pequeña cueva que está llena de tizne porque ahí se queman velas e incienso. El primer mayor prende 24 velas y riega

[2] La primera autoridad de los gobiernos municipales en Guatemala son los alcaldes, y también se denomina así a los que encabezan la cofradía. Cuando se alude a la autoridad municipal se emplea el nombre de «alcalde municipal» para distinguirlo de los alcaldes de cofradía.

cush (bebida destilada de caña elaborada tradicionalmente) y comienza la oración de agradecimiento a los «dueños» y a los «pastores» de la montaña. Todos beben trago y lo agradecen a los *te-ta mayores*; derraman un poco en la tierra como agradeciendo a los *nawales*. Todos toman del mismo vaso y hacen igual gesto, riendo porque entre los alguaciles se dicen *te-ta alguacil*. Ríen porque decir *te-ta* es un saludo que solo se otorga a las autoridades, a los principales y a los ancianos. El primer mayor continúa orando mientras los demás tocan y bailan. Dicen que *los nawales bailan todo el día*. Todo este gesto ritual actuado en cada lugar que consideran sagrado es el resquicio de un antiguo culto que los cofrades y *ajk'unaa* refieren como la morada de los antiguos dioses y naguales, a los que se llega por medio del *pal b'al*, el camino que comunica con los ancestros divinos, el cual se abre con los rezos, las velas, el incienso y el licor.

Todos reanudan la ruta hasta llegar al manantial Agua Escondida, donde se detienen a beber y descansar. Cuentan que por esta zona hay muchos manantiales creados por los antiguos naguales que caminaban por aquí porque necesitaban agua. Solo hundían su bastón en la tierra y aparecían los manantiales. Desde este lugar se observa la montaña sagrada Xa Awal, donde Francisco Sojuel hacía sus ceremonias principales; el primer mayor comenta que ahí vive todavía él, acompañado de otros siete naguales que son los encargados de los vientos y de las lluvias.

Se detienen en otro sitio, Chutuc Pal, donde había una cueva y un gran árbol; aunque con el trazo de la carretera fueron destruidos, ellos siguen recordando el lugar y sobre la carretera de terracería prenden 24 velas y repiten el ritual de beber aguardiente, agradecer a los naguales y orar. Son las dos de la tarde.

La procesión reanuda el camino y algunos ya están ebrios y las bromas aumentan. Comienzan a llamarse entre sí «finquero», «Pedro de Alvarado» o «Lucas» (entonces presidente de Guatemala). Pasan por algunas fincas y luego se detienen un poco a descansar. Los trabajadores salen a verlos, los saludan y algunos les ofrecen algo de beber y le piden al primer mayor que haga oración por ellos. A las cinco de la tarde llegan a Chicacao, en donde son recibidos por la cofradía de Santiago de ese lugar. Este poblado formó parte en la antigüedad del reino tzutujil.

El primer mayor obsequia regalos de comida a los familiares de los cofrades, quienes en parte son los encargados de comprar y preparar la fruta que llevará la comitiva. El primer mayor repite el ritual del camino. Se intercambian obsequios de garrafas de *cush* y se ofrece comida a los peregrinos, quienes después de comer, en señal de agradecimiento, tocan algunos sones y bailan con la gente de Chicacao, que también son hablantes del tzutujil.

Por la noche se dirigen a la comunidad, también tzutujil, de San Bartolo Nances, donde se ha preparado un altar con la escultura de san Simón vestido con su traje negro de ladino, sombrero y puro, acompañado de otras imágenes de Cristo. Al lado del pequeño altar se ha colocado una tarima de cuatro metros cuadrados; en el tapanco hay cacao, *pataxte* y melocotón, así como canastos con flores. El cuarto de la cofradía está adornado con hojas y semilla de pacaya, flores de corozo que perfuman el ambiente y frutas —melocotón, *pataxte* y plátanos—. El primer mayor celebra el ritual, quema incienso y lo circula entre los presentes, quienes se lo pasan por los sobacos, mientras él enciende 24 velas y comienza la oración de agradecimiento: prende un cigarro y lo coloca en la boca de san Simón. La celebración sigue hasta el amanecer, todos bailan y beben. La gente del pueblo les lleva comida, tamales, caldo y tortillas. Solo algunos logran sostenerse en pie.

A la mañana siguiente (jueves) salen todos a cortar la fruta, precedidos por mayores, matraqueros y turíferos en compañía de la gente de San Bartolo que lleva flores, velas e incienso. Cortan pencas de plátano y hojas para envolver el *pataxte*; recolectan frutas de varios árboles. Regresan a San Bartolo para acomodar cuidadosamente la fruta. Los mayores la distribuyen en los canastos. Uno a uno los alguaciles reciben la misma cantidad de fruta, sabiamente acomodada en un orden para que se conserve fresca y sin magulladuras, envuelta con hojas de *maxan* para que guarden calor y se maduren de una vez. Cada canasto lleno es amarrado con cuerdas de pita y la parte exterior del *cacaxte* (cesta) se adorna con flores. En todo este proceso se acompañan con música e incienso, se despiden y suenan las matracas para anunciar el regreso.

Se detienen en Chicacao a descansar y beber *cush* que les obsequian. Siguen el sendero hasta la finca Valle de Oro, en donde un grupo de tzutujiles tiene una cofradía de Santiago; el primer mayor reza y sopla trago en la cara de uno de los alguaciles que está muy ebrio y los cofrades le regalan otro trago de *cush*. Por el camino van ocho alguaciles a los lados; cada par lleva un canasto de fruta; el músico y los mayores van al frente con los matraqueros y el turífero. En el trayecto nuevamente se detienen a hacer el ritual de orar y quemar velas e incienso. A las cuatro de la tarde llegan a la finca Mezabal; ahí comen y descansan, cantan, bailan y beben *cush*, y hacen una fogata. A las tres de la mañana reanudan su marcha rumbo a Scheeqschoom para llegar a la cumbre y ver el amanecer, y realizar oración en la cueva; prenden 24 velas y agradecen a los naguales, a los dueños y a los ángeles en el *pal b'al* por haber regresado a Atitlán. Van pasando uno a uno los alguaciles mientras acaba de amanecer; ellos mejoran los adornos con flores cortadas en este lugar.

Empieza el descenso a Santiago Atitlán cerca de las siete de la mañana. Más abajo los espera una comisión de recibimiento en las afueras de Atitlán, en un lugar llamado Chumag, donde hay un gran árbol de mango, que dicen también fue sembrado por un nagual. La comitiva les invita trago y se saludan en orden de jerarquía, primero a los mayores. A los pies del árbol se encienden velas, se riega aguardiente al árbol, se prende cigarros y los colocan en la corteza mientras los mayores y alguaciles beben y fuman también.

Reanudan el camino. Conforme se aproximan al pueblo de Atitlán, la gente sale a recibirlos; finalmente llegan al lugar sagrado Poruas'ba, que ahora se encuentra entre el cementerio y el basurero municipal. Ahí están esperando a la procesión los alcaldes de las cofradías y el cabecera del pueblo, todos ataviados con el traje ceremonial y sus bastones. La comitiva es obsequiada con aguardiente y refrescos. En este lugar hay un árbol al que también le prenden velas e incienso y le colocan cigarros encendidos en la corteza y le oran. Es otro sitio de naguales. El cabecera del pueblo les pregunta cómo les fue en el viaje y cómo está la gente de allá. Enseguida la comitiva sigue avanzando hacia el centro del pueblo, en medio de una gran bulla de la gente que sale a recibirlos; llegan a la

alcaldía y el edil los invita a pasar a la oficina, les obsequia refrescos y cerveza en el orden debido, primero el Cabecera, los mayores y los alguaciles. En este momento dan salida a la comisión de este sábado, la procesión de los encargados de ir rumbo a la costa, a San Basilio, para traer las flores de corozo. El alcalde les *entrega* el dinero para la compra y se despide a la comitiva. Finalmente esta sale con la fruta hacia la casa del cabecera, quien tiene preparado un cuarto, adornado en el techo como si fuera una cofradía y el piso cubierto con juncia.[3] Ahí dejan los canastos de fruta que serán abiertos el Martes Santo.

Para las siguientes fases de la celebración ritual se describirá lo que ocurre cada día de la Semana Santa para observar rituales simultáneos, el católico y el de Maximón que se mezclan durante estos días:

—El Domingo de Palmas (fecha católica), el alcalde municipal y el cabecera del pueblo dan la salida oficial a la comisión de alguaciles, distintos a los que fueron por la fruta, quienes realizarán el viaje rumbo a la costa, a San Basilio, para comprar las vainas de flores de corozo (Mendelson 1965; Vallejo 2001). Las autoridades municipal y tradicional les dicen palabras de aliento para el viaje que emprenden encabezados por el primero y segundo mayores y los guitarristas que acompañan a la comisión. En tanto, la población católica realiza la tradicional procesión de las palmas por las calles del pueblo.

—Lunes Santo. Al anochecer, los mayores o principales se dirigen a un lugar llamado Tzancha a recolectar hojas de pacaya y ramas de ciprés para adornar la iglesia y la ermita que construyen para colocar a sus santos. Realizan un ritual para pedir disculpa a los árboles cuyas ramas y hojas serán cortadas; rezan y queman incienso, colocan las ramas sobre un petate y lo llevan a la iglesia, al lado izquierdo de la cual, por fuera, pegada a ella, está una ermita construida para Maximón, cuyo techo tiene una alta cúpula arabesca diseñada para facilitar la colocación, al centro de la ermita, del poste de madera de cuatro metros de alto en donde permanecerá el personaje sagrado durante la semana. Aquí son acomodadas las ramas sobre los troncos que se han instalado con an-

[3] Las hojas de pino oyamel son muy utilizadas en el sureste de Chiapas: se cubre el piso con esta juncia que despide un grato olor.

terioridad y construyen tres espacios cerrados por tres paredes hechas con ramas de ciprés, cubren el piso con juncia y adornan las paredes y el techo por debajo del tapanco solo con vainas de pacaya. Su ermita queda dividida en tres espacios por estas paredes de delgados troncos y ramas de ciprés.[4]

El mismo lunes, en la casa-cofradía de Maximón, se reúnen los integrantes de todas las cofradías para recoger las «piedras de lavar», tres rocas grandes y planas sobre las que se lava la ropa de Maximón. El alcalde de Santa Cruz los recibe y les obsequia aguardiente, refrescos y cigarros; queman incienso, prenden velas sobre las piedras y hacen oración. El tercer cofrade (*rosh*) responsable de esta tarea, con ayuda del cuarto y el quinto, cargan las tres piedras hasta una pequeña playa del lago en cuya orilla hay una cueva, lugar señalado por el *telinel* (cargador de Maximón), y ahí las esposas de los cofrades (*tixeles*) lavan la ropa. Después de que el *telinel* enciende velas y riega aguardiente dentro de la cueva, las *tixeles* llevan sobre sus cabezas la ropa limpia, mientras los esposos cargan de nuevo las piedras en su mecapal y se dirigen a la casa-cofradía, todos ellos seguidos por los cofrades acompañados de matraqueros, tamborero y turifero.

—Martes Santo, por la mañana, se pone a secar al sol la ropa de Maximón entre el humo del incienso que se quema alrededor.

En tanto, unos días antes la comitiva de mayores y alguaciles que fueron a Chicacao ha salido en procesión junto con otros alcaldes de cofradía, desde la casa del cabecera, con los canastos de fruta hacia la alcaldía para invitar a las autoridades a que revisen si la ofrenda está madura.

> [...] colocan la fruta sobre los petates y la revisan. La fruta debe estar en buenas condiciones, ni verde, ni defectuosa, ni golpeada, de lo contrario, el que la ha traído es considerado como un hombre que lleva la mala vida en su hogar, que ha fornicado la noche anterior al viaje o que no quería ir, en cuyo caso se considera que no habrá un buen año con las milpas y que puede haber hambre en el pueblo (Vallejo 2001:139).

[4] Los tzutujiles construyeron esta capilla en años posteriores a la estancia de Mendelson en 1952-1953, pues en esa época el poste de madera se hincaba en el atrio de la iglesia.

Por ello los alguaciles deben celebrar un ritual de preparación consistente en la abstinencia sexual, la armonía en su matrimonio y tener buena disposición a cumplir el cargo, lo cual se verá reflejado en el estado de la fruta; es decir, su comportamiento individual afectará a todo el pueblo. Hay distintas creencias acerca de comer la fruta traída en Semana Santa; por ejemplo, se dice que aquellos que comen la fruta melliza tendrán mellizos (Mendelson 1965:60).

Rito privado para Maximón

El martes por la noche se reúnen los principales (el cabecera, los mayores y los alcaldes) en la casa-cofradía de Santa Cruz, donde reciben a las autoridades del gobierno municipal —que llevan ofrendas de litros de aguardiente, cajas de cerveza, de refrescos, incienso, paquetes de puros y de cigarros—; también está presente el *telinel* (cargador de Maximón, que es además *ajk'un*). La reunión está ambientada por músicos tradicionales de flauta, percusionistas del *tun-tun*, guitarristas y un acordeonista. Hay baile, bebida y canciones principales dedicadas a los *naguales*. Ya entrada la noche, el alcalde municipal dirige un discurso valorando la importancia de mantener *el costumbre* y acto seguido el cabecera ordena cerrar todas las puertas y ventanas y apagar todas las luces. En la oscuridad total, el *telinel* y el *rosh* suben al tapanco y bajan con varios «paquetes» de ropa que colocan sobre un petate nuevo,[5] alrededor del cual permanecen de pie todas las autoridades, quienes, aunque no ven nada, bajan el atado con las partes del cuerpo de Maximón y en medio de la oscuridad absoluta el *telinel* y el *rosh* lo arman y lo visten poniendo pantalón tras pantalón, camisa sobre camisa, colocan la máscara, sombreros y su pechera de corbatas. Al terminar el acto de engalanarlo, el *telinel* da la orden de abrir puertas y ventanas, se prenden algunas velas y todo se vuelve alegría al ver a Maximón, Ri Laj Mam, recostado en el

[5] Año con año el petate nuevo es la reminiscencia de la estera, símbolo de poder entre los pueblos de la antigüedad mesoamericana, de la separación de la sacralidad que reviste el gobernante que no debe pisar suelo profano.

petate sobre unos cojines y flanqueado por el *telinel* y el *rosh* sentados en una silla. La música continúa toda la noche hasta el amanecer, y se vela así a Maximón.

El *telinel* con frecuencia se dirige a Maximón y le habla con frases cordiales y le da palmadas con gran familiaridad en la espalda. La gente de Atitlán le reconoce gran poder al *telinel* porque debe poseer «poderes especiales» para vestirlo, cargarlo y hablarle. En su papel de intermediario, la gente acude a diario a buscarlo para pedirle favores (Mendelson 1965:62). Durante esta velada con Maximón y los cofrades, el *telinel*, bajo la influencia del trance inducido por sus canciones, con la ayuda del humo del tabaco y el aguardiente, la música de la flauta, el tambor, la marimba y las canciones con guitarra, «asciende en trance al cielo, montado sobre su 'caballo'[…] asciende al cenit y cruza los reinos de los ancestros por las cuatro esquinas» [y canta]:

Donde la música/ era
Donde el tambor/ era corazón
El hombre se elevó (Vallejo 2001:168).

Por tratarse de un ritual privado, Vallejo tuvo una oportunidad excepcional de presenciarlo debido a su prolongada presencia en el lugar (1994-2001) y a la aceptación de los cofrades. En la actualidad se continúa realizando este ritual privado, pero los cofrades se niegan a comentarlo con los visitantes e investigadores eventuales, argumentando que es «secreto».

—Miércoles Santo. Se realizan dos procesiones por la mañana, la primera de la comitiva de los dos mayores y alguaciles con los 16 canastos de fruta que, adornados con flores, parten de la casa-recinto del cabecera hacia la alcaldía municipal. Los alguaciles se forman en dos hileras de ocho y cada una lleva un canasto de fruta. Esta procesión va acompañada de la gente ataviada con sus trajes ceremoniales y los matraqueros y turíferos quemando incienso. Las mujeres llevan velas. En el camino se suman a la procesión los alguaciles portando las vainas de flores de corozo traídas del pueblo de San Basilio. En la alcaldía municipal disponen

los 16 canastos de fruta y esperan la llegada de la segunda procesión que está en camino.

La segunda procesión parte de la casa-cofradía de Santa Cruz minutos después de la primera; el *telinel* carga sobre sus hombros a Maximón; las *tixeles* van vestidas con sus trajes ceremoniales; llevan en la cabeza un tocado —*xkap* en lengua tzutujil—[6] con el que ostentan la dignidad del cargo, y que representa el arcoíris que brota como el aliento de una gran serpiente y protege al mundo de daños. Es la serpiente-arcoíris del cielo. A su vez, simboliza el cordón umbilical que ata al cielo a las mujeres sagradas. *Yashper*, la patrona de las comadronas, fue la primera en usarla (Christenson 2001:199-200). La serpiente, símbolo femenino en Mesoamérica, aparece en los tocados de las deidades femeninas en los códices Dresde y Madrid, asociada con el tejido, con la lluvia y con las comadronas.

Las *tixeles* llevan los cojines en los que estuvo colocado Maximón la noche anterior y el *rosh* carga el petate consagrado en el que se armó su imagen. Llega la procesión a la alcaldía municipal y se coloca al personaje sagrado sobre el petate y los cojines, rodeado de los canastos de fruta y de 13 vainas de corozo. Las autoridades tradicionales (cabecera y principales) y municipales beben sentados y la gente comienza a desfilar saludando a Maximón. Más tarde salen todos en una sola procesión de la alcaldía hacia la iglesia; los alguaciles, formados en dos filas, llevan los canastos de fruta y Maximón marcha adelante, cargado por el *telinel*. Se hace un alto en las escalinatas a la entrada de la iglesia y súbitamente la marcha toma a la izquierda y entra directamente en la ermita construida para Maximón. Este «gesto ritual» se repite de nuevo en la procesión del Viernes Santo para «recordar» que Maximón fue expulsado de la iglesia por los sacerdotes católicos desde los primeros años del culto, y quizá es el sentido del gesto icónico dramatizado que efectúa el *telinel* con la divinidad a cuestas y que observaron tanto Mendelson como Vallejo, la expulsión de Maximón de la iglesia por parte de los sacerdotes católicos

[6] El *xkap* consiste en una cinta muy colorida de aproximadamente cinco centímetros de ancho por hasta cinco metros de largo que estas mujeres enrollan sobre su cabeza en forma de disco; solamente lo usan las ancianas y las esposas de los cofrades.

es un hecho histórico que permanece en la memoria de las personas más viejas de Atitlán.

Esta ermita que aloja a Maximón únicamente el día de la fiesta es una construcción cuadrada de piedra de unos 16 metros por lado, rodeada de bancas por tres lados y en el centro un poste de madera de aproximadamente cuatro metros de altura; el techo está decorado con caras de querubines pintadas y tiene una cúpula o bóveda blanca que permite la elevación del tronco, donde el *telinel* amarra a Maximón, adornando el poste por arriba de la imagen con ramas frescas de árbol de *tunei*. Algunos alguaciles llevan los canastos de fruta y abren unas vainas de corozo que son colgadas también en el poste y que inmediatamente despiden su perfume en medio del humo del incienso. El tronco decorado toma la aparienia de un gran árbol de abundantes ramas y del que penden frutas y flores de corozo (pacaya). La gente comienza a llegar a visitarlo llevando sus canastos de semilla para sembrar, ofrendan aguardiente y cigarros para el Abuelo Maximón y para la cofradía. Quienes visitan al personaje sagrado establecen un lazo con él, le platican, le piden consejos y recomendaciones para el *nuevo año*, lo saludan y se emborrachan en su presencia. Los enfermos que llegan a buscarlo salen llenos de esperanza. También recibe visitas de todo tipo de turistas, gente que desea filmarlo, empleados de embajadas (Vallejo 2001:144). Puede decirse que el Miércoles Santo, al margen del rito católico, es el gran día de Maximón. Luce como un gran árbol, como un rey. Es la apoteosis de la fiesta, el paso al Nuevo Año en la mente de los atitecos. Ahí permanece la imagen todo el día y toda la noche.

A las cuatro de la tarde los cofrades de San Nicolás salen de la casa-cofradía. El santo que sustituye a Maximón durante la Cuaresma primero es preparado para la procesión: le cambian la ropa, le colocan un petate en el piso sobre el cual el alcalde de esta cofradía toma a san Nicolás y baila con él como si fuera una persona, en un ambiente festivo.

Este día la iglesia católica también es adornada con flores de corozo y frutas, también puestas sobre un enramado de postes de madera y ramas de ciprés. Esto lo realizan otras cofradías y los miembros de la Acción Católica de composición india y mestiza, quienes además co-

mienzan a colocar arcos de ciprés en las calles por donde pasará la procesión mayor el Viernes Santo, y se dispondrán a formar la alfombra de aserrín de colores con que crean variados diseños de flores y grecas que dan una gran belleza a la procesión del Viernes Santo.

Por otro lado, los pescadores salen al atardecer en sus cayucos, riegan aguardiente en el lago y van quemando incienso; sacan algunos peces del lago y atrapan cangrejos.

—Jueves Santo. La primera procesión sale de la cofradía de San Nicolás a las ocho de la mañana, en el orden acostumbrado: el tamborilero, el flautista, los turiferos quemando el incienso, los alcaldes de la cofradía y las mujeres, todos vestidos con sus trajes ceremoniales. Conducen a san Nicolás a la iglesia católica y lo depositan en una de las casillas de ramas de ciprés que han construido sobre un tapanco en la iglesia; en otra de las casillas enramadas está Cristo Nazareno montado en su burro, que colocaron desde el Domingo de Ramos por la tarde. Por la mañana los cofrades de Santa Cruz acomodaron las imágenes de la Virgen Andolor (Dolores) y a «San Juan Carajo», cada uno en su respectiva casilla sobre el tapanco hecho con troncos de ciprés, como si se insistiera en una simbolización semejante. Se trata de la preparación para el Nuevo Nacimiento del Cosmos, la Nueva Creación que tuvo lugar en las cuevas; evoca el Tlalocan de la tradición religiosa mesoamericana.

Cabe mencionar que también en la iglesia de San Juan Chamula, Chiapas, en Semana Santa colocan a sus santos en casillas hechas con ramas de pino adornadas con flores a manera de cuevas.

Cerca de las diez de la mañana se reúnen los jóvenes de la cofradía de San Juan para ejecutar la Danza del Venado. Este es un ritual más ancestral. Los tzutujiles consideran a san Juan como el «dueño» de los animales salvajes y a san Antonio de los domésticos (Mendelson 1965:87). Los jóvenes se cubren con las pieles de venado y otros con las de jaguar y durante la danza, que consiste en perseguirse unos a otros acompañados de las canciones tradicionales de los antiguos naguales, el venado es muerto y llevado a la cofradía por el jaguar. Se dice que los bailarines son candidatos a *ajk'unaa* (sacerdotes nativos) (Mendelson 1965:57).

Esta Danza del Venado se realiza también durante la fiesta de san Juan (24 de junio) con mayor gala. Trece jóvenes se cubren con pieles de venado y nueve con las de jaguar y luchan al ritmo de la música; en realidad bailan en honor de san Martín. Los «venados» son perseguidos por los «jaguares» para cazarlos. Según Vallejo:

> Si bien ninguno de los dos bandos tiene una victoria definitiva en este combate dancístico, los venados triunfan cuando san Martín es depositado nuevamente en su caja, lo que asegura la fertilidad de la tierra, pero sólo a través del sacrificio de algunos de ellos que son muertos por los tigres. De esta manera se aseguran las buenas cosechas (Vallejo 2001:89).

Esta danza representa un ritual de regeneración de la tierra para asegurar su fertilidad mediante el símbolo del sacrificio de los venados, cuya sangre alimenta la madre tierra, como huella reminiscente del antiguo sacrificio al dios Tohil.

En el Popol Vuh la piel de venado es señalada por el dios de las tribus encabezadas por los quichés en referencia a los tzutujiles que iban en busca de sus tierras para establecer sus reinos. Tohil (el dios de la lluvia y el trueno) aconsejaba a los sacerdotes y sacrificadores cómo conducirse ante otros pueblos y lo que pedían los dioses a través de él:

> Venid a darnos un poco de vuestra sangre, tened compasión de nosotros. Quedaos con el pelo de los venados y guardaos de aquellos cuyas miradas nos han engañado […] Así pues el venado [la piel] será nuestro símbolo que manifestaréis ante las tribus. Cuando se os pregunte ¿dónde está *Tohil*?, presentaréis el venado ante sus ojos. [Así comenzaron la caza de los venados y de las aves], …al punto iban a depositar la sangre de los venados y las aves en la boca de las piedras de Tohil y Avilix (Popol Vuh 2010:125-126).[7]

Los cultos a los dioses de las tribus durante su peregrinar cambiaron cuando formaron cada uno su reino. Los quichés los preservaron, los cakchiqueles y los tzutujiles tuvieron a Chiya' (Atitlán), Sakibuk (humo o

[7] Versión de Adrián Recinos.

vapor), Caquix Can y Jun Tijax (Orellana 1984:98). El acto ritual expresado en la danza es alimentar a los dioses para asegurar su supervivencia.

Otro ritual transcurre en la cofradía de San Juan. A las cuatro de la tarde se cierran puertas y ventanas. El *nabeysil* (oficiante encargado de san Martín) abre la «caja» de su santo (Yol Jap) y saca el envoltorio de la imagen y baila con ella. Luego abre la caja de María y saca el bulto y baila con él haciendo reverencias hacia los cuatro puntos cardinales. Después coloca los dos envoltorios sobre una mesa y se abren puertas y ventanas. En la casa-cofradía de San Antonio se repite exactamente el mismo ritual, pues también tienen envoltorio de san Martín; lo mismo ocurre en la casa-cofradía «particular» de Francisco Sojuel,[8] donde el *nabeysil* baila con un tercer envoltorio de san Martín. Estos rituales son privados.

En la iglesia católica se practican los rituales regulares de celebración de la Última Cena y el «lavado de pies» de los jóvenes que representan a los apóstoles y que son los alguaciles; por la noche católicos y catequistas confeccionan las coloridas alfombras que deberán estar terminadas al amanecer del viernes para la procesión del Santo Entierro.

—Viernes Santo. A la una de la mañana se encamina una procesión llevando las figuras de Cristo Nazareno, san Nicolás, María Andolor (Virgen de los Dolores) y san Juan Carajo. Se dirigen a la alcaldía municipal, pero luego se dividen, dejando sola a María Andolor, y en los extremos opuestos de la calle son colocadas las tres figuras masculinas. En ese momento, jóvenes voluntarios cargan a san Juan Carajo y lo llevan corriendo los 100 metros que lo separan de María, y regresan hasta donde están san Nicolás y Cristo Nazareno. Así transcurre el resto de la noche, con relevo de los cargadores. A las cinco de la mañana devuelven las cuatro figuras a la iglesia pasando por la alcaldía municipal.

Al mediodía se reúnen la mayoría de los principales y alcaldes de las cofradías en la iglesia para bajar una gran cruz de madera, de unos diez metros de alta, y la colocan en el piso, al centro del templo. Sacan del altar la figura de Cristo. Le quitan la ropa, lo clavan en la cruz y la levantan para hincarla en el piso. A las tres de la tarde bajan al Cristo y lo depositan en un gran ataúd de cristal sobre una enorme litera de madera.

[8] Esta cofradía no es reconocida por la jerarquía católica.

Luego retiran la cruz, la envuelven en sábanas y la acomodan al costado del altar de la Santa Cruz.

Cincuenta jóvenes cargan la litera con el féretro del Santo Entierro y caminan lentamente con pasos rítmicos hacia adelante y hacia atrás; de lejos parecen mecerse sobre la larga alfombra colorida de flores pintadas con aserrín.

Una multitud se reúne a orillas de la alfombra, portando grandes cirios encendidos. Mientras, el *telinel* descuelga a Maximón del Árbol Poste de su ermita, y espera a que el cortejo del Santo Entierro esté en el atrio de la iglesia. Pasa entonces entre ellos cargando a Maximón sobre sus hombros. Súbitamente se desplaza de prisa con rumbo a la casa-cofradía de Santa Cruz, en donde los cofrades beberán y bailarán toda la noche acompañando al personaje sagrado. Este «gesto ritual» se realiza aquí por segunda ocasión; la primera fue el Miércoles, para señalar que Maximón fue expulsado de la iglesia por los sacerdotes católicos: se enfila primero hacia la iglesia como si fuera a entrar, pero repentinamente cambia de rumbo para dirigirse a la casa-cofradía donde guardará la imagen. Entonces se expone una réplica de Maximón, acompañada por los cofrades y el *telinel,* que permanecerán celebrando en la ermita durante los días finales de la Semana Santa, sobre todo debido a la gran afluencia de turistas que visitan el lugar y a Maximón.

La procesión católica del Santo Entierro dura toda la noche alumbrada por gran cantidad de cirios. Algunos jóvenes resienten el cansancio, como lo pudo observar Mendelson (1965:59-60).

Durante su estancia en Atitlán Mendelson siguió a Maximón cargado por el *telinel*. Iba en la procesión. Después se encaminaban a la casa-cofradía para desvestir y desarmar al personaje sagrado, en completa oscuridad.

Mendelson presenció, durante la ceremonia del Sábado de Gloria, que el fiscal primero fustigaba a la gente en la iglesia después de la misa, y extendía la acción a los árboles, a los niños y niñas y a las casas. Este fustigamiento ya no se practica, quizá porque los curas católicos se percataron de que era un acto totalmente ajeno al catolicismo y lo prohibieron, o tal vez porque los fiscales indígenas fueron sustituidos por miembros

de la Acción Católica, gente más formada en su liturgia. El fustigamiento evocaba una práctica religiosa mesoamericana de «limpiar» y deshacerse de los males del tiempo anterior en los rituales del año nuevo.

La Iglesia católica, aunque terminó tolerando este culto —así como otras manifestaciones religiosas ancestrales como la Danza del Venado y las procesiones a las milpas con san Martín, «Dueño de la lluvia»—, ha trazado claramente sus límites al prohibir, por ejemplo, acciones paganas como la de introducir al Maximón en el recinto católico, o depositar imágenes y hacer fustigamientos en el interior del templo católico.

El culto a Maximón en el cambio de cofrades de Santa Cruz en mayo: la transferencia de los cargos y de las «cargas»

Esta otra fiesta también atrae la asistencia del pueblo atiteco, aunque con menor resonancia turística. Se trata de la celebración del cambio de los funcionarios de esta cofradía. La realizan año con año en los primeros días de mayo. Coincide con la fiesta católica de la Santa Cruz. «Después de prestar servicio durante doce lunas y doce estrellas» (Mendelson 1965:52), los cofrades promueven a los nuevos funcionarios. El nombramiento de los alcaldes de las cofradías, los *jalonel* 'escribanos' y los seis cofrades, se somete a la decisión de los integrantes del sistema de cargos, el cabecera y los mayores, que en conjunto son llamados «los principales». Para lograr un ascenso jerárquico es requisito que el desempeño del aspirante en el cargo anterior obtenga la aprobación de los principales. El nombramiento es acordado seis meses antes del cambio. El sentido de la fiesta gira en torno al significado de «aceptar la carga» o la «suerte» que les toca vivir en esta vida.

Durante la estancia de Vallejo el ciclo de cambio comenzó el 10 de mayo, «día en que la cofradía camina» de la casa-cofradía del alcalde saliente a la del entrante, quien ha tenido tiempo — se lo anuncian con seis meses de anticipación— para construir el recinto en el que permanecerá Maximón con sus pertenencias. La construcción deberá tener un tapanco y el nuevo alcalde de la cofradía podrá abrir su tienda para vender los

artículos que se ofrendan a este personaje sagrado y compensar así sus gastos. Cabe agregar que cuando se efectúan los cambios en las cofradías de Atitlán el remplazo de funcionarios se realiza el día del santo tutelar. No todas se renuevan anualmente porque no cuentan con la cantidad de personas debidamente iniciadas, a juicio de los principales, y por eso permanecen durante más tiempo. Solamente la cofradía de Santa Cruz y la de Santiago, que es el patrono de Atitlán, cambian anualmente; esta última es la única cofradía en la que existe participación de gente mestiza y de la Acción Católica con predominio de la primera.

El ritual de cambio de los funcionarios de Santa Cruz comienza con los preparativos. Los cofrades se encargan de empacar todas las pertenencias de Maximón en la casa-cofradía saliente.

Las esposas de los cofrades, las *sho y tixeles*, preparan la bebida ritual, un atole de maíz (*matz*) que en grandes cantidades será bebido por los cofrades y los numerosos invitados, además de la comida y tortillas para los primeros.

En la casa-cofradía, el *telinel* se encarga de envolver la figura con un petate; la máscara va aparte y la amarra con cuerda de pita. También atan el cofre que contiene la ropa de Maximón. El tercer cofrade, el *rosh*, realiza el atado de las tres piedras usadas exclusivamente para el lavado de la ropa de la imagen. El escribano (*jalonel*) pone al día el libro de cuentas y el cofre donde lo guarda. Esperan al mediodía la llegada de los nuevos cofrades.

Se extiende en el piso un petate nuevo en el que se depositan los bultos con las pertenencias de Maximón. El nuevo *telinel* recibe el atado con el cuerpo; los demás cofrades, el escribano y el juez preparan y entregan cada uno sus bultos. Los nuevos encargados envuelven los respectivos. En medio de humo, perfume del incienso y un acorde monótono del tambor ceremonial comienzan a llevarlos hacia la nueva sede de la casa-cofradía; hacen varios viajes, «cargando» cada cual, de acuerdo con su función, los envoltorios que le corresponden: el nuevo *telinel* lleva el atado con el cuerpo de Maximón y regresa para trasladar el cofre con la ropa del santo. El nuevo escribano se encarga del baúl con los libros de

cuentas y el *rosh* entrante desplaza una a una las piedras lavadero y así cada uno soporta su propia «carga».

Al final las imágenes de la Santa Cruz, los «sacrificados» (san Andrés y Salvador), son cargadas en procesión hacia la nueva casa-cofradía; llevan en hombros el féretro de cristal del Santo Entierro, en cuyo interior está el Cristo (Justo Juez).

Los alcaldes de todas las cofradías acompañan la procesión, todos vistiendo sus trajes ceremoniales y las mujeres portando cirios encendidos bordeados con *maxan*.[9] El tamborilero y un flautista encabezan la procesión ejecutando antiguas canciones. Caminan hacia la alcaldía municipal y después se dirigen a la nueva casa-cofradía que acoge a la congregación. Las nuevas autoridades comienzan su cargo; «durante un año van a sufrirlo mucho, pero ni modo, la Cofradía tiene que caminar así año con año» (Vallejo 2001:90).

Un acercamiento a la interpretación del culto y los símbolos asociados a Maximón

Veamos en primer lugar la interpretación de los rituales de Maximón en Semana Santa y en segundo lugar el de mayo, rito de cambio de cofrades. Ambas fiestas, en especial la primera, conectan y actualizan un conjunto de símbolos de la tradición religiosa mesoamericana y muestran cada pasaje como si fueran páginas de un texto escenificado. Se puede apreciar la confluencia de elementos de la tradición religiosa mesoamericana en cada etapa del ritual en el cual Maximón es un personaje sagrado articulador de los significados latentes en las celebraciones durante estos días.

Los ritos constituyen una expresión del *homo religiosus*; separan y ordenan el tiempo y el espacio en dos ámbitos, el sagrado y el profano. El sentido del rito es la repetición del tiempo sagrado de los comienzos, es decir, una cosmogonía del arquetipo del modelo divino. La cosmología siempre es repetición. Las peregrinaciones en todo el mundo se diri-

[9] La hoja de plátano que también se utiliza para envolver los tamales.

gen siempre a un centro que es sagrado, trascendente e inmortal (Eliade 2009:26-27).

El viaje a Chicacao, para «la traída de la fruta», simboliza un «retorno a las raíces» históricas, porque se trata del antiguo señorío de los tzutujiles. Estas tierras formaban parte de su antiguo reino, que era poderoso y abundante. Durante el trayecto pedestre, los tzutujiles rememoran y veneran cada lugar sagrado: las cuevas, los cerros, huella lejana del arquetipo cosmológico del *lugar de los abastecimientos*, que existió por todo Mesoamérica, según registró Sahagún de sus informantes como el «lugar de regocijo, en el que nunca faltan los alimentos» (cit. en López 1995:182), visión que aparece también en el Códice Florentino:

> El segundo lugar al que se va es a Tlalocan. Y en Tlalocan hay mucho bienestar, hay mucha riqueza. Nunca se sufre. Nunca faltan el elote, la calabaza, la flor de calabaza, el huaunzontle, el chilchote, el jitomate, el ejote, la cempoalxóchitl.
>
> Y allá viven los tlaloque, semejantes a sacerdotes, a los [sacerdotes] de guedeja, semejantes a los [sacerdotes] ofrendadores de fuego…[10]

Pero en 1997, cuando Vallejo acompañó a la comitiva en el viaje «de traída de la fruta», todos aquellos puntos en los cuales se detuvieron son los sitios sagrados en los que moran los espíritus de los antiguos naguales. De igual manera honran a los árboles y a los manantiales, también moradas de los ancestros. Los *mayores* que los acompañan conocen estos lugares y los jóvenes alguaciles van aprendiéndolos en este viaje que es iniciático para ellos, aunque en medio de una borrachera ritual que requiere gran resistencia física y mística de parte de los participantes.

Los elementos que utilizan en cada lugar en el que honran y recuerdan a los antiguos naguales durante este viaje ritual a Chicacao son: incienso, velas, tabaco y aguardiente. Mediante el humo de las velas, del incienso y del tabaco, así como con el aguardiente que riegan propician que se «abran» los caminos para comunicarse con los lugares sagrados;

[10] *Códice Florentino*, Libro III, ap. cap. ii, fol. 27v y 28v (cit. en López 1995:183).

el *palb'al*, como explican en sus palabras, *es el paso al mundo sagrado, es como una escalera que sube o baja del mundo*; también lo refieren *como una ventana o puerta, de los lugares de los naguales*, y puede ser una roca, una cueva, un manantial, un árbol o un cerro o el altar de la cofradía. Cada sitio tiene su nagual y los *ajk'unaa* saben identificarlos. Existen muchos *palb'alaa*, pues cada nagual tiene su categoría o clase y especialidad (Vallejo 2001:160).

Para los tzutujiles que mantienen estos rituales, el humo purifica, por lo cual «jalan» el del incensario para limpiarse ritualmente, pasándoselo por los sobacos y la cara. Vallejo atestiguó cómo un *ajk'ij* —al parecer el único que había en ese tiempo— sacaba el incensario de barro por la mañana y observaba el rumbo del humo para «ver» cómo venía el sol ese día, cuál era la *suerte*; después quemó más incienso al pie de un árbol e invocó a los santos, a los espíritus de los ancestros, a los naguales, dueños de lo espiritual y de lo santo (Vallejo 2001:19).

Como la creencia central es que el humo «purifica», los *ajk'unaa* lo emplean en el ritual de curación: fuman un puro o un cigarro para «sahumar» al enfermo. El tabaco es la ofrenda preferida de Maximón, pues es un personaje sagrado que fuma y además gusta del licor.

Los estados anímicos como la embriaguez, presente en todos los rituales de Maximón, aunque no exclusivamente para este personaje sagrado, permiten que la existencia salga de su estado cotidiano, crean un vínculo místico entre los participantes y transforman la condición lenta, morosa, del hombre (Durand 1982:248-249).

En Mesoamérica los pueblos siempre reservaron las bebidas embriagantes como un elemento restringido para las celebraciones rituales y las fiestas que tenían un carácter religioso.

La Danza del Venado que bailan tanto el Jueves Santo como el 24 de junio, día de san Juan, puede interpretarse como ritual de fertilidad o de regeneración de la tierra, pero al escenificarla el Jueves Santo se le acomoda con el ritual de renovación del tiempo, de la potencia nagual de Maximón.

El baile del Nabeysil, sacerdote de la lluvia, con el bulto sagrado de san Martín, «Dueño de la lluvia», evoca a los antiguos *tlaloques*. Los

ajk'unaa ejercen sus oficios de curanderos y rezadores. Todos ellos se congregan en el tiempo y en el centro para recibir los augurios del Año Nuevo que interpretan según el estado que guarde la «fruta» traída: si muestra un buen estado anunciará que los atitecos tendrán un buen año, lo contrario será un mal presagio.

En los ritos estacionales de la siembra practicados en Atitlán se representa a san Martín, Yol Jap, ejecutando sus tareas de «pegar el centro» en las milpas durante las ceremonias de «cultivo» del maíz. Es decir, se repite la cosmogonía para apropiarse de la tierra, darle «forma» y «normas» (Eliade 1998:28).[11] Cada siembra representa una nueva creación, por lo cual se debe celebrar el ritual como si fuera la primera vez.

Se conoce la importancia concedida al simbolismo del «centro» en la obra de los historiadores de las religiones como Eliade,[12] quien asume que desde la perspectiva del *homo religiosus* el espacio no es homogéneo y esta experiencia religiosa primordial, anterior a toda reflexión acerca del mundo, opera como una ruptura en un lugar en el que se descubre un «punto fijo», un eje central de toda orientación futura. A partir de esta hierofanía, la revelación como sagrada de cualquier montaña, monolito o árbol se manifiesta como realidad absoluta que rompe la homogeneidad del espacio. El hombre religioso deslinda el cosmos (el espacio habitado, «mundo» ordenado) del caos (lo que todavía no es «mundo»). *Para vivir en el mundo hay que fundarlo* (Eliade 1998:22). Mediante esta idea, característica de las sociedades tradicionales, de las civilizaciones paleorientales e indoeuropeas, se «consagraban» los territorios, los ordenaban estableciendo un «centro». El Árbol Cósmico, que se halla en medio del universo y que sostiene los tres mundos (celeste, telúrico y subterráneo) es una variante del simbolismo del centro extendida por la India védica, la antigua China, la mitología germánica y América (Eliade 1998). En el simbolismo del centro aparece todo un encadenamiento de concepciones religiosas e imágenes cosmológicas que son solidarias y se articulan

[11] Eliade (1998) aborda el establecimiento del espacio sagrado y la sacralización del mundo como experiencia primordial del hombre religioso de las sociedades arcaicas y tradicionales.

[12] El tema del simbolismo del centro fue abordado por Eliade en varias de sus obras.

en un «sistema del mundo» de las sociedades tradicionales, el cual contiene las siguientes concepciones:

> *a*) un lugar sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio; *b*) esta ruptura simboliza una «abertura», merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del cielo a la Tierra, y de la Tierra al mundo inferior); *c*) la comunicación con el cielo se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al *axis mundi*: pilar (véase la *universalis columna)*, escala (véase la escala de Jacob), montaña, árbol, liana, etc.; *d*) alrededor de este eje cósmico se extiende el «mundo» (igual a «nuestro mundo»); por consiguiente, el eje se encuentra en el «medio», en el «ombligo de la Tierra», es el Centro del Mundo (Eliade 1998:32).

En el significado del acto ritual de Maximón, cuando el *telinel* lo coloca amarrado en el poste de madera dentro de la ermita, el Miércoles Santo, este personaje sagrado luce como un Gran Árbol. El poste adornado con ramas de las que cuelgan las frutas es la apoteosis del ritual; pareciera ser el momento de la regeneración del tiempo. Los devotos que se acercan a Maximón le «piden», durante el Miércoles y Jueves Santos, que les augure un buen año.

En este momento crítico, Maximón aparece como un Árbol Florido y sus cuatro proyecciones, esto es, los *bacabes*; también se relaciona con el nombre de su país, Guatemala, en maya *Cuautemalla*, «el lugar del depósito arbóreo» (López 1995:93).

Maximón permanece instalado en la ermita, «centro» del pueblo, hasta el Viernes Santo, cuando acompaña brevemente a la procesión católica que lleva el Santo Sepulcro rumbo a la iglesia. En ese momento el *telinel*, con Maximón a cuestas, se separa súbitamente de la marcha para dirigirse a la casa-cofradía donde tendrá lugar el desarmado y amarrado ritual de la figura que quedará guardada de esta manera en el tapanco de la cofradía. Colocan una réplica para la continua visita de los devotos y culmina así el ritual de regeneración del tiempo y se recibe el Nuevo Ciclo.

En esta celebración ritual de renovación del tiempo, del ciclo estival, Maximón se muestra como potencia «protectora». Cada nuevo ciclo es un

acto primordial, una nueva manifestación del dios del maíz; se conserva el sentido de la Semana Santa como una fiesta del nuevo ciclo y el fin de la temporada de secas. Así, en el ritual del Miércoles Santo los devotos le piden a Maximón que les otorgue un buen año.

Enrique Florescano observa que entre los yaquis del noroeste de México, «al igual que los huicholes y los pueblos mesoamericanos del sur, durante la Semana Santa festejaban el comienzo de la época de lluvias, que para ellos significaba el triunfo de las fuerzas germinales de la naturaleza sobre las destructivas: la manifestación gloriosa del dios del maíz en la Tierra» (1999:246-247).

El simbolismo del Árbol Sagrado está representada de manera gráfica en la Estela 5 de Rosario Izapa (figura 2.1), sitio arqueológico del periodo Preclásico tardío (500-401 a. C.), que corresponde a la fase de construcción del complejo localizado en la región sur de Chiapas, México. Desde entonces estaba presente este símbolo que se extendió por toda Mesoamérica.

En la escena representada en la Estela 5 de Izapa aparece el Árbol Sagrado que descansa sobre un lecho de agua, rodeado por varios personajes, ataviados algunos con collares, distintivo de nobleza, y otros cargando bultos atados a la espalda. Se trata de un mito de creación del mundo.

El ser humano no hace más que repetir el acto de creación. En un momento específico del calendario religioso se conmemora el acto ocurrido *ab origine* (Eliade 1998:30). Toda creación humana se realiza de acuerdo con el arquetipo construido en el relato mítico. Durante el ciclo de vida del nacimiento a la muerte, las categorías sociales, el sacerdote, el gobernante, el guerrero, así como las instituciones están acompañados de rituales conforme al modelo arquetípico de cada religión. El tiempo también es una creación arquetípica, la cíclica, el eterno retorno a los orígenes del tiempo edénico, de la abundancia y de la vida sin sufrimiento, en donde el tiempo histórico, de las calamidades, hambrunas y sufrimientos no tenía significación, pues se atribuían a influencias mágicas o demoniacas y por eso recurrían al sacerdote o al brujo, para restablecerse del mal y, si no se superaba, recurrían al Ser Supremo y le ofrecían sacrificios (Eliade 1998:95-96).

Figura 2.1. Estela 5 de Rosario Izapa, Chiapas, México

Periodo Preclásico Tardío (imagen de Eliseo Morales). Fuente: Loewe, Gareth W, Thomas A. Lee, Jr., Eduardo Martínez Espinoza (2000), *Izapa: una introducción a las ruinas y los monumentos*, Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas/Centro Cultural de Chiapas Jaime Sabines, p. 354.

El tiempo mítico es recreado en los ritos de regeneración para renovar la fertilidad de la tierra y asegurar la continuidad del sustento del pueblo, los valores vitales; ahí se inscriben los de año nuevo y de cambio estacional, de las edades del universo (mito de los soles). La anulación del tiempo es la condición de la regeneración (Eliade 1998:95). Para los hombres de la antigüedad el tiempo real es cíclico, el arquetipo presente en los mitos lunares por excelencia; de ahí que evite el sufrimiento que le inflige su condición histórica de tiempo lineal e irreversible.

Maximón, el Gran Abuelo, el Mayor de los Naguales, Ri Laj Mam, es el protector del pueblo, cercano, al que la gente le habla y pide favores y consejos y también le obsequia lo que más le gusta, licor y tabaco.

Durante las fiestas privadas de la cofradía de Santa Cruz en la casa de Maximón se bebe, se fuma, se baila y se platica y bromea con él; es un momento para «renovar» también la armonía necesaria entre los hombres; por eso las reglas son de una exquisita cortesía en el trato entre cofrades. Como Maximón es tan fuerte, puede generar también grandes males, se le debe desarmar y armar en la más completa oscuridad para neutralizar su poder y dirigir sus dones hacia el bien de la gente e impedir que los enloquezca, pues es un personaje sagrado ambivalente que debe ser controlado por su *telinel* y los sacerdotes nativos, quienes mediante su iniciación y consagración mantienen vivo su culto, repitiendo los rituales año con año como lo hicieron los ancestros desde su «aparecimiento», cuando fue tallado por los antiguos y poderosos naguales según su relato de origen.

En relación con el ritual de cambio de cofrades de Santa Cruz en mayo, destaca la acción de cargar, la cual representa un simbolismo existencial de la carga de la vida, la suerte, el destino. Cada uno nace con su carga-suerte-destino según el día de su nacimiento. Aunque hayan perdido la cuenta del antiguo calendario *tzolkin*, saben que el día en que nacen está gobernado por una deidad que les imprime un destino, una suerte. Su origen migrante, la vida de los ancestros preocupados por encontrar su territorio, llevaron sus cargas de dioses que los acompañaban y protegían en su peregrinar, «los ídolos engañadores» (*Memorial* 1980:53), y los atados con las piedras y las semillas sagradas para auxiliar su camino y enfrentar a sus enemigos; estos dioses los legitimaban frente a los demás, pues habían venido de *Tollan* y tenían las pruebas divinas y los saberes.

León-Portilla apunta la concepción del tiempo entre los mayas. Las deidades portan la carga de los días, los meses, los años y las edades de la tierra; cada una lleva una carga con la cual recorre incansablemente

> …los caminos del universo, *kinh* [el sol], el tiempo trae consigo la gama de atributos e influencias inherentes a los distintos periodos y a los momentos que se consignan en las inscripciones y en los códices. A través de los grandes «soles» o edades del mundo, los días, los años y las cuentas de todos

> los ciclos posibles, llegan con sus cargas [fastas y nefastas] que es necesario conocer para poder prever sus influjos (León Portilla 1986:47).

Además de la procesión del cambio de cofrades, de casa-cofradía, y la carga de los bultos a la nueva, realizan una fiesta en que los cofrades anteriores y los nuevos permanecen tres días y sus noches en la cofradía, donde oran, beben y bailan. Son alimentados por el alcalde de la congregación. En este punto la actividad de las mujeres, la *sho* y *tixeles*, comienza días antes. Preparan el maíz en grandes cantidades que después muelen en metates, y el atole ceremonial, el *matz*. La faena es intensa. Están todas juntas, organizadas por la esposa del alcalde de la cofradía, la *sho*. Este es también el espacio de iniciación de las féminas en los menesteres de la cofradía. El ambiente es armónico y beben para aguantar la pesada jornada de tres días que dura esta celebración de traslado de la «carga ritual» a los nuevos cofrades.

En esta cofradía de Santa Cruz y en la de San Juan (donde guardan a Yol Jap) tienen «bultos sagrados». En el caso de Maximón, se trata de los bultos con todas sus pertenencias. El propio personaje es guardado como envoltorio sagrado. Los bultos son numerosos, pues existe la creencia de que todo lo que pertenezca a Maximón no debe ser jamás destruido; la creencia se comprende porque está relacionada con la «esencia nagual». En el caso de san Martín, los bultos sagrados se guardan dentro de un cajón (baúl) de madera. Uno de los «envoltorios» o bultos sagrados contiene sus camisas y otros objetos que no fueron revelados ni a Mendelson ni a Vallejo; podría quizás tratarse de ídolos, pues este envoltorio es nombrado por los cofrades: «ombligo de la lluvia». El acto ritual que se realiza con el bulto de san Martín es a puertas cerradas y únicamente con los cofrades, oficiado por el *nabeysil* (sacerdote de la lluvia), quien emprende la purificación mediante el humo del incienso para abrir la comunicación entre el cielo y la tierra. Se toca rítmicamente el *tun* (tambor), al ritmo del universo, como el de los antiguos chamanes altaicos para repetir el son primordial de la creación introduciendo el éxtasis chamánico (Chevalier y Gheerbrant 1995:973). En completa oscuridad el *nabeysil* baila con el bulto sagrado haciendo reverencias a las cuatro esquinas del

mundo y lo coloca sobre la mesa para que todos lo vean con la luz encendida. Este ritual celebrado el Jueves Santo en esta cofradía se articula con el de Maximón, en el mismo ciclo de renovación, en este caso de regenerar el tiempo de la lluvia, de la que es «dueño» san Martín, Yol Jap. No guarda ninguna relación con el san Martín Caballero (san Martín de Tours), un santo popularizado en toda Europa después del año 470 que ejemplifica la piedad católica, cuya hazaña popularizada por la Iglesia católica es la de quien compartió su capa con un mendigo.[13] Sin embargo, san Martín, en la creencia tzutujil, se relaciona de lleno con san Juan porque a san Juan (Bautista) los tzutujiles lo eufemizaron como el «dueño del maíz» (Vallejo 2001:87), y precisamente en la cofradía (nativa) de San Juan «guardan» a san Martín. Así se comprende el vínculo del maíz con la lluvia fertilizante.

En relación con los «bultos sagrados» de la antigüedad mesoamericana que aparecen en la iconografía maya, los especialistas investigaron su significado y lo relacionaron con símbolos de autoridad o de dioses protectores (Ayala 2010:34-40). En el caso de los tzutujiles, los bultos son también artefactos que utilizaban los pueblos migrantes para guardar sus objetos sagrados, sus ídolos protectores; otros colocaban ahí los símbolos de autoridad y poder para establecerse en los nuevos territorios que ocupaban.[14]

En las veladas rituales con Maximón sus devotos oran cánticos, que fueron registrados por Linda O'Brien (2011:81-83). Cito aquí dos en lengua tzutujil. Según la recopiladora, son inductivos de un estado de éxtasis. El primero tiene 10 líneas con vocablos sin léxico:

Bix rxin Mam

yana yana li	nana nana nu
yana yana la	nana nana na
nana nana na	nana nana nu
nana nana un	nana nana na

[13] En < http://www.santos-catolicos.com/santos/San-martin-de-tours.php > .

[14] En el *Memorial de Sololá* (1980) aparecen constantes referencias a los bultos sagrados.

nana nana ni nana nana nu

En el siguiente canto se utiliza la palabra luz, que es un símbolo de elevación, verticalidad y solar.

Bix rxin Mam	**Canto al Mam**
China china acha	Chin chin, mam
China china' ala'	Chin chin, niño
Xawxin k'ala'	Esto es tuyo, niño
xawxin k'a guitar	tuya es la guitarra
xawxin k'a ventur	tuya es la mandolina
xawxin k'a scarment	tuyo es el instrumento
xawxin k'a q'jom	tuyo es el tambor
xawxin k'a a'a	esto es tuyo, señor
xawxin k'a a papá	esto es tuyo, papá
aq'ojom A Lu	tu tambor, Luz

Bix rxin Mam	**Canto al Mam**
tuna tuna na	bom bom bo
tuna tuna na	bom bom bo
Anen k'a anen	yo, luego, yo
Anen k'a mamá	yo, luego, mamá
aq'ojom a'a	su tambor, señor
tana tana ni	tan tan ta
tana tana na	tan tan ta
tatjic' wq'uin a'a	tú estás conmigo, señor
tatjic' wq'uin achi	tú estás conmigo, abuelo
awxin ventur	tuya es la mandolina
quinq'jomana.	Yo la tocaré.

Este canto constata a Maximón como dueño de la música. Es probable que se refiera a él como el «niño» renacido el Miércoles Santo, con el año nuevo. Maximón abuelo puede tener doble relación como el Gran Abuelo Nagual y el año «viejo» que acaba de terminar.

Fuera del sistema de cofradías de Atitlán, gran parte de los devotos de Maximón pertenecen a sectores de agricultores y pequeños comerciantes de las artesanías que producen y en general de quienes salen a trabajar fuera del pueblo, a las fincas aledañas, o incluso a la población que emigra a Estados Unidos. Para todos ellos Maximón representa un personaje sagrado, protector; le llevan ofrendas los días de fiesta, o cuando lo visitan en la casa-cofradía; también se acostumbra tener una réplica de Maximón en las casas de los más devotos, de madera, hecha exclusivamente para la venta a los devotos y fabricada por las personas consagradas, los *ajk'unaa*, quienes utilizan la madera del *tz'atel* o colorín, aunque en años recientes ya se producen en mayor cantidad para la venta a los turistas, al lado de la otra apariencia amestizada, el hombre blanco de traje negro y sombrero sentado en una silla. La figura de Maximón no había sido objeto de réplicas comerciales; sin embargo, en 2015 ya se vendían réplicas pequeñas para los turistas. En este sentido, los devotos continúan guardando un profundo respeto a la figura original; no obstante, también representa una fuente de ingreso económico para los *ajk'unaa*, que no reciben, o no deben recibir, ninguna remuneración por sus oficios de culto dentro de la cofradía ni como curanderos, aunque en ocasiones aceptan algún regalo en especie (una gallina, huevos, aguardiente, etcétera).[15]

Es notable el hecho de que Maximón esté fuertemente reconocido en Atitlán como el «patrón» de los curanderos, los *ajk'unaa*. Él los llama por medio de los sueños para cumplir este «cargo», es la «suerte» (destino) que les ha tocado al ser llamados, como lo han expresado a los etnógrafos Mendelson y Vallejo.

Cambios en la exposición pública de Maximón en la casa-cofradía

A lo largo del periodo examinado acerca de las costumbres rituales de Maximón (1952-1953 a 2008-2015), su exposición pública en la casa-co-

[15] Visita a Santiago Atitlán, julio de 2006. Conversación con un artesano que también era *ajk'un*, quien llevaba figuras pequeñas de Maximón, pero eran por encargo, «especiales» para los devotos.

fradía y en las procesiones ha variado en el tiempo, dependiendo de la decisión del *telinel y* según las contingencias, incluso en algunos periodos de disputas en la región ocasionados por el gobierno o la Iglesia en sus intentos de suprimir los cultos antiguos en épocas distintas y cuando Guatemala estaba en medio de un conflicto.[16] Según la costumbre anterior, de acuerdo con la etnografía de Mendelson, solo se exponía a Maximón ocho días al año.

Actualmente Maximón está vestido casi todos los días para recibir a sus devotos; la costumbre cambió a mediados de los noventa, de acuerdo con Vallejo (2001:90). En los años anteriores la exposición pública de la imagen era solamente durante tres días de Semana Santa, dos en mayo por el cambio de cofrades, y el resto del año solo era armado y vestido para acompañar las procesiones de las fiestas patronales de algunas cofradías, la de san Juan —con quien guarda una estrecha relación en cuanto al simbolismo de san Martín—, el 24 de junio; san Miguel, 29 de septiembre, y san Andrés, 11 de noviembre (Vallejo 2001:88), la gente podía visitar al Ri Laj Mam, Maximón; el resto del año permanecía «durmiendo» en su tapanco de la casa-cofradía de Santa Cruz.

Sin embargo, lo que exponen son réplicas de Maximón, es decir, algunos días bajan un envoltorio de trapo con su ropa; otros, la máscara y sus sombreros y los colocan en una silla. En ocasiones lo exhiben dentro de su vitrina de cristal, lo cual es una imitación de lo que se hacía con la imagen de Cristo Crucificado que llevan en Semana Santa y, como el cuidado de esta imagen está a cargo de la cofradía de Santa Cruz, los cofrades decidieron fabricar una para Maximón.

Exponer al santo original varía según lo que disponga el *telinel*, por el hecho de que tienen que armarlo y vestirlo y después desarmarlo y atarlo en su petate consagrado, y este ritual solamente lo puede hacer el cargador de Maximón. Sin embargo, el auge turístico que vive el municipio quizá haya influido en esta decisión de los cofrades de exhibir a Maximón cotidianamente.

[16] Algunas épocas de conflicto por persecución del culto en 1914, entre 1945 y 1950, en algunos periodos de la larga guerra civil entre 1960-1995 (Mendelson 1965:47, 65; Vallejo 2001:29).

EL MITO EN TORNO A MAXIMÓN «EL AMARRADO», «EL DESMEMBRADO»

Se conocen cuatro versiones del «aparecimiento» de Maximón narradas por los tzutujiles de generaciones diferentes. La primera, registrada por Mendelson en 1952-1953; las siguientes tres, casi 50 años después, por Vallejo en 1994-2001. Se analiza la naturaleza de este personaje sagrado a partir del relato y su concepción como unidad de lo divino y lo terrible. Según la leyenda, Maximón es un personaje sagrado ambivalente cuya potencia excesiva en ocasiones puede destruir a quien protege, por lo cual debía ser desmembrado, atado y guardado la mayor parte del tiempo por los antiguos naguales que lo tallaron por primera vez; desde entonces, este «gesto» se repite como acto ritual al desmembrarlo y atarlo, año tras año. Esta tradición, como ya se explicó, alude a la renovación del ciclo de la fertilidad.

Se intenta hacer una interpretación de los relatos a partir de relacionarlos con las motivaciones históricas, es decir, con los sucesos que afectaron la vida del pueblo tzutujil a lo largo del siglo XIX y que han sido la fuente de motivación existencial que daría lugar al relato, a la figura y al culto, y al mismo tiempo dilucidar en qué sentido se trata de un mito.

Cuatro versiones del mito

La versión más antigua del mito fue recogida por Mendelson, entre 1952-1953, en Santiago Atitlán (versión 1).

> En tiempos muy antiguos cuando los hombres eran pequeños, sucios y pobres, los atitecos eran capaces de profetizar y de saber algo de las lluvias y cosas por el estilo antes de que ocurrieran. Entre estos hombres antiguos había, vamos a ver, ¿eran doce o seis?; eran seis, sí, seis, que acostumbraban hacer viajes regulares a Antigua,[17] que en aquellos días era la capital de Guatemala. Eran pescadores y después de sacar pescado del lago hacían

[17] Antigua, llamada Santiago de los Caballeros, fue la capital de Guatemala hasta 1773, cuando los terremotos de Santa Marta la destruyeron y la capital fue trasladada a su sitio actual.

viajes de tres días a Antigua. Hacían el viaje muy rápidamente hasta que llegaban a los volcanes, caminando aprisa todo el camino.

Ocurrió una vez que uno de los viajeros se dio cuenta de que un hombre yacía con su mujer en su ausencia y, cuando regresó, la gente le advirtió que tuviera cuidado porque su mujer estaba enredada con un hombre. Una vez regresó y su mujer tuvo miedo porque ella tenía un hombre con ella; así que dijo al hombre, que también tenía mucho miedo, que se escondiera debajo de la cama de modo que pudiera escapar mientras el marido dormía o salía a orinar. De modo que el marido entró, pero, como tenía el poder de la profecía, supo que el hombre estaba debajo de la cama. Había traído pan, chocolate y licor y le dijo al hombre que saliera de debajo de la cama de modo que pudiera compartir la comida con él y su mujer. Pero el hombre tenía miedo y no se movió, así que el marido le dijo: «No importa, mi mujer es sólo una fruta. Usted le ha estado ayudando en este asunto y como Dios dijo que todos los pecados deben ser perdonados, yo perdono este pecado que cae sobre usted y sobre ella». Después de muchos ruegos el hombre salió, comió, luego agradeció al marido y se retiró. Y el marido dijo: «Si usted regresa mañana, no importa». Y así los seis hombres volvieron a Antigua.

Pero al regresar alguien les dijo que había hombres con todas sus mujeres y ellos respondieron: «Sí, ya lo sabemos y esta vez sí vamos a hacer algo». Así que dijeron: «Ya es hora de que coloquemos un cuidador en la tierra para vigilar a nuestras mujeres. ¿Por qué no hacemos una imagen?», y entonces agregaron: «Debe ser alguien que hable, porque los santos antes hablaban y hacían milagros, pero aun así, ¿de qué madera lo haremos?, ¿de pino?, no, ¿de cedro?, no, porque el cedro es santo y por eso es que todos los santos están hechos de cedro». Pues bien, al final fueron a un lugar al monte llamado *Kalshaum*, que no está lejos de aquí, y allí escogieron un árbol, y con cada golpe de machete que le daban iba una oración, hasta que habían hecho una figura con cuerpo, manos y pies, y le habían vestido y le habían colocado una máscara. Entonces ellos dijeron: «Usted se quedará aquí en la tierra y cuidará de nuestras mujeres». Y la figura tenía una cabeza —más tarde, en 1950, tomada por los sacerdotes—, sobre la cual se dibujó una espiral o un círculo y encima de esto dos líneas pequeñas en el lugar de los

> ojos; y la cabeza se movía de arriba abajo diciendo sí. Así que la figura bajó del monte con los hombres y, en efecto, caminaba con ellos.
>
> Pero la figura principió a crear dificultades porque le dio por caminar por todas partes y algunas gentes comenzaron a hablar con ella. A veces aparecía como hombre y a veces como una mujer, pero quienquiera a quien mirara corría peligro, y si dormía con un hombre, ese hombre fallecía dentro de tres días. La figura frecuentemente acostumbraba salir a la calle como una linda mujer de pelo rubio y los muchachos se acercaban para flirtear con ella. Pero eventualmente la gente lo reconoció porque sólo tenía cuatro dedos y todos se dieron cuenta del peligro y permanecieron alejados. Algunos dijeron que debía rompérsele y hacerlo inútil y sugirieron que el palo de la cabeza debía ser volteado hacia atrás con la máscara hacia adelante, al igual que el *klavikoj*, el pájaro de dos cabezas, y que esto le dejaría sin la facultad de hablar.
>
> El palo [árbol] que ahora se usa es el mismo que usaron los escultores originales, o por lo menos lo era hasta que los sacerdotes lo tomaron. Más o menos por este tiempo los escultores decidieron que la figura debía ser una representación de Judas y por eso es que celebran su fiesta el miércoles santo. Y así es como vinieron a hacer las ceremonias de la semana santa (Mendelson 1965:131-133).

Algunas variantes del mito, recogidas también en aquellos años por Mendelson, relatan: «seis de doce hermanos son casados y seis no lo son, y los solteros son adúlteros». En el pasaje de la búsqueda del material apropiado en el monte para hacer la figura, «el árbol de *tzejtel*[18] les habla». Otros relatos de los lugareños tzutujiles recuperados por Mendelson completan esta versión:

> Maximón fue erigido como guardián de la moral en la tierra. Sin embargo, una vez creado el ídolo, los poderes de éste parecen haber crecido desmedidamente, y al convertirse en hombre o mujer no sólo atemorizaba a los adúlteros tomando la apariencia del ser querido y luego revelándose y

[18] Se refiere al *tz'atel* o árbol colorín o de pito.

> enloqueciéndolos, sino también participó a unirse sin discriminación con muchachos y muchachas, convirtiéndose así en el principal factor de rompimiento del orden para cuya preservación había sido creado. Una excelente leyenda de origen del estado desmembrado en que Maximón se pasa la mayor parte del tiempo hoy en día… (Mendelson 1965:165).

La siguiente versión y sus variantes fueron registradas por Vallejo, casi cinco décadas después que Mendelson. El mérito del primero es que durante su prolongado periodo de visitas, entre 1994 y 2001, pudo integrar diferentes versiones de la leyenda. En las sucesivas aparece en primer lugar un episodio de combate contra seres extraordinarios y peligrosos (versión 2).

> Tres hombres de Santiago Atitlán, comerciantes que hacían negocios fuera en *Ixcoy* [Chicoyo], lugar a donde llegan comerciantes de diferentes lugares y donde hay un palo [árbol] de encino debajo del cual duermen los comerciantes de todas partes de Guatemala.
>
> Cuando llegaron ahí, a ese lugar, los tres jóvenes comerciantes de Santiago Atitlán, se les ofreció comida por parte de los comerciantes que ya estaban ahí cuando ellos llegaron. Y se pusieron a fumar en pipa cuando llegó el gigante grande y feo que trae un puro.
>
> El gigante trae capa y chaleco de hierro. Los comerciantes de Santiago Atitlán agarraron el cigarro del gigante y quitándole los caites[19] se comenzaron a quemar la planta de los pies. Entonces ese hombre gigante retó a los de Santiago Atitlán reconociéndolos como hombres fuertes. Y se comenzaron a pelear.
>
> El primero de los comerciantes atitecos se quemaba la planta de los pies con el cigarro mientras el segundo le daba treinta golpes al gigante, pero el gigante los aguantó, el segundo de los atitecos le dio entonces cincuenta golpes pero el gigante también los aguantó.

[19] Localismo que se refiere al calzado o huaraches; en el sureste de México y en Centroamérica se les llama *caites*.

Entonces esa persona que se quemaba la planta de los pies aguantó mucho y en oraciones llamó al ave bícefala [*klavikoj*], quien agarró a ese espanto y lo levantó por el aire y lo soltó y el espanto se apachurró en una piedra.

Después de esto los tres comerciantes cansados llegaron a una cantina y la gente de ese lugar les reconoció su valor y luego fueron engañados por tres mujeres que eran tres caballos *isom,*[20] y los policías los agarraron y los metieron a la cárcel.

La autoridad eran ladinos que desprecian al natural. El gigante tenía dueño en un cerro y el dueño reclamó: ¿por qué lo mataron los atitecos? El gigante era alguien que no tenía valor, mató a mucha gente.

Entonces los acusaron y las gentes de ese lugar donde estaba la cárcel juntaron leña y basura y van a quemar a los muchachos comerciantes. Entonces éstos empiezan a hacer sus oraciones especiales pidiendo ayuda para la gente de aquí. Comenzó entonces a temblar y a llover y se apagó el fuego y con el temblor se arruinó la cárcel y nació un cerro cerca de la capital. En ese cerro y con esa lluvia nació la fruta de *Ri Laj Mam* [Maximón].

Luego regresan los muchachos a Santiago Atitlán, dos de ellos son solteros y el otro casado. Cuando regresan descubren que la esposa del casado ya tiene otro hombre.

Entonces fueron a pedir ayuda a los palos de los cerros, ellos son gente *nawal* que con oraciones pueden hablar con los palos de las montañas, pero ningún palo se ofreció a ayudarles. Al otro día subieron al cerro y un árbol comenzó a mover sus hojas, moviéndose solo, llamando a los *nawales*; ese árbol era el mejor amigo de ellos y hablaron entonces con el árbol. El árbol les dijo: «Yo puedo convertirlos en perro, en caballo; puedo hacer niños, mujeres y podemos trabajar juntos». Entonces los hombres hicieron la imagen de *Ri Laj Mam* de ese palo [árbol] de pito [*tz'atel*].

[20] Personaje mágico al que se atribuye el poder de la transformación, sea un humano que se transforma en una clase de animal o viceversa. Nota de Vallejo (2001:23). Mendelson recogió una explicación similar como espíritus malos que por lo general tienen los animales grandes como vacas, cerdos, caballos o indestructibles como el tlacuache o una clase de paloma a la cual nunca se puede atrapar (1965:114).

> Esos señores comenzaron a ayudar al pueblo junto con *Ri Laj Mam* ya que este se convirtió en guardián del pueblo porque el palo era el vigilante. Y las gentes fueron a la playa a traer pescado diciéndole al *Laj Mam* que él sabe hacer cosas como nosotros, pero nosotros vamos a morir y usted siempre se quedará y ayudará a la gente (Vallejo 2001:21-23).

Este pasaje de la lucha contra seres extraordinarios y peligrosos es reiterativo en las dos versiones más que recopiló Vallejo (1994 a 2001). Se resumirá este pasaje del mito (versión 3):

> Los tzutujiles son buenos comerciantes, eran famosos como comerciantes y como brujos por toda Guatemala. Ellos comerciaban en la Antigua Guatemala y se iban viajando instantáneamente, o sea como volando, con la ayuda de cinturones de bejuco.
>
> [Unos negros que eran esclavos en Antigua se escaparon por las montañas y comenzaron a asaltar a los comerciantes tzutujiles en el camino entre Atitlán y Antigua. Los naguales tzutujiles pelearon contra los naguales negros. Eran trece en cada bando y pelearon por turnos, primero el más viejo de los tzutujiles contra el más joven de los negros, sucesivamente, hasta llegar a pelear el más viejo de los negros que tenía una armadura de hierro, casco, espada y caballo negro, contra el más joven tzutujil descalzo, quien únicamente se puso a hacer algo como «meditación»[21] al *klavikoj*, el ave bicéfala que vivía en el gran árbol donde se encontraba la iglesia.
>
> El joven pedía su protección contra el nagual negro. El ave llega y toma al negro por el cuello y lo lanza al aire, lo recoge antes de tocar el suelo y vuelve a arrojarlo desde las alturas. Varias veces repite la operación hasta que lo deja caer finalmente y se estrella contra una piedra… [«aún existe esa piedra, tiene grabada la forma del negro»]
>
> Cuando regresaron los naguales tzutujiles se dieron cuenta que las esposas de seis de ellos, los más grandes eran casados, habían encontrado otros

[21] Este término lo utilizó un joven pintor y escultor tzutujil que se dedica también a la meditación oriental, por lo cual tradujo así lo que el anciano narraba en lengua tzutujil (nota de Vallejo 2001:114).

hombres, cuando regresaron los encontraron en su casa. Así que les dijeron a sus mujeres que prepararan una comida para celebrar que mataron al negro y para invitar de comer a los hombres esos que estaban en sus casas. Y comieron y tomaron mucho *guaro* [aguardiente] y cuando estaban bien bolos [ebrios], los hombres esos se metieron con sus esposas.

Entonces al otro día fueron los *nawales* y llamaron a sus compañeros y les platicaron lo que había pasado con sus esposas. Y pensaron cómo podían resolver ese problema y decidieron ir a las montañas a preguntarles a los árboles. Como ellos eran *nawales* pues podían platicar con los árboles. Prendieron su incienso y se fueron caminando a preguntar a todos los árboles a ver cuál de ellos quería ayudarlos a ellos. Pero ningún árbol quería ayudarlos y se estaba haciendo de noche, hasta que empezaron a oír que alguien silbaba, y fueron siguiendo el sonido del silbido, hasta que llegaron a donde antes existía una cueva muy grande, un lugar que está aquí nomás arriba de la montaña, cerca del pueblo; se llama *Sche'kol aq'oom*, lugar de medicinas, porque antes ahí se encontraban muchas clases de medicinas para la gente. Vieron que ahí estaba un árbol de pito, un *tz'atel*, que era el que silbaba, y les dijo a los *nawales* que él quería ayudarlos. Entonces los *nawales* dijeron que volverían al día siguiente y se regresaron al pueblo porque ya casi era de noche.

Al otro día regresaron con sus herramientas de escultores y comenzaron a tallar la madera del árbol aquel y construyeron al *Laj Mam*, y se vino caminando con ellos hasta la iglesia del pueblo. Entonces los *nawales* se fueron a una cantina y comenzaron a *chupar* con *Ri Laj Mam* y le platicaron lo que había pasado con sus esposas. Entonces *Ri Laj Mam* les dijo que no se preocuparan, que él los va a ayudar.

Entonces *Ri Laj Mam* se apareció en forma de una de las esposas de los *nawales* y empezó a llamar al hombre que tenía y le dijo que la siguiera porque no estaba su esposo. Entonces el hombre la siguió pues estaba confiado de que no estaba el esposo de la mujer y se metió en la casa de la mujer, pero cuando estaban en la casa la mujer le dijo «Yo no soy mujer» y se convirtió en *Ri Laj Mam*, y entonces el hombre se volvió loco de una vez y se ahogó en el lago.

> Luego *Ri Laj Mam* se transformó en la forma del hombre que se había ahogado y se acercó al lago donde estaba lavando la ropa la mujer, y le comenzó a decir que viniera con él porque su esposo se había ido para Antigua. Entonces la mujer se fue con él pero cuando ya estaban en la casa el hombre le dijo: «Pero yo no soy hombre sino que soy *Ri Laj Mam*», y la mujer se volvió loca y se fue a ahogar por el lago. Así pasó a las esposas y los hombres que habían engañado a los *nawales* (Vallejo 2001:113-115).

La siguiente y última interpretación del mito es casi contemporánea a la de Vallejo y fue recopilada por Petrich (2006:225-255) entre 1995 y 1999 (versión 4).

> Maximón quiere decir «el amarrado con una pita o lazo». *Ri Laj* Mam quiere decir «El Gran Abuelo», es decir, el abuelo de toda la gente del pueblo de Santiago Atitlán.
>
> En los tiempos pasados aquí hubo muchos characoteles[22] y hechiceros. Si una persona sólo miraba a uno de esos characoteles o si se le pasaba debajo de las piernas, por causa del miedo se moría de vómitos y diarrea. En esos tiempos murió mucha gente por causa de las maldades que practicaba esa mala gente.
>
> Hubo un tiempo en que los nahuales se reunieron y hablaron sobre las malas cosas que estaban sucediendo en las calles del pueblo. Estuvieron hablando de muchas cosas, pero también se acordaron de todo lo que estaba sucediendo como lo de los hechiceros y characoteles. Cuando concluyeron este tema, llegaron a un acuerdo para destruir todo eso. Se reunieron varias veces y, por último, buscaron la forma de comenzar a destruir todo eso.
>
> Entonces los nahuales se fueron a los centros ceremoniales para celebrar las costumbres, para pedir fuerza y protección para sus trabajos. Cuando terminaron de acudir a todos esos lugares pensaron en algo que pudiera ayudar a la gente del pueblo para destruir todo lo malo que había en el pueblo. Cuando concluyeron se dispusieron a platicar el día siguiente. Así

[22] Localismo para referirse a las personas a las que se considera capaces de convertirse en animales y también en otras (nota de Petrich 2006).

llegaron a reunirse al siguiente día y cada uno opinó sobre lo que había que trabajar. Entonces todos estuvieron de acuerdo en que se formara un gran abuelo del pueblo. Entones así se reunieron y fueron a los montes, en donde hablaron con algunos de los palos [árboles]. Así pues, encontraron un palo [árbol] al que llamaban *ukuuy* (guachipilín) y le contaron todo y le preguntaron si estaba de acuerdo en ayudar a la gente del pueblo. Entonces el palo les habló, pero solamente para decirles que ese trabajo no le correspondía a él. El trabajo de ese palo era solamente servir para la construcción de casas porque cuando lo cortan le salen otra vez las ramitas.

Así hicieron los grandes abuelos en aquellos tiempos. Cuando llegaron debajo de algunos palos que se llamaban *ch'oob*, estos palos respondieron que el trabajo de ellos era solamente servir para las construcciones de corrales de gallinas.

Así pues les pasó a los grandes nahuales en aquel tiempo: no pudieron conseguir el palo con el cual hacer lo que tenían pensado. Entonces en ese mismo momento regresaron a sus casas.

Al día siguiente se levantaron muy temprano y se fueron a otro lugar a donde no habían ido el día anterior. Ese día fueron a un lugar llamado *Chukox Aq'oom* [cerro de las medicinas]. En ese lugar había un palo llamado *tz'ajte'l* (árbol de pito). En ese momento hablaron con el palo y le plantearon todo lo que habían pensado y le preguntaron si quería o podía hacer de abuelo de la gente del pueblo. Cuando el palo [árbol] fue interrogado con esas palabras, habló al instante y dijo que él estaba completamente de acuerdo en ser el abuelo del pueblo y hacer todo ese trabajo. Así pues, todos los nahuales se alegraron mucho al escuchar esas palabras positivas y entre todos cortaron el árbol al instante.

Mientras unos trabajaban, otros, que tenían gran sabiduría, no se paraban ni un minuto de rezar las oraciones que sabían. Según ellos con esas oraciones el trabajo saldría limpio y formal.

Cuando todos estaban ya cansados, de repente llegó hasta ellos una bella muchacha y les dijo así: «¡Pobrecitos! Ya están bien cansados, pues aquí les traigo un poquito de atol para tomar y unos panitos». Entonces a cada uno

le entregaron un vasito de atol y un panito [pan] bien caliente. Cuando todos tuvieron el vasito de atol y sus panitos en la mano, la muchacha dio un salto y riéndose les dijo: «¡Hoy les gané!» Entonces todos los nahuales se dieron cuenta de lo que tenían en sus vasos: orina de caballo. Los panes lo mismo: eran caca de caballo.

Entonces los nahuales se dieron cuenta de que la persona que les entregó el atol y los panes no era una muchacha sino que era el viejo que ellos habían pensado formar.

Así pues los grandes nahuales no se enojaron sino que se alegraron bastante, pero en ese momento el viejo desapareció como un fantasma.

Entonces los grandes nahuales pusieron mucha fuerza en ese trabajo hasta que dejaron terminada la máscara.

Entonces formaron el cuerpo de puro trapo. Esos trapos eran sagrados. Como corazón le pusieron un muñeco de piedra verde envuelto en trapos sagrados. También ese muñeco era sagrado para los grandes nahuales de ese tiempo.

En los codos le pusieron argollas para que les facilitara la amarrada, es por eso que le pusieron ese nombre *Maximoon*, que quiere decir «El Amarrado», es decir *ma* (varón) y *xmoon* (amarrado).

Y como cara usaron esa máscara que fueron a fabricar a un lugar llamado *Chukox aq'oom*, de ahí le pusieron el nombre de *Ri Laj Mam*: «El Gran Abuelo del Pueblo».

Cuando terminaron el trabajo, todos los nahuales se reunieron y pensaron soltar al viejo para que iniciara su trabajo. Así pues, cuando lo soltaron, primero le dieron consejos para que él pudiera trabajar bien. Le dijeron todo lo que él tenía que hacer con la gente del pueblo. En realidad, el único trabajo que tenía que hacer era acabar con la hechicería y con los characoteles.

Entonces el *Ri Laj Mam* hizo lo mismo a los hechiceros en aquellos tiempos. Cuando los hechiceros quisieron sacar a una muchacha en la cruz,[23] en una

[23] Si una joven abandonaba a un joven, este, por despecho y considerando que ella lo dejó por «vanidosa», podía recurrir a los brujos. Entonces éstos le provocaban un gran

calle, en vez de que saliera la muchacha, salió el viejo convertido en aquella muchacha buscada por los hechiceros. Cuando llegaron al cruce del camino en donde ellos tenían planeado dejar a la muchacha, ella se convirtió en *Ri Laj Mam*. Entonces se acabaron todos los characoteles y hechiceros.

Entonces todas las personas del pueblo en ese tiempo se alegraron bastante porque ya no había quien los molestara, es decir, que se habían terminado todas las personas malas en el pueblo.

Los nahuales se alegraron mucho por las cosas buenas que hizo el *Ri Laj Mam*, pero también estuvieron muy preocupados por las cosas malas que hizo: en ese tiempo el *Ri Laj Mam* llegaba a hablar con las muchachas del pueblo y para hacerlo se convertía en un muchacho muy guapo. Lo mismo le hacía a los muchachos: cuando los encontraba se convertía en una bella joven, pero cuando los muchachos le hablaban entonces se convertía en *Ri Laj Mam*. Entonces tanto las muchachas como los muchachos cuando les hacía así se morían de vómitos y diarrea. Hasta algunas veces hacía eso a los nahuales y muchas veces a las mujeres de los grandes principales del pueblo.

Todos los principales del pueblo estaban enojados por lo que estaba sucediendo, entonces todos se reunieron de nuevo porque ya no era correcto lo que estaba haciendo el viejo. Entonces todos dijeron que debían buscar alguna manera para hacer que el *Ri Laj Mam* dejara de hacer todas esas cosas.

Después de tanta discusión, todos dijeron que tampoco podían destruirlo de una vez porque todavía le quedaban muchas cosas por hacer. Entonces todos los nahuales se pusieron de acuerdo para que solamente se le diera vuelta la cabeza hacia atrás y eso para que no hiciera cosas malas a la gente del pueblo, porque el trabajo de él cuando fue formado fue de no hacer cosas malas. Entonces le dieron vuelta a la cabeza hacia atrás y entonces dejó de hacer cosas malas.[24]

---

sueño a la joven y la dejaban tirada, en un cruce de caminos. La abandonaban desnuda, con las piernas abiertas, y le ponen como almohada el huipil y también el corte [falda] (nota de Petrich 2006:244).

[24] Otras versiones dicen que en castigo le cortaron las piernas y los brazos (nota de Petrich 2006:244).

> Cuando terminaron ese trabajo, eso sí les pareció muy bien, porque el *Ri Laj Mam* ya no hacía esas cosas malas.
>
> Entonces toda la gente se dio cuenta de que ya no se morían los muchachos y las muchachas del pueblo y ya no hacía cosas malas a los nahuales del pueblo.
>
> Así pues le hicieron al *Ri Laj Mam*, le quitaron mucha fuerza para que ya no pudiera hacer cosas malas. Si no le hubieran hecho esto, estaría haciendo cosas malas todavía hoy en día en Santiago Atitlán.[25]

El análisis y la interpretación de los relatos

En primer lugar, se comentan aspectos de las dos principales fuentes consultadas: la etnografía de Michael Mendelson, realizada entre los meses de octubre de 1952 a julio de 1953 en Santiago Atitlán y publicada en Guatemala en 1965 bajo el título de *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*, fue además su tesis doctoral en la Universidad de Chicago, trabajo dirigido por Robert Redfield, en el campo de la antropología cultural norteamericana de aquella época, en la que destacaba, además del propio Redfield, Milton Singer, entre otros, y que formaban parte del Seminario de visión del mundo. Y el trabajo etnográfico de Alberto Vallejo, que originalmente fue su tesis de maestría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y su posterior publicación como libro. Su prolongada estancia en Atitlán es explicada por el autor debido a que formaba parte de una comisión de antropólogos forenses que prestaban sus servicios de identificación de cadáveres enterrados en fosas comunes durante la guerra civil de Guatemala que comenzó en 1980. Este trabajo le permitió estrechar lazos de confianza y aceptación de parte de los cofrades.

[25] Este relato fue recogido por Juan Vásquez Tuiz, de Santiago Atitlán (nota de Petrich 2006:245).

Las dos etnografías aportan información valiosa que permite un conocimiento detallado de los rituales y mitos que conforman el culto a Maximón, así como el clima político, aspectos de la vida cotidiana de los oficiantes del culto y sus concepciones sobre la vida, además del pensamiento religioso. El trabajo de Mendelson, situado en la perspectiva de la antropología cultural sajona, se extiende en indagar con mayor profundidad las motivaciones históricas que dieron origen al personaje sagrado; y aunque no logra establecerlas, las intuye; por ello su obsesión, que él mismo admite, por las «necesidades históricas»,[26] desconocidas para los indígenas tzutujiles de Atitlán. Esa situación les ocasionaba un sentimiento de frustración e inseguridad —observó Mendelson (1965)—, y hacía que su comportamiento frente al conflicto social, en ese momento, fuera de división, entre los tradicionalistas y los jóvenes catequistas. Mendelson lo atribuía en gran parte a la injerencia de los sacerdotes católicos, y también a que la respuesta de los cofrades tradicionalistas era en extremo tolerante. Los atitecos en general manifestaban incertidumbre sobre el pasado. Sabían que no lo conocían y se aferraban a la fuerza de la tradición. El presente era visto como una imagen especular de otro tiempo en que escándalos similares pudieron haber atormentado a Atitlán, al menos desde la conquista (Mendelson 1965:19). Esa falta de referencias era la fuente de su tolerancia, de su voluntad de evitar a toda costa los conflictos. Los sectores de jóvenes que se habían separado de la tradición, los catequistas, se fundamentaban en la Biblia para superar su incertidumbre, al igual que los evangélicos recién conversos; se habían liberado de la «necesidad histórica» y manifestaron una actitud más progresista; incluso, fue el grupo que defendió el mantenimiento del culto a Maximón durante los «escándalos» presenciados por Mendelson. Desde

[26] «Trabajando con Robert Redfield» una especie de prólogo que escribió en *Los escándalos de Maximón*, en el que el autor da una información detallada sobre sus disensos teóricos con Redfield, que dirigía los trabajos de campo tanto de Mendelson como de otros doctorantes, entre ellos Calixta Guiteras-Holmes y Charles Leslie. Todos los trabajos debían están centrados en recoger la «visión del mundo» de un informante indígena de las comunidades mexicanas y guatemaltecas. Solo Mendelson se atrevió a tomar otro camino en su investigación, atrapado por Maximón.

el momento de intentar la interpretación sobre los distintos mitos de origen de Maximón e indagar sobre la historia guatemalteca, en especial la del siglo XIX, tomé en cuenta esta sugerente hipótesis que dejó abierta Mendelson.

Con relación al trabajo de Vallejo, se recupera su aportación central que desde mi punto de vista es la descripción detallada de los rituales, las versiones del mito y las conversaciones con un *ajk'ij*, cargador del tiempo, así como la riqueza etnográfica que significó su particiación en los distintos ritos.

El ejercicio comparativo de ambas etnografías permitió observar los cambios y la continuidad de las cofradías y de los rituales y reconocer cuáles son los elementos del «núcleo duro» del culto a Maximón irrenunciables para los cofrades y devotos del personaje sagrado, más allá del influjo turístico que los involucra en el conjunto social de Atitlán.

Se destaca que, a pesar de la distancia de casi 50 años entre ambos trabajos, los dos se realizaron en periodos de conflicto social, el primero de 1952-1953, a causa de la intromisión planeada de los sacerdotes católicos para eliminar a Maximón y su culto; el segundo corresponde a los últimos años del conflicto armado que envolvió a todo el país (1994-2001), cuyo saldo en nuestros días es una sociedad que vive un proceso difícil de reconciliación social y de la toma de lugar social de las distintas comunidades étnicas de Guatemala.

En todas las versiones del relato se muestra una estructura lineal. La acción es narrada en tercera persona, propia de la tradición oral de los pueblos. La primera se ubica en 1952-1953 y las tres posteriores más de 40 años después (1994-2001). Al reunir los indicios, tanto documentales como los testimonios de los tzutujiles contenidos en las etnografías analizadas, se ha sugerido a lo largo de este trabajo que la época del «aparecimiento» de Maximón se puede ubicar entre el final del siglo XIX y el comienzo del XX; es decir, la motivación que está implícita en los «tiempos antiguos» en el mito puede ubicarse en el siglo XIX.

Para el análisis del mito según las cuatro versiones se retoman algunos aspectos señalados por Gilbert Durand en torno al mitoanálisis, una metodología mediante la cual se «intenta entrever, detrás de los ejemplos

concretos de la mitocrítica textual, el juego dinámico a través del cual una agrupación humana —en este caso los tzutujiles de Atitlán—, vinculada por un destino cultural, tramita sus temores y deseos, sus puntos de vista y sus visiones del mundo, para constituir el alma por la cual se identifica y sobrevive en cuanto tal, a través de los avatares y de las vicisitudes del devenir» (Durand 1993:14).

Para el análisis de un mito se extrae «la unidad míticamente significativa más pequeña de un discurso», que el autor denomina mitema, y tiene una naturaleza «arquetípica» según Jung, o «esquemática» para Durand; el mitema es tratado en una estadística de frecuencia que define a un mito, resultando —como lo ha establecido el psicoanálisis (asociaciones)— una doble utilización posible de este mitema estructural según las represiones, censuras, costumbres o ideologías activas en una época y cultura determinadas. Un mitema puede manifestarse y actuar de dos maneras: una patente, en la repetición explícita de su contenido homólogo (situaciones, personajes, emblemas, etc.), y una latente, por la repetición de un esquema intencional implícito, cercano a los «desplazamientos» freudianos de los sueños (Durand 1993:344).

La mitocrítica a la que alude Durand es un método de crítica literaria o artística que centra el proceso comprensivo de un relato mítico inherente, como *aspecto de la vida*, a la significación de toda ficción. Se trata de un estudio crítico de todas las «obras» de una época o de una cultura dada: pintura, escultura, monumentos, ideologías, códigos jurídicos, tradiciones, vestimenta, rituales religiosos, tradiciones, es decir, todo el contenido del inventario antropológico que será utilizado para informarnos acerca de los momentos del alma individual o colectiva. «Entonces, héroes y dioses se alzan como paradigmas que nos permiten entender el objeto humano que se está estudiando» (Durand 1993:340). Sociológicamente implica un análisis del entorno y la manera en que se orienta la interacción humana. De aquí las preguntas respecto al entorno histórico, social y cultural de la época de los relatos referentes al origen de Maximón, la situación de los indígenas, su lugar dentro del conjunto de la sociedad guatemalteca, sus creencias religiosas, sus instituciones como la cofradía y el sistema de cargos, sus rituales, su condición políti-

ca y su visión del mundo en que viven. Para entender las motivaciones existenciales de los relatos, todos estos elementos son retomados en el mitoanálisis como recurso metodológico para la interpretación del mito y sus versiones posteriores sobre el personaje sagrado.

Se considera que los relatos acerca del origen de Maximón, que se mantienen en la tradición oral, pueden reconocerse como un mito moderno; no corresponden al mito arcaico, a pesar de que surge en una sociedad considerada tradicional por conservar su lengua materna (tzutujil), por el apego a sus costumbres y por vivir en un entorno rural; surge, sin embargo, en un entorno religioso empobrecido, tanto de la antigua religión maya como del cristianismo.

Este mito no refiere una cosmogonía, como puede reconocerse en la parte de creación cósmica que aparece en el Popol Vuh. El mito, en las sociedades arcaicas, como lo definió Eliade —aunque no es el caso del personaje sagrado que analizo—, cuenta siempre una historia sagrada:

> […] relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos» […] el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta una realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución (Eliade 1994:12).

> El mito abre el mundo a la dimensión del misterio, a la comprensión del enigma que subyace en todas las formas, la incógnita trascendental a partir de las condiciones de nuestro mundo real (Campbell y Moyers 1996:65).

La función principal del mito, según lo plantean Campbell y Moyers, es revelar modelos ejemplares de todos los ritos y las actividades humanas significativas: el nacimiento y la muerte, la agricultura o el arte, lo cual es central para la comprensión de los hombres de las sociedades arcaicas y tradicionales (1996:14).

Al definir las funciones del mito en las sociedades, Campbell y Moyers (1996:64-65) plantean cuatro: la primera es la función mística, que nos hace advertir la maravilla del universo y de los humanos, experimentan-

do el «pavor reverencial» ante este misterio; la segunda es cosmológica, dimensión relacionada con la ciencia y con mostrar cuál es la forma del universo para que el enigma se haga patente; la tercera es sociológica, pues fundamenta y valida el orden social; y por último, la cuarta es pedagógica: entraña la enseñanza de cómo vivir una vida humana ejemplar bajo cualquier circunstancia; esta se aprende de los mitos.

A la luz de estas concepciones del mito y sus funciones, en los relatos del origen de Maximón no aparecen todas las características de un relato mítico, en especial de un mito arcaico, puesto que no profieren una cosmogonía ni una cosmología. Se pueden colegir algunas relaciones con los mitos antiguos de Mesoamérica y asociarse con una condición histórica de la época.

El mito no es un relato estático. Siguiendo a Eliade, por ejemplo, puede asumirse que el «retorno existencial al origen» no es una conducta exclusiva o una «supervivencia» de la mentalidad arcaica, «sino que ciertos aspectos y funciones del pensamientos mítico son constitutivos del ser humano» (1994:189) que en el hombre moderno tienen una expresión distinta pero que se refieren a contenidos de experiencias originales. Siguiendo a este autor, en la historia, en la literatura y aun en el cine pueden encontrarse ejemplos de imágenes, símbolos y arquetipos formados desde la antigüedad: la Reforma protestante que pugnó por el «retorno a la Biblia»; el comunismo y la visión de una futura sociedad sin clases, así como el regreso a la Edad de Oro.

> Cada periodo histórico, cada circunstancia histórica particular de los pueblos, abre a los hombres una vía para conferirle nuevos o renovados valores religiosos a su situación histórica, para recibir nuevas revelaciones que reactualicen el tiempo y la realidad del presente del hombre, surgen o se renuevan cultos, rituales, mitos que actualizan las cosmologías asimiladoras de las nuevas realidades materiales (Eliade 1996:414).

Agrupación de mitemas de los relatos

1. El personaje sagrado de Maximón
   —Maximón. El «amarrado con cuerda de pita» (2/4).[27]
   —Ri Laj Mam, «El Gran Abuelo» (3/4).
   —Representación de Judas, por lo cual se le celebra el Miércoles Santo (1/4).
   —La figura (1/4)
   —Fue tallado de madera del árbol de *tz'atel*, su cara es una máscara (4/4).
   —Los naguales oraban «a cada golpe del machete» mientras tallaban a Maximón (4/4).
   —Su corazón es un «muñeco» de piedra verde envuelto en trapos sagrados (1/4).

Intento de interpretación:

Hay una combinación de elementos sagrados que hacen posible «el aparecimiento» de Maximón y que manifiestan el contenido latente del relato. El primero es el árbol *tz'atel* que crece en el «lugar de las medicinas» («habla» a los naguales ofreciéndoles ayuda); el segundo es el poder (facultad) de los naguales que con la «fuerza» de sus oraciones, «a cada golpe del machete», «impregnan» de fuerza nagual la figura que tallan. La combinación de estos elementos le confirió gran potencia al «Gran Abuelo», que fue su primer nombre, por lo cual es también el Mayor de los Naguales.

El *tz'atel*, de cuya madera tallaron a Maximón, aparece en un pasaje del Popol Vuh; es el mismo árbol que el del colorín (*Erythrina collodrendorum*); de su tronco los «Abuelos Formadores, los Constructores», crearon la carne del hombre; y de la mujer, el sasafrás fue su carne (*Libro del consejo* 1993:13), lo cual parece manifestar la latencia de este mito en la madera de estos árboles como materia de creación.

El «lugar de las medicinas» donde encontraron el árbol del cual tallaron la figura sugiere el deseo de sanación o de salud.

[27] Los números entre paréntesis indican la frecuencia en que aparece el mitema en cada una de las cuatro versiones.

Maximón fue el nombre que recibió después de haber sido controlada su potencia excesiva. Cuando no está expuesto en su templo-ermita o en la casa-cofradía lo mantienen con la cabeza vuelta hacia atrás y/o desmembrado y atado. Este contenido es explícito en las cuatro versiones del mito, el cual se presenta en los mitemas que se refieren a sus cualidades.

Los naguales que tallaron al personaje sagrado eran pescadores, vivían de los recursos del lago. Esto remite a otro antiguo mito, incrustado en el significado etimológico. En lengua tzutujil la etimología del nombre del lago Atitlán: *atit*, abuela, anciana, y *tan*, delante o ante, alude a la «dueña del lago», una divinidad que vive en las profundidades. Según Miguel Ángel Asturias (1996), «Maximón, divinidad de agua dulce», se relaciona con algunos rasgos de la tradición religiosa mesoamericana expresada en la constante de los dioses de la región, especialmente del área maya, en donde mantuvieron una dualidad «abuelo-abuela», «madres-padres», «dueños-dueñas», por ejemplo, en el Popol Vuh. En el mundo del mito, los dioses masculinos-femeninos son comunes, señala Campbell, con cierto misterio, porque conducen a la mente más allá de la experiencia objetiva, a un reino simbólico en el que la realidad se supera: Awonawilona, dios principal del pueblo zuñi, es «el-ella»; la forma bisexual de Bodhisattva, en el mito, opera como símbolo de identidad de la eternidad y del tiempo, porque en las figuras divinas el mundo del tiempo es el vientre de la gran madre (Campbell y Moyers 1996:142-143).

Al llamar a Maximón «la figura», el narrador de la primera versión, 1952-1953, expresa una reducción a sintema (signo), cuando los símbolos pierden su plurivocidad; también el llamarlo una «representación de Judas» expresa la censura internalizada del narrador, lo cual se entiende a partir del contexto histórico, porque el nombre de Judas fue producto de la acción de los sacerdotes católicos que entre 1945 y 1950 impusieron este nombre al personaje sagrado con el propósito de acabar con su culto; también lo hicieron durante la formación de los jóvenes tzutujiles de Atitlán como catequistas. Además, en 1950 el padre Godofredo Recinos intentó quemarlo y logró sustraer dos máscaras y llevarlas fuera de Atitlán. Se comprende que esta versión del relato sucede en un ambiente

de represión y censura. En las tres versiones posteriores, registradas casi 50 años después, se le menciona incluso con el nombre tzutujil de Ri Laj Mam, cuando los indígenas de Guatemala se encuentran insertos en el proceso de pacificación y en el camino de apertura a las reivindicaciones étnicas.

Cualidades de Maximón:

—Tallado del árbol sagrado *tz'atel* por antiguos hombres especiales: eran naguales (4/4).
—Puede caminar y hablar (4/4).
—Es inmortal: «Nosotros vamos a morir pero usted se quedará siempre a ayudar» (versión 2) (1/4).
—Castiga a los adúlteros y a los characoteles (1/4).
—Va a la cantina a beber con los naguales (1/4).
—Tiene una gran potencia, fuerza, que enloquece y mata a quienes se les aparece (3/4).
—El comportamiento de Maximón es descontrolado por su gran potencia, cambia su apariencia como hombre o mujer atractivos y tiene relaciones sexuales con hombres y mujeres que mueren a los tres días (3/4).
—Los naguales que lo tallaron tuvieron que controlar su potencia:
  – Le voltearon la cabeza hacia atrás y le colocaron la máscara adelante para quitarle la facultad de hablar (2/4).
  – Le quitaron los brazos y las piernas (2/4).

Intento de interpretación:

La fuerza sagrada del árbol *tz'atel* y la de los naguales al tallar a Maximón dieron origen a una hierofanía de gran potencia expresada en su facultad de hablar y de caminar, pero sobre todo en su desbordada y desordenada sexualidad; por ello, quienes lo tallaron controlaron su poder de la manera en que lo dice el relato y desde entonces lo «actualizan» por medio del ritual. Al controlar la potencia de Maximón, esta fue dirigida a restablecer un orden sexual legítimo, por ser sagrado, en el universo simbólico de los creyentes.

Su función:

—Ser un cuidador (3/4), vigilar a las mujeres casadas (2/4), ser un guardián (3/4).

—Ayudar al pueblo (3/4).

—Castiga a los adúlteros, los enloquece y mueren ahogados en el lago (1/4).

—Acabar con los characoteles (hechiceros que dañan a la gente del pueblo) (1/4).

Intento de interpretación

El «aparecimiento» de Maximón está asociado con la necesidad entre los tzutujiles de que exista «algo» (personaje divino, institución) que establezca un orden social legitimado por ellos, quienes, sobre todo, expresan una profunda incertidumbre moral con respecto al orden sexual en la comunidad, derivada también de su situación de pobreza, carentes de los recursos mínimos de existencia, la tierra, de la cual fueron despojados después de la Independencia de Guatemala (1821), cuando el nuevo gobierno desconoció el derecho real que concedía las tierras a los pueblos indígenas. Así que, como campesinos sin tierra o con una reducida porción, se vieron obligados a salir a trabajar a las fincas o a comerciar los peces del lago; en consecuencia, se debía «vigilar» a las mujeres cuando los esposos se ausentaban.

Ni la tradición religiosa mesoamericana —de la cual conservaron algunos elementos como el nagualismo y el rito de regeneración del tiempo (*uayeyab*), hoy latente en el rito realizado el Miércoles Santo con Maximón—, ni el cristianismo lograban resolver la crisis moral entre los atitecos, de la cual se percató Mendelson, como se ha mencionado antes. Podría aventurarse que más allá de una crisis moral profunda y de un vacío religioso en el sentido de una falta de espiritualidad, fe y ejemplaridad que nutrieran su universo simbólico,[28] y a pesar de todo eso, los de-

[28] Desde la perspectiva de la sociología del conocimiento, Luckmann establece que los universos simbólicos «son sistemas de significado socialmente objetivados, los cuales se refieren, por una parte, al mundo de la vida cotidiana y, por otra, indican un mundo que se experimenta como trascendiendo esta vida» (1973:52).

votos crearon rituales, mito y culto, como se ha expuesto, y hacen patente la permanencia del simbolismo siempre abierto del Árbol (*centro, axis mundi, abundancia*), de la regeneración del Tiempo, además de la figura del nagual y de sus antiguos oficiantes, los *ajk'unaa,* que han ido pasando de una generación a otra desde el periodo colonial hasta nuestros días. De tal suerte que, con los elementos culturales de *su* tiempo, desplegaron su capacidad simbólica para responder como prácticas de dominación de las contingencias que enfrentaban individual y colectivamente (la injusticia, la pobreza, la guerra, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte).

En esta perspectiva religiosa se puede situar el «aparecimiento» de Maximón como una respuesta existencial en el afán de reestructurar el orden perdido en la constante desestructuración de sus universos socioculturales (De Vos s./f.); puede interpretarse que el *homo religiosus* surgió de las raíces de algunas creencias y prácticas de la antigua religión maya; esta es la peculiaridad de este personaje sagrado y de su culto aparecido probablemente a finales del siglo XIX o en los comienzos del XX.

En el aspecto político, la ausencia del Estado en sentido positivo, como garante del bien común de los habitantes de una nación, es patente para los indígenas, más aún, es fuente de desconfianza y temor.

2. Los hombres que tallaron a Maximón

—Eran naguales antiguos con poderes especiales (4/4)**:**

—Tenían poderes de profetizar (1/4); podían viajar velozmente (1/4); eran pescadores (2/4); comerciantes viajeros (2/4); escultores (4/4); conocían los lugares sagrados, el «cerro» o la «cueva de las medicinas» (4/4); «hablaban» con los árboles (4/4); decían sus oraciones mientras tallaban la figura de Maximón, «oran a cada golpe del machete» (4/4); eran «brujos» (1/4), viajaban como volando con ayuda de cinturones de bejuco (1/4); algunos eran casados y otros solteros (2/4).

Intento de interpretación

Estos personajes son protagónicos en el «aparecimiento» de Maximón. Los antiguos naguales, los últimos que existieron con este poder y cono-

cimiento, pescadores ligados al lago, eran reconocidos por la comunidad; tenían el don de gracia derivado de lo que quedaba de la antigua cosmovisión maya y el carisma, debido a sus facultades extraordinarias reconocidas por los tzutujiles. Todas las facultades mencionadas en los mitemas ilustran quiénes fueron los creadores del personaje sagrado.

Los antiguos naguales se manifiestan como «héroes» míticos, «redentores», pero al tallar la figura de Maximón e imprimirle toda su fuerza, después de esta hazaña, esta clase de naguales dejaron de existir; lo nagual se transmutó en «esencia». Francisco Sojuel es el nombre del último nagual recordado, profeta y *nabeysil*, que murió a finales del siglo XIX.[29]

En la «cueva» o el «cerro», como el «lugar de las medicinas» —mencionados en todas las versiones—, en donde encuentran toda clase de plantas para curar y los árboles sagrados, buscaron el árbol del que tallarían a Maximón, la cueva, imagen reminiscente del mítico Tlalocan, el «lugar de los abastecimientos», del pasado mundo prehispánico.

No se encontró alguna explicación de los tzutujiles acerca de por qué desaparecieron los poderosos naguales. En este sentido, en ninguna etnografía estudiada se cita alguna costumbre ritual de recitar el mito de origen, como lo hacen las sociedades tradicionales o arcaicas. El culto se manifiesta más centrado en los rituales que en el relato mítico.

Los actuales oficiantes, *aj'kunaa,* tienen conocimiento de los lugares sagrados y con sus oraciones abren el camino (*pa'lbal*) de comunicación con los «ancestros» y con los «dueños» de los montes, de las cuevas y de los árboles, y tienen la facultad de curar las enfermedades. Poseen únicamente «esencia nagual» en sus oraciones, pero ellos, hoy en día, ya no son naguales.

¿Qué es esta «fuerza» que hace poderosos a los naguales y que combinada con la del árbol *tz'atel* fue capaz de hacer «aparecer» a Maximón con la desbordada potencia que refieren los relatos? La respuesta no se halla en la religión, no obstante ser una figura sagrada entre los tzutujiles. Al respecto se encuentra una clave de entendimiento en la obra de Marcel Mauss (1979:114 ss.), la teoría general de la magia, en la

[29] El relato acerca de Francisco Sojuel fue registrado tanto por Mendelson (1952-1953) como por Vallejo (1995-2001).

cual explica que la creencia en la eficacia de los ritos mágicos subyace en las fórmulas simpáticas del mago, en la noción de propiedad y la de demonios (teoría demonológica).

Las fórmulas de simpatía implican que lo semejante atrae a lo semejante. La parte vale por el todo y lo contrario actúa sobre lo contrario, pero esto no es suficiente. Existe la idea de la presencia de una fuerza; por ejemplo, «entre los melanesios, el *mana* sale de las hojas y se eleva hacia el cielo, más los 'poderes del mago'» (Mauss 1979:115). La propiedad mágica no es considerada natural ni inherente a la cosa a la cual está unida, sino externa pero conferida a veces por medio de un rito: sacrificio, contagio con las cosas sagradas o malditas o por un encantamiento; otras veces dicha propiedad es explicada por medio de un mito y también, en este caso, es discurrida como accidental y adquirida, como en la versión 2 de la leyenda de Maximón, cuyo árbol creció en el monte que surgió tras el temblor provocado por los naguales cuando escaparon de ser quemados en la cárcel por la gente del pueblo. En la teoría de la magia, Mauss (1979:118) explica que existe la idea de las cosas con virtudes indefinidas, a las que se les ha conferido una propiedad significativa como la sal, la sangre, la saliva, el coral, el hierro, los cristales, el incienso, los metales preciosos, la variedad de árboles y plantas que incorporan fuerzas mágicas generales (como el árbol del que fue tallado Maximón, la fruta «traída» de Chicacao), susceptibles de un uso concreto: por ejemplo, la fruta, cuyo estado puede interpretarse como «buen» o «mal» augurio, buena o mala suerte, cosas divinas, santas, misteriosas.

En la noción de demonios, presente en todos los ritos mágicos, existe la presencia de espíritus personales, noción (teoría) que implica que la magia actúa en un medio especial; todo ocurre en el mundo de los demonios, o los hace posibles; por tanto, uno de los caracteres especiales de la causalidad mágica es su espiritualidad, y la idea de entidades espirituales representa el mal. Según Mauss (1979), estas fuerzas anónimas son el poder del mago, la virtud de las palabras, la eficacia de los gestos, el poder de la mirada, la intención, la fascinación, la muerte, etc. Esta vaga noción de poder no se reduce totalmente a los demonios, pues no se explicaría la acción teúrgica, que consiste en la invocación de poderes

ultraterrenos (espirituales, ángeles) a fin de comunicarse con ellos atrayendo beneficios espirituales o para controlarlos por medios mágicos.

Acerca de los demonios, Mauss cree que la noción de poder espiritual no se deriva de la de espíritu mágico, sino que «El poder espiritual da cabida a la noción de espíritu mágico, en la magia la noción de fuerza espiritual es anterior a la noción de alma. La noción de fuerza mágica es la causa de los efectos mágicos (comparable a nuestra noción de fuerza mecánica), como la enfermedad y la muerte, la felicidad, la salud, etcétera» (1979:120-121).

A partir de estas precisiones de Mauss se puede distinguir la concepción de «la fuerza» que poseían estos antiguos naguales que tallaron a Maximón. Su «poder espiritual» fue conferido a la figura antropomorfa de este y su máscara; es una fuerza espiritual, no un espíritu (persona), a diferencia de los santos católicos poseedores de un espíritu personal, que son personas excepcionales por su virtud o milagros.

Además se comprende el contenido latente de los relatos que ya no existieron, a partir del «aparecimiento» de Maximón, referidos a otros naguales, pues los *aj'kunaa* y el *telinel* (cargador de Maximón) poseen «esencia nagual», que es más una propiedad externa a ellos, ya que la adquieren mediante el «llamado» del personaje sagrado por medio de los sueños, aplicándola con sus oraciones y el uso de plantas para curar a la gente. Los espíritus de los antiguos naguales alimentan la «esencia nagual», noción siempre misteriosa; aunque se ha comprendido cómo actúa, seguimos sin saber qué es, desde la perspectiva en la que se analiza.

Por último, la enunciación en el relato respecto a que algunos son casados y otros solteros marca un sentido social que aún existe en Atitlán. Cuando los jóvenes se casan adquieren un tipo de titularidad que los inserta de lleno en las tareas comunitarias; es el inicio de sus servicios como *alguaciles* en las cofradías y después de transitar meritocráticamente por todos los cargos pueden llegar a ser principales *o* mayores; pero también pueden ser «llamados» por Maximón para fungir como *ajk'un* o *telinel*.

3. El ambiente, la situación

Al interior de Atitlán:

—En tiempos antiguos los hombres de Atitlán eran pequeños, sucios y pobres, algunos con el poder de profetizar; eran pescadores que viajaban para comerciar (1/4).

—Las mujeres (esposas) quedaban solas en el pueblo (3/4).

—Las mujeres cometían adulterio (3/4).

—Los naguales «perdonaron» el pecado la primera vez, pero los adúlteros reincidieron y decidieron acabar con el problema (3/4).

—«Las mujeres son frutas» (1/4).

—En el pueblo hay characoteles que dañan a la gente con la mirada o el roce (1/4).

—Algunos jóvenes buscan a los characoteles para «castigar» la «vanidad» de las jóvenes que los rechazan, poniéndolas en «la cruz» (abandonadas en la noche, desnudas con las piernas abiertas en el cruce de dos caminos, previamente adormecidas por el characotel). (1/4).

—Los antiguos naguales ayudan a resolver los problemas del pueblo (4/4).

Intento de interpretación

El primer mitema, es decir: *En tiempos antiguos los hombres de Atitlán eran pequeños, sucios y pobres, algunos con el poder de profetizar,* expresa la situación de indefensión en la que se percibían los atitecos. Este corresponde a la primera versión, 1952-1953, ubicada en un contexto histórico después de la dictadura de Ubico, quien encabezó un régimen favorable a las compañías extranjeras como la United Fruit Company en pleno auge, manteniendo deplorables las condiciones de vida de los indígenas, quienes constituían la mano de obra en las grandes plantaciones. Pero en un marco temporal más amplio, alrededor de la época de la Independencia de Guatemala, 1821, la situación no era mejor, apenas dos generaciones antes conocieron el trabajo y el repartimento forzado, el despojo de tierras y el abuso de exacciones de tributo.

En la segunda parte del análisis se abordará la situación y el ambiente sociocultural y político del siglo XIX, que es el contexto que se considera referencia temporal de las motivaciones del «aparecimiento» de Maximón.

Los mitemas sucesivos, esto es, los enunciados más pequeños, míticamente significativos del relato, dan cuenta del ambiente social y religioso prevaleciente entre los tzutujiles y están estrechamente relacionados con las funciones de Maximón, que responde a esta situación carente de instancias legitimadoras de un orden social y moral para la gente de Atitlán. En consecuencia, ocurren el adulterio y la necesidad de que las mujeres casadas se mantengan bajo el «cuidado» de los esposos, pero como ellos tienen que viajar, se van con gran incertidumbre. Por otro lado, la ideología predominante que ubica a la mujer en una posición tutelada por el varón, el padre o el esposo es también vulnerable a toda clase de «castigos», pues no se le reconoce la libertad de elegir novio o pareja, que es tomada como signo de «vanidad».

Considerar que las mujeres «son solo frutas» puede tener dos alusiones: la fruta tiene «semillas» mediante las cuales se reproducen las plantas, por su poder germinativo; la idea de «frutas» es porque pertenecen a un dueño, son propiedad de alguien o pueden ser tomadas por cualquiera en los caminos donde crecen silvestres. Conserva el lazo con los símbolos antiguos del pasado indígena, relacionados con la mujer, y la fertilidad exuberante como manifestación de la Naturaleza telúrica, ámbito de la Diosa.

4. Las aventuras heroicas de los antiguos naguales (2/4).

Todas las luchas suceden en los caminos entre Atitlán y Antigua.

—Episodio de lucha contra un gigante malo que ha matado a mucha gente; él tiene dueño, que también lo es del cerro. Lo vencen con sus poderes naguales.

—Episodio de fuga de la cárcel, cuando son apresados a causa de ser engañados por tres mujeres que eran hechiceras, *isom,* que se transformaron en caballos. El «Dueño del Cerro del Gigante» y el pueblo intentaron quemarlos, pero sus oraciones naguales los salvaron. Provocan temblor y lluvia.

—Episodio de lucha contra 13 hombres negros, esclavos escapados de Antigua que asaltaban a los comerciantes; eran también naguales y los enfrentaron con su poder nagual y estrategia de combate.
— En sus luchas contra el gigante y contra los 13 hombres negros, los naguales invocaron al ave bicéfala *klavikoj* (vivía en el gran árbol donde se encontraba la iglesia), que estampó al gigante contra una roca, «quedando la huella del gigante en la piedra»; en el segundo episodio el ave estampó al último de los hombres negros contra una piedra, que «aún existe… con la huella del negro».

El ambiente externo de Atitlán:
—Hostilidad hacia los indígenas de «la autoridad ladina» (1/4).
—Durante los viajes los atitecos enfrentan peligros. Hay gigantes y hombres negros de Antigua, esclavos fugados, que los asaltan (2/4).
—En las cantinas hay mujeres hechiceras (*isom*) que causan problemas a los hombres (1/4).
—Los pueblos no son amigables con los indígenas encarcelados, pues intentaron quemarlos por haber matado al gigante (1/4).

Intento de interpretación

Las aventuras heroicas de los naguales están estrechamente relacionadas con la situación externa de Atitlán; suceden en los caminos y en los pueblos en los que pernoctan. En las cantinas todo está lleno de peligros: asaltan, engañan, encarcelan. Ellos salen victoriosos debido a sus artes guerreras, como en el pasado, siendo habitantes del señorío tzutujil, los de la Casa de Atziquinahai o Casa de los Pájaros. Es recurrente la imagen del ave bicéfala, *klavikoj*, que acude en auxilio de los naguales tzutujiles cuando la invocan para consumar la victoria contra el gigante o los 13 hombres negros con los que lucharon.

No se encontraron referencias acerca de esta ave a la que aluden los tzutujiles en la leyenda, como tampoco aparece el vocablo en los diccionarios consultados. En la segunda versión del relato, *klavikoj* vivía en el gran árbol donde está actualmente la iglesia de Atitlán (Vallejo 2001:114); otra referencia la ubica como protectora de la ermita de Maximón y del

poblado y que vivía junto con una serpiente (Mendelson 1965:76), como en el tiempo de su antiguo reino tzutujil.

El símbolo del ave como protectora de ciudades, estudiado por Mercedes de la Garza (1995:127), se refiere a las aves sagradas de los mayas, y reconoce en primer lugar la existencia de un fuerte vínculo religioso de los mayas con el reino animal de diversas regiones y distintos periodos, que proyecta en el espíritu capacidades que trascienden a las humanas.

Las aves sagradas para los mayas eran epifanías. La autora encontró que las clasificaron en solares, asociadas con distintos aspectos de la sacralidad del sol: la guacamaya, el colibrí, el águila, la chachalaca y la urraca, y aves del lado nocturno de la vida: el zopilote rey, el zopilote negro, el tecolote y el búho, que simbolizaron energías de muerte procedentes del inframundo; eran capaces de transportar al cielo (De la Garza 1995:49, 81).

> …dioses de ámbitos del cosmos [el quetzal representaba a la deidad suprema celeste, pero también aparece asociado con el cacao y con el dios del maíz; era símbolo de la naturaleza salvaje, de la fuerza y energía vital de los seres individuales; los gobernantes ostentaban su poder por el número de palios con plumas de quetzal que vestían], de fuerzas naturales, así como deidades protectoras de ciudades y de actividades humanas; son manifestaciones de dioses que presiden los ritos y reciben las ofrendas de los hombres; al mismo tiempo, forman parte de dichas ofrendas representando o sustituyendo a los seres humanos; encarnan energías sagradas de vida o de muerte que se despliegan sobre el mundo y así provocan enfermedades; son anunciadoras de las deidades o mensajeras que transmiten a los hombres los designios de los dioses, trayendo buenos o malos augurios (De la Garza 1995:127-128).

Algunas significaciones simbólicas de las aves sobrevivieron a la conquista española, como se puede observar en un pasaje del profeta Chilam Balam:

> En señal del único Dios [Hunab Ku, 'única-deidad'][30] de lo alto llegará el Árbol sagrado, manifestándose a todos para que sea iluminado el mundo. Padre.
> Tiempo hará que la Conjuramentación esté sumida, tiempo hará de que esté sumido lo Oculto, cuando vengan trayendo la señal futura los hombres del Sol [Ah Kines, «Sacerdotes-del culto-solar»], Padre.
> A un grito de distancia, a una medida de distancia, vendrán, ya veréis al faisán que sobresale por encima del Árbol de Vida [*Uaom Che*, madero enhiesto].
> Despertará la tierra por el Norte y por el Poniente. Itzam despertará (*Libro de Chilam Balam de Chumayel* 1991:184).

La asociación del árbol sagrado y el ave (faisán) en este pasaje aparece también en el relato tzutujil acerca del *klavikoj* que vivía en el «gran árbol» que estaba donde se construyó la iglesia.

El ave bicéfala ha sido un símbolo presente en algunos pueblos mayas. En Salamá, Guatemala, fray Bartolomé de las Casas calcó un ave bicéfala que estaba grabada en una estela que se encontraba en el lugar en donde ahora se levanta la iglesia de Salamá.[31]

Jacinto Carreto explicó: «por su profunda mirada [la figura del ave bicéfala que se reconoce como] el *kabawil* [o el 'doble mirada'] puede acceder, para su información, al interior y exterior de las cosas y con tal información es capaz de poder determinar la textura del todo» (en Vallejo 2001:116).

En síntesis, algunos de los mitemas contenidos en los relatos acerca del origen de Maximón remiten a significados simbólicos que se ubican en los mitos del tiempo antiguo de los mayas. Como apunta Durand, los relatos poseen un mecanismo interno que hace que del mismo modo que el símbolo se expande semánticamente en sintemas ellos se expandan en simple parábola, en cuento o fábula hasta llegar a ser relato litera-

[30] Deidad suprema del panteón maya yucateco prehispánico. Nota del traductor Antonio Mediz Bolio.

[31] El calco de Las Casas aparece en un manuscrito que permanece en la parroquia de San José, en la ciudad de Guatemala. Dato de Inforpressca, en < www.inforpressca.com/salama/escudo.php > .

rio, o también llevan incrustados elementos existenciales, históricos, por los que se va agotando su significado soberano «en las formas simbólicas de la estética, de la moral o de la historia. El mito se constituye en la soberanía de los símbolos que organiza en relato: arquetipos o símbolos profundos, o también simples sintemas anecdóticos» (Durand 1993:30).

Los mitemas que se refieren a los protagonistas del relato, los antiguos naguales que tallaron la figura de Maximón, manifiestan elementos del arquetipo del héroe redentor (Campbell 1997). No es el caso de Maximón, que aparece más como control social, es decir, para salvaguardar un orden que se refiere a terminar con el adulterio de las mujeres y el peligro que corren los hombres cuando salen de viaje. La motivación existencial puede expresar mucho más la idea de buscar un «lugar social», erigir un liderazgo que, mediante la «amenaza» del peligro que representa Maximón, los proteja de ser asaltados en los caminos o haga que las mujeres sean respetadas.

Se abordará ahora el aspecto del entorno histórico, social y cultural de la época de los relatos de origen de Maximón, es decir, los sucesos significativos ocurridos durante el siglo XIX que afectaron a los pueblos indígenas de Guatemala, como lo fue la condición política respecto a la Independencia en 1821, para acercarse a las motivaciones existenciales que aparecen de manera latente y patente en los correspondientes mitemas en que se han dividido las cuatro versiones del relato.

Capítulo 3. Contexto político de Guatemala en los siglos XIX y XX. Las motivaciones de los tzutujiles en el mito de origen de Maximón

Antecedentes

Se retoman solamente aquellos acontecimientos significativos que afectaron el ambiente de los pueblos indios, marcados por la precariedad a consecuencia de un terremoto ocurrido en 1773 que destruyó la capital de Guatemala en Antigua, cuya reubicación significó un alto costo al gobierno central (Woodward 2002:10).

De 1799 a 1805, una plaga de langostas provocó la caída de la producción de añil y la escasez alimentaria, pero no fue la única calamidad que padeció Guatemala.

En el último tercio del siglo XVIII los cambios introducidos por los Borbones, según Jan de Vos (s/f), aproximadamente en 1786, supusieron una nueva organización político-territorial, la subdivisión de las antiguas provincias en «intendencias» y «partidos», y que se instalara en las cabeceras a oficiales mestizos y se desplazara a los indígenas del gobierno local. Todo ello alteró severamente la vida de los distintos pueblos del área maya. Antes de dicho periodo, los indígenas, a pesar de vivir en la precariedad, de realizar trabajos en las tierras de la Iglesia, pagar diezmo, tenían a cambio la facultad de gobernarse, pues administraban su

municipio por medio del estrato de la propia elite india que ejercía las funciones administrativas, además del control de las cofradías y las cajas de comunidad.

El siglo XIX

En este contexto interno se abrió el proceso de Guatemala como país independiente, frente a las condicionantes externas como la crisis financiera de la Corona española que, para sufragar los gastos de la guerra contra Inglaterra (1779-1821), ordenó en 1804 la venta, en subasta pública al 75% de su valor, de las tierras de las «obras pías» —ubicadas dentro de los territorios indígenas como posesión comunal «protegida» por el Derecho Real—, y entregar su producto a la tesorería real, afectando las regiones agrícolas de América Central (Woodward 2002:11), con dos consecuencias: el cese de la ayuda para el mantenimiento de hospitales y hospicios que se hacía a partir del producto del trabajo de los indios en las tierras de la Iglesia destinadas a estas obras pías y el arribo a las comunidades indígenas de mestizos y criollos que compraron esas tierras, de manera que los campesinos dejaron de trabajar para la Iglesia católica. Los nuevos amos de la tierra se adueñaron también de la fuerza de trabajo de los indígenas, a quienes convirtieron en «baldíos» que, a cambio de una parcela pequeña, tenían que trabajar para el finquero tres o cinco días a la semana y sin remuneración alguna; los «mozos» tuvieron que abandonar sus comunidades en busca de trabajo en las fincas; y aquellos que lograron pagar la tenencia de su tierra se vieron también en la necesidad de salir a trabajar temporalmente, pues no obtenían suficientes ingresos para mantener a la familia (De Vos s/f).

En 1821 comenzó el proceso continuo de despojo de tierras a las comunidades indias, al crecer la demanda de tierra y de trabajo. Este factor volvió tensas las relaciones entre criollos, ladinos e indígenas. Además, con la llegada a las comunidades indígenas de población ladina empobrecida aumentó la producción, venta y consumo de aguardiente (De Vos s/f).

Las exportaciones de añil y cochinilla, colorantes de origen vegetal que se producían en Guatemala, sufrieron una importante baja de precio debido a la introducción al mercado de colorantes industrializados. Este hecho influyó como uno de los detonantes de los movimientos de independencia de las colonias centroamericanas, influidos por la Constitución de Cádiz de 1812 y, en general, por el pensamiento liberal ilustrado europeo. Cesó entonces la dominación española sobre la América Central que había durado tres siglos, de 1524-1821. En 1820 se registraron los últimos motines de indios contra el pago de tributos y los abusos agregados en su recaudación. En el caso de Santiago Atitlán solo aparece registrada una «agitación» en 1800, mediante la cual se desconocieron las obligaciones con respecto a la Iglesia católica (Martínez 1976:181).

El periodo independiente en Guatemala estuvo marcado por un gobierno de caudillos liberales y el poder de las «familias» liberales y conservadoras, así como por las guerras entre los países que en principio buscaban conformar la Federación de Países Centroamericanos y que al final fracasaron, lo cual obligó al gobierno guatemalteco al reclutamiento de población campesina para conformar su ejército (Woodwart 2002:27).

En 1830 el presidente Gálvez ejecutó la confiscación y venta en subasta pública de las propiedades del clero y de las tierras de los pueblos indígenas. El proyecto «modernizador» de crear una extensa red de caminos para la expansión de las agroexportaciones obligaba a todos los habitantes a trabajar en las carreteras tres días de cada mes, o pagar el importe del salario correspondiente. Para los campesinos significó trabajo forzado.

El programa económico liberal también promovió la adquisición privada de tierras públicas para la expansión del cultivo de la cochinilla (colorante vegetal). Quienes tenían dinero compraron tierras comunales. De esta manera se conformaron los latifundios. «Para los indígenas la propiedad individual no era atractiva», la idea de propiedad privada era ajena a su ideología comunitaria (Woodward 2002:63-67).

En 1831 hubo un brote de cólera que, ante la falta de acciones gubernamentales de sanidad pública, se exacerbó en 1837 (Woodward 2002:73). Este episodio aparece recreado en los mitemas de la cuarta

versión del relato, «cuando los characoteles dañaban a la gente con la mirada o si pasaban entre sus piernas [...] morían de vómito y diarrea», que son las manifestaciones del cólera.

En 1836, Gálvez abolió el cobro del diezmo, suprimió muchos días feriados religiosos y decretó la libertad de cultos. Las reformas fueron impuestas con brutalidad y aspereza, acompañadas de represión militar (Woodward 2002:70-72).

Un año después, tras una rebelión militar, Rafael Carrera asumió el poder en pleno periodo de revueltas indias en repudio a la concesión de tierras dispuesta por el gobierno liberal y motines en defensa de las «costumbres». En el altiplano, donde se ubica Atitlán, los indios seguían siendo la población predominante; en el oriente era más común encontrar ladinos (Woodward 2002:81-85). Durante el gobierno «liberal» de Carrera se abolió el impuesto de «capitación» que consistía en el cobro de dos pesos «por cabeza», y se emprendió un incipiente programa de educación básica, cuyo logro en nuestra región de estudio, el departamento de Sololá al que pertenece Atitlán, fue que constaba de 13 escuelas de nivel básico, con 212 alumnos, de los cuales 145 eran ladinos y 90 indígenas; por añadidura, estas escuelas eran sostenidas con fondos de la comunidad. El tamaño de la población guatemalteca en 1850 era de 847 000 habitantes, con una tasa de crecimiento decenal de 1.2% entre 1820 y 1860 (Woodward 2002:31), lo cual indica una alta mortalidad y una corta esperanza de vida, y no que hubiera una baja tasa de fecundidad, es decir, no significa que las mujeres controlaran el número de hijos de uno a dos, como ocurre en las sociedades industrializadas.

El efecto de los gobiernos liberales y sus «reformas» nunca incorporó una política social para los pueblos en ninguno de sus indicadores de calidad de vida: salud, educación, vivienda, servicios públicos e ingreso. En efecto, los archivos del Ministerio de Gobierno revelan prácticas sistemáticas de abuso y corrupción por parte de la administración del arrendamiento de tierras comunales en los departamentos y que la población india frecuentemente sufría tales atropellos de parte de los ladinos.

Entre los decretos y leyes promovidas por el presidente Rafael Carrera para «proteger» a los indios merecen mención, entre otras, una

ley que estableció que aquellas personas que no pudieran cuidar de sí mismas, como los enfermos y los inválidos, quedaban exentas del trabajo forzado o de otras cargas, pero no los libraba de la explotación de los ladinos. Más tarde, el nuevo presidente, Justo Rufino Barrios, concebía a los indígenas como una clase inferior; por ejemplo, en la circular del 3 de noviembre de 1876 dirigida a los jefes políticos, establecía:

> I. Asegurarse que las aldeas indígenas de su jurisdicción estén obligadas a dar el número de brazos a los finqueros, en la cantidad que estos últimos soliciten, hasta el número de 50 o 100, a un solo finquero si su empresa lo solicita.
> [...]
> III. El trabajo de las semanas deberá pagarse anticipadamente por el alcalde del pueblo indígena y de esta manera evitarse la pérdida de tiempo causada por pagar diariamente a cada trabajador.
> IV. Castigar a cualquier indio que trate de evitar este deber (CEH 1999).

En Sololá, los agrimensores y topógrafos cobraron gran importancia por los constantes conflictos de límites ocasionados por la privatización. Solía ocurrir que las plantaciones de café invadieran las tierras de los indígenas y que su ganado destruyera las milpas; en otros casos, arrendaban las tierras pero omitían el pago por el alquiler. Y «el punto de vista del ministerio fue que las plantas de café enriquecerían sus tierras y le darían trabajo a la comunidad, implicando que deberían estar agradecidos por este desarrollo» (Woodward 2002:603-605).

Para agravar la situación de las comunidades indígenas, en 1873 se abolió el derecho real, se abrió la titulación privada de los ejidos y se dinamizó el mercado de la tierra para el desarrollo de una economía de agroexportación. Grandes extensiones fueron incorporadas a esta economía y las comunidades indígenas que no lograron adquirir sus ejidos se convirtieron en peones de las fincas, en una proporción mayor hasta entonces. La privatización agudizó también la desigualdad social al interior; para entonces algunos indígenas empezaban a comprender el valor de la propiedad privada de la tierra.

Todos estos hechos, que configuraron una atmósfera de indefensión, incertidumbre y miedo constante, encontraron expresión en imágenes de gigantes aterradores y asesinos de «gente india»; naguales negros poderosos que asaltaban a los comerciantes por los caminos; las *isom* que engañaban a los naguales atitecos y eran la causa de que fueran encarcelados; «characoteles» que causaban daño y muerte a la gente; cataclismos recreados y manipulados, pues solo la naturaleza ancestral acudía en su auxilio. Podían controlar las lluvias y provocar temblores. Fue un movimiento de repliegue de su conciencia hasta los últimos recuerdos de la memoria colectiva como tzutujiles, con el comienzo del fin de sus antiguos naguales que, al incorporar toda su «fuerza» en el Maximón, le daban contenido a su universo simbólico, buscando con desesperación claves de sentido que les permitieran vivir esta vida inhóspita y llena de injusticias; de ahí la «verdad» de las hazañas de los naguales tzutujiles; ahí están las piedras con las huellas del «gigante» y del «nagual negro» estampadas por el ave *klavikoj*. También están los peligros conjurados con la ayuda mágica en el combate heroico, forjados con los residuos de los mitos de la antigüedad.

Por otra parte, el tema de la falta de un orden sexual en la comunidad tzutujil, mitema recurrente en los cuatro relatos, se manifiesta en acontecimientos históricos que los afectaron directamente. Las corruptelas de los funcionarios locales para favorecer a la nueva clase de finqueros nacionales y extranjeros daban una excelente lección de inmoralidad social. Y, al obligar a los indígenas a trabajar fuera de su comunidad, dejaban a las comunidades sin aparato de regulación e impartición de justicia en el entorno de la vida cotidiana. Era un ambiente proclive a los abusos, tanto en perjuicio de las mujeres como de las familias, y no había otro recurso que el «aparecimiento» de un personaje sagrado que restableciera el orden sexual de la comunidad. Como respuesta, en un horizonte carente de ejemplaridad que nutriera la espiritualidad y la conducta moral de los pobladores, Maximón fue erigido como guardián del orden sexual con una fuerte carga de opresión femenina.

En este mismo periodo, señala Woodward, hubo también una disminución de la presencia de los sacerdotes católicos a consecuencia de la

confiscación de los bienes del clero y de la supresión del diezmo, factor que los obligó a abandonar o disminuir su presencia en las comunidades, en donde «los curas funcionaban como consejeros del pueblo» y algunos de ellos alfabetizaban a la población indígena, antes de declararse la educación secular por el gobierno de Gálvez (2002:72).

El siglo XX

En este periodo se consolidó una sociedad extremadamente jerárquica en los planos económico, social y cultural, cuyas bases fueron estructuradas desde el siglo anterior, y se produjo un Estado nacional «excluyente» y de clara orientación racista (CEH 1999).[1] La tradición autoritaria de los gobiernos se mantuvo sin mayores cambios hasta la Revolución de 1944, cuando la insurgencia popular logró derrocar al general Jorge Ubico, presidente militar que había permanecido en el poder desde 1933. Entre 1944 y 1954 se produjeron intensas reformas que crearon algunas oportunidades de desarrollo social y de participación política. Se formuló una nueva Constitución y se intentó establecer una reforma agraria para revertir la escandalosa concentración de la tierra. Este gobierno reformador de corta duración, 18 meses, dio algunos resultados y dejó señalado un camino a los grupos sociales.

Sin embargo, en la esfera cultural ocurría un proceso con una dinámica distinta. En todo Guatemala «los cambios en las ideas religiosas que se iniciaron en la década de 1940 originaron tensiones en las comunidades indígenas entre tradicionalistas, principales y cofrades, nuevos católicos y protestantes» (CEH 1999, ficha 300). Los misioneros reanudaron la tarea de combatir la «costumbre», es decir, las prácticas religiosas indias que consideraban ritos paganos; algunos testimonios recogidos entre los ancianos de Santa Cruz el Quiché conversos al catolicismo oficial dan cuenta de este proceso. No obstante, en el periodo revolucionario se ins-

[1] Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), 1999, *Guatemala: Memoria del silencio, II: Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia, Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS).*

tituyó la libertad de credo religioso; el testimonio es representativo de la represión a las creencias indígenas:

> Mi padre me llevaba con él, cuando mi madre le mandó a que tire al río los granos de tzite [colorín] esto lo hace en silencio y muy triste… yo tenía solamente once años y ahora tengo 51. No podía preguntar por qué estaba tan triste… de regreso en el camino me contó que también los nahuales serían quitados de las casas, por orden del padre de la cabecera de Santa Cruz, quien había solicitado que se quitaran o se entregaran los oídos. *Al* llegar a mi casa, mi madre estaba contenta. Ella era más despierta, al aprender a rezar en castilla podía comprender mejor muchas cosas (CEH 1999, ficha 301).

Está muy fresco en la memoria colectiva de los tzutujiles el recuerdo sobre los ataques a Maximón por parte de los sacerdotes católicos, mencionados en dos ocasiones en esta versión del mito que es la más antigua conocida.

El contexto social después de 1954, con el derrocamiento militar del gobierno revolucionario de Arbenz, vivió golpes militares y división entre facciones del ejército guatemalteco y marcó un largo periodo de extrema violencia militar y política; al mismo tiempo, en la década de 1960 comenzó la formación de grupos guerrilleros, así como la permanencia heroica de los partidos de oposición durante los gobiernos militares.

La democracia cristiana y los partidos políticos se ocuparon de la «cuestión indígena» y hubo un periodo de activa organización entre los campesinos guatemaltecos. En este proceso se formaron ligas campesinas para luchar por reivindicaciones laborales de los asalariados de las fincas y la organización cooperativa de los agricultores. Se formó el Comité de Unificación Campesina (CUC) de cobertura nacional con una presencia importante de dirigentes indios:

> En 1960 estaba de moda la Acción Católica ahí en Santa Cruz. Me fui desde la montaña de Zacualpa, desde allí a Santa Cruz, para saber… nos hablaron un poco de la injusticia, nos enseñaban el catecismo, las canciones y los rezos. Casi todos éramos pueblo maya, solo dos ladinos habían. Nosotros

> sabíamos de pobreza, la hemos sufrido siempre nosotros los mayas. Poco a poco los de Acción Católica hablábamos a la comunidad de las injusticias, poco a poco fuimos despertando, entendiendo cómo son las cosas (CEH 1999, ficha 223).

La creciente importancia del CUC causaba recelo entre los finqueros y el gobierno.

> El rasgo característico de este momento no siempre fue la muerte del opositor, sino la creación de un clima social de inseguridad generalizada. El efecto fue el miedo: miedo a ser denunciado, a perder el empleo, a no poder retornar al país, a participar en política, a organizarse para exigir derechos. En fin, a funcionar fuera del marco de una sociedad democrática de derecho por la existencia de un régimen de excepción permanente (CEH 1999, ficha 92).

Véase el siguiente testimonio:

> Al poco tiempo habíamos sembrado con mi papá, cuando comenzó a ponerse las cosas un poco feo… decían que Arbenz no iba a dilatar, y ciertamente pues, la milpa estaba en elote cuando él cayó. La gente que estaba con el patrón nos acusaba que nosotros éramos unos comunistas… entonces yo tuve que huir (CEH 1999, ficha 95).

Otro acontecimiento vino a empeorar la situación. Un terremoto ocurrido en febrero de 1976, que causó alrededor de 27 000 muertos y más de 77 000 heridos y un millón de personas sin casa, agravó las condiciones de vida de la población. Hubo desempleo y la emergencia fue atendida por el ejército (CEH 1999, ficha 259).

En 1972 salió a luz pública el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), y el 19 de septiembre de 1979 la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), fincada en la Sierra Madre, y muy bien arraigada en el área que incluye Santiago Atitlán, Chicacao y toda la boca costa del suroccidente hasta la frontera con México. Antes, desde los años sesenta, existían el Movimiento 13 de Noviembre y las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR). En

1980 había importantes grupos y la guerra se generalizó casi en todo Guatemala, con episodios de combate de «tierra arrasada» durante el régimen de Efraín Ríos Montt, un presidente profesante de la Iglesia adventista de El Verbo, y hubo reubicación de la población, que no logró refugiarse en México en aldeas estratégicas, para aislarlas de la rebelión (CEH,1999, fichas 283-392).[2]

Casi cuatro décadas de violencia política y militar no fueron ajenas al pueblo tzutujil, que se vio involucrado en esta larga y cruenta guerra civil que puso fin a los Acuerdos de Paz de 1996.

Las motivaciones existenciales de la gente tzutujil en el mito de origen de Maximón

Maximón, en su naturaleza terrible y fascinante, a veces destructivo, expresa siempre un «más allá» en la conciencia de sus devotos; siempre puede dar sorpresas, incluso «no hablar» cuando el orden y la armonía entre la gente se rompen, ya sea por conflictos internos o externos. La vida política de los tzutujiles en el ámbito cotidiano gira en torno a una legitimación de tipo tradicionalista y patrimonial, basada en la costumbre o bien en el «carisma» del grupo de oficiantes y cofrades de Maximón, figura cuya apariencia y entorno ritual despierta fascinación o terror. Se trata de un personaje sagrado que «aparece» por obra de los prestigiosos naguales de «aquellos tiempos» para restablecer y, en adelante, preservar el orden sexual y proteger a los viajeros atitecos, los comerciantes y los pescadores de ser asaltados en los caminos; hace evidente la ausencia cotidiana de un Estado en funciones, como lo apunta Weber (1984), como carácter inequívoco de una sociedad moderna industrial.

Entre los atitecos devotos de Maximón, la vida es producto del destino o la «suerte»; esta última permanece ligada aún a la creencia antigua en que la personalidad y el destino del recién nacido están determinados por la «carga» del día del nacimiento, lo cual probablemente ha configurado en la conciencia del tzutujil la aceptación de las situaciones de la

[2] Hubo en este periodo hasta cinco grupos guerrilleros.

vida, de la historia, que particularmente para ellos ha sido de constantes atropellos, racismo y violencia.

En el terreno propiamente de la conciencia del *homo religiosus* y simbólico atiteco, cabe muy bien la definición de religión del filósofo y politólogo alemán Herman Lübe (1986), quien afirma: «la religión, toda religión, es una praxis de dominación de la contingencia» (en Duch 2012*b*:202). Todo ser humano es un ser cuestionador (en el sentido de hacerse preguntas, interrogar el exterior y el interior humano) porque sin cesar —afirma Duch (2012*b*)— se halla sometido a la contingencia como forma de estar-en-el-mundo. Son *contingentes* aquellas circunstancias a las que Jaspers se refiere como «situaciones límite», que se muestran «resistentes a cualquier tipo de explicación causal».

> Pertenecen a este ámbito el mal, la muerte, la beligerancia, el dolor, que por más que nos lo propongamos nunca podrán ser dominados, resueltos o explicados definitivamente por los técnicos o por los especialistas. En el fondo, cuestionabilidad y contingencia viene a ser como las dos caras de una misma moneda, Dos caras que mediante los artefactos ideológicos y expresivos de cada momento histórico, sin cesar irrumpen en la vida cotidiana de las personas y grupos humanos. En realidad son coextensivas al hecho de ser *tal* hombre o *tal* mujer, aunque como es harto evidente, la articulación cultural, social o política de la cuestionabilidad y la contingencia de los humanos adopte, en función de numerosas variables, formas y fórmulas muy diversas e, incluso incompatibles entre sí (Duch 2012*b*: 203).

Es así como desde la faceta religiosa-simbólica nutrieron la imaginación simbólica de aquellos sacerdotes *aj'kunaa* de Santiago Atitlán y es así como aparece Maximón, como teodicea para dominar las contingencias y el sufrimiento del pueblo atiteco en respuesta a la incertidumbre y la carencia de un orden social de la época, y por ello la necesidad de retomar la historia local como fuente de las motivaciones que van a expresarse de manera simbólica en los ritos y en los mitos, no para controlar los eventos, las contingencias, sino para asumirlos de la mejor manera.

Geoffey K. Nelson sugiere que las ciencias humanas, en especial los estudios religiosos, para que sean realmente una empresa humana y humanizadora «deberían recuperar la concepción del hombre como ser *espiritual,* es decir, como posibilidad siempre activa de trascender los límites de lo empírico y definido» (Nelson 1991, cit. en Duch 2012*a*:11).

Trascender los límites de lo empírico y definido, para Duch, se hace patente en las *preguntas fundacionales* del ser humano, preguntas que surgen desde su constitución más íntima de *homo religiosus,* asediada y hasta angustiada, por ejemplo: «por qué la vida; qué significa la muerte; qué sentido tiene el mal, el dolor, la beligerancia; por qué mueren los inocentes, etc».; para este autor «la *contingencia* constituye algo semejante a una estructura humana común a todos los hombres y mujeres del pasado y del presente, la pregunta religiosa no puede excluirse *a priori* del horizonte humano» (2012*b*:11).

La espiral de la historia del pueblo tzutujil, como en la mayoría de los pueblos mesoamericanos, inicia con la memoria arquetípica de la Edad de Oro; en tal universo transcurren generaciones de pobladores en las grandes ciudades del Clásico y los reinos del Posclásico. Paulatina e inexorablemente comienza la escasez de todo, se abandonan los sitios o son desplazados, se vuelven migrantes o guerreros poderosos para conquistar territorios, o ambas cosas, algunas veces expulsando, avasallando o matando a quienes habían llegado antes; las tribus migrantes en ocasiones caminan juntas durante años; cada casa, cada linaje que porta sus envoltorios con los símbolos de su origen, comparten a sus dioses durante el peregrinaje. En el largo éxodo cada tribu va tomando su camino para encontrar su «lugar» y establecer su nuevo reino. Se vive en incertidumbre; el matrimonio emparienta entre linajes de los reinos vecinos y así se evita la guerra frontal, pero a veces llega, es ineludible. La segunda parte de su historia, el universo colonial, parece la repetición de la anterior, aunque llega un nuevo y poderoso actor: los colonizadores españoles, que combaten la religión ancestral e imponen sus imágenes religiosas y sus formas de culto; la población se reubica y empobrece trabajando más; encuentra y construye sus propios espacios fuera de la mirada de los curas, y recrea con retazos de sentido de los antiguos sím-

bolos. Cuando no eran miembros de los linajes, cuanto más rápida fue la pérdida de la cuenta de sus calendarios, fue grande su capacidad para actualizar o resignificar en las nuevas imágenes las antiguas deidades y su cosmogonía. No todos los pueblos pudieron escribir su historia en busca de su «lugar», como hicieron los quichés y los cakchiqueles o los mayas de Yucatán, adoptando activamente las instituciones coloniales para mantener la costumbre antigua. El universo de su historia moderna está marcado por la voracidad de los finqueros nacionales y extranjeros, antes, durante y después de la Independencia y tras la breve revolución de 1944-1954. La historia se repite: cambios en el gobierno, en la Iglesia y por la guerra civil. De nuevo el exilio, la búsqueda de refugio fuera del país. Algunos ya no regresan. Hoy se trata de la reconciliación después de la guerra, pero esta historia sigue su curso aunque aún no se ofrezca un panorama alentador.

El hecho de que el partido indígena Winaq, encabezado por Rigoberta Menchú, premio Nobel de la Paz en 1992, alcanzara en coalición apenas 3.27% de los votos en las elecciones de 2011, entre 28 partidos políticos registrados para la contienda electoral, es una muestra de la fragmentación social y política de Guatemala, un país con un padrón de electores de 1 469 313 mayores de 18 años, con un persistente rezago educativo; por ejemplo, Santiago Atitlán tiene un registro de 15 174 electores, de los cuales 9 103 (60%) están en situación de analfabetismo.[3]

Como conclusión, es notable el peso de los actores estructuradores del orden social en Guatemala, poco Estado y mucho mercado, frente a la fragmentación de los otros dos actores, comunidad y asociaciones. Constituyen el entorno de las prácticas y los rituales en torno a san Simón, que se realizan fuera de Atitlán.

Más allá de la incertidumbre, el futuro está «detrás de uno», como se señala en los pueblos del área maya, pues lo que vemos frente a nosotros es lo que nos ha pasado. Es común esta explicación cuando se pregunta a los tzutujiles dónde está el futuro: «detrás, porque aún no lo hemos vis-

[3] Tribunal Supremo Electoral (TSE), órgano que controla los procesos electorales en Guatemala. Todos los datos son tomados del TSE, consulta en línea el 2 de septiembre de 2011. El dato del padrón de electores es del 29/06/2011.

to»,[4] así que del pasado que tenían «enfrente» salió Maximón. Se recrea el tiempo cíclico, para regenerarlo en las frecuentes fiestas, ritos de siembra y fertilidad, rito de renovación del tiempo, cuando Maximón aparece como el Árbol del Mundo, el Miércoles Santo, sin que por ello tenga algo que ver el ritual católico, como ya se analizó. Este universo simbólico expresa la necesidad de mantener el orden y la armonía entre la gente y «la costumbre»; es una forma de enfrentar la tragedia de la vida, y el tiempo lineal e irreversible lleva irremediablemente al misterio de la destrucción. Al respecto, Joseph Campbell expresa:

> Ha sido costumbre describir los festivales de las estaciones de los llamados pueblos primitivos como esfuerzos para dominar a la naturaleza. Esta es una representación equivocada. Hay mucha voluntad de dominio en todos los actos del hombre, y particularmente en aquellas ceremonias que se supone han de traer la lluvia, curar las enfermedades o detener las inundaciones; sin embargo, el motivo dominante en el ceremonial de todas las religiones verdaderas (oponiéndolas a la magia negra) es la sumisión a lo inevitable del destino, y en los festivales de las estaciones este motivo es particularmente evidente (Campbell 1997:338).

Maximón, el Gran Abuelo, Ri Laj Mam, el original de Atitlán, el guardián del orden sexual, el protector de los viajeros, incansable fumador y bebedor, «apareció» como medio para controlar las contingencias de la gente, de la comunidad y del exterior, esperando un mundo más coherente y humano.

Si bien puede considerarse un mito reciente, con relación a la antigüedad mesoamericana, surgido en una comunidad indígena, el relato manifiesta escasos elementos que se han conservado de la antigua re-

[4] Es una experiencia personal. En conversaciones con hablantes de alguna lengua de la familia maya, de Chiapas y Guatemala, comprendí esta y otras concepciones cuando tomé un curso de gramática comparada de sus lenguas y el español; sin embargo, esta noción tan diferente a la de los «occidentales», para quienes el futuro se señala adelante, «está frente a nosotros», se está imponiendo entre los jóvenes, a pesar de que su lengua materna sea alguna de las lenguas mayas.

ligión mesoamericana,[5] uno de los cuales sería el nagualismo. Los naguales aparecen protagonizando el acto de creación de un «protector», una figura con apariencia de «abuelo» (viejo), por las características tan simples de su tallado. Y considerando la destreza de los atitecos en la talla de madera, pareciera a propósito esta figura rústica que se reduce a una máscara, una fisonomía de viejo en una máscara. Lo demás lo hace el mito: Maximón recibió su potencia de los poderosos naguales que se la impregnaron mientras lo tallaban. Tanta potencia debía ser controlada por los propios naguales antiguos que lo dejaron «controlado» y dejaron el ritual para mantener la potencia controlada por los oficiantes (*telinel* y *ajk'una).*

En los rituales aparecen *huellas* de símbolos cosmogónicos de la antigüedad mesoamericana, Maximón como Árbol del Mundo, como *axis mundi* y como «centro», forma parte de la estructura del espacio sagrado en la mentalidad del *hombre religioso* (Eliade 1998:21, 29, 94); el «retorno al origen» expresado en su viaje ritual anual a Chicacao; el estado de la «fruta» es tomado como oráculo que les manifiesta si habrá o no una buena cosecha, además de ser ofrenda para Maximón, que, instalado como Árbol, también significa la regeneración del Tiempo. En este sentido, los rituales son mucho más ricos en simbolismos cosmogónicos y vitales en torno a la fertilidad; forman parte del «núcleo duro» de la religión mesoamericana. El mito aparece como evocador de la ritualidad maya de Yucatán, observada por Diego López de Cogolludo (1688), sobre los cinco días aciagos. Tómese en cuenta el decaimiento de la formación del *hombre religioso,* la élite religiosa maya desaparecida siglos antes y remplazada por una Iglesia católica con una evangelización superficial. El hecho es que el culto a Maximón no contiene ningún elemento reconocible del catolicismo, salvo en la dualidad de credo de los cofrades y la cofradía.

El mito, en términos sociológicos, en la época en que surge puede entenderse como la necesidad de establecer un liderazgo, un tipo de control social y como medio para construirse un «lugar social», ganar

[5] Eliade comenta que aun en las culturas arcaicas, un mito puede ser despojado de su significación religiosa y se convierte en leyenda o cuento para niños (1994:52).

respeto como comunidad indígena, con un personaje sagrado que atrae y aterroriza. Expresión mítica de un pueblo que está en la más completa indefensión por la ausencia de un gobierno que garantice en la vida cotidiana seguridad y orden en las comunidades. Puede entenderse también como un culto de resistencia que paulatinamente se degrada, mucho más en los pueblos que lo adoptan.

Capítulo 4. Difusión y advocaciones del Maximón de Santiago Atitlán como san Simón. Estado de la cuestión

Introducción

Ha sido notable el aumento de lugares de devoción y creencia en el personaje sagrado, pero apócrifo, san Simón, que por su estrecha relación con el culto originario de Santiago Atitlán ha despertado el interés de antropólogos, sociólogos, historiadores y de un psicoanalista. Con excepción de este último, se trata de trabajos etnográficos, la mayor parte realizados en los últimos 20 años. Puede comprenderse que la etnografía sea el método más adecuado si se toma en cuenta que estas nuevas expresiones de lo religioso están sostenidas en la oralidad, lo cual representa un desafío metodológico, como lo advirtió García (2016).

Los estudios recientes (1993-2018) informan de las ritualidades y prácticas terapéuticas realizadas bajo el patronazgo sagrado de san Simón, tanto las de tipo tradicional, arraigadas en las concepciones indígenas de raíz maya, como otras de origen externo, de tipo esotérico como el espiritismo, la magia adivinatoria, la herbolaria y la medicina alternativa, entre otras muchas, lo cual ha despertado el interés en investigar estas nuevas expresiones de lo religioso que se han venido extendiendo por Guatemala, El Salvador, México (Chiapas) y en la ciudad estadounidense de Los Ángeles.

El propósito de este capítulo es exponer las configuraciones y formas de relación religiosa de los creyentes alrededor de san Simón. Dichas configuraciones son complejas debido a la variedad de formas de creencia y devoción que se observan en ámbitos como el del curanderismo y la santería más clientelar, el culto, hasta la formación de una Iglesia y asociaciones. Los autores de los trabajos aquí examinados se refieren a esta expresión de lo religioso de manera genérica como «culto» o «devoción», que pueden ser analizadas como un continuo de las diversas manifestaciones de la fe alrededor de este personaje sagrado, es decir, entre la creencia, la fidelidad (fieles) y la devoción, aspectos que, aunque no han sido abordados de manera explícita, permiten rescatar algunos indicios.

Los trabajos de investigación aquí documentados analizan estas nuevas expresiones de lo religioso, que también pueden apreciarse dentro de un continuo, pero desde el punto de vista sociológico de la religión, que es la creación de vínculos sociales más o menos permanentes entre la población creyente y devota mediada por una estructura, es decir, un templo, una casa que funciona periódicamente como tal, hasta el caso de una Iglesia y sus templos, las características de los oficiantes o de un cuerpo de oficiantes, que van desde los *ajk'unaa,* curanderos indígenas y mestizos, guías espirituales, etcétera.

Es pertinente exponer los conceptos que se señalan de manera puntual, con el objetivo de tener los elementos para poder distinguir una continuidad ante la multiplicidad de prácticas rituales en torno a san Simón. La creencia es una proposición que afirma como real la existencia de un ser superior e invisible o de un acontecimiento del que no hay evidencia inmediata; en nuestro caso de estudio se trata de la creencia en san Simón y sus atributos. En tanto, la devoción pertenece al dominio de los sentimientos: la confianza que expresa la emoción ante lo sagrado y lo divino que se encauzan por lo general de manera institucionalizada dentro del culto (Marzal 2002:27 y ss.). Desde otra perspectiva, para Duch «el culto verdadero consiste en la apropiación espacio-temporal de lo sagrado» (2012*b*:389); las acciones cultuales (ritos) son ejecutadas comunitariamente de forma periódica y referidas a un sistema de fe predominante (2012*b*:390-391).

¿Quién es san Simón?

La implicación entre Maximón y san Simón ha sido la referencia obligada que se ha problematizado en las investigaciones sobre el tema. A primera vista se advierten las diferencias iconográficas entre ambos personajes sagrados. San Simón o el hermano Simón, como también le llaman sus fieles, en términos generales es una figura de tez blanca y poblado bigote, viste traje negro con camisa y corbata estilo occidental y porta sombrero. El atuendo puede variar según las apetencias de los devotos: en Zunil, Guatemala, y en Los Ángeles, California, usa gafas oscuras; en otros lugares lo visten con la camisa tradicional del grupo quiché. En Huixtla, Chiapas, le ponen traje de charro (Gómez y Vásquez 2011). Sanchiz (1993); Pando (1999); Debroy (2003); López (2003); Pédron (2008; 2017) y Marín (2014) coinciden en cuanto a la descripción y los atributos de san Simón. García Espada anotó en referencia al personaje:

> A esta peculiar versión de san Judas le gusta el tabaco, el alcohol, la música, la fiesta. Se le atribuyen deseos sexuales, celos y posesividad. Por esta u otras razones, muchas prostitutas, homosexuales y delincuentes lo consideran su santo protector (García 2016:164).

El día de festejo, «el cumpleaños de san Simón», según los autores arriba citados, es el 28 de octubre. El santoral católico señala ese día en honor a san Simón Apóstol, Simón el Mago y san Judas Tadeo.

Establecer la identidad de san Simón en su naturaleza de personaje sagrado —también tachado de santo apócrifo— ha conducido a los autores de los trabajos de investigación aquí revisados a incorporar también a Maximón, ya sea por tratarse también de un personaje sagrado de interés particular, o bien porque en la investigación documental los remite a Maximón y a Santiago Atitlán como el origen del culto; las dos fuentes más completas, hasta el momento, que los investigadores incluyen son, Michael Mendelson (1965) y Alberto Vallejo Reyna (2001). Los tzutujiles en Santiago Atitlán, a Maximón lo conocen como Ri Laj Mam, Gran Abuelo Sabio. La variedad de nombres surgió a partir de que los sacerdo-

tes católicos le impusieron el nombre de Judas Iscariote, según la Biblia, quien traicionó a Jesucristo por 30 monedas y después, arrepentido, se ahorcó.

Como se señalo en el primer capítulo, Mendelson (1965) se percató de otros nombres con los que los devotos tzutujiles se referían a Maximón: san Pedro, san Miguel y san Andrés, lo que fue toda una reelaboración en la mentalidad religiosa de los devotos frente al impacto del significado del nombre de Judas, el traidor; estos santos tenían otros atributos que los devotos asimilaron de manera que correspondía mejor con las cualidades propias de su Maximón, porque esos santos —le expresaron a Mendelson (1965)— eran naguales y vivieron en el principio del mundo. Ellos son los «dueños» de las camisas guardadas en el paquete de san Martín. Además, durante las celebraciones a Maximón también lo llamaban jocosamente Pedro de Alvarado, el conquistador de Guatemala, como una clara antífrasis,[6] que consiste en la propiedad de absorber los atributos del vencedor. En el mismo sentido, como lo señala López (2003) con relación a la apariencia ladinizada del Maximón del Centro de la Espiritualidad Maya (La Pedrera) en la ciudad de Guatemala, es un mecanismo de apropiarse de los atributos del vencedor.

Si tan solo con los nombres como es conocido Maximón por sus devotos en Atitlán la cuestión es compleja, en el caso de la identidad de san Simón el asunto se dificulta aún más: el sobrenombre de Judas a Maximón le fue impuesto por los curas; en cambio, los nombres de san Pedro, san Miguel y san Andrés provinieron de los tzutujiles devotos; incluso debe entenderse el contexto en el que ellos lo llaman Pedro de Alvarado, entre otros muchos epítetos que le dirigen durante sus ceremonias privadas descritas en el primer capítulo.

Fuera del círculo de devotos, cofrades (de la Santa Cruz) y *ajk'unaa* (sacerdotes tradicionales de Atitlán), Maximón/san Simón ha sido considerado, además de Judas, como personificación de satanás. El sacerdote Abelardo Pérez (2008) narra sus experiencias acerca personas víctimas

[6] «Antífrasis», figura retórica que consiste en la aplicación irónica a alguien o algo de una expresión que significa precisamente la cualidad contraria de la que tiene (Moliner 2007); Durand (1982; 2000) aplica el término para señalar una de las funciones de la imaginación.

de posesiones satánicas que enfrentó mediante exorcismos. Se trata de un texto extremo, citado en investigaciones (Pédron 2008*a*, Marín 2014).

Ahora bien, si a los nombres anteriores les sumamos los relacionados con el santoral católico de san Simón Apóstol, Simón el Mago y Judas Tadeo —todos celebrados el 28 de octubre—, el asunto es aún más complicado. Vamos de lo más simple: el cambio de nombre puede ser resultado de un desplazamiento lingüístico, de Maximón a san Simón, debido al mestizaje, incluso por racismo. En segundo lugar, la apariencia de san Simón explicada como una «réplica ladinizada del Maximón atiteco» y «una representación del terrateniente blanco» (Sanchiz 1993:257, 260) o como antífrasis. Entonces, tanto la fecha de celebración como la apariencia del santo originaron la variedad de los sobrenombres con los que es conocido y relacionado san Simón: Judas Iscariote, Judas Tadeo, Simón el Mago o «un finquero llamado san Simón» (Marín 2014).

En un acucioso trabajo de tesis, la indagación de Adán Pando acerca del verdadero nombre del hermano san Simón lo llevó a observar diferentes lugares de «culto», entre ellos los obligados: Santiago Atitlán y San Andrés Itzapa. Explica que las diferencias en la apariencia y el nombre se deben a la vecindad de comunidades que produjeron hibridación y sincretismo. Sostiene que Maximón y san Simón son dos personajes distintos y niega la noción de la gente común en Guatemala de que el hermano san Simón sea un disfraz de Maximón (Pando 1999:191). En cuanto a la relación entre el hermano san Simón y los santos católicos del mismo nombre, así como los dos Judas, Iscariote y Tadeo, concluye que:

> El hermano Simón es una condensación equívoca de personajes que giran en torno a Simón el Mago [Hechos 8:9 a 8:24] y crean un ente con múltiples personalidades, duales, inversas, que le permiten una gran movilidad en el terreno de lo mágico sagrado: Simones «buenos» y «malos», Judas «buenos» y «malos» […] Lo más que se puede admitir hasta ahora, es que haya mimetismo entre los dos personajes… (Pando 1999:195).

En la interpretación de este autor destaca la ambivalencia del «hermano Simón», que también es propia de Maximón y que al final remiten a «la ambivalencia de lo sagrado»: *fascinación, temor, temblor* (Otto 1998).

Sobre la idea de la «gente común» de Guatemala acerca de que san Simón es un disfraz de Maximón (Pando 1999:191), y que el autor lo niega, resulta una cuestión importante: ¿a quiénes se refiere como gente común: indígenas o mestizos, creyentes, devotos u oficiantes?, ¿quién lo dice y por qué? Conocer los hilos de la memoria colectiva acerca de esta relación entre Maximón y san Simón en la mentalidad de los pobladores aporta tanto como los documentos.

La versión ladina de san Simón como «el hombre de negro de San Andrés Itzapa, Chimaltenango» de la que habla Manlio Soto permite una «conexión con el mundo de la santería y la brujería popular, la cual es el reverso del manto de la espiritualidad guatemalteca estrictamente tejido por el catolicismo y el protestantismo» (2018:67). Aquí Soto señala claramente una separación entre espiritualidad y espiritismo, tema sobre el que volveremos.

Con respecto a que algunos devotos consideran que san Simón puede ser Judas, «que vendió a Cristo por treinta monedas, las cuales repartió después entre los pobres» (García 2016:169), puede pensarse en una reelaboración del mito bíblico para adecuarlo a sus circunstancias y dotarlo de coherencia con su personaje, sobre todo si el narrador es católico.

Este relato registrado en Cuyultitán por García (2016) de nuevo se relaciona con la naturaleza sagrada y ambivalente[7] de san Simón, que solo ha sido abordada como experiencia de las formas en que se manifiesta lo «numinoso», en especial entre los iniciados y en los *ajk'unaa* de Santiago Atitlán. En los trabajos de Mendelson (1965) y Vallejo (2001) se incluyen

[7] Acerca de la naturaleza de los dioses y seres sagrados del mundo maya, Thompson (2008) y López (1996) aluden a lo «numinoso» en la religión antigua mesoamericana, es decir, a alguno de los varios aspectos de lo numinoso desarrollados por R. Otto, por ejemplo, lo numinoso puede manifestarse como *mysterium tremendum*. Puede llevar a la embriaguez, al arrobo, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas. «Puede hundir el alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estadios más refinados, más puros y transfigurados», se explica así la ambivalencia de lo sagrado (Otto 1998:22).

algunos pasajes en los que el narrador es un *ajk'un* o *ajk'ij* (sacerdote tradicional) o un cofrade devoto de Maximón.[8]

En El Salvador, la creencia, la devoción y el culto a san Simón están estrechamente relacionadas con el espiritismo positivista, entre otras influencias. De esta manera se tiene un contexto acerca de quién es el personaje sagrado. El oficiante de un templo de la capital de El Salvador dijo: «San Simón es un espíritu de luz que ayuda en todo»: Otro oficiante de alto rango incluyó a san Simón dentro de las «cortes» o «coronas espirituales» en las que todos son considerados como hermanos y hermanas espirituales al lado de los santos oficiales y de los apócrifos; todos guardan el mismo rango de sacralidad (García 2016:167-168, 176).

La observación del psicoanalista Manlio Soto sugirió que la cantidad de nombres por los que se conoce a Maximón (reconoce la unidad de los personajes) ayuda a que la estrecha y simplificadora cualidad de «fenómeno sincrético» se prolongue y se mire como única; y agrega que el sincretismo en este caso «es expresión de un proceso anímico, de una fuerza mental que no permite perder fácilmente las representaciones arcaicas en la psicología del indígena del altiplano guatemalteco» (Soto 2018:54-55).

Por último, se expone un sugerente relato sobre quién fue san Simón, registrado por Blanca Marín (2014). La narradora es una prostituta de nacionalidad guatemalteca que trabajaba en el bar Kumbala en un municipio fronterizo de Guatemala.

La abuela de Sheila era muy devota de san Simón y de la Virgen de Guadalupe. Ella le contó acerca del origen de este:

> Fue un hacendado, tenía harta paga, él era un cafetalero, y tenía grandes cantidades de terreno, y que tenía café, maíz, algodón, pero que le producían a morir, y según dice mi abuela él era bien parrandero, mujeriego, pero ayudaba mucho a la gente pobre, les daba trabajo y que la gente que se le acercaba le decían «san Simón». Que la misma gente lo santificó, aunque nunca ha sido reconocido beatamente, pero para nosotros en Guatemala es el santo. Mucha gente cree que es un mito pero no. Es como el hermano

[8] Véase Capítulo 2.

> Pedro Betancur de Antigua, Guatemala. Él es un santo que verdaderamente existió, pero san Simón es un parrandero. Así como sus fincas le producían, ayudaba a la gente, a los pobres, a la guerrilla. Cuando la guerrilla entraba a sus propiedades, les daba víveres, les abastecía de agua, con paso seguro por sus tierras, ayudaba a la gente indígena que, como él «era chamulita».[9] A san Simón lo mataron, unos dicen que fue la guerrilla [...]. Eso pasó pero fue en mil ochocientos y algo... o me acuerdo porque mi abuelita nació en 1920 y nos contó que su mamá trabajaba en las fincas de san Simón y él falleció a principios de 1900 o a finales de 1800, pero él era una gran persona (Marín 2014:141-142).

Hay cuatro cuestiones que interesa resaltar del hallazgo de Marín (2014): la primera, la creación del relato del origen de san Simón en el Altiplano guatemalteco, en Antigua; la segunda es el periodo en el que la narradora ubica la muerte del rico hacendado de nombre san Simón, entre finales de 1800 o inicios de 1900; este periodo coincide con el que señalo en el Capítulo 1 como probable del aparecimiento de Maximón entre los pobladores tzutujiles de Santiago Atitlán; la tercera cuestión es el carácter ambivalente del personaje, generoso finquero a la vez que parrandero y mujeriego, similar a la personalidad de Maximón de Atitlán; y la cuarta, su origen indígena. Al final, lo que puede inferirse es que existe cierta relación aún por conocer; el relato ofrece una pista que puede ser común en cuanto al tiempo del aparecimiento de estos personajes sagrados.

En síntesis, como expresión de lo religioso, en tanto «numen», san Simón y Maximón guardan atributos semejantes, ambos son ambivalentes (pueden hacer el bien, pero también el mal), atemorizantes y protectores, gustan del alcohol, el tabaco y son concupiscentes. Pero Maximón está regulado por tradición por medio de la cofradía católica de la Santa Cruz y los *ajk'unaa* de Santiago Atitlán, cuyo culto inició su configuración entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Y san Simón resulta ser la versión ladinizada de Maximón, originario de Santiago Atitlán. La difusión de esta creencia en un personaje sagrado «protector», transfor-

[9] Sheila, al decir «chamulita», se refiere a que san Simón era indígena (Marín 2014:142)

mado en hombre blanco se extendió gracias a que fue reforzada, además, por los propios oficiantes de la «costumbre» (Sanchiz 1993): a las prácticas de curación tradicionales entre los indígenas se sumaron las de los curanderos no tradicionales de origen mestizo. Esta nueva expresión de lo religioso incorporó diversas prácticas como las ya mencionadas, y coincidió con la fuerte influencia del espiritismo positivista que ya se había establecido entre la población, al menos por las referencias de Valdés (2010, cit. por García 2016), quien señala su presencia desde finales del siglo XIX en Quetzaltenango, muy cerca de Zunil, un lugar importante de creencia en san Simón, además de El Salvador, también con influencia del espiritismo positivista (García 2016). No se deja de lado que la difusión de la creencia en este personaje sagrado ha sido acicateada en algunos casos por motivos económicos.

Configuraciones de creencia y devoción: rituales y prácticas asociados con san Simón y sus oficiantes

La aproximación antropológica y social al estudio de este personaje sagrado y las formas religiosas y mágicas de relación que se observan en los casos examinados arrojan resultados que pueden verse como un continuo entre la creencia, la devoción, el culto y la iglesia en el que se muestran los vínculos entre los tipos de seguidores desde el punto de vista de la fe en el personaje sagrado (como una manifestación del numen) y su implicación con aspectos políticos.

Los rituales y las prácticas de curación

Los rituales y las prácticas en torno a san Simón en los lugares documentados etnográficamente muestran una mezcla de técnicas que van desde las tradicionales, llamadas «costumbre» entre los lugareños en Guatemala (Sanchiz 1993), que consisten en el *rameo* o las *limpias* (sacudir con un manojo de hierbas medicinales el cuerpo del paciente) el *sahumado* (echarle humo de copal alrededor del cuerpo) las *aspersiones con trago* (el oficiante

da un sorbo de licor y lo sopla sobre el rostro y cuerpo del paciente), el *pureo* (el oficiante fuma un puro y echa el humo sobre el paciente), los *remedios herbolarios* (el oficiante diagnostica y prescribe algunas plantas medicinales y da indicaciones del uso), los curanderos tradicionales rezan en su lengua materna mientras realizan las técnicas terapéuticas para los males psicosomáticos (enfermedades físicas y estados anímicos como susto o espanto, envidias, males puestos por otras personas, mala suerte) (Debroy 2003; López 2003). Mezclado con este curanderismo tradicional u ortodoxo está el heterodoxo, que incorpora, además de todas o algunas de las anteriores, otras prácticas y artefactos, el «don» del oficiante, en ocasiones ligado al espiritismo, la herbolaria, técnicas terapéuticas y prácticas esotéricas mezcladas con las tradicionales indígenas como *purear:* fumar puro frente al altar de san Simón y contemplar la forma en que se consume, y a partir de esto predecir la suerte del que lo fuma, o a nombre de quien se fuma; el uso de *semillas adivinatorias* del árbol de pito (colorín); *amuletos diversos*; *sacrificios de animales* (gallinas); *limpias con huevo:* el oficiante pasa varias veces el huevo por diferentes partes del cuerpo del paciente, luego lo casca, vierte su contenido dentro de un vaso con agua y hace una lectura de las imágenes que se forman en el líquido y un diagnóstico basado en lo que observa e interpreta. Debroy (2003) describió en San Andrés Itzapa, además, las *limpias con alcohol, azúcar y fuego:* el oficiante traza un círculo de azúcar alrededor del paciente y sobre la línea vierte alcohol y le prende fuego, algunas veces primero hace el círculo, lo enciende y pide que el paciente entre y salga del círculo tres veces —esta variante seguramente es para evitar accidentes—; *leer o echar las cartas, Tarot, frotar el cuerpo con la efigie de san Simón* (López 2003; Sanchiz 1993; Pédron 2008*a*; García 2016; Marín 2014). Entre las prácticas heterodoxas se incluyen además las que podrían denominarse de tipo New Age, en el sentido de que tienen una clientela de tipo urbano, que van desde la venta de fetiches o amuletos de «protección» o de «buena suerte» hasta la introducción de técnicas terapéuticas que han implicado la formación de algunos oficiantes en medicina natural o alternativa, parapsicología y astrología (Pédron 2017); y además de las anteriores: aryuveda, quiropráctica, homeopatía y teosofía (García 2016).

San Andrés Itzapa

San Andrés Itzapa es uno de los lugares de mayor afluencia de peregrinos devotos y turistas, y también uno de los más investigados (Sanchiz 1993; Pando 1999; Debroy 2003; Pédron 2008*a*, 2017). El templo de Itzapa, al menos por el dato de su incendio en 1972 (Debroy 2003), sugiere que la devoción ya existía años antes. En todos los espacios de este templo reconstruido estilo moderno, que consta de dos plantas con habitaciones y un patio amplio, tienen lugar las «curaciones» de los creyentes; en la nave principal hay un altar con la figura de san Simón en lo alto y, sentado en un sillón dentro de una urna de cristal, lo acompaña una imagen de san Judas Tadeo (Pédron 2008*a*); en 2002 estaba la imagen de la Virgen de Guadalupe (Debroy 2003). El templo es atendido por un «comité», cuyo presidente ocupa el cargo desde hace 24 años (Sanchiz 1993:260).

El altar del personaje está rodeado de velas (candelas), ofrendas de flores, aguardiente, dinero y puros, entre otros objetos. Al ingresar al templo, los fieles son presentados a san Simón «y puestos en contacto con sus pies y manos, los fieles depositan las ofrendas subiendo por las escaleras dispuestas a derecha e izquierda del santo» (Sanchiz 1993:261).

> El templo […] está ocupado por diversas mesas donde los devotos queman velas y puros, una vez que han sido presentados a san Simón y puestos en contacto con él. Alrededor del templo, la afluencia de peregrinos ha propiciado la aparición de vendedores ambulantes que venden estatuas coloreadas del santo […], amuletos perfume de san Simón, cuadernillos con oraciones a san Simón, protecciones para el carro, jabón o san Simón, huevos y hierbas, pero también el «Nuevo devocionario espiritista» de Allan Kardec y diversos libros de magia negra y blanca, cruces de Caravaca, estatuas de San Gregorio o del Rey San Pascual,[10] y hasta figurillas de Buda. Muchas mujeres, instaladas en las escaleras del templo o sentadas en la calle, ofre-

[10] Rey San Pascual es un santo popular guatemalteco cuyo templo está situado en una pequeña ciudad cerca de Quetzaltenango-Olintepeque. Tiene la apariencia de un esqueleto y es utilizado en rituales de curación y para entrar en comunicación con los muertos (n.16 en Pédron 2008a). Cabe mencionar que es la misma figura de San Pascualito Rey, venerado por los pobladores zoques de Chiapas (véase Navarrete 1982).

> cen también servicios de adivinación a través de las cartas de Tarot. Las adiciones a la costumbre indígena vienen a reforzar los ritos —fuertemente sincréticos—, ya sean de curación, de alejamiento de malos espíritus, de expulsión de maleficios o de protección (Pédron, 2008:369-370).

En el mismo sentido, Debroy explica la razón de la existencia de los numerosos puestos y estanquillos alrededor y dentro del templo. El creyente compra el material de acuerdo con lo que el curandero le prescribe según su técnica (candelas de diversos colores, atados de copal, puros, ramos de hierbas «siete montes», aguardiente, cerveza, huevos, azúcar, limones, lociones, gallinas, ajonjolí, figuras e imágenes de san Simón, Buda, etc.), e informa de la existencia de todo un mercado alrededor de esta creencia y de la búsqueda de salud y prosperidad. Además, documenta que los creyentes que acuden a este lugar pagan al oficiante por el servicio entre 10 y 50 quetzales; algunos rituales cuestan hasta 130 quetzales, además de los materiales que adquiere el creyente (Debroy 2003:31-40, 51). Advirtió, asimimsmo, que los oficiantes, curanderos y curanderas tienen sus mesas instaladas dentro del templo y que provenían de Chimaltenango, de Antigua y de la capital; que los había mestizos, pero también indígenas. El horario de servicio del templo era de seis de la mañana a seis de la tarde diariamente, los domingos era el día de mayor afluencia (2003:51).

Pédron fue atenta en indagar que los oficiantes del lugar «se hacen llamar 'sacerdotes mayas' y se refieren a la tradición maya para legitimar sus prácticas» (2008*a*:369). San Simón o Maximón es venerado en muchas ciudades de Guatemala. En Chichicastenango y en Antigua se abrieron varios templos y muchos guatemaltecos tienen sus propias efigies en hogares y comercios. La presencia de «sacerdotes mayas» garantiza la autenticidad del «culto tradicional» (2008*a*:370).

Recreación de un 28 de octubre, día de la fiesta a san Simón

Entre creyentes y turistas, Pédron (2008*a*) y Sanchiz (1993) observaron que la afluencia de visitantes a san Simón de Itzapa estaba conformada

por peregrinos indígenas, ladinos y centroamericanos (hondureños, salvadoreños y costarricenses), así como militares y algunos políticos guatemaltecos. Sanchiz presenció la fiesta de san Simón y se refirió a ella como «extraña orgía» por la gran cantidad de alcohol que se ingirió durante la celebración y por la presencia masiva de prostitutas (1993:262). La devoción de las prostitutas a san Simón tampoco pasó inadvertida a Pédron (2008*a*), quien la considera también un fenómeno de apropiación por parte de este sector —además de los comerciantes—. Llamó la atención de la autora que «todos los miércoles acuden a San Andrés Itzapa muchas prostitutas de diversas partes del país»; se dan cita «prostitutas femeninas y masculinas [...]. Muchas categorías marginales parecen encontrar en este culto una respuesta a sus dificultades cotidianas» (Pédron 2008*a*:371).

Devoción a san Simón en el bar Kumbala en Chiapas

La etnografía de Mónica Marín (2014) fue su trabajo de tesis de maestría. Realizó la investigación en un bar prostíbulo situado en un municipio chiapaneco fronterizo con Guatemala al que denominó «Macondo», y en el cual problematiza la relación entre prostitución y religión; ofrece una vívida descripción de las prácticas en ese sitio: las estrategias para atraer a los clientes, los elementos de seducción que utilizan; por otro lado, describe las prácticas religiosas en torno a san Simón, los actores religiosos, el contexto espacio-temporal, las reglas de control, los estilos individuales en la devoción, la parafernalia y los juegos de lenguaje que se utilizan durante los rituales: rezos, bailes, ofrendas en el altar, los sueños con san Simón, los castigos al «santo», *exvoto novata,* entre otros (Marín 2014:17-19).

La investigación etnográfica comprendió cuatro historias de vida, tres de mujeres y una de un hombre. De las 22 mujeres que trabajaban en este bar, 12 eran de nacionalidad guatemalteca, ocho nicaragüenses, una hondureña y una salvadoreña. Entre ellas, ocho eran devotas de san Simón: las guatemaltecas; dos mujeres devotas de la Santa Muerte; cuatro católicas y ocho exprotestantes.

La mayoría eran indocumentadas y solo seis tenían permisos temporales para estar en Chiapas (Marín 2014:121-122). Las historias de estas mujeres y la de su «cuidador» (padrote/madrota*)* las recrea en un capítulo titulado «Mariposas amarillas». Permite conocer el común denominador: todas ellas provenían de medios rurales o periferias urbanas pobres de los países de origen, de hogares en donde fueron víctimas de violencia, algunas desde la infancia, al igual que el «cuidador» y oficiante de los rituales en el bar (Marín 2014).

Rituales y prácticas en torno a san Simón en el bar y la fiesta

Los rituales periódicos que realizan las prostitutas en el bar consisten en «limpias», los martes y viernes por las mañanas. El oficiante es el «cuidador» del bar y de las mujeres, Iván, originario de Chiapas, fiel devoto de san Simón; aprendió los ritos entre las guatemaltecas que introdujeron la devoción al santo; él se encarga de «curar y limpiar» el bar con claveles rojos, velas de distintos colores, puros, lociones de san Simón, mezcal o ron guatemalteco, alcohol, amoniaco, carbón y copal;[11] incluye también el baño de las figuras de san Simón (Marín 2014:108). En este rito participan las guatemaltecas y algunas más.

Otro ritual es «purear» con propósito adivinatorio. Al fumar, el oficiante busca comunicarse con san Simón. La velocidad o la forma en que se consume el puro o las maneras en que caen las cenizas son los indicios que el oficiante «lee» y dice si habrá prosperidad y trabajo sexual para las mujeres en el bar o el santo le dice que el negocio no camina porque alguien está haciendo un «trabajo» (Marín 2014:109).

Una de las formas de «rezar» al santo es bailando con la figura de *Monchito* colocado entre los senos o en la tanga o frotarlo por todo el cuerpo mientras danzan (Marín 2014:103).

[11] Todos estos materiales y figuras de san Simón, san Judas Tadeo, la santa Muerte, Jesús Malverde, entre otros, se expenden en una tienda especializada en el mercado local. (Marín 2014:108).

Se advierte que las mujeres tienen una relación personal con el personaje sagrado; cada una tiene su propia figura pequeña de san Simón y por lo común el día de la fiesta lo coloca en su altar, en el bar. Cuando alguna de ellas no ha tenido clientes, castiga al santo: no le pone flores ni ofrendas (cigarros, licor) o lo encierra en el refrigerador, y en algunos casos llega a maldecirlo por la misma razón. Cuando la figura se daña o rompe accidentalmente, acostumbran enterrarlo en el panteón, por la noche. Suelen ofrendarle el baile ya descrito; también algunas veces cuentan un sueño tenido con san Simón y lo comparten con las demás mujeres y con el «cuidador» (Marín 2014:102, 178-180).

La fiesta en honor a san Simón implica dos semanas de preparativos; todas las mujeres participan en la decoración del bar y el armado del altar en el que cada una coloca su propia figura del santo. El 27 de octubre organizan dos tipos de fiesta: una exclusiva para el personal femenino que trabaja en el bar, amistades cercanas y el «cuidador», y una pública, abierta para todo el pueblo y que consiste en la visita a los demás bares de la zona.

Una vez atendidos los últimos detalles, todas las participantes se sientan frente al altar, toma cada una un puro y fuma. En una ocasión Iván le comentó a la investigadora Marín que mientras él «echaba puro», le pidiera lo que quisiera, «pero que esas peticiones tenían que salir de mi corazón [...]; todas fumaban y escupían saliva en los vasos que estaban al lado de nosotros, poco a poco, algunos clientes se arrodillaron, algunas mujeres se incorporaron, colocaban cigarros y oraban con una enorme solemnidad. Las mujeres oran, piden por sus familias, por sus hijos y algunas lloran». La autora tuvo «la sensación de estar en un santuario, en un templo [...] católico». Para ella fue una experiencia de lo sagrado conmovedora (Marín 2014:111). Después del solemne momento retornan al tiempo profano de la fiesta, corre el licor y la música. Algunos invitados, que llevaban sus propias figuras de san Simón, solicitaron permiso para colocarlas en el altar frente al que bailaban las mujeres.

La fiesta privada empezó el 28 de octubre a las cuatro de la mañana. Había ponche, pan y café. Comenzó a sonar la música en la rocola, con las mañanitas a san Simón. Cada una de las mujeres tomó su figura de

san Simón. Bailaron y bebieron abundantemente tequila. Le ofrendaron un baile exclusivo al *Monchito*. Alrededor de las cinco de la tarde comenzó la fiesta pública; todos los bares ofrecían atractivas promociones de todo tipo y, como lo apreció la autora, la fiesta de san Simón fue todo un evento en el lugar (Marín 2014:111-115). La devoción a san Simón no es exclusiva de este bar; se expresa en la mayoría de los bares de la zona de prostitución en «Macondo».

Las conexiones entre la devoción/ritualidad a san Simón y la situación de vulnerabilidad de estas mujeres

Marín (2014) analiza la conexión psicológica, la devoción al personaje sagrado como soporte emocional frente a la vulnerabilidad en su condición de migrantes y prostitutas. Destaca aquí la función compensatoria de la religión, la aceptación y el diálogo con lo sagrado por medio de los rituales personales y colectivos que se realizan periódicamente.

> Mientras que para la Iglesia católica y sus sacerdotes ven a la prostitución como pecado […] el Simón lo ve como una actividad de la vida […]. La satisfacción religiosa en esta forma de vida es posible únicamente con Simón o una deidad parecida, por ejemplo, la Santa Muerte —ambos excluidos de las iglesias oficiales— (Marín 2014:185).

En «el bar, como su casa, espacio evocativo», ocurre la conexión morfológica que analiza Marín (2014:184); ahí se reproducen los roles familiares patriarcales internalizados por estas mujeres, entre quienes san Simón juega el rol paterno, al igual que el «cuidador».

En las conclusiones, Marín considera que las mujeres devotas de san Simón le piden protección a este en su espacio-tiempo de vida que transcurre en el bar. Afuera tienen una vida; «el culto a san Simón reproduce la forma de vida fronteriza y justifica la prostitución, pero no afecta la vida misma de las mujeres, que gracias a su *Monchito* pueden vivir un rato en el bar y escapar de él para construir su hogar» (Marín 2014:190).

Lo anterior expresa una necesidad existencial de estas mujeres que pasan una parte de su vida cotidiana en el bar, donde ejercen la prostitución y están más sujetas a la incertidumbre y a la contingencia (por los factores que agravan su vulnerabilidad: migrantes ilegales y prostitutas); ahí la devoción a san Simón les permite una práctica de dominación simbólica y siempre provisional de las contingencias (Duch 2002). El ilustrativo trabajo de Marín (2014) documenta una manera de expresión de lo religioso en este inusitado lugar, y expone las motivaciones de carácter existencial de las mujeres que ejercen ahí su oficio.

San Simón en Los Ángeles

Al seguir la ruta guatemalteca de los lugares de creencia y devoción a san Simón, Sylvie Pédron llegó hasta la ciudad estadounidense de Los Ángeles, California. Ahí la autora comenzó esta investigación. Realizó varias estancias y participó en las fiestas de 2008, 2011 y 2014 (Pédron 2017:229), lo cual le permitió analizar las formas de devoción a esta figura sagrada y la llevó a plantear que existen dos lógicas inherentes en las prácticas rituales y en la fiesta de san Simón que también se realiza el 28 de octubre. Documentó, en ese contexto, la magnitud de la migración guatemalteca a Los Ángeles.[12]

Las dos lógicas que propone la autora tienen propósitos diferentes pero convergentes en el fenómeno de «patrimonialización»,[13] concepto que le permitió observar «cuáles son los actores y las lógicas que participan en la transformación del culto en un elemento de identificación y de reivindicación cultural» (Pédron 2017:223).

[12] La Organización Internacional de Migración (OIM) informó en 2010 que en ese año había en Los Ángeles, San Francisco y San Diego 476 000 guatemaltecos residentes (Pédron 2017:220).

[13] Advierte Pédron (2017) que el concepto es de De Vidas y Vapnarsky (2017) y puede consultarse en < http://nuevomundo.revues.org/70090 > .

La primera lógica la ubicó como resultado de la inserción de san Simón en las llamadas «botánicas»,[14] en las cuales se han distinguido dos «circuitos espirituales»: el «de tipo New Age, que ofrece un modo alternativo de vida y el 'neoesotérico' ligado a las creencias populares, la herbolaria, la magia, el curanderismo, el espiritismo, el catolicismo popular y la brujería que ofrecen soluciones mágicas a sus problemas» (De la Torre 2006, cit. en Pédron 2017:222).[15]

En las botánicas de la ciudad de Los Ángeles se venden figuras de yeso de san Simón y una serie de productos manufacturados y estereotipados con su efigie: jabón, perfume, aceite, medallas, colgantes para el carro y plantas medicinales. Estas botánicas son centros espirituales, comercios de objetos religiosos de diversas procedencias y centros alternativos de salud. De acuerdo con la nacionalidad de los propietarios de dichos expendios, cada quien intenta conservar las prácticas tradicionales de sus respectivos países de origen, pero están abiertos a incorporar nuevos modos y prácticas de contemplar lo sagrado. «En un contexto de 'religiosidad a la carta' […] se forman itinerarios de consumo en los cuales cada individuo puede diseñar sus propios menús creyentes» (Pédron 2017:227). Es una lógica que valora la tradición propia pero que está abierta a incorporar nuevos elementos del exterior. La segunda es una lógica dirigida a la patrimonialización de san Simón de una manera «purista», por la exigencia de autenticidad de los elementos culturales guatemaltecos y, a la vez, depurando aquellos que consideran no viables para la integración en aquel país de acogida (por ejemplo, evitar el consumo

[14] Comercio especializado en la venta de santos y materiales religiosos de todo tipo y para realizar rituales. Se encuentran figuras de distintas tradiciones religiosas. El término 'botánicas' proviene del nombre que en Cuba les dan a los establecimientos dedicados a la venta de enseres para la santería. En los Ángeles, las primeras botánicas fueron abiertas por cubanos y puertorriqueños en la década de 1950; en las siguientes fueron los mexicanos en las décadas de 1960 y 1970 y luego los salvadoreños y guatemaltecos en los años 1980 y 1990 (Polk 2004 cit. en Pédron 2017:222).

[15] El estudio de De la Torre (2006) se refiere al caso de Guadalajara, en México; en esta ciudad la autora identifica dos circuitos diferenciados (el tipo New Age y el neoesóterico) que se dirigen a consumidores diversos. Pédron retoma la distinción de los dos circuitos de consumidores para el caso de las botánicas de Los Ángeles, California.

de alcohol y el tabaco en las ceremonias del santo). No obstante, en el espacio de la fiesta de san Simón, el 28 de octubre, emerge un elemento común en ambas lógicas, que es el de subrayar el origen indígena del culto, observado por la autora en el desfile (Pédron 2017:238). Se trata de «valorizar su cultura nacional a través de la religión para obtener una forma de reconocimiento étnico en la ciudad multicultural de Los Ángeles»; sin embargo, al parecer no hay acuerdo «en la definición de lo que hay que mostrar y valorizar» (2017:231).

Para entender cada una de las lógicas, la autora expone la biografía de los dos oficiantes y principales organizadores de la fiesta: Pablo y Leopoldo.

Pablo llegó a Los Ángeles en los años ochenta. Originario de Samayac, al oeste de Guatemala, un lugar de curanderos famosos. Es propietario de la botánica San Simón de los Llanos. Oficia como curandero. Abrió su establecimiento en 1994, con san Simón como centro de su práctica terapéutica, acompañado por las figuras de la Virgen de Guadalupe, la santa Muerte, san Judas Tadeo, una divinidad hindú, san Antonio de Padua y Buda. San Simón recibe ofrendas similares a las que le dedican en Guatemala, incluyendo dinero. Reza, pide y sueña al santo que le aconseja. Amplió sus conocimientos de herbolaria y de catolicismo popular con otras técnicas: lee las cartas, diagnostica a personas a distancia con fotos, utiliza figuras traídas de otras partes (pirámides egipcias, budas), fabrica talismanes para hacer que fluya el dinero o protecciones para contrarrestar las malas energías en la casa o en el carro. No habla inglés. Estuvo varios años como indocumentado. Ahora tiene residencia legal. Viaja regularmente a Guatemala por razones privadas y para surtirse de mercancía. Se define como curandero, parapsicólogo, astrólogo y guía espiritual (Pédron 2017:232-233).

La autora considera que la forma en que Pablo concibe el cumpleaños de san Simón es una manera de recrear los rituales que se realizan en Guatemala. Además, las festividades le sirven para promover su trabajo como curandero y está muy ligado a la dimensión terapéutica de su culto. Sus prácticas se asemejan a las de los curanderos de Itzapa. Está más atento en cuidar la eficacia y la legitimidad de los rituales (alcohol,

tabaco y comida para san Simón; tener las plantas medicinales para hacer las «limpias» matutinas en el templo) que a la dimensión cultural del evento. No se preocupa por la autenticidad de su traje, que evoca a los sacerdotes mayas y a las cofradías, «pero en una configuración inédita que no se observa en Guatemala» (Pédron 2017:233).

Leopoldo, quien representa la segunda lógica, llegó a Estados Unidos siendo un niño. Venía con su madre, inmigrante indocumentada, pero que fue regularizada durante la administración del Bill Clinton. Leopoldo es ciudadano estadounidense y habla inglés perfectamente. Nunca regresó a Guatemala; su conocimiento del país viene de lo que le narran su madre y su suegro. Al igual que su madre, tiene gran devoción a san Simón y construyó una pequeña capilla donde oficia como intermediario ante el santo, pero

> su oficio es totalmente diferente al de Pablo, también su anclaje a la ciudad de Los Ángeles. Además de tener una valorización distinta del culto: la autenticidad de los trajes guatemaltecos, por ejemplo. Aparece como un «purista», investido para una misión: salvaguardar y contribuir al mantenimiento de la cultura guatemalteca en el contexto pluricultural de la ciudad (Pédron 2017:234).

La autora advierte que Leopoldo exige «autenticidad», pero también se preocupa por adaptar el culto al contexto estadounidense. No incluye ofrendas de tabaco y alcohol. Quiere erradicar esa práctica (que en Guatemala son elementos centrales en la ritualidad). Se preocupa por la imagen que proyecta el culto al exterior de la comunidad. Se avergüenza de las borracheras de sus correligionarios y en la celebración del 28 de octubre intenta purificar este tipo de comportamientos. Para entender su posición es necesario ubicarse en el contexto de la cantidad de iglesias evangélicas en la ciudad que prohíben el consumo de alcohol y tabaco.

> Leopoldo evoluciona entre dos culturas y tiene la capacidad de asimilar varios códigos culturales. […] A la vez, reivindica la «autenticidad» del culto, su inscripción en la cultura guatemalteca «tradicional» y su voluntad de ayudar

a evolucionarlo en el marco de su reterritorialización en Estados Unidos (Pédron 2017:235).

Leopoldo participó en eventos culturales en la ciudad, por ejemplo, hace dos años organizó una exposición fotográfica dedicada a la fiesta de san Simón en el Flower Museum en UCLA, institución dedicada a explorar y exponer las artes y la cultura de África, Asia, América y el Pacífico, para poner en escena la cultura de la minoría guatemalteca en la ciudad. El museo reforzó la autenticidad del evento y contribuyó a darle legitimidad desde el exterior (Pédron 2017:236).

La autora interpreta que el papel de Leopoldo es de «pasador cultural». Retomó el término de Ares y Gruzinski (1997), quienes utilizan esta figura para referirse a los personajes que funcionan a manera de bisagra entre dos mundos.[16]

Pédron (2017) describe la fiesta de san Simón en cuatro tiempos: el primero es la danza, que inicia en la madrugada, en el templo ubicado en la botánica San Simón de los Llanos. Se reúnen los creyentes, saludan al santo, le dejan ofrendas (comida, licor y dinero) y le bailan enfrente. Segundo momento: la visita a la «cofradía», que es el nombre que dan a su asociación. Esta cofradía (una capilla pequeña en el jardín de la casa de un fiel) es totalmente ajena a las de su país de origen. Los fieles comen y preparan los altares portátiles para efectuar una procesión bailando con el santo en sus brazos.[17] Mientras, en el patio un grupo ejecuta «La danza de la conquista» como se acostumbra en las comunidades indígenas de Guatemala. Tercer momento. El desfile es encabezado por la bandera guatemalteca, trajes típicos, quetzales estampados en camisetas. Una mujer junto a la bandera va dispersando copal en un incensario. Detrás viene la Señorita San Simón. Al desfile se suman los hondureños y salvadoreños. «San Simón aparece ese día —como símbolo de identidad

[16] Los 'pasadores culturales' son «agentes sociales que, a caballo entre culturas, favorecieron las transferencias y el diálogo entre universos aparentemente incompatibles, elaborando mediaciones muchas veces insólitas y contribuyendo así a su articulación y a la permeabilización de sus fronteras» (Ares y Gruzinski 1997:11, n. de Pédron 2017:235).

[17] Esta forma de devoción cargando al santo parece difundirse. Se hace ahora en México con la santa Muerte y san Judas Tadeo (n. de Pédron 2017:228).

nacional— […] revela una dimensión colectiva del culto […] (y) resulta una manera de situarse frente a otros santos […] de origen mexicano».[18] El cuarto momento es la «noche en honor a san Simón», con un bufete gastronómico, juegos, espectáculos y baile (Pédron 2017:228-237).

En el análisis de la festividad, la autora observa una dimensión que subraya el origen indígena del culto. Pero en el desfile advierte no reconocer ningún traje original; los atuendos son mezclas de distintos grupos étnicos. «Reinventan una referencia al mundo indígena con elementos […] de diferentes raíces tomados *a la carta*» (Pédron 2017:238). Los participantes se refieren constantemente al mundo indígena, pero nunca expresan una referencia maya concreta. Los oficiantes del culto en Guatemala se presentan como sacerdotes mayas. Pablo ya no usa ese término, usa el real: «El indio de Samayac» (Pédron 2017:239).

La autora considera que la identidad indígena que se muestra en Los Ángeles es una identidad genérica, desconectada de un origen étnico preciso. La alusión al mundo indígena aparece más bien como referencia legitimadora.

Pédron encuentra que una de las diferencias entre las manifestaciones religioso-políticas entre los fieles de san Simón en Guatemala y en la ciudad californiana de Los Ángeles es que en este lugar «los discursos y acciones de los actores del proceso de valorización/patrimonialización muestran una temática central de 'inversión del estigma'» (2017:241).

En Guatemala, Maximón y luego san Simón han sido considerados figuras transgresoras en distintas épocas de la historia moderna y objeto de conflictos entre el clero católico y los devotos en Santiago Atitlán, y en Zunil, entre los fieles y un jefe político de Quetzaltenango.[19] El sacerdote católico Pérez Díaz, cura de Sololá, en 2013 declaró a la prensa que

[18] Otros santos que tienen mucha importancia en la ciudad entre los migrantes: Jesús Malverde, Jesús Soldado, la santa Muerte, todos santos apócrifos y el santo Toribio Romo (católico) (Pédron 2017:237).

[19] Uno de los conflictos fue documentado por el arqueólogo Lothrop (1929) en 1914; otro fue observado por Mendelson (1965) en 1952, ambos en Santiago Atitlán; y el ocurrido en Zunil entre los devotos de san Simón y el jefe político, entre 1931 y 1944, fue referido por Ordóñez (1973).

«Maximón es un caso de gravísima corrupción religiosa, de lo cual solo Dios sabrá el daño que tendrá en los cuerpos y en las almas»[20] (*Prensa Libre*, 10/11/2013, cit. por Pédron 2017:241); de igual manera, las iglesias evangélicas han participado activamente en la estigmatización de san Simón, a quien ven como una figura diabólica, pues transgrede las prohibiciones de los grupos evangélicos: la embriaguez, la concupiscencia y la prostitución (2017:241).

En suma, san Simón en Guatemala no tiene ninguna dimensión patrimonial; por el contrario, los sectores sociales dominantes desprecian ritualidades como las de Itzapa; el hecho de que muchos de los fieles provengan de sectores sociales marginados (prostitutas, homosexuales, migrantes ilegales, maras) refuerza el estigma, pero al mismo tiempo estos sectores sociales desfavorecidos «ven en este santo transgresor un elemento de identificación que cuenta una historia diferente a la historia oficial» (Pédron 2017:241).

En cambio, el Maximón de los tzutujiles de Santiago Atitlán fue recientemente valorizado a nivel nacional, se exhibe como atractivo en los museos y en las oficinas del Instituto Guatemalteco de Turismo.

> La figura indígena de Maximón aparece a la vez como elemento de identidad nacional y como símbolo de las tradiciones mayas, por ejemplo, en la Casa K'Ojom en Antigua, Guatemala, Maximón es presentado como una deidad creada durante el periodo colonial por los indios para protegerse de las exacciones de los españoles (Pédron, 2017:242).

Es oportuno señalar que esta presentación de Maximón en Antigua tiene dos imprecisiones, de época histórica y de grupo social: uno, el personaje sagrado fue creado en el periodo moderno de la historia latinoamericana, que marca el nacimiento de los Estados independientes en el siglo XIX, y dos, fue para protegerse de las exacciones de los connacionales que gobernaban el país ya independiente.

[20] El sacerdote católico alude a Maximón y a san Simón de manera implícita. Ya se ha hecho referencia a su libro *Me llamo Maximón. Satanás con corbata y sombrero*. A cinco años de su publicación, el sacerdote seguía en su empeño de combatir al santo apócrifo.

En Los Ángeles los fieles de san Simón revierten el estigma, afirma Pédron, al mostrarlo como un elemento de su tradición religiosa que representa sus orígenes, la identidad guatemalteca y, por extensión, la centroamericana. De tal manera que lo que sucede en Guatemala con san Simón contrasta con lo que ocurre en Los Ángeles, donde es la figura valorizada, ahí nunca se refieren a Maximón y muy pocos lo conocen, mientras que en Guatemala, en la actualidad los migrantes que hacen peregrinación van a Itzapa (2017:243).

Los procesos de transformación de lo religioso, como se ilustra en esta investigación, permiten apreciar una configuración del sujeto religioso del siglo XXI. ¿Cómo se expresa lo político interno en lo religioso externo y, a su vez, lo interno religioso en lo político externo? ¿Se trata de una secularización de la religión, como la «religión civil» que dice Roberto Bellah? Cabe aplicar esta misma pregunta en el siguiente caso que acontece en un país centroamericano.

Los cumpleaños de san Simón en El Salvador

Nos trasladamos ahora a El Salvador, guiados por el trabajo del historiador Antonio García (2016), quien menciona alrededor de una docena de localidades en las que se conmemora el cumpleaños de san Simón. El investigador, como resultado de sus trabajos entre 2011 y 2014, profundiza en las configuraciones particulares de cada lugar. Aporta, mediante etnografías y advertencias metodológicas, hallazgos importantes en las celebraciones religiosas alrededor de san Simón y los santos locales, también apócrifos. Puntualiza la ubicación de su trabajo desde la perspectiva del observador participante y recabando testimonios, a partir del establecimiento de relaciones más profundas y duraderas con los actores, además de entrevistas a los «devotos» entre las multitudinarias fiestas para tener una visión —decididamente—, lo más desprejuiciada posible (García 2016:164).

La figura del santo, como ya se ha descrito, presenta variantes en cada caso, pero se trata del mismo personaje sagrado que se festeja el 28 de octubre.

En términos generales, la devoción a san Simón está asociada con las técnicas del curanderismo vernáculo y en algunos casos al espiritismo. Se aprecian notables similitudes de la ritualidad y las celebraciones de los cumpleaños de san Simón en El Salvador con los examinados en el caso de San Andrés Itzapa: la fiesta, el tipo de concurrencia, los rituales y las prácticas curativas. Sin embargo, también existen procesos propios en este país, por ejemplo, que dos de los oficiantes principales han marcado la pauta de institucionalizar el culto a san Simón.

El autor documentó una larga sesión de culto a san Simón en la localidad de Tamanique, en donde se ha constituido como Iglesia Cristiana Espiritual del Salvador (ICES). El templo fue construido en 1995. Es un lugar amplio y dispuesto como tal. En el altar se ostenta la figura central de san Simón y un escudo emblemático (García 2016:167).

Destaca la formalidad de los uniformes y las sotanas. El hermano Lito, oficiante principal, después de un largo discurso, lecturas de la Biblia y «una larga sucesión de testimonios de personas curadas, favorecidas o asistidas por su fe en el hermano san Simón», informó de sus gestiones de registro de la iglesia, que ya cuenta con personería jurídica y la aprobación de los estatutos (constan de 32 artículos), y se da lectura al documento oficial del registro (García 2016:166-167).

Según el autor, la decisión del hermano Lito es la de «equiparar su práctica espiritual» al conjunto de las denominaciones religiosas de raíz protestante, las evangélicas e islámicas, las cuales se han adaptado al marco legal del Estado. En este país, como en otros del continente, la tradición católica ha ido perdiendo fuerza.[21] El autor opina que la declaración de la ICES como «cristiana» parece ser parte de una nueva configuración social de «desmarcamiento» y «oposición al catolicismo». Sin embargo, algunos de los feligreses de la ICES interrogados al azar se declararon católicos. Y aunque su respuesta podría interpretarse como una

[21] Según los resultados de una encuesta aplicada en 2019, por el Instituto Universitario de Opinión Pública, de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 41.3% de la población se declaró católica; 37.2%, evangélica; 18.7% no practicaba ninguna religión y 2.8% creyente de otra religión. Disponible en <http://www.uca.edu.sv/iudop/wp-content/uploads/BOLEVAL2019.pdf> [consulta: 25/02/2020].

expresión de la *costumbre*, por otro lado, la apariencia de la ceremonia del cumpleaños de san Simón «es en su mayor parte tributaria de la tradición católica[22] (García 2016:167).

Características de la ICES, en Tamanique: liturgia, dogma religioso y preceptos

En la ICES el dogma religioso parte de la creencia en un Dios único, con la Biblia como medio del mensaje divino. Reconocen la «corte espiritual» de la Iglesia católica, pero Jesús no es considerado Dios y la Virgen solo es madre de Cristo. En esto son casi arrianos.[23] El rango espiritual otorgado a Jesucristo es compartido con los demás santos católicos y también con los apócrifos, como lo es el mismo san Simón. En El Salvador desde tiempo atrás se les reconoce como «hermanos espirituales». En el plano de las jerarquías de lo sagrado aparece distinta a la católica. Las divinidades católicas y los personajes sagrados (santos apócrifos) conforman «cortes» o «coronas espirituales» (García 2016:167).

> Normalmente, uno de los santos establece una relación privilegiada con el creyente, una relación basada en afinidades emotivas que suelen implicar funciones protectoras por parte de la divinidad en cuestión. A partir de ahí, el santo permite el recurso a otros santos de acuerdo con las necesidades del fiel y la especialidad de tales santos. Dicha «corte» o «corona espiritual» puede llegar a incluir varias decenas de santos, entre los que predominan los apócrifos. En primer lugar, están los salvadoreños, como Julio Cañas, Macario Carrizales, Trinidad Huezo, Trema Adonay, Ernesto Interiano y un largo etcétera. Pero también hay espacio para iconos culturales de las más

[22] Por los componentes litúrgicos, el lugar asignado a cada uno de los participantes en el culto o el uso de uniformes se asemejan a la costumbre católica (García 2016:167).

[23] El arrianismo es una creencia cristiana no trinitaria. Afirma que Jesucristo fue creado por Dios Padre y está subordinado a él. Estas enseñanzas se atribuyen a Arrio, un presbítero de Alejandría, Egipto, y se oponen a las creencias de la teología alejandrina y su cristología, acerca de la naturaleza divina de la Santísima Trinidad. Surgió en el siglo IV. (López K. 2013:39).

> diversas procedencias, desde personalidades estrechamente ligadas al espiritismo positivista, como César Lombroso o Allan Kardec, hasta figuras míticas como Sansón y Juana de Arco, o personajes de la mitología hindú como Krishna, Ganesh o Buda, e incluso celebridades recientemente fallecidas, como Lady Di o Sai Baba (García 2016:168).

El autor advierte que el hermano Lito ha prohibido las ofrendas de puro y guaro; el san Simón de Tamanique es abstemio y no admite signos de borrachera entre los devotos, aunque este precepto no es del todo observado, como lo advirtió el autor. El culto tiene que evolucionar, dice el hermano Lito; es probable que adoptara esta medida que fue muy eficaz en las iglesias evangélicas para ganar adeptos; la abstinencia forma parte de su esperanza de una vida mejor (García 2016:167).

El hermano Lito es el oficiante principal. Explica que su trabajo como «vaso» es guiado por Julio Cañas, pero que, debido al peso adquirido por san Simón en los últimos años, se ha visto obligado a darle más espacio y protagonismo. Lito, hombre de unos 60 años, forma parte del cuerpo de especialistas dedicados a estrechar lazos entre el mundo de los vivos y el de los hermanos espirituales. «Se identifica a sí mismo como 'vaso'»,[24] y su don se hizo manifiesto «a la edad normal, desde los siete u ocho años» (García 2016:168-169).

El templo de Cuyultitán fue fundado en 1980 por el hermano René Escalante, ya fallecido. Will Torres, de unos 40 años, es el oficiante y encargado del templo, en cuyo interior tiene un consultorio que da servicio los jueves y los sábados. Will no es «vaso» y «sus técnicas preferidas son las cartas y la bola de cristal; su principal misión es mantener viva la obra de su 'padre'». Will es el encargado de organizar el cumpleaños de san Simón, adornar el templo, preparar comida, bebida y diversión para una concurrencia de alrededor de 500 personas, aunque en 2014, según observó el autor, hubo más de un millar de asistentes. También hacen una procesión por las calles (García 2016:170-171).

[24] En la jerga espiritista, «vaso», «médium» o «materia» es la persona que tiene el don de la curación de enfermedades físicas y espirituales de la gente, además de poder comunicarse con seres del mundo espiritual, el mundo de los muertos.

Una práctica recurrente en el templo de Cuyultitán es la de «purear»:

> El fumador se sienta con el cuerpo ligeramente inclinado hacia adelante. En el suelo y entre los pies sitúa un pequeño guacal o una teja de barro cocido donde cae la ceniza del puro. Este es inhalado con vehemencia, sin apartarlo de la boca, generando gran cantidad de humo mientras el practicante se concentra con intensidad en su duda, su problema o su objeto de deseo. Las peculiares marcas que tan veloz combustión va dejando en el puro, así como la disposición de la ceniza que cae al recipiente apostado en el suelo, contienen la información requerida sobre cuál será el mejor curso de acción en la resolución del conflicto o en la consecución de los deseos, [para ellos es] una técnica directamente relacionada con el manejo de los cuatro elementos esenciales: la hoja de tabaco es la tierra, el humo es el aire, la brasa el fuego y, a su paso por la boca, la saliva simboliza el agua» (García 2016:173).

Esta técnica adivinatoria fue también observada por Marín (2014) en el bar de Chiapas, aunque la autora explicó que ahí los creyentes invocan siempre a san Simón para que les muestre los augurios sobre el asunto que desean saber.

La fiesta de cumpleaños de san Simón en Cuyultitán consta de abundante comida, bebida, baile, música y espectáculo de mujeres travestidas. Entre los asistentes se contaban albañiles, carpinteros, fontaneros, meseros, vendedoras, campesinos, curanderos y brujos. «Pero es cierto que la trinidad tradicionalmente asociada con san Simón —prostitutas, homosexuales y alcohólicos— no faltó a su cita de *Coyulo*» (García 2016:172-173).

Will era un niño de la calle que fue acogido por el hermano René, quien, al igual que el hermano Lito, no tuvo hijos naturales. A la muerte del hermano René, Will heredó todos sus bienes, y desde entonces mantuvo su inquebrantable fe en su padre espiritual. El hermano Lito también adoptó a dos niños (Julito y Alex) que perdieron a sus padres durante la guerra civil de los años ochenta (García 2016:171).

Para entender cómo se ha venido estructurando el culto a san Simón se observa en el texto de García una articulación entre los especialistas u oficiantes: el hermano René Escalante —reconocido por muchos como «vaso—, fue uno de los principales gestores para institucionalizar sus prácticas espiritistas; construyó el templo de Cuyultitán en los años ochenta. Al frente de otros 30 «vasos» más —incluido el hermano Lito— fundó la Unión de Espiritistas Salvadoreños, que en 1980 fue reconocida oficialmente por el gobierno. El documento fundamental de la Unión constaba de 39 artículos y declaraba como su función primordial: «Fomentar el conocimiento de la relación entre los espíritus y los hombres por los medios que tiene la ciencia espiritista como son los Médiums»; «Promover la superación cultural y elevación moral espiritual de sus socios y el conglomerado social», así como «Autorizar a ejercer sus facultades a los Médiums oficiales y los Médiums auxiliares» (García 2016:170).

Por su parte, el hermano Lito, cabeza del templo de Tamanique y fundador de la ICES, construyó otro recinto de culto en Ciudad Arce, en honor a Julio Cañas, su guía espiritual; cuenta con uno más dedicado a san Simón, asociado a la ICES, y una clínica naturista en Soyapango.

En 2012, en la fiesta de cumpleaños de san Simón, el hermano Lito estaba acompañado por el obispo de la Iglesia luterana, Medardo Gómez (García 2016:167-169). Al parecer sostiene relaciones con personajes religiosos de otros lugares de devoción de Guatemala. Por ejemplo, con el hermano René Escalante, quien, inspirado por un sueño, decidió viajar a la frontera para que alguien desconocido le entregara la figura de san Simón desmembrado en una caja. El sueño y el hecho de haber recibido al santo motivaron la construcción del templo en Cuyultitán en los años ochenta, para dar acogida a la figura sagrada. Otro testimonio, que corresponde al hermano Will, cuenta que la estatua de san Simón «se le apareció milagrosamente al indio Felipe cuando se dirigía en romería a la fiesta de san Judas y san Simón en el valle de Zunil» (García 2016:169).

Además, el hermano Lito ha mostrado interés en ser reconocido por los sacerdotes mayas de Guatemala, de Santiago Atitlán, Zunil e Itzapa, de quienes ha recibido la vara (bastón), que solo es otorgada «después

de varias pruebas, entre ellas, la recopilación de testimonios sobre las dotes curativas del candidato». Para Lito, este reconocimiento representa su máximo grado de formación espiritual; además, amplió sus conocimientos mediante cursos sobre técnicas de medicina alternativa, natural, ayurveda, quiropráctica, homeopática y espiritismo en Colombia, Panamá, Guatemala, Estados Unidos y en El Salvador. Así lo hacen constar los diplomas con que cuenta (García 2016:168-169).

La oficiante del templo de San Pedro Masahuat también es «vaso». Su iniciación como tal, el don, se manifestó ya de adulta después de una grave enfermedad, y su desarrollo como médium fue apoyado por su pariente, el hermano René Escalante.

El autor menciona otro templo de san Simón en El Salvador. Es un edificio de dos plantas, la primera sirve como consultorio general, con una sala de espera con 140 sillas, una botica con plantas medicinales, inciensos, aguas perfumadas y candelas, y una pequeña sala oscura en la que el oficiante, el hermano David, atiende a los necesitados desde el otro lado de una mesa baja, con una gran copa de agua en el centro que también tiene funciones protectoras.

La segunda planta tiene varias estancias: una destinada exclusivamente a candelas y veladoras con un extractor de humo, otra más grande que da a un balcón abierto en el que se purea, y otra con numerosos retratos de hermanos espirituales —unos 40— y estatuas de Macario Carrizales, Trinidad Huezo, la santa Muerte, la Virgen de Guadalupe y varias de san Judas Tadeo. En una cuarta sala se aloja un imponente san Simón de tamaño y gesto humanos, de madera sin policromar, pero tiznada por el humo; la concurrencia de pacientes es numerosa; el límite es de 180 consultas al día, gratuitas, y solo adquieren los materiales necesarios para efectuar el ritual prescrito; los precios de los productos son equivalentes a los del mercado (García 2016:175).

El oficiante principal, David Alfaro, de 40 años, siempre va vestido de negro, de ese modo dice protegerse de la envidia y otras sutiles energías destructivas; cree con vehemencia en la misión que le ha sido asignada desde su nacimiento y que, con el paso del tiempo y la práctica espiritual, le resulta cada vez más clara. Dice que san Simón «es un espíritu

de luz que ayuda en todo». En 2012 «ascendió espiritualmente» debido a la gran cantidad de gente ayudada por el santo. Él se dice «materia», no «vaso» o médium y menciona su práctica como espiritista. No obstante, el autor se percató de su desconocimiento de los maestros clásicos del espiritismo positivista, como el fundador, Allan Kardec, aunque sí tenía nociones de las doctrinas del karma y la reencarnación, la santería y algo de teosofía (García 2016:176).

Por último, el autor encontró en Sonsonate —al oriente salvadoreño— que la devoción a san Simón se mezcla con prácticas culturales de raíz náhuatl. En ese poblado la lengua y «otros importantes rasgos culturales de origen náhuatl han logrado sobrevivir»,[25] aunque de manera muy precaria. Fue el único lugar entre los visitados por el autor en El Salvador que tiene un temascal seco genuino (García 2016:178).

El cumpleaños de san Simón en este lugar se celebró en una cueva que funciona además de «templo» como temazcal seco

> en el fondo había excavada una pequeña hornacina donde únicamente reposaba un sencillo marco de madera que contenía la imagen en blanco y negro de san Simón [...]. La cueva, un temazcal seco en la cual tuvo lugar una silenciosa ceremonia, con los puros encendidos que se mezclaban con las emanaciones de las velas y el incienso, alrededor del fuego; sólo se escuchaban las oraciones y peticiones que hacían en náhuatl y castellano los oficiantes, acompañadas por tragos de *chaparro*, un potente aguardiente extraído de sucesivas destilaciones del maíz y cuya producción, circulación y consumo aún sigue prohibido en El Salvador (García 2016:177).

El temazcal seco es ancestral —le explican al autor—, y ha estado aquí «desde siempre». Luis y su extensa familia encabezan el culto. El padre de Luis tiene el don de la curandería. Fue el lugar en el que el hermetismo del oficiante y sus acompañantes sorprendió al autor. Lo que le llevó a indagar en las investigaciones más recientes sobre tradiciones pipiles supervivientes que demuestran la continuidad de cultos mistéri-

[25] En particular desde los trágicos hechos de enero de 1932 y el ahondamiento en el profundo trauma salvadoreño relacionado con el blanqueamiento de la raza y la formación del Estado moderno (García 2016:178).

cos y de relaciones muy íntimas con la tierra y el agua, los árboles y las cuevas, los ciclos periódicos y los sobresaltos de la naturaleza. «Aquí san Simón parece cumplir una función específica y directamente relacionada con formas de resistencia desarrolladas en los primeros contactos con la modernidad». El autor considera que la actitud excluyente de este grupo de devotos se debe a que representan un espacio aislado, de resistencia, rodeado de multitud de iglesias pentecostales que han venido predominando en los últimos 20 años (García 2016:177-179).

En las conclusiones, García considera que el papel del hermano Lito ha sido determinante «en el legado de una tradición cultural salvadoreña mal reconocida cuando no completamente invisibilizada» (2016:169); sin embargo, el hermano Lito no es el único ni el más representativo de esta tradición. Existen muchos otros templos esparcidos por todo el país.

Las diferencias observadas en los templos «muestran los márgenes de autonomía, libertad y creatividad» que prevalecen en estas manifestaciones de lo religioso. Comprueban la pluralidad y plasticidad de «comportamientos» en torno al «culto»; sostienen que todas estas manifestaciones están permeadas por cierta voluntad contracultural, además de caracterizarlas en conjunto como manifestaciones de «sincretismo espontáneo» —en oposición al «sincretismo guiado» por las religiones oficiales —; se trata de una «contraculturalidad de muy baja intensidad», porque en buena medida no confrontan ni buscan legitimidad, ni «aproximarse a los símbolos y los principales requisitos de un discurso de autoridad emergente, el de las iglesias evangélicas y pentecostales», incluso en el caso del hermano Lito. La información obtenida quizá algún día cobre sentido y pueda incorporarse dentro de una nueva perspectiva analítica.

La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala

El último caso que se documenta es el de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala (ASMG), una organización que, desde lo religioso, emprende procesos de institucionalización/legitimación, como en uno de los casos de El Salvador y en la ciudad de Los Ángeles, California, cada

uno en distintas circunstancias y con propósitos muy diferentes, pero todos bajo la figura de san Simón/Maximón.

Ana López (2003; 2007) en su tesis y en un trabajo publicado después como capítulo de un libro, informa sobre el proceso de conformación de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala (ASMG), que logró reconocimiento oficial en 1994, en la coyuntura de la construcción del proceso de paz y de reconciliación social en Guatemala que culminó en los Acuerdos de Paz en 1996, después de una larga y cruenta guerra civil.

Durante este proceso de apertura política se multiplicaron las organizaciones indígenas con objetivos reivindicativos; en este marco de apertura, la ASMG participó en el proceso de elaboración de los Acuerdos de Paz en 1996 (López 2007:420-424).

> Don Pablo Coyoy, sacerdote oficiante en La Pedrera, integró la Comisión de Espiritualidad junto con don Cirilo Pérez y don Nicolás Lucas de Oxlajuj Ajpop (otra organización de sacerdotes mayas). Esta comisión fue conformada para elaborar parte del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (López 2003:43).

Como antecedente de la Asociación, en estos años de las negociaciones para los Acuerdos de paz, en la primera mitad de los años noventa los «sacerdotes mayas» habían fundado un Centro de la Espiritualidad Maya ubicado en un lugar conocido como La Pedrera, en la capital guatemalteca (López 2007).

Este lugar era utilizado para hacer ceremonias propias de la «costumbre» indígena —particularmente en un cerro en el que había una gran piedra y árboles—, al menos desde finales del siglo XIX, pero en 1899 se transformó en propiedad de la familia Novella Klée y se estableció ahí la fábrica de cemento Novella. El dueño, que desde aquellos tiempos había observado que llegaba gente a hacer rituales, les permitió que siguieran utilizando el paso a los oficiantes para hacer sus ceremonias de la «costumbre», quienes acudían a La Pedrera por las noches, cuando la cementera estaba sin actividad (López 2007:417-419).

En 1980, casi un siglo después, los oficiantes decían realizar ceremonias mayas en ese lugar que consideraban sagrado. Y poco a poco fue creciendo la afluencia de personas y llegaron también los curanderos. En 1989, este grupo de oficiantes —que ya se hacían llamar «guías espirituales»— llegaron a un acuerdo con el propietario de la cementera, y con las aportaciones económicas de los creyentes y de los propios sacerdotes mayas[26] adquirieron la propiedad legal del terreno, aunque reubicados por necesidades de expansión de la empresa, ahora llamada Cementos Progreso. A partir de aquí, los sacerdotes mayas comenzaron a fortalecer su organización, y se propusieron extender su alcance al resto del país y recuperar la espiritualidad antigua maya, la de los «ancestros», así como regular sus prácticas dentro de los cánones de estos (López 2003:35-38).

Las investigaciones de López (2003; 2007) describen el proceso, desde la ocupación de La Pedrera, por lo menos documentado desde 1899, pero a partir de 1980, hasta su legalización en 1989, y cómo emprendieron el camino para registrar su Asociación en 1994 (López 2007:427) Pero, ¿cuál era la motivación y el argumento desde lo sagrado?

Uno de los motivos para organizarse fue que, debido a las necesidades de expansión, la cementera requería el lugar sagrado, justo donde estaba la gran piedra y se realizaban los rituales. Entablaron entonces negociaciones con el propietario, con quien siempre habían sostenido una buena relación,[27] y lograron que les vendiera el sitio. Así, fueron reubicados y abandonaron la capilla y la imagen del Cristo de Esquipulas,[28] pero trasla-

[26] Aunque existen distintas versiones sobre quiénes aportaron el dinero, lo cual resulta aquí poco relevante.

[27] Pacay Cu (2000:25-26) recogió un relato según el cual la maquinaria que extraía el mineral para el cemento se descomponía continuamente. El propietario, Carlos Novela, pidió consejo a un sacerdote maya. Se le dijo que debía pedir permiso a la Madre Tierra y construir un oratorio, y por ello se edificó una capilla y se colocó una imagen del Señor de Esquipulas. El sacerdote maya que dio el consejo realizó las ceremonias para solicitar permiso a la Madre Tierra, ofrendó al Dios Mundo y al Nawal del cerro de donde se extraía el mineral (López 2007:418)

[28] El Cristo de Esquipulas fue llevado por Julio Morfín, jefe de la Cantera, quien pidió a los trabajadores una contribución para comprar la figura y ponerla en una pequeña cueva hecha en piedra por los trabajadores, porque había muchos accidentes (López 2007:427-428).

daron la piedra sagrada al predio adquirido —previa realización de «cinco ceremonias: cuatro para agradecer y pedir bendiciones para Cementos Progreso y una para pedir perdón y dar justificación de mover la piedra» (López 2007:419)—, y de esta manera lograron conservar el lugar sagrado. El historiador de los Novella[29] recogió la siguiente explicación acerca del lugar, de un sacerdote maya, no identificado en el texto:

> El *Pop Wuj* dice que nuestros antepasados fueron a los cerros para buscar el pacto con Dios. El cerro es puro, allí hay paz … Hay un largo historial del altar de La Pedrera, viene de muy antiguo (…) Cementos Novella tiene 99 años, el altar mucho más (…) ¿Quién lo fundó? Sólo los abuelos que ya están con el Ajaw lo saben. En el cerro de La Pedrera hay nawalitos mayas. Quizá los pepenaron los santos mayas que estaban enterrados. Había varios. Allí estaba la dinastía del pueblo, pero desaparecieron. En el cerro de La Pedrera había un encanto con el pájaro Jaguar, por eso los señores de La Pedrera se enriquecieron, porque el Jaguar los bendijo, pues los señores Novella autorizaron para que los sacerdotes mayas quemaran su incienso. Había tres árboles donde hacían su costumbre. Los primeros en llegar al altar de La Pedrera fueron los sacerdotes mayas: Cecilio López, Juan Mejía García y Bartola Chaperón. Allí se veneraba al aire, al agua, al fuego, al medio ambiente, porque de ahí viene la pedagogía, la moral, la cosmovisión maya. Bueno sería que la moral maya se diera en las escuelas, enseñaría a respetar los cuatro elementos (López 2007:416-417).

Finalmente, la sede de la ASMG se estableció en ese lugar desde 1989, en un terreno de aproximadamente dos mil varas (equivalente a un poco más de una hectárea). En la pequeña puerta de entrada un rótulo de la Asociación da la bienvenida a los visitantes e indica el horario de atención «al público»; enseguida hay un corredor en el que están dispuestos los consultorios individuales con un altar frente a cada uno. Al fondo se mira el templo Tikal, en donde están las figuras de Maximón y el Cristo [Negro] de Esquipulas, además de la piedra sagrada y una cruz maya (López 2003: 5)

[29] Del Valle (1998), cit. en López (2007).

Las dos figuras de Maximón de La Pedrera son de apariencia mestiza, de cuerpo entero y vestidas elegantemente con un traje negro, corbata y sombrero —es decir, tiene el aspecto de san Simón—. A los pies de una de las figuras de Maximón, que está sentado dentro de una urna, hay 21 réplicas pequeñas de este, así como ofrendas que llenan todo el piso de la urna: ropa, zapatos, paquetes de cigarros, botellas de licor y de cerveza. Cerca de la puerta de la urna hay un canasto con un pañuelo rojo, donde los fieles depositan ofrenda de dinero (López 2003:42). La otra figura de Maximón está ubicada en la esquina, al lado de una réplica de una pirámide del sitio de Tikal.

Acerca del Cristo Negro de Esquipulas, López (2003) retoma una interesante referencia del arqueólogo guatemalteco Carlos Navarrete (1999: 97), quien citando a Lothrop (1924) y Borhegy (1959) menciona la posibilidad de que esta imagen sea un híbrido de una deidad negra prehispánica de las muchas que hay en Mesoamérica.

Por otro lado, el mismo Navarrete apunta que en 1958 Raúl Agüero relató que en una ocasión, durante la madrugada, vio a los oficiantes alejarse de su lugar de reunión y que encontró ahí una loza con cabos de velas derretidas y restos de incienso de copal quemado (Navarrete 1999:98), lo cual permite suponer que aunque desde los primeros tiempos de la Colonia se construyó el santuario de Esquipulas fuera de Copán para alejar a los chorti' de sus cultos tradicionales y atraerlos al cristianismo y se colocó en su altar la imagen negra de Cristo,[30] estos siguen venerando al dios Ek-Kampulá *(«*el que empuja las nubes*»),* que permanece en una escalinata y que también tiene la piel negra. A partir de este último dato, Navarrete (1999) colige que el Cristo del santuario de Esquipulas estaba totalmente ennegrecido quizá por la cantidad de velas y copal que ahí quemaban los indígenas.

Los sacerdotes mayas de la Asociación han ofrecido dos versiones sobre la presencia de las imágenes del Cristo de Esquipulas: una dice

[30] Según la indagación de Carlos Navarrete, el Cristo original hecho de piedra y ocultado en una cueva por mandato de fray Cristóbal Morales, en 1595, estaba teñido de rojo para que tuviera una apariencia de Cristo lastimado, pero con el tiempo se ennegreció, y por eso se le dio el nombre de Cristo Negro (1999:96).

que las tres imágenes les fueron regaladas porque los fieles ya estaban acostumbrados a visitarlo antes de ir con el *ajq'ij;* la otra, admite que la Asociación compró la imagen para complacer a los feligreses católicos y como una muestra de respeto a todas las religiones (López 2003:428). Probablemente las dos versiones resulten ciertas, porque años antes de establecerse en el sitio actual, los sacerdotes mayas y los fieles pasaban primero a la capilla construida por el dueño de la cementera para después ir a La Piedra a realizar sus rituales.

En 2002, la ASMG estaba integrada por 21 sacerdotes mayas regidos por una junta directiva que se reunía regularmente «un sábado de cada mes en el salón ubicado sobre el Templo Tikal». En estas reuniones discutían temas de interés, como planificar las fiestas importantes, la situación de los lugares sagrados y las circunstancias especiales de sus miembros (López 2003: 44).

La Asociación admite como «guías espirituales» a hombres y mujeres, así como a los ladinos (mestizos)

> […] tiene cada uno su propio consultorio y altar. Todos vienen del interior del país, de Cunen, Uspatán, San Pedro Jocopilas, Santa Cruz y Chichicastenango del departamento del Quiché; de Momostenango y Santa María Chiquimula, en Totonicapán; de Mazatenango, Suchitepéquez y Quetzaltenango […], son los oficiantes que trabajan ahora. El sentimiento general respecto a la etnicidad es de cordialidad: si todos son mayas, no debe existir diferencia (López 2003:42).

Los guías espirituales se autodenominan *ajq'ij* en lenguas quiché y cakchiquel, aunque «la mayoría de los sacerdotes mayas pertenecen a la etnia quiché» (López 2007:415); ellos se consideran que sirven de mediadores entre un Ser Superior y el creyente, con ritos y rogativas a las imágenes tanto de Maximón como del Cristo [Negro] de Esquipulas[31] (López 2003:40).

[31] El Cristo Negro de Esquipulas (imagen católica) fue declarado patrimonio cultural de la nación en enero de 2016, por «Acuerdo Ministerial 1199–2215» del Ministerio de la Cultura y de los Deportes de Guatemala (Pédron 2017, n.10:217).

La Asociación cuida la «formación» de los nuevos oficiantes, que está bajo la tutela de un anciano y consta de tres fases: la primera es durante un año de iniciación en la espiritualidad; en la segunda, reciben el fuego sagrado; en la tercera, el *chuchqajaw* de recibimiento, es decir, que se ha completado el sacerdocio y que tiene clara su misión y cómo cumplirla, que se compromete a observar una conducta ejemplar y apegarse a las normas morales, sociales y cuidar el vocabulario, a escoger las palabras, que es de vital importancia en los rituales y para aconsejar; su carácter debe ser fuerte pero no rudo; el pensamiento debe ser claro y abierto para realizar las tareas de diagnóstico de enfermedades psicosomáticas y la interpretación de los sueños. Además, el nuevo sacerdote recibe:

> La Cruz maya, cuyos brazos representan los cuatro puntos cardinales y, en su centro, la armonía. Cada brazo tiene un color: el rojo para el Este, simboliza la salida del Sol; el negro, el Oeste, representa la caída del Sol; el blanco, el Norte, significa la entrada del aire; el amarillo, el Sur, supone la salida del aire. En el centro de la Cruz, aparece un círculo dividido en dos, con los colores azul y verde significa el cielo y la tierra en armonía. En la mesa de trabajo de un guía espiritual de La Pedrera, están dispuestas 365 semillas de *Tz'ite* (colorines del árbol de pito), cada una representa un día, «una por cada día que la tierra tarda una vuelta al sol». Hay una figura de Maximón (el hermano Simón), un crucifijo; piedras de mucho poder y valor, como el cuarzo, textiles indígenas, cuadros, calendarios, hierbas, huevos, licor, azúcar y velas (López 2003:41).

Con estos materiales, el oficiante entrenado realiza los rituales de curación, ayuda a la sanación de las personas descubriendo la causa de la enfermedad; orienta las decisiones de las personas; bendice el inicio de un negocio o tarea para que sea productiva; «limpia» a las personas que son presas de envidias o hechizos malévolos y las protege de los enemigos (López 2003:42).

La fiesta de Maximón es el 28 de octubre (día de san Simón y san Judas Tadeo); la del Cristo [Negro] de Esquipulas es el 15 de enero. Para

los guías espirituales, Maximón es un profeta, un sacerdote maya bondadoso y caritativo (López 2003:42).

El 28 de octubre de 2002, en La Pedrera, la autora registró el discurso de salutación a Maximón de los sacerdotes mayas Pedro Ixchop y Francisco Oxlaj:

> Mam-ximón, abuelo —el gran abuelo—, profeta, sucesor de profetas de los 500 años para acá, ajeno a Judas Iscariote y a san Judas Tadeo. Nada que ver con la otra cultura, por eso el abuelo no está con ellos. Un gran profeta. Enseñador del camino. Enseñador de la doctrina maya, muchos años atrás. No hay que confundir la historia con la historia de la otra isla, la otra tierra del otro lado del mar.[…] Él fue un gran defensor de los pueblos mayas y por eso el abuelo Mam-ximón es un gran abuelo, y un personaje, un seguidor del Ajaw, un intermediador del Ajaw[…]. El mero, mero, maestro, jefe, guía. Nació en Guatemala, es un gran sacerdote (López 2003:84).

El discurso muestra toda una reelaboración del personaje sagrado respecto del originario de Santiago Atitlán de los tzutujiles. Se establece una tajante separación con Judas Iscariote y san Judas Tadeo, a los que colocan en «la otra cultura». Maximón es el profeta y Abuelo.

Las prácticas y los rituales que se efectúan en el Centro son similares a los de Itzapa, pero aquí se realizan en los consultorios y en La Piedra. Cuando las personas acuden por primera vez, un guía les explica sobre la espiritualidad maya (López 2007:426, 440).

Las técnicas de curación implican el uso de materiales similares a los de Itzapa (hierbas, huevos, licor, copal, semillas, velas) y los *ajq'ij* reciben un pago por sus servicios, porque para ellos es un trabajo (López 2003:81). Los creyentes acuden por problemas de salud, económicos, familiares o legales; entre ellos hay quienes comúnmente son devotos de Maximón y del Cristo de Esquipulas, que «los dos ayudan» —dijo una devota. Los devotos tienen una opinión distinta a la de los oficiantes: «Maximón es un profeta, un mensajero, mientras que el Cristo de Esquipulas es milagroso», conforme a la fe católica. «Desconocen el origen indígena prehispánico de Maximón» (López 2003:49).

Por otra parte, la Asociación cuenta con tres subsedes: una en la comunidad La Guitarra, en Livingston, Izabal (curiosamente, no es un pueblo maya sino garífuna, de origen afrocaribeño); la segunda está en Quetzaltenango y la tercera en El Quiché. Además de sus servicios como curanderos, han impartido cursos de cosmovisión maya entre los niños, ubicando la Asociación como un centro de difusión de la «cultura maya». Forman parte de la «Comisión de los Lugares Sagrados» desde 1996 (López 2007:425).

La ASMG pertenece a múltiples organizaciones recientes en Guatemala: educativas, culturales y jurídicas. Se trata de una expresión de este amplio movimiento reivindicativo de las organizaciones indígenas que han sido estudiadas y caracterizadas como «mayanización» en una extensa obra de tres volúmenes, en la cual se presentan las organizaciones conformadas en los últimos 20 años (Bastos y Cumes 2007). Santiago Bastos y Aura Cumes dicen referir *mayanidad* de manera coloquial,

> […] como el proceso de valoración, rescate, uso y desarrollo de los elementos objetivos (idioma, traje, culinaria, arquitectura, organización) y subjetivos (conciencia étnica, espiritualidad, lealtad, orgullo de sí) de la cultura maya en las distintas esferas de la sociedad guatemalteca […] lo maya es un término genérico para englobar las treinta comunidades lingüísticas emparentadas por pertenecer a la familia maya (Bastos y Cumes 2007, v. III:11).

La convivencia en el centro espiritual La Pedrera ocurre en un contexto urbano con población heterogénea, que implica relaciones sociales poco sólidas y duraderas. Un gran porcentaje de los creyentes acuden en un momento de necesidad y dejan de hacerlo cuando han conseguido lo esperado: el milagro, la salud, el trabajo, y aunque regresan a agradecer, no se les convierte en rutina (López 2007).

En su obra de 2007, López interpreta la convivencia entre Maximón o hermanito Simón[32] y el Cristo de Esquipulas:

[32] En ocasiones, los oficiantes se refieren así a Maximón (López 2007).

> Quizá fue una réplica en miniatura de un fenómeno ya repetido incontables veces en América: tratar de hacer invisible la presencia espiritual del Otro por medio de erigir templos sobre lugares sagrados prehispánicos, modelo dominante de imposición religiosa durante la colonización (López 2007:428).

En efecto, el emplazamiento del Cristo de Esquipulas en el lugar sagrado de La Pedrera puede ser entendido como una manera de asimilar la sacralidad católica a la de raíz antigua mesoamericana, pero también muestra una actitud abierta a lo sagrado del cristianismo. A estos sacerdotes mayas, como a los de Santiago Atitlán, no les representa ningún problema aceptar la revelación de lo sagrado externo; ellos conocen bien, por la tradición, los dominios de lo religioso ancestral y han podido sobrevivir y coexistir. Lo que aquí se manifiesta más bien es un claro proceso de desafiliación de la religión histórica, el cristianismo.

Desde una perspectiva sociopolítica, la ASMG promueve la espiritualidad maya, no un nuevo culto religioso ni una iglesia; no lo manifiesta de manera explícita, aun cuando la espiritualidad maya es profundamente religiosa por su invocación a los dioses y al Ser Supremo (que no es exclusivo del cristianismo) y a la sacralidad que impregna la relación del ser humano con la naturaleza, como se puede observar en sus discursos. Pero su expresión como movimiento reivindicativo de su identidad y cultura, restringido a los miembros de la asociación, expresa su voluntad por el reconocimiento como pueblos mayas y es así como han logrado presencia, ser visibles en el espacio social de Guatemala.

En sus expresiones, lo religioso aparenta permanecer en el fondo, quizá en la fe de sus prácticas religiosas que aluden a los «dueños», los «encantos», «los nawales», el «Dios Mundo», el «Ser Supremo», además de sus ceremonias que se han expuesto. El equivalente de divinidad en lo religioso indígena de enuncia como «encanto», «nawal». Lo religioso político es expresado también como cultura. En su empeño como promoventes de la espiritualidad maya han comenzado a publicar libros. En 2010, Pedro Ixchop Soc, un oficiante de esta asociación, editó dos títulos:

Kajaleb y *Oraciones mayas,* ambos editados por la ASMG y el Consejo de Restauración de la Espiritualidad Maya de Guatemala.

Una interpretación desde la psicología analítica de Jung

En este apartado veremos las aportaciones que desde la perspectiva de la psicología analítica de Carl Jung hace Manlio Soto Paiz (2018) sobre la figura de Maximón de Santiago Atitlán, aunque eventualmente incluye a san Simón por considerar que representan el mismo personaje sagrado. Las figuras de Maximón/san Simón constituyen una unidad psíquico-simbólica en el imaginario colectivo de los creyentes, tanto indígenas como mestizos (Soto 2018:14).

En su exploración del personaje sagrado y su ropaje por el camino del análisis junguiano, a través de arquetipos y símbolos, que forman parte del inconsciente personal y colectivo, Soto muestra cuáles aparecen proyectados en Maximón/san Simón.

> […] las formas subyacentes al mito —símbolos y arquetipos— son universales, representan procesos psicológicos activos en la psique que trascienden fronteras temporales reuniendo en el presente de cada individuo las formas de ver de sus ancestros: el mito «es un sueño del pueblo» (Soto 2018:13).

Una de las intenciones iniciales este autor es determinar de dónde proviene la energía de Maximón que atrae a sus fieles, para luego identificar los símbolos subyacentes en el mito y los arquetipos predominantes en la concepción de tal figura que lo relacionen con la universalidad, en mitos y dioses de otros lugares y épocas, y analizar si Maximón es una representación de un cierto desarrollo psicológico típico del ser humano (Soto 2018:14). Expone las categorías de la psicología analítica junguiana que facilitan el entendimiento del análisis de Maximón, sus mitos, símbolos y culto.

En su primer acercamiento, Soto inscribe a Maximón y su culto como

> […] una tradición que evidencia lo «numinoso» extra cristiano; ejemplo de una inversión de las normas morales occidentales. Se trata de un señor oscuro cuya imagen atrapa una porción de la psique; un poderoso mito religioso cuyos símbolos arcaicos podrían comunicar con ese otro mundo, el mundo del inconsciente (Soto 2018:26).

El viejo sabio como símbolo del arquetipo del espíritu es el iluminador que puede aportar luz a las situaciones caóticas de la vida, pero muchas veces muestra signos de dualidad y malignidad. Sus apariciones son bastante plásticas y se presenta como: sacerdote, abuelo, maestro o gurú, pero también como mago blanco o mago negro, los cuales a su vez derivan del hechicero primitivo que puede curar o enfermar, hacer el bien o hacer el mal (Soto 2018:46-47).

En su análisis sobre los nombres de Maximón, desde el significado en lengua tzutujil: «el amarrado con cuerda de pita» o Ri Laj Mam «el Viejo ancestro sabio» el nombre local más conocido por los lugareños de Santiago Atitlán y por los investigadores (Soto 2018:55), advierte que para capturar su significado se precisa abandonar las categorizaciones occidentales que le aplican: «primitivismo», «idolatría»; con mayor razón, las de la moral cristiana del bien, y cita el trabajo de Arango (1983:36), en el que es descrito como: borracho, parrandero y mujeriego, Maximón es el dueño de los desórdenes sexuales. Es esencialmente adúltero, fornicario, homosexual y alcahuete. Soto (2018) considera que estos motes utilizados por Arango provienen del discurso de la moral cristiana, pero es atinado en señalar la ambigüedad del personaje.

> […] que desde Mendelson (1965), ha dejado atónito al turismo intelectual —puesto que—, para el ladino y extranjero Maximón apela a la «sombra» de cada persona, siendo en todas las cualidades inconscientes, amorales, e incomprendidas de la naturaleza humana; de esta relación resulta bien un rechazo o un enamoramiento (Soto 2018:52).

Desde la referencia de los arquetipos y la simbología de la psicología junguiana, Soto explica quién es Maximón:

> El dueño de las llaves del otro mundo, el mundo del inconsciente. Es la personificación del [arquetipo) la sombra, que contiene tendencias y cualidades ignoradas del ego, así como las pulsiones socialmente rechazadas.[33] Maximón es el abogado del hombre ante las entidades del mundo santo, a través de Maximón, el Chamán tzutuhil [*ajk'un]* se relaciona con el mundo arquetípico y a la vez el ego recibe de la relación Chamán/Maximón, la sabiduría, comprensión e iluminación para sopesar sus dificultades que pueden ser aparentemente de diversas índoles, sean estas sociales, económicas, religiosas, etcétera (Soto 2018:69).

En cuanto a la versión ladina, el autor establece los elementos divergentes entre las dos representaciones del personaje sagrado:

> «San Simón», el hombre de negro de San Andrés Itzapa, aporta una conexión con el mundo de la santería y brujería popular, la cual es el reverso del manto de la espiritualidad guatemalteca estrictamente tejido por el catolicismo y el protestantismo. Maximón de Santiago es «padre» de los *ajk'unes*, [...], es el maestro Nawal, el principal portador de la sabiduría que abre las puertas del «santo mundo», el mundo alterno de los espíritus, ancestros y dueños de las cosas (Soto 2018:67).

[33] Los arquetipos son un conjunto de imágenes arcaicas, alojadas en el inconsciente personal y colectivo; son imágenes con alta carga emocional y simbólica, por ejemplo, la madre, el héroe, el anciano sabio, el villano, etcétera. La sombra es un arquetipo que contiene aquellos impulsos «oscuros» que el yo consciente rechaza por ser incompatibles con la personalidad de la persona, por lo tanto, se reprimen y como todo lo que se reprime, en un momento dado, inesperado, resurge. Del contacto con los contenidos de la sombra surgen imágenes de «seres semihumanos», monstruos de la noche, demonios, que representan los antivalores rechazados del ego o que se resisten a ellas; es una energía psíquica que desea ser integrada, considerada y usada. Así como existe la sombra personal, también existe la sombra colectiva, que representa el lado oscuro y universal que todos llevan dentro (Pascal 1999). La sombra, sin embargo, es un potencial creativo que debe ser admitido para conseguir el desarrollo psíquico. La dualidad de los aspectos de la sombra está representada en varios dioses como Vishnú y Shiva de la India, los cuales poseen un lado destructor (Soto 2018:32 y ss.).

La universalidad del símbolo que comparte Maximón

A nivel universal, Soto (2018) desarrolla los «paralelos arquetípicos» para mostrar que Maximón comparte atributos con otras representaciones simbólicas del ego y su proceso de individuación, cuya existencia las sitúa fuera del marco mesoamericano, y efectúa un análisis comparativo entre Maximón de Atitlán y Hermes-Mercurio, señalando que:

> Maximón comparte sus atributos de mensajero y hermeneuta del mundo del Inconsciente Colectivo con el espíritu Hermes-Mercurio. Jung (1998) realizó un ensayo dedicado a Hermes partiendo del cuento «el espíritu de la botella» en el cual el espíritu se encuentra proscrito en las raíces de un enorme árbol. Maximón y Hermes son el «numen» del árbol, símbolo de la integración del ego [...] ambos son entidades polifacéticas y poseen capacidad de transformación y ambos tienen una doble naturaleza que implica su origen arquetípico. Mercurio es vulgar y filosofal, es el dragón doble, es femenino y masculino (Jung 1988) al igual que Maximón es abuelo-abuela, «maestro y primer baboso» (Vallejo 2001). Hermes es el «hombre filosofal de sexo ambiguo», se caracteriza como anciano (senex) y como niño (puer),[...] en el mito clásico es Hermes-Mercurio, en el egipcio es Thot y en el cristiano es el Espíritu Santo. En el *Fausto* de Goethe, Mefistófeles es el guía masculino y se subraya el peligro de la figura «mercurial» como conductor de las almas inocentes al reino de la prueba. Maximón es el Primer Nawal, maestro y portador de las llaves del santo mundo Maya. Su cualidad de viejo sabio pone a prueba a los Chamanes Tzutuhiles jugándoles bromas (Soto 2018:83).

Tanto Hermes como Maximón simbolizan la ayuda «sobrenatural» en el camino del héroe:

> Protector y peligroso, maternal y paternal al mismo tiempo, este principio sobrenatural de la guardia y de la dirección une en sí mismo todas las ambigüedades del inconsciente, significando así el apoyo de nuestra personalidad consciente en ese otro sistema, más grande, pero también la ines-

> crutabilidad del guía que se hace seguir por nosotros, con peligro de todos nuestros fines racionales (Campbell 2001 cit. en Soto 2018:84).

En el epílogo de su libro, Soto (2018) resume la trayectoria resultante de su investigación en la que encontró un paralelismo arquetípico entre el Maximón del Altiplano guatemalteco y la figura mítica de Hermes-Mercurio en el plano del inconsciente colectivo:

> Se está ante la evidencia documental de la resurrección de un arquetipo en Mesoamérica, cuya referencia más antigua es Hermes. Sus variadas representaciones alrededor del mundo son las figuras míticas como el Loki nórdico, Edshu en África, Papá Legba en Haití, Cuervo y Coyote en Norteamérica.[34] Estas figuras han sido agrupadas por la psicología hermenéutica como representaciones del arquetipo del «tramposo». Estos tramposos, con sus contradicciones y revueltas, son la representación de lo masculino profundo (Soto 2018:97).

En un ejercicio hermenéutico, Soto (2018) reúne en su reflexión las características que considera más significativas en el análisis del arquetipo del tramposo y representadas en Maximón:

> Maximón es la ayuda sobrenatural para el Chamán del pueblo tzutuhil. Es la «cosa vieja» que despierta de un árbol y llevan al pueblo para mantener un orden, el cual él mismo transgrede. Desde que lo invocan y lo crean de un árbol, el espíritu de Maximón salta para empezar a jugar bromas a los Chamanes, se transforma en doncella, les obsequia orines de caballo y se burla de ellos.
>
> Maximón, a través de la muerte, desmembración y comunicación con el santo mundo «unifica» al tzutuhil con una identidad antigua y profunda [...] integra el yo del Chamán con lo sagrado para no ser tragado por el condicionamiento social, y evitar desaparecer en la invasión de paradigmas espirituales extranjeros. [...]

[34] La descripción de cada uno de estos personajes sagrados aparece en el libro de Soto (2018:83 y ss).

> Maximón representa el *axis mundo,* el hombre árbol del mundo que conecta los distintos niveles de la creación y de la psique humana; desde el ego hacia lo inconsciente, el aspecto lumínico. […] La desmembración, el ciclo de muerte y resurrección, el tránsito hacia los orígenes de la creación a través de los niveles de la psique humana son las características que unifican lo profano con lo sagrado, y es esa cualidad terapéutica de los cultos mistéricos y el mito (Soto 2018:98-100).

Con respecto al arquetipo del tramposo y sus cualidades, están presentes en Maximón «la astucia que vence a la fuerza bruta, la intuición sobre la lógica, la magia sobre la guerra, el trance sobre el sacrificio» (Soto 2018:105).

> El arquetipo del tramposo, representado por Maximón-Hermes, Legba o Edshu, evidencia y hace consciente la sombra del héroe y el patriarca. Es debido a ello que Maximón es temido, representa el lado oscuro de los guardianes o héroes culturales.
>
> Cuando el hombre no integra la sombra, entonces proyecta sus tendencias sobre otras personas. En el caso de la moralidad cristiana y sus héroes, como Jesucristo y los Santos, temas como la sexualidad, la venganza, el deseo de fortuna y la pasión son tabú, por ello estas cualidades se proyectan a través de Maximón, a quien muy bien se le puede pedir lo prohibido.
>
> El tramposo se ríe y satiriza al héroe y sus actos, al patriarca y sus normas. Su humor negro busca romper las convenciones para crear nuevas alternativas a través de la entropía. Él hace bromas, trampas y maquinaciones, que buscan agitar la psique masculina heroica y patriarcal, para quebrantar los conceptos morales dogmáticos (Soto 2018:106).

El autor muestra el conjunto de atributos contenidos en este arquetipo del tramposo: rehúsa a la comodidad y a las normas patriarcales, las cuales son inflexibles; busca la creatividad a través de la integración de la sombra, haciendo conscientes las posturas sociales y sexuales reprimidas.

El tramposo puede curar las heridas internas que el hombre reconoce a mediados de su vida. Lo enfrenta con su sombra y la integración de esta es el principio de su salud. Esa también es cualidad de Maximón, el maestro de chamanes y sanador bromista:

> Detrás de sus bromas y de toda su bordonería, los Tramposos son sanadores y terapeutas que dan a los hombres exactamente lo que necesitan en su madurez […] Los tramposos utilizan el humor para desintoxicar la cólera y la agresión de los hombres, al contrario de los héroes y los patriarcas que las glorifican (Chinen 2010, cit. en Soto 2018:107-108).

Al final de este apartado, Soto asocia el significado del arquetipo del tramposo «como fuente de vida y energía masculina, aunque Maximón está muy ligado a lo femenino, es primordialmente un símbolo de la vida masculina, representa la fuerza de la vida fálica». Concluye que «Existe una red universal arquetípico-simbólica, que conecta a la deidad maya-tzutuhil con la psique colectiva o universal. Se reveló un tesoro del saber humano, una fuente de sabiduría que articula la visión patriarcal del mundo con los estratos más profundos» (Soto 2018:109).

El autor regresa a las diferencias entre Maximón, que representa el culto original, y la versión del san Simón de Itzapa y demás poblados aledaños, con sus características y prácticas asociadas. «No se debe dar por sentado este truco del tramposo: es el mismo arquetipo que trasciende credos y religiones porque representa la sombra y la comunicación con lo inconsciente» (Soto 2018:110).

Entonces, después de entender cuáles arquetipos representa Maximón o san Simón, las diferencias iconográficas y de nombre resultan —desde esta perspectiva— secundarias, cuando de lo que se trata es de entender las funciones de estos arquetipos y su simbología expresada en la figura, sus mitos y sus ritos, como proyecciones de la psique indígena y mestiza y la función sanadora de estos arquetipos particulares implicados en tanto se encara la ambivalencia a nivel de la conciencia (ego).

Las interpretaciones de los autores

Establecer la identidad de san Simón está necesariamente relacionado con Maximón y con la particularidad de los rituales y técnicas que tienen lugar en los «templos»; la composición social de los creyentes y de los oficiantes que son tanto indígenas como mestizos; todo esto ha sido observado atentamente. Sanchiz (1993) y Pédron (2008*a*) coinciden en reconocer una base de raíz maya en las concepciones de lo sagrado presentes en la ritualidad observada, de tal manera que Maximón y san Simón son el mismo personaje (Sanchiz 1993:257-260).

La expansión y apropiación del personaje sagrado Maximón bajo la advocación como san Simón significó, como lo advirtió Sanchiz (1993:263), un sincretismo entre el catolicismo *folk* y las creencias prehispánicas que dieron como resultado un catolicismo *folk,* más espiritismo, más otras creencias y prácticas mágico-religiosas procedentes del viejo mundo, y Pédron (2008:370) lo refiere como «bricolaje religioso que integra elementos procedentes de diversas tradiciones; en el caso de san Simón, en los lugares donde los fieles son mayoritariamente urbanos, el culto está más abierto a los elementos culturales internacionales[35] y parece adaptarse a las exigencias del mundo moderno, pero ligado a la tradición maya, como forma de legitimación de los oficiantes como «sacerdotes mayas». En suma, sincretismo y apropiación son los procesos visibles en los cultos neotradicionales —concluye la autora.

Pando (1999) asume a Maximón y a san Simón como dos personajes distintos entre los que solo hay una relación de mimetismo; sin embargo, plantea que nuevos estudios aportarán mejores interpretaciones. Por otra parte, sugiere explorar sociológicamente el plano organizativo y comunitario de estas prácticas religiosas.

Sylvie Pédron (2008*a*) analiza el culto a Maximón/san Simón en un contexto más amplio dentro de las transformaciones religiosas que han tenido lugar en Guatemala. Señala que entre 1969 y 1985 crecieron de manera vertiginosa tanto el pentecostalismo como la devoción a san

[35] Por ejemplo, la venta en Itzapa y otros lugares el *Nuevo devocionario espiritista* de Allan Kardec, cruces de Caravaca y figuras de Buda (Pédron 2008*a*:369).

Simón al lado del culto a Maximón en Santiago Atitlán. Maximón representa la tradición maya (2008:368) y, por sus características, los rituales y la organización de la cofradía de la Santa Cruz le confieren más calidad de culto, en comparación con los rituales y prácticas en torno a san Simón, en los poblados fuera de Santiago Atitlán (Pédron 2008*b*; 2011). Sin embargo, la autora sostiene que el neopentecostalismo, el culto a Maximón y a san Simón son «cultos neotradicionales» que proliferan por Guatemala (2008*a*:361),

Maximón es la mejor expresión del mestizaje intercultural y de las identidades negociadas; «la doble dinámica del culto nos invita a considerar los mecanismos de apropiación y de manipulación de parte de las poblaciones tanto indias como ladinas», concluye (Pédron 2008*a*:361). El pentecostalismo ganó muchos adeptos con su oferta de mejor calidad de vida al asumir las pautas religiosas y de ejemplaridad. «Las prohibiciones relativas al consumo de alcohol o tabaco, a las fiestas, al ocio, al cuerpo, a la sexualidad» (2008*a*:359). No obstante, la autora se percató de que los conversos evangélicos continuaban llevando a escondidas, por la noche, ofrendas a Maximón en Santiago Atitlán (2008*a*:372).

En relación con su trabajo en la ciudad de Los Ángeles, Pédron (2017) encontró que san Simón, con todos los rituales, prácticas y celebraciones, ha operado además de lo propiamente religioso como un elemento fundamental de distinguibilidad de los residentes guatemaltecos, que manifiestan una identidad indígena genérica desconectada de un origen étnico concreto; y que la referencia al mundo indígena aparece solamente en su calidad de legitimadora. Por medio de «la inversión del estigma» la autora establece una comparación paradójica: mientras en Guatemala san Simón es una figura estigmatizada y el templo de Itzapa es mal visto, en Los Ángeles los fieles revierten el estigma, al mostrarlo como un elemento de su tradición religiosa originaria que representa la identidad guatemalteca. Mientras que en Guatemala recientemente han valorizado a Maximón, en Los Ángeles pocos lo conocen, nunca se refieren a él, y cuando los migrantes salen en peregrinación, van a Itzapa.

En tanto, Marín (2014) interpreta la relación entre religión y prostitución —en el espacio cerrado del bar— como conexiones de carácter

evocativo de las relaciones familiares que se reproducen en el bar; ve la conexión psicológica en donde ubica la devoción y la ritualidad en torno a san Simón como una función compensatoria de la religión y con el deseo de ser protegidas debido a la vulnerabilidad en que se encuentran estas mujeres mientras permanecen trabajando en el bar. Muestra un pasaje previo a la fiesta en el que se produce un momento de devoción profunda en las mujeres, de «diálogo con lo sagrado». Por otra parte, advierte cierta fugacidad en la relación religiosa con san Simón, pues las prostitutas son devotas mientras permanecen en el bar, y fuera de él tienen una vida familiar en sus países de origen.

En otro sentido son devotas por su actividad, que es señalada como pecado por la Iglesia católica; su condición marginal las orilla a acogerse a san Simón, que no las juzga. Marín (2014) considera que la satisfacción religiosa en esta forma de vida solo es posible con un personaje sagrado con estas características, que es también un santo apócrifo, un excluido.

En segundo lugar, Pédron (2017) menciona las interpretaciones de las manifestaciones religiosas en torno a san Simón referidas al aspecto sociopolítico, tales como:

> En Los Ángeles, un grupo de migrantes guatemaltecos participan, cada grupo con distintas lógicas, en la transformación del culto en un elemento de identificación y de reivindicación cultural, pero de referente indígena. La apropiación de san Simón como elemento de identidad (distinguibilidad) frente a otras nacionalidades corresidentes en la misma ciudad (Pédron 2017).

Las expresiones religiosas también son atravesadas por las dinámicas de la globalización cultural y experimentan transformaciones significativas en sus prácticas y modos de relación con lo sagrado. Pédron observó una intensificación de la circulación transterritorial de adeptos, oficiantes, rituales, símbolos y creencias que antaño pertenecían a un contexto histórico y geográfico particular, además de que los campos religiosos locales se abren rápido a nuevas representaciones y prácticas (2017:243). San Simón es visto como protector de los migrantes y de la población

que ha sufrido las secuelas de la guerra en sus países de origen (Pédron 2017; Marín 2014),

En Guatemala, la «apropiación» de san Simón por parte de la población mestiza (Pédron 2008*a*) y el culto a Maximón los incluye junto al pentecostalismo bajo el rótulo de neotradicionales, mientras que López (2003) opina que se trata de casos de reivindicación identitaria, particularmente de la «mayanidad», como también lo interpretan López (2007), Bastos y Cumes (2007) y Morales (1998).

La perspectiva de López (2007) acerca de la convivencia entre Maximón y el Cristo de Esquipulas en La Pedrera aparece como una réplica miniaturizada de la imposición religiosa ocurrida durante la colonización.

En los casos de El Salvador, García (2016) explica este fenómeno religioso en varios sentidos: visibilización de sectores populares empobrecidos; «resistencia», expresión de una voluntad contracultural de muy baja intensidad que no confronta, sino que busca legitimidad; manifestaciones de sincretismo espontáneo, opuesto al sincretismo guiado y como creación de nuevos vínculos sociales en curso y con la presencia de nuevos actores en el campo religioso y político.

La razón por la que las personas recurren a san Simón, a sus rituales y prácticas, según lo observado por los autores, y haciendo una síntesis de motivos, tiene que ver con la búsqueda de salud, tanto física como anímica y emocional, y de protección ante las contingencias de la vida: migrantes que desean llegar ilesos a su destino y encontrar trabajo; prostitutas que, dada su situación de vulnerabilidad y estigma social, desean mantener su integridad física, tener buena clientela y un buen ingreso económico. Otras personas quieren ser protegidas de las envidias y en general de las «malas energías» o el bienestar personal y familiar y la prosperidad económica. En otro nivel de creencia, buscan «deshacer» o curarse de los «daños» causados por brujería, lograr el amor de alguien; otros, conocer el curso futuro de un asunto o problema mediante el «pureo» o con las cartas del Tarot. No obstante, en los lugares establecidos como Iglesia y como asociación, los oficiantes hablan de la espiritualidad y la explican a los recién llegados. En la ICES salvadoreña, el hermano Lito

oficia también con la Biblia. En los templos como Itzapa, la Asociación que funciona en La Pedrera y en el templo de la ICES se exhiben exvotos de los creyentes sobre los milagros hechos por el personaje sagrado. En general este público proviene de estratos sociales empobrecidos, tanto rurales como urbanos. Los llamados sectores populares, tal vez por ello, son referidos por varios autores como manifestaciones de la «religiosidad popular», pero esta también se expresa dentro de las religiones históricas como el cristianismo y los devotos buscan la ejemplaridad sacramental y moral.

La interpretación desde la psicología de Jung hecha por Soto (2018) es una perspectiva para entender este fenómeno religioso desde la estructura psíquica de los devotos y los oficiantes, que conecta con el campo de los sueños, los mitos, el arte, la religión y los símbolos como expresiones de arquetipos universales que forman parte del inconsciente personal y colectivo. Advierte que las figuras de Maximón/san Simón constituyen una unidad psíquico-simbólica en el imaginario colectivo de los creyentes, tanto indígenas como mestizos.

Maximón es la expresión de una tradición que evidencia lo «numinoso» extracristiano; ejemplo de una inversión de las normas morales occidentales. Se trata de un señor oscuro cuya imagen atrapa una porción de la psique, con símbolos arcaicos que podrían comunicar con el mundo del inconsciente (Soto 2018).

El autor estableció un paralelismo entre Maximón y Hermes-Mercurio, así como otras figuras míticas de distintos lugares del continente americano, señalando las características de uno y otros como arquetipos del espíritu, la sombra y el tramposo; además, proporciona las claves de comprensión, que desde el arquetipo del espíritu y de la sombra se proyectan en la figura de Maximón, el primero como el iluminador en situaciones difíciles y caóticas, la segunda como fuente de energía transformadora de los impulsos oscuros. El autor enfatiza en las cualidades sanadoras a nivel psíquico si se enfrentan estos arquetipos a través de un proceso de comunicación con el inconsciente.

Conclusiones

Las etnografías sobre san Simón son de invaluable utilidad en tanto registran las prácticas, los rituales y las técnicas terapéuticas diversas de los grupos sociales y de los oficiantes, también en su variedad de modos de operar los distintos contextos sociales en los que tienen lugar estas formas de expresión de lo religioso. Las interpretaciones de los autores sobre este fenómeno religioso permiten apreciar su perspectiva de análisis.

Se muestra que la difusión de la figura transformada en san Simón inició desde el altiplano guatemalteco hacia el resto de los lugares, en algunos casos por obra misma de los oficiantes y curanderos, indígenas y mestizos. Pédron (2008*a*) considera la difusión como un proceso de apropiación; aun así, reconoce la raíz maya en las concepciones de lo sagrado en ambos personajes. En esto coinciden los demás autores, con excepción de Pando (1999)

Se documentó que ha existido una relación a partir de san Simón, de por lo menos 40 años atrás, entre algunos oficiantes de El Salvador con Zunil e Itzapa, Guatemala. Es evidente que el origen del culto y la creencia proviene del altiplano guatemalteco. Cada comunidad le imprimió sus propias apetencias de apariencia y de prácticas y lo adaptaron a sus necesidades religiosas. Ha sido algo común, observado en la historia de las religiones, incluso la remitologización, que es una respuesta a la desmitologización impuesta desde la religión cristiana y después por la modernidad, por la secularización.

Puede plantearse que los sacerdotes tradicionales de Atitlán, como los oficiantes destacados de Zunil, aparecen como «cuerpo de oficiantes», como indicio de jerarquía reconocida como propia en las religiones estudiadas por Max Weber. Antaño, como hoy, estos símbolos, el bastón y el turbante, son distintivos de los sacerdotes tradicionales o curanderos indígenas, porque implican un proceso iniciático y de consagración, y el hecho de que los oficiantes (curanderos o guías espirituales) tanto en El Salvador como en Los Ángeles acudan a estos lugares para recibir los símbolos que los legitiman para sí y para los creyentes así lo indica; se

gestiona de ese modo lo sagrado fuera de las religiones instituidas, pero este dato no autoriza a hablar de una nueva religión.

Es evidente la influencia del espiritismo positivista, en especial desde Quetzaltenango y la vecina Zunil, documentada al principio del siglo XIX. De tal manera que el espiritismo, además del conjunto de técnicas y prácticas que he calificado de heterodoxas,[36] que incluyen una variedad de mezclas (desde la medicina alternativa, parapsicología, astrología, aryuveda, quiropráctica, homeopatía y teosofía) hasta el uso de fetiches o amuletos de «protección» o «buena suerte», indica toda una serie de artefactos culturales que oficiantes y creyentes incorporan a sus expresiones de lo religioso; funcionan como nuevas teodiceas secularizadas, pero al mismo tiempo afectan el sentido existencial-sagrado a los creyentes: el éxito, la calidad de vida, la prosperidad o la buena suerte (Duch, 2012*b*); también se manifiesta como uno de los signos de la mutación de la religión en la modernidad, como lo ha señalado también Hervieu-Leger (2005).

En el horizonte de lo religioso se asume este concepto como una faceta propia del ser humano, siempre capaz de símbolos (*capax simbolorum*), una condición constitutiva del poliedro humano y por tanto universal, en tanto las religiones están ubicadas en la historia y en espacios concretos. Por eso aquí se ha distinguido lo religioso de las religiones. Ahora, la cuestión es ¿qué significa y cómo puede entenderse esta experiencia humana como expresión de *lo religioso* en estos lugares, con una historia y una geografía concretas? La pregunta tiene varios ámbitos de respuesta, con la presencia de todas aquellas influencias y artefactos que están siendo incorporados en su relación con lo sagrado, creados y utilizados en el aquí y el ahora, aunque sea de manera fragmentada, en donde la relación con lo sagrado parece fluir libremente, dentro y fuera de las religiones.[37]

[36] Para distinguirlas del conjunto de los sacerdotes tradicionales como los de Santiago Atitlán y de otros lugares.

[37] Desde la antropología cultural o simbólica, lo sagrado se considera como la experiencia humana de lo inefable, trascendente; en la sociología de la religión, la opinión se divide entre los exclusivistas que no admiten lo sagrado fuera de la religión y quienes como

De tal manera que estos grupos sociales de creyentes y devotos alrededor de san Simón/Maximón solo disponen de la tradición para mantener alguna continuidad que, de acuerdo con lo visto en este capítulo, va reduciéndose cada vez más y tiende a aproximarse o a reinventar la tradición con fines políticos, como en el caso de los oficiantes de Los Ángeles y El Salvador, o incluso en Itzapa o en Santiago Atitlán donde la cofradía y los sacerdotes tradicionales han efectuado cambios en la duración de los cargos, obligados por situaciones económicas pero también por influencia del turismo.

En este sentido es conveniente retomar lo que observó Hervieu-Leger (2005): que uno de los principales rasgos de las sociedades modernas es justamente que ya no son «sociedades de memoria», porque la posibilidad de que tanto los individuos como los grupos humanos se reconozcan como parte de un linaje depende en gran parte de las referencias al pasado y de los recursos que tienen conciencia de compartir con los demás y que además se sienten responsables de transmitir.

En nuestro caso, en el que se observa que en varios lugares se reinventa una memoria con pretensión de legitimación, pero sin raíces en una genealogía creyente, ¿qué tan conectada está con la tradición la religión maya que reivindican los sacerdotes de la Asociación de La Pedrera? Esta pregunta queda sin respuesta según las evidencias de investigación. Ni la academia ni la ciencia pueden incidir en estos procesos que quedan en manos de los grupos sociales creyentes dentro de la dinámica social y religiosa. Desde el acervo de la academia, desde la historia y la antropología de la religión antigua mesoamericana y sus particularidades regionales solo pueden emitirse opiniones fundadas, nunca prescripciones.

En segundo lugar, las nuevas formas de creencia que hemos observado pueden entenderse en el marco de la «secularización», otro signo de la

---

Hervieu-Leger y otras autoras citadas en su obra, argumentan que el declive de las religiones históricas, en particular del cristianismo, el vaciamiento religioso significa la pérdida del monopolio institucional y religioso de lo sagrado; «libera», pues, la capacidad que tienen los grupos humanos de producir la sacralidad, de crear nuevos universos de significado personal como colectivos (Hervieu-Leger 2005:81-82).

modernidad religiosa. Como plantea la socióloga francesa Hervieu-Leger (2005), la secularización es sobre todo un proceso de recomposición del creer; entonces, aparecen las distintas lógicas tanto de los cultos como de las prácticas que hemos observado en este capítulo: personajes sagrados con todas las características que se han señalado, además de los rasgos psicológicos que operan en la forma en que tramitan lo sagrado en su vida cotidiana.

Lo que es evidente, y debe ser reconocido, es esta mutación de lo religioso; tenemos las evidencias de que los fines, el horizonte que buscan tanto creyentes como devotos es, en resumen: tener una buena calidad de vida y prosperidad, es decir, sin soteriología. Varios especialistas[38] han observado un decaimiento, si no abandono, de la soteriología propia de las religiones históricas como el cristianismo, en el cual el horizonte o fin soteriológico, es decir, la doctrina de la Salvación: ¿qué hay después de la muerte?, está siendo abandonado por el *homo religiosus* del siglo XXI. El abandono de la idea del «más allá» está siendo desplazado por necesidades y deseos del «más acá»: la búsqueda de la salud, la prosperidad, la calidad de vida y la protección frente a las contingencias cotidianas.

No debe asombrar entonces esta enorme versatilidad de artefactos y prácticas que acompañan las devociones y creencias y su relación con lo sagrado (lo trascendente), porque a fin de cuentas, si para el ser humano no existe ninguna posibilidad extracultural (Duch 2014), entonces deberá prestarse atención a los procesos de secularización en las sociedades modernas. Y transcribo esta cita de Hervieu-Leger que se aplica muy bien al periodo histórico del nacimiento del culto a Maximón y sus variantes, en plena modernidad latinoamericana:

> El origen de la secularización de las sociedades modernas está marcado por desajustes en el tejido social en el que la religión constituía la base, la trama misma. La desestructuración de las formas de solidaridad del pasado y el desmoronamiento social de los ideales religiosos son dos procesos que se incluyen mutuamente: la religión decae porque el cambio social merma la capacidad colectiva de crear ideales; la crisis de los ideales deshace los vín-

[38] Véase en Duch (2012*a*, 2014)*;* Taubes (2007) y Blumenberg (2008).

> culos sociales. Sin embargo, lo que resulta de este doble movimiento no es el fin de la religión, sino su metamorfosis (Hervieu-Leger 2005:47).

Con respecto a lo anterior, se pone de manifiesto la relación entre religión y política en las interpretaciones de los autores: las dinámicas de globalización cultural han afectado las expresiones de lo religioso que experimentan transformaciones significativas como la intensificación de la circulación transterritorial de la población migrante, la cual arrastra consigo creyentes, oficiantes, rituales, símbolos y creencias que antaño estaban ancladas a un contexto histórico y territorial particular; pero también los campos religiosos locales se abren rápidamente a nuevas expresiones y prácticas religiosas, y los migrantes en sus lugares de destino modifican e incorporan nuevas prácticas, de acuerdo con Pédron (2017).

El caso de Los Ángeles, California, manifiesta cómo desde lo religioso, la figura de san Simón se convirtió en un símbolo de identidad cultural y nacional que enfatiza el origen indígena genéricamente llamado «maya», borrando los marcadores étnicos y lingüísticos particulares de los guatemaltecos residentes en esta ciudad, para lograr integrarse. Semejante proceso sucede en Guatemala, en el caso de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala, y en El Salvador, donde al parecer el común denominador es que, desde lo religioso, emergen demandas hacia lo político.

Los casos aquí expuestos no significan que sean los únicos lugares de creencia y devoción al personaje sagrado, como lo advirtieron Sylvie Pédron, Antonio García Espada y Pilar Sanchiz durante sus recorridos por Guatemala y El Salvador; había muchos otros templos dedicados a san Simón. El signo de mutación de la religión en las nuevas expresiones de lo religioso, incluso en los lugares y bajo formas desconcertantes por inusitadas, parece un proceso en curso, cuyas consecuencias en México y Centroamérica comienzan a ser estudiadas.

Conclusiones

1. Se tomó el polifacetismo constitutivo del ser humano como premisa fundamental para guiar el análisis sobre la multiplicidad de formas de relación sagrada-religiosa en torno a Maximón/san Simón. Cada faceta tiene su propio e intransferible lenguaje y *empalabramiento*. Además del polifacetismo, y sobre todo por este, el ser humano es un ser de condición, no de naturaleza. Bajo estas premisas ha sido posible esclarecer la coimplicación entre religión y política en la variedad de casos examinados.

Una distinción metodológica aplicada en este trabajo es la diferencia entre la religión, o mejor dicho, las religiones y lo religioso. Las religiones corresponden a periodos y momentos históricos; algunas, como el cristianismo, de muy larga duración, en este sentido su carácter histórico; en tanto, lo religioso, desde el punto de vista antropológico cultural, tiene un carácter estructural, es constitutivo del ser humano en tanto *capax simbolorum*,

2. La profundidad del estudio sobre el culto a Maximón se debió a que es el personaje sagrado cuyas acciones cultuales iniciaron en Santiago Atitlán, Guatemala y, hasta donde lo indican las fuentes consultadas, su aparecimiento ocurrió en un periodo entre el finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

De tal manera que además de los documentos históricos y etnográficos, se investigó a partir de las versiones de los mitos y relatos, tanto de los tzutujiles, como el registrado en Antigua (2014), para tener alguna

certeza al explorar la historia guatemalteca de esa época y contar con los elementos para poder interpretar las motivaciones existenciales de los pobladores tzutujiles en el aparecimiento de Maximón; pero además, ha sido de gran valor la advertencia de Jan de Vos sobre el renacimiento religioso que observó entre los pueblos de la región maya durante el siglo XIX, en plena modernidad.

El mitoanálisis como anticipación a la «mitodología» de Durand (2003) permitió encontrar claves de convergencia en las versiones del mito de origen y examinarlos a la luz de los acontecimientos históricos de aquella época, que refuerzan la conjetura —hasta ahora fundada—, sobre la época en que Maximón apareció: una hierofanía en un artefacto construido de un árbol especial, por los antiguos y poderosos naguales atitecos, para restablecer el orden comunitario, proteger la virtud de las mujeres y los viajeros. La continuidad del culto en este lugar, aun con sus cambios, ha sido posible gracias a la estructura de la cofradía, institución de larga duración.

3. El culto a Maximón en Atitlán, con sus ritos, mito y las prácticas de los sacerdotes nativos (*ajk'unaa*), manifiesta elementos de raíz religiosa de la antigüedad mesoamericana; se reconoce, como también lo han señalado otros estudiosos, el simbolismo de renovación/regeneración del Tiempo, ritos asociados con la fertilidad, el dualismo de dioses/diosas; Maximón, el gran Abuelo sabio, viejo y niño, se relaciona con la Dueña del lago Atit yaan*,* joven y vieja*;* los seres divinos ancestrales, «dueños» que se comunican en los lugares sagrados: manantiales, piedras, cuevas, cerros y árboles; el Árbol y el simbolismo del Centro o *axis mundi,* estados anímicos como los sueños, así como la embriaguez y el éxtasis en sus expresiones rituales, además de los de índole católica, santos y vírgenes asimilados como naguales, con poder nagual.

Por otro lado, un pertinente trabajo desde la psicología analítica muestra la relación entre Maximón con figuras arquetípicas universales como Hermes-Mercurio, arquetipo del Espíritu, además de los arquetipos de la sombra y el tramposo, todos los cuales proyecta Maximón/san Simón a sus devotos; por ello la fascinación y atracción o el temor y rechazo que se experimenta frente al personaje. Se destacan las cualidades

sanadoras a nivel psíquico si se enfrentan estos arquetipos a través de un proceso de comunicación con el inconsciente individual y colectivo, como se relaciona con el siguiente punto.

4. En este trabajo se han referido las características de nuestro personaje sagrado: transgresor del orden para el que fue hecho, debido a su extraordinaria potencia tuvo que ser desmembrado y atado. Ambivalente: hace el bien, pero también daña, le gustan las mujeres y los hombres, es concupiscente, juega bromas, engaña, gusta del trago y el tabaco, por ello es apócrifo del cristianismo y estigmatizado, de ahí que pueda entenderse que sea venerado por grupos y categorías sociales también marginales, aunque no de manera exclusiva, puesto que Maximón sigue arraigado entre las comunidades como Atitlán o Zunil, entre otras muchas, pero también en las ciudades que se han documentado.

5. El culto, las acciones cultuales, implican veneración y cuidado, que sean ejecutadas comunitaria y periódicamente, y referidas, sobre todo, a un sistema de fe predominante. A partir de este concepto se ha podido apreciar un continuo desde las formas cultuales más o menos permanentes, a la luz de los acelerados tiempos actuales, hasta las creencias ocasionales más volátiles o «religiones a la carta». Lo que se advierte es la variedad de formas y formatos de expresión de lo religioso, que solo puede expresarse dentro de los límites de cada cultura concreta; se asume que, «para el ser humano no existe ninguna posibilidad extracultural», el ser humano que se interroga y busca respuesta a las preguntas fundacionales formuladas desde la faceta religioso-simbólica, sobre el origen y fin de la existencia, la incertidumbre, el sufrimiento, el mal…

6. La eficacia simbólica del personaje sagrado respondía también a las necesidades existenciales, la incertidumbre y las condiciones de vida de la población del altiplano guatemalteco; así fue como la figura, con sus cualidades de protector, encontró acogida entre los diversos pueblos de Guatemala, en los que es hoy venerado. Su fama, sus virtudes, sus apetencias y su ambivalencia se han venido extendiendo por Centroamérica; fue expatriado y repatriado junto con los migrantes guatemaltecos hasta Los Ángeles, California.

Más allá de su transformación en san Simón, el hecho de ser conocido con otros nombres entre los pueblos y ciudades, junto con el cambio de su apariencia, ha sido motivo de confusión y dolor de cabeza de varios investigadores que buscan encontrar una explicación a los cambios. Fuera de Santiago Atitlán, la veneración al personaje sagrado se ha venido configurando con las más variadas prácticas, rituales y técnicas que van desde la magia, la santería, el esoterismo junto con el espiritismo, la medicina alternativa; algunas veces al lado y otras de manera combinada con las prácticas del curanderismo tradicional y al mismo tiempo dentro de distintos grados de institucionalización, desde las casas que funcionan como templos, los templos, las asociaciones y la conformación como Iglesia, en el caso de El Salvador.

Se ha destacado la variedad y los orígenes de los oficiantes: sacerdotes nativos (*ajk'unaa*), curanderos mestizos, guías espirituales, santeros, los autodenominados «sacerdotes mayas»; muchos de ellos se renuevan, aprenden e incorporan nuevas prácticas y técnicas. Estas nuevas expresiones de lo religioso tienden a fragmentarse día con día y mediante el empleo de las más variadas técnicas de salud espiritual y material. También lo religioso se ha venido expresando como espiritualidad.

7. Los especialistas del fenómeno religioso han coincidido en señalar la existencia de un proceso de desafiliación dentro de las religiones históricas, también definido como «vaciamiento religioso». Rafael Díaz-Salazar (1994) habla del vaciamiento del contenido doctrinario que había venido configurando a la religión tradicional, el catolicismo, que no ha sido capaz de normar o incidir en las nuevas prácticas religiosas. De manera paralela se observa la proliferación de nuevas y variadas manifestaciones religiosas, formas fragmentadas o difusas —según algunos especialistas que se han retomado en los capítulos—, que ocurren dentro y fuera de las religiones históricas, como es este caso. Una de las líneas de interpretación de este fenómeno es el origen de la secularización en las sociedades modernas y sus secuelas en curso, los desajustes en el tejido social debidos a la desestructuración paulatina de las anteriores formas de solidaridad, el individualismo. El decaimiento de las religiones históricas como cambio social ha menguado la capacidad colectiva de

crear ideales, y de ahí también los vínculos sociales. Pero como lo advierte Hervieu-Leger (2005) no es el fin de la religión, sino su metamorfosis, afirmación también compartida por Lluís Duch.

8. A partir del posicionamiento de la coimplicación a nivel de la experiencia humana entro lo religioso y lo político, la expresión de lo político posee rasgos de lo religioso y la expresión de lo religioso posee lo político porque articula prácticas —siempre provisionales— de dominación de la contingencia, de acuerdo con el marco de análisis, y desempeña una función terapéutica en las sociedades.

De tal manera que desde las interpretaciones de los autores de las etnografías: las dinámicas de globalización cultural han afectado las manifestaciones religiosas que hemos examinado. Experimentan transformaciones significativas en procesos semejantes a los del capital: desterritorialización de cultos y devociones y su reterritorialización, en una circulación intensa de figuras e imágenes sagradas, de prácticas, de formas rituales que se adaptan y se acomodan en nuevos contextos socioculturales, como los observados en lugares de El Salvador y en Los Ángeles, California. Tratan de mostrar un san Simón abstemio y que no gusta del tabaco, en un deseo de integrarse a la sociedad dominante y ser socialmente reconocidos. En otros casos se expresa como «resistencia» frente a los embates de las iglesias evangélicas, signo de la sociedad dominante; también funcionan como símbolos de identidad cultural nacional e indígena. Reivindicación cultural y participación política, tal es a expresión de lo «maya»[39] entre los oficiantes de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala. En general, en los casos expuestos todas estas son las manifestaciones que desde lo religioso se expresan en lo político, lo cual significa no el fin de la religión, como se apostaba al inicio de la modernidad, sino las transformaciones en los modos de creer.

[39] El término maya se refiere a la familia lingüística así bautizada por Otto Stoll, la maya quiché. La aplicación indiscriminada de «mayas» cuando no se usa solo para denotar un área cultural: el área maya o a la familia lingüística que así se denominó, tiende a borrar la variedad de lenguas por las que se reconocen sus hablantes. A este proceso se le ha denominado 'panmayismo'. Véase Schumann (2000).

Respecto al proverbio aludido por Durand (1999) que aparece en la Introducción, de manera metafórica, puede decirse que se ha tratado de mirar, además del dedo, a la luna que el dedo señala, y se ha encontrado lo que hasta aquí se comparte con los lectores.

Referencias consultadas

Ares Queija, Berta y Serge Gruzinski (coords.)

1997 *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Assmann, Jan

2008 *Religión y memoria cultural: diez estudios*, Buenos Aires, Lilmod.

Asturias, Miguel Ángel

1996 *Hombres de maíz,* Buenos Aires/Madrid/París/México/Sao Paolo/Lima, Editorial Crítica/Fondo de Cultura Económica.

1998 *Leyendas de Guatemala*, México, Losada.

Ayala Falcón, Maricela

2010 Bultos sagrados de los ancestros entre los mayas. en *Arqueología Mexicana*, xviii(106), México, INAH-Conaculta.

Báez-Jorge, Félix

1998 Entre los naguales y los santos (aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México, en A. Lupo y A. López Austin (editores), *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, México, unam y Università Degli Studi di Roma «La Sapienza».

Barrera Vázquez, Alfredo (dir. y ed.)

1980 *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida, México, Cordemex.

Barrera Vázquez, Alfredo y Silvia Rendón (eds.)

1974 *El libro de los libros de Chilam Balam*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bastos, Santiago y Aura Cumes (coords.)

2007 *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, vols. II y III, Guatemala, Flacso/cirma/Cholsamaj.

BATZ SOLÍS, LUIS RAYMUNDO

1991 *Las cofradías de San Pedro La Laguna, Sololá*, Guatemala, CENALTEX-Ministerio de Educación.

BAZARTE MARTÍNEZ, ALICIA

1989 *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México (1526-1869),* México, Universidad Autónoma Metropolitana.

BLUMENBERG, HANS

2008 *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos.

BORHEGYI, STEPHAN F. DE

1959 «Culto a la imagen del Señor de Esquipulas en Centro América y Nuevo México», *Antropología e Historia de Guatemala*, XI(1), IDAEH, Guatemala.

CAMPBELL, JOSEPH

1997 *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito,* México, FCE.

CAMPBELL, JOSEPH Y BILL MOYERS

1996 *El poder del mito,* Buenos Aires, Emecé.

CARDOZA Y ARAGÓN, LUIS

2005 *Guatemala. Las líneas de su mano*, México, FCE.

CARMACK, ROBERT M.

1979 *Historia social de los quichés*, Guatemala, Ed. José de Pineda.

CARRETO, JACINTO

1977 «Proceso de paz y población maya», *América Indígena*, LVII(1-2), México, Instituto Indigenista Interamericano.

CHEVALIER, JEAN Y ALAIN GHEERBRANT

1995 *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.

CHILLÓN, ALBERT

2010 *La condición ambigua,* Barcelona, Herder.

CHINEN, ALLAN

2010 *Más allá del héroe*, Barcelona, Kairós.

CHRISTENSON, ALLEN J.

2001 *Art and society in a Highland Maya Community: the altarpiece of Santiago Atitlán*, Austin, University of Texas, Press.

CÓDICE BORBÓNICO

1979 Ed. facs. de la de 1899 de París por Ernst Leroux, México, Siglo XXI Editores.

CÓDICE FLORENTINO

1979 Ed. facs., 3v., México, Secretaría de Gobernación.

CÓDICE TELLERIANO-REMENSIS

1964-1967 en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, pról. de Agustín Yáñez, est. e interp. de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

CÓDICE VATICANO LATINO 3738 O CÓDICE VATICANO RÍOS O CÓDICE RÍOS

1964-1967 en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, pról. de Agustín Yáñez, est. e interp. de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO (CEH)

s/f *Guatemala: Memoria del silencio*, Programa de Ciencia y Derechos Humanos de la Asociación Americana del Avance de la Ciencia, en http://shr.aas.org [consulta: 25/04/2011].

CORTÉS Y LARRAZ, PEDRO

1958 *Descripción geográfica-moral de la Diócesis de Goathemala,* Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, Libro I.

DEBROY ARRIAZA, IRACEMA MARIBEL

2003 *Magia, religión y ritos. Un acercamiento etnográfico a la cofradía de san Simón del municipio de San Andrés Itzapa, departamento de Chimaltenango,* tesis de licenciatura inédita, Guatemala, Universidad de San Carlos Guatemala.

DERRIDA, JACQUES Y GIANNI VATTIMO

1997 *La religión*, Buenos Aires, la Flor.

DÍAZ- SALAZAR, RAFAEL

1994 «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente», en R. Díaz, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.

DUCH, LLUÍS

2002 *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid Trotta.

2005 «Antropología de la interacción entre mitos y logos a propósito de la fenomenología del acontecimiento religioso en el hombre contemporáneo», *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, 4, en <https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/download/253/248/> [consulta: 12/05/2016].

DUCH, LLUÍS

2012*a* *La religión en el siglo XXI,* Madrid, Siruela.

2012*b* *Religión y comunicación*, Barcelona, Fragmenta.

2014 *Religión y política,* Barcelona, Fragmenta.

2015 *Antropología de la ciudad,* Barcelona, Herder.

2018 «Propuesta metodológica para el estudio de los fenómenos religiosos», en Blanca Solares (ed.), *Homo religiosus. Sociología y antropología de las religiones,* México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM/Editorial Itaca, pp. 21-45.

DUCH, LLUÍS Y ALBERT CHILLÓN

2012 *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación,* vol. 1, Barcelona, Herder.

DUCH, LLUÍS Y JOAN CARLES MÈLICH

2012 *Escenarios de la corporeidad. 2. Antropología de la vida cotidiana,* Madrid, Trotta.

DURAND, GILBERT

1982 *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, Madrid, Taurus.

1993 *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra,* Barcelona, Anthropos, UAM-I.

1999 *Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico,* Barcelona, Paidós.

2003 *Mitos y sociedades. Introducción a la mitodología,* Buenos Aires, Biblos.

DURKHEIM, ÉMILE

1995 *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Coyoacán.

EARLY, JOHN D.

1983 «Some ethnographic implications of an ethnohistorical perspective of the civil-religious hierarchy among the highland Maya», *Ethnohistory*, 30(4) pp. 185-202, en < http://www.jstor.org/stable/482003 > [consulta: 12/11/2010].

ELIADE, MIRCEA

1994 *Mito y realidad*, Bogotá, Grupo Editor Quinto Centenario/Labor.

1996 *Tratado de historia de las religiones,* México, ERA.

1998 *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona, Paidós Orientalia.

1999 *Historia de las creencias y las ideas religiosas,* I. *De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, Barcelona, Paidós Orientalia.

2009 *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza/Emecé.

EL LIBRO DEL CONSEJO (POPOL VUH)

1993 Ed., trad. y notas de Georges Raynaud, J. M. González de Mendoza y Miguel Ángel Asturias; pról. Francisco Monterde, introd. Maricela Ayala Falcón, México, UNAM-Coordinación de Humanidades.

FLORES, HILDA Y ROBERTO LINDIG CISNEROS

2005 «Lista revisada de árboles y arbustos de Altamirano y Ramírez», *Revista Mexicana de Biodiversidad*, (I)76, pp. 11-35..

FLORESCANO, ENRIQUE

1999 *Memoria indígena*, México, Taurus.

FOUCAULT, MICHEL

1990[1966] *Las palabras y las cosas,* México, Siglo XXI Editores.

FUENTES Y GUZMÁN, FRANCISCO A.

2007 *Recordación florida* (1643-1700), Guatemala, Biblioteca de Guatemala-Artemis-Edinter.

GAGE, THOMAS

1969 *Thomas Gage's travels in the New World* [1648], ed. por J. Eric Thompson, Norman, University of Oklahoma Press.

GARCÍA ESPADA, ANTONIO

2016 Los cumpleaños de san Simón. Etnografías salvadoreñas, *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos,* XIV(2), México, CESMECA-UNICHACH, pp. 163-181.

GARIBAY K., JOSÉ A.

1947 «Paralipómenos de Sahagún», *Tlalocan*, II(2,3), México.

GARIBAY K., ÁNGEL MARÍA

(1953-1954) *Cantares mexicanos y poesía náhuatl*, 3vols., México, Porrúa.

GARZA, MERCEDES DE LA

1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM.

1995 *Aves sagradas del mundo maya,* México, UNAM.

GÓMEZ VILLALOBOS, LIZETT Y GABRIELA VÁSQUEZ S.

2011 *Rituales curativos en torno a la Santa Muerte y Maximón; estudio de caso de la médium «doña Rosi», en Huixtla, Chiapas,* tesis de licenciatura inédita, San Cristóbal de Las Casas, FCS, Universidad Autónoma de Chiapas.

GOMIS, JOAQUÍN Y MARÍA PATRICIO

2011 «Conversaciones», entrevista a Lluís Duch, *El Ciervo*, 726-727, septiembre-octubre, en <http://www.fragmenta.cat/entrevista-el-ciervo-a-llu%C3%ADs-duch_80368.pdf>.

GRUZINSKI, SERGE

1995 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE.

GUITERAS HOLMES, CALIXTA

1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil,* México, FCE.

GUZMÁN MORALES, MICAELA, SAÚL MORALES LARA Y VIOLETA VÁZQUEZ ROJAS C.

2007 «Lingüística», en *Guía de estudio para el ingreso a las licenciaturas.* México, Escuela Nacional de Antropología e Historia/INAH.

HERVIEU-LEGER, DANIELLE

2005 *La religión, hilo de la memoria,* Barcelona, Herder.

ISUNZA BIZUET, ALMA

2009 «La participación política de las mujeres indígenas. Usos y costumbres», en *Participación política de la mujer en México*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, pp. 11-106.

IXCHOP SOC, PEDRO

2010*a* *Kajaleb,* Guatemala, Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala-Consejo de Restauración de la Espiritualidad Maya de Guatemala.

2010*b* *Oraciones mayas,* Guatemala, Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala-Consejo de Restauración de la Espiritualidad Maya de Guatemala.

KAUFMAN, TERRENCE

1964 *Materiales lingüísticos para el estudio de las relaciones internas y externas de la familia de idiomas mayanos*, México, UNAM.

1974 *Idiomas de Mesoamérica*, Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra.

LAS CASAS, FRAY BARTOLOMÉ DE

1967 *Apologética historia sumaria*, vol. II, ed. de Edmundo O'Gorman, México, UNAM.

LANDA, FRAY DIEGO DE

1959[1560] *Relación de las cosas de Yucatán*, Introducción de Ángel María Garibay, México, Porrúa.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL

1986 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM.

LÉVY BRUHL, LUCIÉN

1985 *El alma primitiva*, Barcelona, Península.

LOEWE, GARETH W., THOMAS A. LEE JR. Y EDUARDO MARTÍNEZ ESPINOZA

2000 *Izapa: una introducción a las ruinas y los monumentos*,Tuxtla Gutiérrez, Fundación Arqueológica Nuevo Mundo/Coneculta.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1967 Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl, *Estudios de cultura náhuatl*, v. VII, México, UNAM.

1995 *Tamoanchan y Tlalocan,* México, FCE.

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 volúmenes, México, IIA-UNAM.

2002 *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana,* México, IIA-UNAM.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO Y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN

1996 *El pasado indígena*, México, FCE/El Colegio de México.

LÓPEZ DE COGOLLUDO, DIEGO

1688 *Historia de Yucatán*, Madrid, en <http://callisto.ggsrv.com/imgsrv/Fetch?banner=451442d21&digest>.

LÓPEZ KINDLER, AGUSTÍN

2013 «Constantino y el arrianismo», *Anuario de historia de la Iglesia*, en <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/2191>.

LÓPEZ MOLINA, ANA

2003 *Maximón y el Cristo de Esquipulas en La Pedrera, zona 6, Ciudad de Guatemala*, tesis de licenciatura inédita, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala.

2007 «La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala», en Santiago Bastos y Aura Cumes (coords.), *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, vols. II y III, Guatemala, Flacso/CIRMA/Cholsamaj.

LOS CÓDICES MAYAS

1985 Introd. y biblio. de Thomas A. Lee Jr., Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas.

LOTHROP, SAMUEL K.

1924 «A note on Indians ceremonies in Guatemala», *Indian Notes*, 1(3).

1929 «Further Notes on Indian Ceremonies in Guatemala», *Inter alia*, VI(1), Nueva York, Heye Fundation.

LUCKMANN, THOMAS

1973 *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme.

LYON, DAVID

2002 *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Madrid, Cátedra.

MARÍN, VALADEZ BLANCA MÓNICA

2014 *Prostitución y religión: El Kumbala bar y el culto a san Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México Guatemala,* tesis de maestría inédita, San Cristóbal de Las Casas, CIESAS-Sureste.

MARTÍNEZ, PELÁEZ SEVERO

1976 *Motines de indios (la violencia colonial en Centroamérica y Chiapas,* México, Hermes (Cuaderno de la Casa Presno 3).

MARZAL, MANUEL M

2002 *La tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Trotta.

MAUSS, MARCEL

1979 *Sociología y antropología*, Madrid, Taurus.

MEMORIAL DE SOLOLÁ. ANALES DE LOS CAKCHIQUELES, TÍTULO DE LOS SEÑORES DE TOTONICAPÁN

1980 trad. dir. y ed. de Adrián Recinos, México, FCE.

MENDELSON, MICHAEL E

1965 *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca-Ministerio de Educación.

MERINO, MAURICIO

2007 *Para entender el régimen municipal en los Estados Unidos Mexicanos*, México, Nostra Ediciones.

MOLINER RUIZ, MARÍA

2007 *Diccionario de Uso del Español*, Madrid, Gredos.

MORALES, MARIO ROBERTO

1998 *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón: Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, Guatemala, Flacso.

MÜLLER, MAX

1945 *La religión y origen y desarrollo de la religión*, Buenos Aires, Albatros.

MUÑOZ CAMARGO, DIEGO

1981 *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Oceáno para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*, ed. facs. del Manuscrito de Glasgow, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-.

NAVARRETE, CARLOS

1982 *San Pascualito Rey y el culto de la muerte en Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

1999 «El Cristo Negro de Esquipulas: origen y difusión», *Estudios. Revista de Antropología, Arqueología e Historia*, 3a. época, 3, USAC, PP. 97-115.

O' BRIEN-ROTHE, LINDA

2011 *The poetics of the ancestor of the tz'utujil maya of Guatemala* (ensayo), Guatemala, Universidad de San Carlos-Centro de Estudios Folklóricos.

ORELLANA, SANDRA LEE

1984 *The tzutujil mayas*, *continuity and change, 1250-1630*, University of Oklahoma Press, Norman.

2011 *Los tzutujiles*, revista digital GTCIT, en <http://www.gtcit.com>.

ORDOÑEZ, CHIPIN MARTÍN

1973 «La figura de Judas en el medio guatemalteco», *Guatemala Indígena,* Guatemala Ciudad, VIII(1), pp. 143-172.

OTTO, RUDOLF

1998 *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* Madrid, Alianza.

OXLAJUUJ KEEJ MAYA'AJTZ'IIB' (OKMA), ASOCIACIÓN DE ACADÉMICOS ESTUDIOSOS DE LAS LENGUAS MAYAS

2001 *Maya'Chii'* (Los idiomas mayas de Guatemala), Guatemala, Cholsamaj.

PANDO, MORENO ADÁN

1999 *El verdadero nombre del hermano san Simón*, tesis de licenciatura inédita, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla-Facultad de Filosofía y Letras.

PACAY CU, FREDMANN ARMANDO

2000 *Prácticas de la espiritualidad Maya en la colonia Jocotales de la ciudad de Guatemala, 1995,1998,* tesis de Antropología inédita, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos, Guatemala.

PASCAL, EUGENE

1999 *Jung para la vida cotidiana*, Madrid, Obelisco.

PÉDRON COLOMBANI, SYLVIE

2008*a* Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos «neotradicionales», *Sociedad e Estado,* Brasilia, 23(2), pp. 355-379.

2008*b* El culto a Maximón en Guatemala. Entre procesos de reivindicación indígena y reapropiación mestiza, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Trace 54, Disponible en www.cemca.or.mx, pp. 31-44.

2011 *El culto a Maximón en Guatemala. Ritos de fertilidad, comida ritual y metáfora sexual*, recuperado de <https://comidaritual.files.wordpress.com/2011/06/comida-ritual-s-pedron-colombani-copie.pdf> [consulta: 25/05/2018].

2017 «La patrimonialización de san Simón en Los Ángeles», en Renée de la Torre y Patricia Arias (coords.), *Religiosidades trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales,* México, El Colegio de la Frontera Norte/ Juan Pablos Editor, pp. 219-247.

PÉREZ MENDOZA, FRANCISCO Y MIGUEL HERNÁNDEZ MENDOZA

2001 *Diccionario tzutujil*, Guatemala, Cholsamaj-Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín.

PÉREZ RUIZ, ABELARDO

2008 *Me llaman Maximón, Satanás con corbata y sombrero*, Guatemala, Arthemis Edinter. Hay referencias de esta obra en el blog de la Diócesis de Sololá-Chimaltenango y en <http://inteligenciacatolica.wordpress.com/2009/09/22/maximon-es-satan-por-diego-joachin/> [consulta: 04/10/2011].

PETRICH, PERLA

1998 *Historia, historias del lago Atitlán. Ensayo de antropología histórica*, Guatemala, Col. Xokomil (13), Cael/Muni-k'at.

2006 «Los santos en la tradición oral de Atitlán», en Mario H. Ruz (ed.), *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, México, IIF-UNAM.

POLK, P. A.

2004 «Botánica Los Ángeles. An introduction», en P. A. Polk (ed), *Botánica Los Angeles. Latino popular art in the city of Angels*, Los Ángeles, UCLA Flower Museum of Cultural History, pp. 14-26.

POPOL VUH. LAS ANTIGUAS HISTORIAS DEL QUICHÉ

2010 Trad. del texto original y notas de Adrián Recinos [1947], México, FCE.

RELACIÓN TZUTUJIL

1962 «Relación de caciques y principales del pueblo de Atitlán (1571)», *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, 26, pp. 435-438.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

1969 *Augurios y abusiones (textos de los informantes de Sahagún)*, introd., trad. y notas de Alfredo López Austin, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

SANCHIZ OCHOA, PILAR

1993 «Sincretismos de ida y vuelta: el culto de san Simón en Guatemala», *Mesoamérica*, 14(26), pp. 253-266.

SCHUMANN G., OTTO

2000 *Introducción al maya Itzá,* México, IIA-UNAM.

SMITH, DENNIS A.

2007 Una tipología de iglesias evangélicas en Guatemala, en <http://www.cedepca.org/index2.php?option> [consulta: 27/11/2010].

SOLARES, BLANCA

2008 «Un acercamiento a la *antropología simbólica* de Lluís Duch», en Lluís Duch, M. Lavaniegos, M. Capdevilla y Blanca Solares, *Lluís Duch. Antropología simbólica y corporeidad cotidiana,* Cuernavaca, CRIM-UNAM.

SOTO PAIZ, MANLIO

2018 *Maximón y lo inconsciente colectivo. Arquetipos y simbología Maya-Tzutujil,* Guatemala, Editorial universitaria-Universidad de San Carlos de Guatemala.

SUÁREZ, LUIS Y DEMETRIO RAMOS PÉREZ

1990 *Historia general de España y América*, v. 9, Madrid, Rialp.

TAUBES

2007 *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica,* Madrid, Katz.

THOMPSON, J. ERIC

2008 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI Editores.

VALLE, HERNÁN DEL

1998 *Tradiciones y leyendas de La Pedrera*, Guatemala, Cementos Progreso.

VALLEJO REYNA, ALBERTO

2001 *Por los caminos de los antiguos nawales. Ri Laj Mam y el nawalismo maya tzutujil en Santiago Atitlán, Guatemala*, Guatemala, Fundación CEDIM-NORAD.

VIDAS, ANATH ARIEL DE Y VALENTINA VAPNARSKY

2017 *Cultura: instituciones de uso. Patrimonialización puesta a prueba en campo*, en <http://nuevomundo.revues.org/70090>.

VOS, JAN DE

s/f *Los mayas en los tiempos modernos, artículo electrónico*, en <http://mitlan.tripod.com/MAYAS.HTM> [consulta: septiembre de 2011].

WAAIJMAN, KEES

2011 *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos,* Salamanca, Sígueme.

WALLACE, TIM Y DANIELA DIAMENTE

2002 *Ecoturismo en el lado sureste del Lago Atitlán*, Guatemala, Universidad del Valle de Guatemala/Consejo Nacional de Áreas Protegidas.

WEBER, MAX

1984 *Economía y sociedad*, México, FCE.

2003 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE.

WOODWARD, RALPH LEE JR

2002 *Rafael Carrera y la creación de la República de Guatemala, 1821-1871*, Guatemala, CIRMA-Plumsock Mesoamerican Studies.

Páginas electrónicas consultadas

Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, <http://www.famsi.org/reports/03/01/99ruud.pdf> [consulta:10/11/2010].

Instituto Nacional de Estadística de Guatemala (INE), <www.ine.gob.gt/index>.

Sistema de Información Municipal de Guatemala, <www.inforpressca.com>.

Tribunal Supremo Electoral de Guatemala, <http://www.tse.org.gt/>.

Maximón: religión y política.
Continuidad, mutaciones y cambio religioso en Centroamérica
y Chiapas, 1914-2018, de Alma Isunza Bizuet
estuvo bajo el cuidado de Gustavo Peñalosa
Castro, con la colaboración de la autora.

La obra terminó de imprimirse en abril de 2021 en los talleres de Gráfica Premier, S.A de C.V., ubicados en 5 de febrero 2039, col. San Jerónimo Chicahualco, C. P. 52170, Metepec, Estado de México. Los interiores se tiraron sobre papel Snow Cream de 60 g y los forros sobre cartulina sulfatada de 14 pts. En la composición tipográfica se utilizaron las familias ITC Usherwood y Optima. El tiraje fue de 250 ejemplares.

En el caso de Maximón existe un pluralismo en las prácticas y los rituales; los tzutujiles han sido y son tolerantes frente a los cambios de la imagen de Maximón fuera de Santiago Atitlán. La recuperación de sus raíces y creencias impulsa en la actualidad los esfuerzos de varias organizaciones. Este libro ofrece un contexto sociohistórico de Guatemala de la época del «aparecimiento» de Maximón en Santiago Atitlán, cuna de este personaje sagrado y de las cofradías, las cuales hicieron posible la continuidad del culto hasta nuestros días. Se trata de ubicar el texto en su contexto; se exponen los ritos, el mito más antiguo y las subsecuentes variaciones a lo largo del tiempo, para finalizar con la interpretación del mito y del rito, además de señalar los cambios ocurridos en las costumbres rituales; y se aborda el contexto político de Guatemala para entender las motivaciones de los devotos tzutujiles en el culto a Maximón.

9 786073 043533

CIMSUR