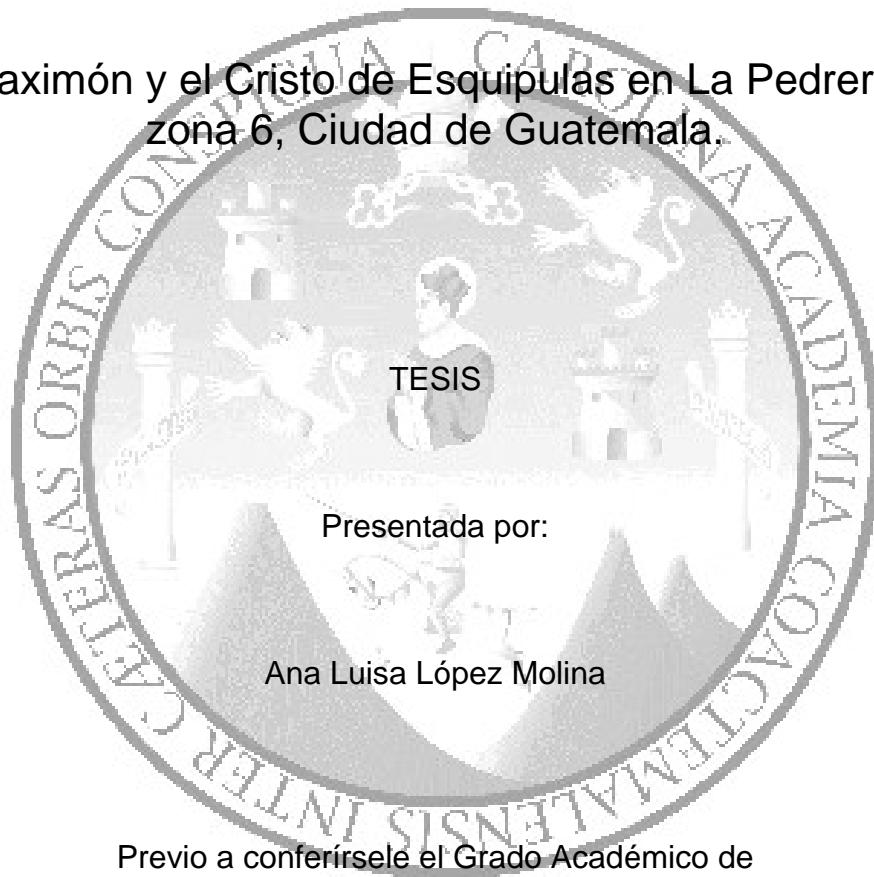


UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
ESCUELA DE HISTORIA
ÁREA DE ANTROPOLOGÍA

Maximón y el Cristo de Esquipulas en La Pedrera,
zona 6, Ciudad de Guatemala.



TESIS

Presentada por:

Ana Luisa López Molina

Previo a conferirsele el Grado Académico de

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA

Nueva Guatemala de la Asunción,
Guatemala, C.A., Agosto 2003.

Contenido

Introducción	1
I. Antecedentes	
1.1 Los Mitos	7
1.2. ¿Qué es un ser sagrado, un ser divino?	11
1.3. ¿Son Maximón y el Cristo de Esquipulas seres sagrados?	13
1.4 El Sincretismo	15
1.5. La Religiosidad Popular	17
II. La Cosmovisión Indígena	19
2.1. La relación con el Ser Supremo	22
2.2. La relación con la Madre Naturaleza	22
2.3. La relación con los Semejantes	25
III. Los Lugares Sagrados	27
IV. Descripción del Lugar	29
V. Historia del Sitio Sagrado La Pedrera	33
5.1. Explicación del traslado	36
VI. Descripción de los Oficiantes y Participantes	38
6.1. Los Oficiantes	38
6.2. La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala	41
6.3. Los Participantes	43
VII. Maximón	48
7.1. El Maximón de La Pedrera	60
VIII. El Cristo de Esquipulas	64
8.1. El Cristo de Esquipulas de La Pedrera	73
IX. Descripción de los Ritos	78
9.1. Fiestas Especiales: El día de Maximón y la fiesta de inicio de la siembra	81
X. Conclusión: La convivencia de Maximón y el Cristo de Esquipulas	86
XI. Fuentes de Información	
11.1. Bibliográficas	93
11.2. En Internet	96
11.3. Recursos Humanos	98
XII. Anexos	
12.1. Resumen de la Metodología	99
12.2. Fotografías	100

Introducción

Esta investigación aporta una visión antropológica al conocimiento de la religiosidad indígena y popular. Lo maya adquiere más fuerza en la coyuntura nacional, pero todavía no se han hecho muchas investigaciones sobre sitios sagrados y ritos de la religiosidad indígena en el área urbana: los trabajos antropológicos sobre Maximón se centran en Quetzaltenango, Sololá y Chimaltenango. Por eso es necesario investigar su culto en La Pedrera, un lugar sagrado urbano, tomando en cuenta que lo religioso abarca la vida social, económica y cultural de las personas, y aún así, es un rubro excluido de las investigaciones. Por otro lado, este documento tiene la intención de ser un auxiliar en el esfuerzo de algunos miembros de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala por escribir su historia y documentar su quehacer.

El objetivo del presente trabajo es determinar por qué en el lugar sagrado La Pedrera se venera al Cristo de Esquipulas, y cómo esto se conjuga con el culto a Maximón. Para eso, se explora la espiritualidad maya y la religiosidad popular, al mismo tiempo que se define quiénes son Maximón y el Cristo de Esquipulas, incluyendo los ritos y mitos que giran alrededor de estas dos imágenes consideradas milagrosas y poderosas por la comunidad que conforma La Pedrera, espacio sagrado que delimita esta investigación.

Maximón y el Cristo de Esquipulas son elementos siempre presentes en la fe y la vida religiosa de Guatemala. Son partes complementarias de una religiosidad que está fuera de la religión católica, y se inserta más en un estrato social que se define como “popular”. Por eso, en esta investigación se caracterizan al Cristo de Esquipulas y a Maximón como figuras centrales de la religiosidad popular de Guatemala.

“El estudio de las culturas populares es imprescindible pues es en ellas donde se trasuntan los profundos momentos evolutivos de nuestra sociedad, así como sus sueños y anhelos más conspicuos. Sus

transformaciones de la mano con el proceso histórico denotan los cambios profundos y periféricos....”¹ Es por ello que esta investigación es pertinente en la definición del guatemalteco, específicamente, urbano y popular.

La religiosidad popular es un producto económico, psicológico y social. Este conjunto se une a mitos y leyendas que le dan vida a dos deidades presentes desde los inicios de la historia de Guatemala. Una de los habitantes mesoamericanos y la otra de los colonizadores católicos: Mam y Cristo.

El Cristo de Esquipulas es una figura que marca la vida popular por considerársele milagroso. Y, aunque las imágenes de La Pedrera no son iguales a la que está en Esquipulas, Chiquimula, son igualmente veneradas y buscadas. Así como la visita anual a Esquipulas es un ritual repetido ininidad de veces para actualizar su contenido divino, de la misma forma se visita al Cristo de Esquipulas en La Pedrera.

La dualidad es una constante en la cosmovisión indígena: lo natural y lo sobrenatural, el supramundo y el inframundo. El ser es binario, es un ser dual. Estas dos realidades existen cada una en función de la otra. Son dos realidades necesarias, que en lugar de ser opuestas, como las concibe el pensamiento occidental, son complementarias y recíprocas. Esto permite que puedan convivir Maximón y el Cristo de Esquipulas: se complementan. Los ritos en torno a estas dos deidades tienen una importancia suprema en la contribución a la armonía del cosmos como actividades mágicas que logran esa armonía.

Maximón es un ser sagrado que es sentido por las personas como un ánima presente. Esto le permite transformarse para los creyentes en una multiplicidad de formas. La transformación es una característica inherente a él en su modo animado de ser. Sus muchas máscaras y múltiples nombres conjuran la omnipresencia de su ser en una flor, un árbol, una persona. Es un eco de los relatos del Pop Wuj. Él es un ser que cruza los límites de su edad y de las edades que pasaron.

¹ GARCÍA ESCOBAR, Carlos René. *Culturas Populares, Cosmogonía e Identidad en Guatemala*. Documento de lectura para el curso de Folklore de Guatemala, Escuela de Historia, USAC, Guatemala, 2003.

La identidad de Maximón, tan amplia y confusa, es el resultado de una compleja relación y mezcla entre dos culturas diferentes y los procesos históricos propios de Guatemala. Maximón, como ser sagrado, se relaciona a una tradición ancestral de la época prehispánica, pero el sistema religioso construido en torno a él resulta de fenómenos históricos y culturales que propiciaron el sincretismo.

Maximón se convierte en San Simón a medida que va “ladinizándose”, es decir, alejándose de su centro de creación, Santiago Atitlán en Sololá, y adquiriendo una apariencia más antropomorfa y menos rígida que la de éste pueblo del lago de Atitlán. Pero este es un tema que no será tratado porque lo que nos atañe es definir quién es Maximón y de qué manera su culto está articulado con el del Cristo de Esquipulas en La Pedrera.

El sitio sagrado donde se venera a las imágenes de Maximón y del Cristo de Esquipulas se encontraba originalmente sobre un cerro dentro de la cantera de la fábrica de cemento, Cementos Progreso, entre pinos. Debido a razones de seguridad y al crecimiento de la Empresa, se decidió trasladar la piedra de lugar. El recinto actual está al final de la finca, a un costado de los campos de fútbol, en la zona 6 de la Ciudad de Guatemala. Es un terreno triangular de aproximadamente 2,000 varas, circulado por una pared de block.

En la pequeña puerta de entrada se puede leer un rótulo que da la bienvenida a la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala, además de indicar el horario de atención al público. Adentro se ve un corredor largo, con quince pequeños consultorios del lado derecho y un altar, que es una chimenea, frente a cada uno. Al fondo está el Templo Tikal, donde se encuentran las imágenes de Maximón y el Cristo de Esquipulas. A la puerta del templo se encuentran la piedra sagrada y una cruz maya. Además de los servicios espirituales que se prestan, hay sanitarios, una pileta y una tienda a la disposición de los visitantes.

Los sacerdotes mayas se empezaron a organizar a partir 1980. Desde 1989, año del traslado, se inició la conformación de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala, la cual consiguió en 1994 su personalidad jurídica, lo que indica que tiene estatutos y normas

que la rigen. En la actualidad los sacerdotes mayas trabajan de forma organizada dentro de las instalaciones de La Pedrera.

Para poder saber lo que las personas piensan, saben y sienten sobre Maximón y sobre el Cristo de Esquipulas en La Pedrera, zona 6, se utilizó una metodología cualitativa. Esta metodología es apropiada porque el punto de interés se ubica en lo que las personas piensan y perciben.

Con la metodología cualitativa se busca describir y analizar la convivencia de Maximón y el Cristo de Esquipulas desde el punto de vista de los actores. Esta visión se complementa con los análisis e interpretaciones de la investigadora sobre el tema. Este conjunto de ventajas ofrece la posibilidad de una comprensión amplia, integral y contextualizada –porque es necesario ubicar la problemática en su contexto social– del tema de estudio.

Una ventaja de esta metodología es que permite diseñar una investigación flexible. Inicialmente se seleccionaron las técnicas y preguntas de investigación, pero la metodología permitió que se hicieran modificaciones en el transcurso de la recolección de información. Y fue muy importante la flexibilidad para descubrir relaciones o conceptos no esperados.

Dentro de la metodología cualitativa se escogió el método etnográfico ya que es el recomendado para el estudio de conocimientos, actitudes, valores y prácticas culturales. Las técnicas elegidas fueron la entrevista individual estructurada y semi–estructurada, y la observación directa estructurada y semi–estructurada.² Se hizo, además, una revisión de la bibliografía disponible sobre el tema al mismo tiempo que se hizo el trabajo de campo.

Algunas de las entrevistas fueron grabadas y luego transcritas. Pero la mayoría no pudieron ser grabadas porque las personas entrevistadas no lo permitieron, o porque las condiciones no eran propicias, como ocurrió para las fiestas especiales en las que el ruido circundante hubiese hecho ininteligible la grabación. Cuando no se grabaron las entrevistas se tomó nota de todo lo dicho por las personas y luego se transcribió. Cuando se cita a las

² En los anexos se encuentra un listado de los instrumentos utilizados y los objetivos de cada uno.

personas que fueron escogidas como entrevistas clave se indica el número con el que se identifica la transcripción de la entrevista.

Siendo La Pedrera un sitio sagrado visitado por personas de diversas procedencias étnicas y sociales, fue necesario el cuidado al escoger a las que proporcionaron información, sus apreciaciones personales y su visión sobre lo que ocurre en el lugar. Se entrevistó a igual número de participantes indígenas que ladinos. Esto se hizo con el propósito de penetrar en los conocimientos, actitudes y prácticas de ambos grupos, ya que son diferentes por factores culturales e históricos. Y entre los oficiantes, llamados *ajq'ijab'*, se escogió a tres en particular que fueron informantes primordiales y quienes auxiliaron en la comprensión de lo que ocurre en La Pedrera, mientras que otros tres más se observaron para determinar detalles sobre los ritos y extender más el conocimiento sobre lo que se investigó.

Además se entrevistó a personas que están fuera de las actividades espirituales que ocurren en La Pedrera, para conocer cómo es visto el lugar y lo que ocurre en él, y cómo es apreciada la convivencia de Maximón y el Cristo de Esquipulas desde fuera del círculo de oficiantes y participantes.

La técnica de entrevista se utilizó en esta investigación porque es la que permite obtener información extensa e individual, y tener una relación directa con la persona que está proporcionando la información. La entrevista se diseñó para que ayudara a determinar lo que la persona piensa, conoce, cree, percibe y hace respecto a la convivencia de Maximón y el Cristo de Esquipulas en La Pedrera.

El trabajo de campo se inició a partir de septiembre de 2002 y se concluyó en enero de 2003. Se realizaron visitas a La Pedrera para observar los ritos diarios y las fiestas especiales, así como para realizar entrevistas a sacerdotes mayas y a asistentes ladinos e indígenas.

La observación directa se empleó para obtener evidencia real y contextualizada sobre las prácticas y comportamientos con relación a la convivencia de las dos imágenes y sus cultos. Esta técnica ayudó a determinar lo que las personas en realidad hacen con relación al

tema de investigación en el sitio, es decir en la vida real. Además ayudó a apreciar el trato entre los participantes y oficiantes de los ritos y el contenido de los mismos ritos y de las interacciones entre todas las personas que asisten al lugar.

Los *pivotes de la identidad* se encuentran, entre otros elementos, en la tradición oral, la mitología, la religión, la medicina, la vida cotidiana, la organización social.³ Todos estos constituyen temas centrales en esta investigación, que se divide en diez capítulos.

Los primeros dos sirven como base conceptual para comprender el resto del contenido. Luego, sigue una parte descriptiva del lugar, su historia y las personas que en él actúan como oficiantes y como participantes. A continuación se hace una caracterización de Maximón y del Cristo de Esquipulas, se reseña su historia y se exponen sus características particulares. Para cada uno, está la descripción de la imagen particular que se encuentra en La Pedrera y los ritos que ocurren en fechas especiales. El décimo capítulo es, a manera de conclusión, llamado “La convivencia de Maximón y el Cristo de Esquipulas”. En él se analizan las características divinas de ambas deidades, así como lo que los devotos de La Pedrera creen y esperan de cada una, a la luz de la teoría expuesta en los capítulos previos. En los anexos se puede encontrar un resumen de la metodología, y fotografías que ilustran la investigación.

Altar de La Pedrera.



³ *Ibíd.*

I. Antecedentes

1.1. Los Mitos

Los mitos están fundamentados en arquetipos variados. Los arquetipos se crean a partir de experiencias en la interacción con la naturaleza y con los demás seres humanos. Además, responden a diferentes esferas de la vida, una de ellas es la observación del cielo, de lo sagrado, de lo perfecto. La realidad incomprensible e inexplicable es considerada sagrada. Observamos los fenómenos que dan vida a arquetipos porque buscamos lo real, y lo real por excelencia es lo sagrado.

Para Mircea Eliade, *“el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una creación: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los «comienzos». Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la sobrenaturalidad) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo sobrenatural) en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.”*⁴ Los mitos son construcciones colectivas de verdades inconscientes.

Debido a que los mitos relatan las hazañas de seres sobrenaturales, héroes mitológicos, y la manifestación de sus poderes divinos y sagrados, se convierten en modelo de

⁴ ELIADE, Mircea. *Ensayo de una definición de Mito*.

En: http://www.unimag.edu.co/antropologia/ensayo_de_una_definicion_del_mito.htm

las actividades humanas significativas e incluso los modos de conducta y las actividades profanas de las personas. Los mitos, por lo tanto, relatan no sólo el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y de las personas, sino también todos los acontecimientos esenciales causantes del estado actual de la humanidad, conformada por seres mortales, diferenciados sexualmente, organizados en sociedades, obligados a trabajar para vivir, y que trabajan según ciertas reglas.

Si el Mundo existe, y si existen en él las personas, es por la actividad creadora de los Seres Sobrenaturales en los comienzos del tiempo. Pero otros acontecimientos han tenido lugar después de la cosmogonía y la aparición de los seres humanos, quienes existen tal como son hoy, como resultado directo de los hechos míticos, y a la vez, están constituido por estos. Una persona *“es mortal, porque algo ha pasado in illo tempore. Si eso no hubiera sucedido, el hombre no sería mortal: habría podido existir indefinidamente como las piedras, o habría podido cambiar periódicamente de piel como las serpientes y, por ende, hubiera sido capaz de renovar su vida, es decir, de recomenzarla indefinidamente. Pero el mito del origen de la muerte cuenta lo que sucedió in illo tempore, y al relatar este incidente explica por qué el hombre es mortal.”*⁵

A partir de la lectura referente a los mitos en las publicaciones de Mircea Eliade⁶ se puede delinear el camino de los héroes mitológicos: la iniciación a través del sufrimiento, la muerte sacrificial, la transformación y el retorno al mundo como un ser renacido a la vida, un ser fundamentalmente transformado por la muerte, cuyo retorno a la vida es asegurado a través de rituales humanos de sacrificio.

Tanto Maximón como el Cristo de Esquipulas son héroes mitológicos: dan su vida por salvar a los suyos, la abandonan en un sacrificio mientras existe la seguridad de un retorno.

⁵ *Ibid.*

⁶ ELIADE, Mircea. *Historia de las Creencias y de las ideas Religiosas*. Volumen 1, Prefacio, pág 15.
En: <http://www.arrakis.es/~ruteol/eliade.htm>; *Ensayo de una definición de Mito*. En: http://www.unimag.edu.co/antropologia/ensayo_de_una_definicion_del_mito.htm; *Lo Sagrado y lo Profano*. Editorial Omega, España, 1975.

Maximón y el Cristo de Esquipulas dan esa esperanza de regeneración como arquetipos que dan su sangre, su cuerpo y su carne para que el mundo pueda ser regenerado una y otra vez.

Como se verá más adelante, Maximón empieza su vida siendo mutilado por sus creadores y teniendo que caminar constantemente. Muere ahorcado durante la Semana Santa y luego renace para iniciar el ciclo de nuevo. Por su lado, Cristo nace pobre, sufre el rechazo de los eruditos de su época, perece crucificado y resucita para salvar al mundo, iniciando así un nuevo ciclo.

Los héroes en los mitos se crean porque la verdad histórica retiene costumbres, paisajes, instituciones, y no a personas y hechos con exactitud. Los personajes históricos se convierten en seres míticos, en arquetipos, en héroes. El afán por romper ciclos de *malos* seres humanos y empezar uno nuevo a partir de un héroe o personaje mítico se demuestra en muchos mitos y relatos, como el del diluvio.

Otro arquetipo regidor es el de la repetición de la creación del mundo. Todo lo que se crea y que simboliza esta primera creación, se encuentra, por lo tanto, en el centro del mundo, que es de donde empieza a formarse. Es en este lugar sagrado donde realizan los rituales, por primera vez, los héroes, dioses o antepasados. Y es porque ellos los realizan que los rituales tienen un principio divino, o sea, conforman un arquetipo en sí mismos. Los rituales responden a este modelo mítico, que puede abarcar hasta las actividades diarias que se realicen como al *inicio de los tiempos*.

El mito de la destrucción y la regeneración del mundo es un mito de las culturas occidentales, igual que el que afirma que el momento histórico actual es peor que el anterior, presentando la historia como una cadena de decadencia. Esta es una respuesta a la pregunta del *cuándo* sucederá el fin de la historia y la regeneración siguiente. Significa que entre más malo sea el momento, el final está más cerca.

La creencia mesiánica de la destrucción y regeneración del mundo surge cuando se hace evidente que no se puede seguir destruyendo la historia continuamente. Se empieza a

creer que llegará un momento en que terminará. De esta forma se destruye la historia en el futuro, y se mantiene la esperanza de que se restablecerá. Esto es parte de una *actitud antihistórica*.⁷

El mito es una expresión privilegiada del pensamiento simbólico, cuyas palabras se enraízan en el misterio y facilitan la irrupción de lo divino en el mundo. Las historias que cuentan los mitos relacionan a las personas con lo absoluto y las sitúan y fundamentan en la vida, precisamente por su vinculación a lo absoluto. Los momentos y gestos que transmiten los mitos (especialmente el momento del origen) son paradigmas, modelos que traspasan la historia: es decir, detienen la historia.

Los mitos al respecto se pasan de una cultura a otra. La razón es que en ellos se reconfortan los seres humanos, porque prometen el fin de la historia, regresándonos como género a la eternidad y la santidad, porque aseguran que los *buenos* permanecerán. A la vez de ser una razón de optimismo, también son precursores de sectas y esoterismo, materialización del afán por separarse de la historia. El pensamiento religioso da un paso más y afirma al ser humano en la existencia por su relación con la realidad de lo sagrado. A través de los procesos de iniciación, mito y rito, una persona se comprende a sí misma y explica su situación en el mundo, con la seguridad de que es lo sagrado lo que sostiene toda la realidad.

El sufrimiento es una parte de la historia. Es experimentado por los humanos al ser víctimas de desastres naturales, desbalances ecológicos, injusticias sociales. Pero este padecimiento deja de ser terrible cuando se revela su causa, la razón de esa fuerza *émica*.⁸ Aquí es donde se hace primordial el papel del **sacerdos**, un ser sacro que intermedia entre lo profano y lo sagrado, para revelar estas causas que no podemos nombrar y que solo entrevemos, y para posibilitar la atracción de las fuerzas *éticas*. Cuando su participación no es suficiente en esta búsqueda de lo ético, se recurre al Ser Supremo, del que de lo contrario pareciera que nos olvidamos.

⁷ ELIADE, Mircea. *El Mito del Eterno Retorno*, 6ª edición, Alianza / Emecé, Madrid, 1985, Pág. 105

⁸ Las fuerzas *émicas* son las fuerzas negativas de la naturaleza, *nefastos*, lo considerado malo. Las fuerzas *éticas* son las fuerzas positivas de la naturaleza, *fastos*, lo considerado bueno. El sacerdos posee la facultad de acercar las fuerzas *éticas* y alejar las *émicas*, facultad que se han ganado a través de siglos de observación de la naturaleza y conceptualización de lo sobrenatural. Más información sobre esto se desprende de la lectura de lo publicado por Mircea Eliade.

1.2. ¿Qué es un ser sagrado, un ser divino?

Lo sagrado es lo divino, lo trascendente, lo absoluto. Lo sagrado está saturado de ser. Sagrado quiere decir al mismo tiempo, perennidad y eficacia. Es la noción de una realidad trascendente que una persona experimenta. De hecho es la sociedad la que trasciende a los que la componen. El Maná es lo que, estando en cada ser, permite que algo se convierta en sagrado. Lo sagrado también está muy ligado con lo simbólico, desde un inicio en un tótem hasta la expresión más actual. Lo sagrado debe ser alejado de lo profano, y para eso se aplican prohibiciones, *interdicciones*.

Aparte de la oposición a lo profano, lo sagrado se caracteriza por ser ambivalente ya que se funda en sentimientos contradictorios. Lo sagrado tiene importantes implicaciones sagradas: es la idea que da origen a la religión, y alrededor de la cual se organizan y componen los mitos y los ritos. Lo sagrado es absolutamente heterogéneo con relación a lo profano: lo sagrado no puede y no debe ser tocado por lo profano sin que exista una repercusión seria. Lo sagrado es una característica que no poseen las cosas en sí y que los seres tampoco detentan por sus atributos internos, pero es una propiedad que puede ser investida en cualquier objeto, aunque después se le retire.

Lo sagrado y lo profano están coordinados para formar un campo circunscrito a lo sagrado. El entendimiento de la dualidad formada por lo sagrado en oposición a lo profano está compuesto por la yuxtaposición de varias nociones, sobre las que se pensó algo apresuradamente: que eran necesariamente inseparables.

Así como se reconoce en los seres humanos una fuerza, un alma, también a algunos objetos naturales o creados por las personas se les adjudica cierto poder, una fuerza mágica. Estos objetos pueden ser en sí portadores de poder, o lo adquieren o refuerzan por medio de un rito. Ese es el caso de Maximón, que constantemente renueva su poder por los ritos hechos en torno a él, y el del Cristo de Esquipulas que también tiene su ciclo de ritos que afirma su poder divino.

Los seres humanos tomamos conciencia de lo sagrado porque se manifiesta, se muestra como algo absolutamente diferente a lo profano. A esta manifestación se le llama **hierofanía**. Etimológicamente, significa que algo de lo sagrado se nos muestra. La historia de las religiones está llena de hierofanías, manifestaciones de realidades sagradas. En La Pedrera vemos las hierofanías con claridad: desde la más elemental –la manifestación de lo sagrado en una pila de rocas, en el tronco de un árbol de tz’ite’– hasta la más compleja: la manifestación de Dios encarnado en su hijo Jesucristo. Estas manifestaciones se dan en una contradicción, ya que ocurren en objetos de nuestro mundo profano, pero pertenecen a un orden que no es el nuestro mundano.

Para comprender lo que ocurre en La Pedrera, es necesario tener muy presente que no se trata de la veneración de una piedra como piedra, ni de un árbol como árbol, ni de imágenes por ser imágenes. Son venerados todos estos objetos porque son hierofanías, muestran otra cosa que ya no es piedra, árbol ni imagen: es lo sagrado.

Pero hay que recordar que estos objetos sagrados no dejan de ser lo que son materialmente: piedra, árbol, imagen. Para las personas a las que les parece sagrado cada uno de estos objetos, la realidad material se transforma en una realidad sobrenatural. De aquí se desprende que la naturaleza completa tiene la capacidad de tornarse en hierofanía.

La hierofanía es histórica porque sucede en un momento determinado, y tiene algunas veces, valor local y otras, valor universal. Para demostrar esto, es útil el ejemplo de Maximón. Él es un árbol sagrado ya que proviene del tz’ite’, por lo tanto es una hierofanía histórica (se sitúa en un determinado tiempo el relato) y local: lo que convierte a este árbol en sagrado es solo visible para los descendientes de los mayas. Pero el símbolo mítico del árbol cósmico, que también está encarnado en Maximón como se verá más adelante, es una hierofanía histórica y universal, ya que el simbolismo del árbol cósmico está presente en un sinnúmero de culturas alrededor del mundo, como lo demuestra Mircea Eliade.⁹

⁹ ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones*. 6ª edición, Ediciones Era, México, 1986. pág.

Ahí donde ocurre una hierofanía, se rompe el espacio como tal para que exista una especie de abertura o puerta que pone en comunicación a la tierra con “lo de arriba”, lo divino, o lo “de abajo”, lo infernal o la muerte. Esta comunicación se expresa como el *axis mundi*, el *centro del mundo*, que une y sostiene el cielo, la tierra y el inframundo. Para representar al centro del mundo, se han utilizado símbolos desde los inicios de la vida religiosa de los humanos: pilares, árboles, gradas, montañas, etc.

Así, queda claro que un lugar sagrado significa la ruptura en la homogeneidad del espacio. Esta abertura o ruptura facilita el paso de una región cósmica a otra (cielo, tierra, inframundo). El Mundo, el Cosmos, se extiende alrededor de este lugar sagrado, de ahí que se perciba como centro.

1.3. ¿Son Maximón y el Cristo de Esquipulas seres sagrados?

Maximón es parte del mundo espiritual indígena y popular. Es también llamado San Simón y Hermano Simón, entre otros nombres. En sus inicios, fue una deidad adorada y venerada por los indígenas de Quetzaltenango, Sololá y Chimaltenango. Respecto a su origen, no se ha llegado a una conclusión certera. Se cree que bien podría ser la representación de un dios precolombino, o que apenas fue creado hace unos ciento cincuenta años. Maximón es una deidad que viste traje moderno, sombrero de ala ancha, pañuelos de colores, zapatos de cuero, calcetines finos.

El Cristo de Esquipulas es una figura central de la religiosidad popular cristiano católica de Guatemala. La religiosidad popular es un producto económico, psicológico y social, unido a mitos y leyendas, y el Cristo de Esquipulas es una figura que marca la vida popular. Las imágenes de La Pedrera no son iguales a la que está en Esquipulas, Chiquimula, pero lo representan. Hay una grande y otra más pequeña. Ambas están clavadas a la cruz, con cara de dolor, son de madera y visten túnica larga bordada, con un resplandor dorado sobre la cabeza, que indica su divinidad.

El rito que se realiza en torno a estas dos imágenes es un conjunto de movimientos, gestos, sonidos y fórmulas verbales, distribuidos en una estructura rítmica. El rito es una acción social. Es una experiencia tan socializada que los participantes aumentan la fuerza del creyente, le acompañan y le ayudan formando una comunidad ritual. Por eso se puede afirmar que el rito tiene referentes religioso, social, psicológico y cultural. Es un hecho cuya intensidad es igual en todas las religiones y en todos los niveles de desarrollo social.

Los seres humanos nos mantenemos en el mundo de lo profano, viviendo el devenir de nuestra historia. Pero buscamos en cada ciclo de ritos poder entrar en el mundo sagrado, en el tiempo mítico, por medio de ser auténticos en nuestra participaciones de los ritos o en las tareas importantes de la vida. Esa sensación nos reafirma que las plegarias serán contestadas. Y esa es la razón de las visitas a Maximón y al Cristo de Esquipulas.

Algunas características de lo divino expresadas a través de una hierofanía, según se extrae de la lectura de Eliade, serán enumeradas, para ir desarrollando su presencia en cada uno de los íconos a los que se refiere la presente investigación.

Una hierofanía tiene un modo de ser propio y exclusivo. Tanto Maximón como el Cristo de Esquipulas tienen sus atributos, y aunque existen coincidencias, como se verá en los capítulos siguientes, cada uno se mueve en un medio propio, tiene una figura propia, así como su característica personalidad, y lo que los devotos esperan que cada uno haga es distinto.

Los seres sagrados que se manifiestan pueden ser todas o algunas de las expresiones siguientes: creadores, buenos, eternos, viejos, fundadores, guardianes de normas. Más adelante se extenderá en el asunto, pero Maximón es un viejo, y es guardián de las normas morales de un pueblo. Es eterno, no se sabe cuándo nació y no conoce la muerte. Por su lado, Cristo es bueno, es eterno porque también desconoce la muerte, fue el fundador del cristianismo como tal, y es al mismo tiempo, descendiente del creador y el creador mismo.

Las figuras divinas muy abstractas suelen desaparecer del culto, para ser reemplazados por algo más específico, en este caso, por las figuras de Maximón y Cristo. La

substitución sucede porque éstas son más específicas en cuanto a su función y definición, lo que las hace más inteligibles y cercanas a las personas. Ambas figuras son consideradas como elevadas, están “arriba”, por lo tanto revelan lo trascendente, algo que es más abstracto y difícil de alcanzar; y son un puente entre dos mundos: el de los humanos y el de los Seres Supremos.

Las formas divinas, al ser reveladas como formas en la conciencia humana tienen una historia y siguen un destino: renuevan su actualidad en todo sitio y en toda circunstancia. Esto ocurre con claridad en Maximón y en Cristo, sin importar dónde estén ni quién realice los ritos. Sucede por el hecho de ser ambos, hierofanías. Su revelación tiene una estructura impersonal, atemporal y ahistórica.

Los cultos y sistemas de creencias que se elaboran alrededor de cada imagen son sostenidos por el simbolismo. Al respecto de los símbolos propios de cada uno se dirá más en los capítulos siguientes.

1.4. El Sincretismo

Durante la colonia, el proceso de conquista se operó desde la base religiosa de las sociedades prehispánicas. Se reclassificaron las categorías simbólicas, al punto de considerarse a los antiguos sacerdotes como hechiceros. Esta lucha simbólica que ocurre en todos los procesos de conquista, nunca es absoluta, es decir, no se elimina por completo un culto para ser reemplazado por otro.¹⁰ De la imposición de lo que se considera superior sobre lo inferior –lo cristiano sobre lo indígena– derivan mezclas de íconos e ideas, dioses y sus representaciones: ese es el origen de Maximón, a partir de la mezcla de Mam, San Simón y San Judas.

¹⁰ PARKER, Cristián. *Otra Lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. 1ª reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pág. 20.

Para Parker,¹¹ el sincretismo en América fue producto de una dinámica creatividad religiosa que inventó una expresión religiosa para comprender la nueva situación. La colonia modificó el conjunto de relaciones sociales, creencias, mitos, y símbolos de la cultura indígena. La respuesta de los indígenas fue un proceso de *“ruptura, resistencia, adaptación e integración a los cambios”* que se expresó en sus actividades cotidianas. El sincretismo es una actitud de respuesta frente a la imposición de la cristiandad, que aunque nació durante la colonia, ayuda en la comprensión de la religiosidad popular actual.

El sincretismo es una reinterpretación del significado de los ritos e imágenes sagrados. Cada deidad cristiana –Dios, la Virgen, Cristo, los santos– es aceptada pero con cambios en su significado para que se adapte a los códigos existentes, es decir, para que adquieran sentido en el contexto indígena. Y es que al aceptar el bautizo, al hacerse cristiano, un indígena aceptaba la cultura del Otro; pero para interpretar los símbolos de esa otra cultura sólo disponía de sus propios códigos.

El sincretismo tiene consecuencias en la estructura social. Cuando se destruyen antiguas creencias y se profundiza la aculturación durante la colonia se lleva a los indígenas a conformar la clase inferior de la sociedad colonial, y al mismo tiempo, de la cristiandad. *“El proceso de colonización destruyó las bases de reproducción de la religión precolombina al destruir la sociedad indígena precedente.”*¹²

En la mentalidad colectiva popular se da un proceso profundo en el que se mezclan viejas y nuevas ideas para producir una síntesis, una composición simbólica a la que se le llama sincretismo. La religiosidad popular en Guatemala es fruto de la convergencia de tres planos diferentes: uno, el específico de la religión católica; otro, el de los remanentes de la religión prehispánica; y el tercero, el del pensamiento popular con sus formas de representación y expresión. Para Parker este tercer plano es *“plural, heterogéneo y sincrético, si se miran sus procesos de elaboración simbólica”*¹³

¹¹ *Ibid.* pág. 26.

¹² *Ibid.* pág. 32.

¹³ *Ibid.* pág. 368.

1.5. La Religiosidad Popular

La religiosidad popular es la vivencia religiosa de las creencias de los grupos subalternos de la sociedad, que persisten debido a cierta resistencia a las formas ortodoxas u oficiales de religiosidad. La religiosidad popular surge debido a la búsqueda de funcionalidad más que de formalidad, ya que tiene un carácter más accesible al individuo y de contacto directo con lo sagrado. *“La religiosidad popular puede fácilmente superar la barrera representada por la forma erudita y conceptual, dogmática y abstracta, (...) de pensar la fe.”*¹⁴

La espontaneidad es característica de la religiosidad popular y se expresa en el lenguaje y los gestos propios de los ritos. La comunicación es amplia en lo intuitivo y lo simbólico, entre los participantes y el celebrante, y entre éstos y lo sagrado. Para Pastor¹⁵, la religiosidad popular es una conjunción de lo emotivo y lo fantástico, lo vivencial y lo festivo, lo celebrativo y lo teatral.

Para la población marginal de Guatemala, la vida es casi el único valor en el mundo, y por eso adquiere mayor importancia su conservación. Los cultos populares –llenos de magia, de lo que se ha llamado superstición, y con muchos miembros fanáticos– se centran más en ofrecer formas de controlar o mejorar las condiciones sociales y económicas de la vida de sus practicantes, antes que pensar en lo que hay después de la muerte, o en la salvación eterna. La religiosidad popular tiene, como ya se dijo, un sentido más práctico: *“los procesos simbólicos que le son característicos llevan apareados la apropiación de los poderes sobrenaturales, a fin de proporcionar la salud”*¹⁶ y combatir otras tribulaciones familiares, afectivas o económicas.

Igual que la religión ortodoxa, institucional o formal, la religiosidad popular se vive a través de la celebración de acontecimientos sociales y culturales propios del ciclo vital y la realidad social, como los nacimientos, matrimonios, y fechas que marcan etapas en la vida de los individuos, la actividades agrícolas, etc. La diferencia estriba en que la religiosidad popular

¹⁴ PASTOR, F.A. *Religión Popular*.
En: http://www.mercaba.org/DicT/TF_religion_05.htm

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ SANCHIZ OCHOA, Pilar. *Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala*. En: *Mesoamérica*, Año 14, Cuaderno 26, diciembre de 1993, CIRMA – PMS, Guatemala, pág. 265.

constituye la manifestación de la adaptación de una religión universal a contextos con características económicas y sociales específicas.

Cuando se comenzaron a estudiar las formas populares de vida religiosa, se englobaron dentro del concepto de folklore religioso. Esto significaba que la religiosidad popular no era otra cosa que lo primitivo negándose a desaparecer y mezclándose con lo moderno. Así es como Tylor tilda a la religiosidad popular de supersticiosa, Freud le atribuye características de neurotismo, y Durkheim afirma que son ideas y comportamientos religiosos desestructurados que se mantienen por pura inercia o terquedad de las personas.¹⁷ Todo esto negaba que si las formas de expresión de la religiosidad popular son la forma en que tantas personas viven la religión es porque éstas encuentran significación en aquéllas.

A la religiosidad popular se le ha tratado de presentar como una forma marginal del sistema religioso oficial. Pero la realidad es que las prácticas religiosas populares no son minoritarias ni clandestinas. Al contrario, son seguidas por un amplio grupo de personas de diferentes sectores sociales, como se verá más adelante.

Delgado opina que es más bien *“la religión de la fe y la teología la que encuentra dificultades de articulación en la religión que se practica, por mucho que procedan de ella muchos aspectos repertoriales y nominales.”*¹⁸ La Iglesia católica, que tiene aún –a pesar de la disminución del número de miembros– una cuota de poder grande en la sociedad, ha tenido que ceder y asumir que existe una religiosidad socialmente vigente que contiene elementos considerados ajenos y sin sentido para el discurso teológico oficial. Por eso es que la religión practicada popularmente es un motivo de controversia en las altas cúpulas eclesiales, ya que a la vez que es un medio de expansión de la evangelización, se convierte también en obstáculo al interpretar y reproducir el discurso de una manera peculiar y no del todo fiel a los dogmas y normas de la religión institucionalizada.

¹⁷ DELGADO, Manuel. *La “religiosidad popular”: En torno a un falso problema.*
En: <http://inicia.es/de/cgarciam/Delgado.html>

¹⁸ *Ibid.*

II. La Cosmovisión Indígena*

La cosmología es un término filosófico que ha sido empleado para nombrar la ciencia que estudia el mundo y la vida como una totalidad, en cuya estructuración se encuentran el tiempo y el espacio. La palabra “*cosmos*” designa tanto al orden como al universo. Por lo tanto, existe un sinfín de **cosmologías**. Y, siendo que las personas son seres sociales, viven como parte integrante del mundo, lo conforman con sus actividades y pensamientos e interactúan con el mundo a través de la sociedad a la que pertenecen. Así que, en Antropología, cosmología es la forma concreta en que un grupo humano estructura mental y operativamente su mundo total, es decir, universo y sociedad, bajo sistemas de símbolos y creencias, dándoles significado.

El cosmos no es lo mismo que el mundo, pero no son conceptos independientes. Cosmos es un modo de mundo y es una realidad cósmica. Para los griegos el cosmos era la ordenación de las cosas, cada una con su acción propia. Es decir, las cosas entran en la configuración cósmica siendo reales, y es por serlo que entran en esta configuración. La cosmicidad es un momento constitutivo de lo real, y no algo añadido a la realidad. Para los mayas, el eje central del cosmos era el Corazón del Cielo, que aparece en el Pop Wuj. Por ser el centro, todo lo demás gira a su alrededor, de allí que se le asocie con la estrella Polar. El universo, el cosmos, no es resultado del azar, sino de la reflexión y voluntad de los seres celestes que lo ordenan para que sea el receptor de la vida humana, según este texto.

El estudio etnológico de las cosmologías trae a la superficie las relaciones entre las imágenes del mundo y las demás dimensiones cognitivas y prácticas de la cultura. Según los intelectualistas, como Tylor, Frazer y Lévy-Bruhl, la cosmología nace del esfuerzo humano por comprender la naturaleza. Esta concepción guía las investigaciones de estos tres pensadores clásicos y sus sucesores hacia los procesos psicológicos. Las categorías que se manejan son

* He preferido utilizar el término *indígena* al de *maya* para el título de este capítulo, porque, coincidiendo con Mario Roberto Morales en *La Articulación...*, considero que “maya”, además de ser una palabra que designa toda una realidad (económica, social, cultural, política), es también una palabra que “designa una construcción identitaria del presente realizada con fines políticos contrahegemónicos.” (pág. 65) El objetivo de esta investigación no es sumarse al debate interétnico, sino proporcionar información sobre aspectos de la vida religiosa popular urbana, que debido a procesos históricos se conjuga con la indígena, y de ahí la importancia de exponer sobre su cosmovisión.

creencia y experiencia. Lo que se busca es problematizar la racionalidad. Por su lado, el sociologismo iniciado por Durkheim se enfoca en la cualidad expresiva de las ideas cosmológicas, que manifiestan la idea de sociedad al lado de las causas sociales que le dan origen. La tradición durkheimiana se apoya en los conceptos de *representación* y *acto ritual*, a la vez que prioriza la morfología social al interpretar las cosmologías.²⁰

Los modelos cosmológicos dan idea de las leyes generales de la estructura y desarrollo del universo, entendido éste como la totalidad que circunda a cada una de las sociedades humanas. Por lo tanto, cada modelo es un paso en el proceso de cognición del universo infinito en el tiempo y el espacio. Todas las sociedades tienen un conjunto de representaciones sobre la forma, dinámica y contenido del universo, con sus propiedades espaciales y temporales, los seres que lo habitan, las explicaciones de su origen y destino. Comprender un modelo cosmológico es conocer la cosmogonía de una sociedad específica, es decir, su origen.

La cosmogonía, que se halla también unida a la filosofía, se encuentra entre el materialismo y el idealismo; entre la ciencia y la religión. Un pueblo tiene siempre un relato cosmogónico que explica el nacimiento y creación de la totalidad que es su universo. Esta historia de su génesis proporciona información sobre la sociedad que elabora el relato. Estas historias, que son modelos cósmicos, son creadas porque explican las razones por las que todo es como es, los motivos por los que tiene que ser así, y el fin de que funcione de una manera específica, además de expresar cuál es el destino de todo. Es decir, la cosmogonía está compuesta por las normas, los valores y los símbolos de una sociedad humana.

Dentro de lo vasto que puede ser un modelo cosmológico, puede hallarse una estructura específica de pensamiento, que guía la forma en que los miembros de una sociedad entienden su mundo. En esta investigación, se utilizará el término **cosmovisión**. La cosmovisión es la concepción del mundo. *“Cuando se habla de la ‘cosmovisión’ o la ‘concepción del mundo’ de una persona, de una sociedad, o de un pueblo, se alude al conjunto de ideas que se tiene acerca*

²⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cosmología* En: Diccionario de Etnología y Antropología. Pierre Bonte y Michel Izard (comp.), trad: Mar Linares García. Ediciones Akal, Pág. 188 – 189.

de tres conceptos básicos: Dios, la naturaleza y el ser humano, y las relaciones entre éstos. Aunque hay cosmovisiones que prescindan del primer concepto."²¹ El concepto de Dios es en realidad el tema de la trascendencia. El segundo concepto se orienta hacia la cosmogonía: el origen y desarrollo del universo, la naturaleza, el espacio y lo que hay en él. El ser humano y su relación con la naturaleza, la explicación del sentido de su existencia, lo que sucede después de la muerte, las valoraciones y jerarquizaciones de las acciones, instituciones, propósitos y relaciones conforman el tercer concepto de una cosmovisión.

Además de ser la forma de ver el mundo –sus seres y fenómenos– propia de cada cultura, la cosmovisión es además la forma en que se comprende el mundo que rodea a la sociedad. Existen diferencias entre la cosmovisión de un grupo humano a otro, lo que permite que ésta sea un elemento de identidad y de cohesión grupal. El conjunto de ideas que conforma una cosmovisión orienta la vida, la cultura y la historia de una sociedad.

La Pedrera es un sitio sagrado de la tradición indígena de Guatemala. Actualmente los *ajq'ijab'* o sacerdotes mayas, encargados de hacer funcionar el sitio, son de la etnia k'iche' en su mayoría. Es por eso que para comprender lo que ocurre en el sitio sagrado La Pedrera, es necesario primero comprender la cosmovisión indígena, entendiéndose que el grupo k'iche' es un grupo mayance, y por lo tanto, mantiene los rasgos básicos de ésta.

Freidel, Schele y Parker, en su libro *El Cosmos Maya*, defienden que el Pop Wuj es la versión k'iche' de las ideas básicas de la cosmovisión maya, que ya estaba plasmada en las estelas, códices y cerámica. Estas mismas ideas se manifiestan en bailes, ceremonias, fiestas y demás expresiones de la cultura tradicional y popular de los pueblos indígenas. La cosmovisión maya se explica en tres aspectos:

1. La relación con el Ser Supremo
2. La relación con la Madre Naturaleza
3. La relación con los semejantes

²¹ GONZÁLEZ MARTÍN, Juan de Dios. *La Cosmovisión Indígena Guatemalteca, ayer y hoy*. Universidad Rafael Landívar, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Guatemala, 2001, Pág. 24.

En cuanto a cada uno de estos aspectos, se puede ampliar que la relación con el Ser Supremo y la relación con la Madre Naturaleza son elementos que se entrecruzan y se confunden en la cosmovisión de los pueblos descendientes de los mayas: *“El Ajaw es dios-naturaleza, tierra, agua.”*²²

2.1. La relación con el Ser Supremo

La relación con el Ser Supremo es de cercanía. El Ser Supremo es omnipresente, bondadoso, misericordioso. En la cosmovisión indígena se le encuentra presente en los astros, el viento, las plantas, y los humanos. Dios se encuentra cerca de las personas y en las personas. La cercanía y comunicación con el Ser Supremo están presentes desde el Pop Wuj, en que aparece el Creador y Formador con atributos de un ser personal, que razona, piensa y se comunica. El Ajaw es parte de la naturaleza, no la domina. Se le representa en el agua, el sol, la tierra. *“Cuando sale el sol es que viene Dios, porque es obra de Dios... Es igual cuando el viento sopla; ahí viene Dios, porque es obra de Dios.”*²³ Muchos estudiosos afirman que los indígenas de Guatemala, por lo general, están muy pendientes de lo que ocurre en la naturaleza, y ven a Dios en sus fenómenos. No es que las cosas naturales sean dios o dioses, es que Dios se manifiesta en la naturaleza.

2.2. La relación con la Madre Naturaleza

La relación con la Madre Naturaleza se traduce en un respeto por todo el entorno, por la flora, la fauna, los minerales y las personas. El precepto que rige lo cotidiano es el de no alterar nada, porque nada de lo que existe nos pertenece, sólo es prestado: *“de la tierra nada nos llevamos, todo se queda.”*²⁴ Esta relación de respeto hacia la naturaleza abarca muchas de las instituciones sociales, incluso las económicas. En la cosmovisión indígena todo tiene una razón para su existencia en la naturaleza, y además tiene un protector y una función

²² Víctor Saloj, Director de la Mesa Maya Guatemalteca. Citado por Juan de Dios GONZÁLEZ MARTÍN, En: *La Cosmovisión Indígena Guatemalteca, ayer y hoy*. Op. Cit. pág. 188.

²³ Bartolo Panjoj, citado por Juan de Dios GONZÁLEZ MARTÍN, En: *La Cosmovisión Indígena Guatemalteca, ayer y hoy*. Op. Cit. pág. 188.

²⁴ *Cosmovisión Maya*. En: <http://www.coopa.org/qoyllor/memoria%20guat/cosmovision.htm>

específica asignada desde su nacimiento o creación. La naturaleza se debe proteger porque mantiene a los humanos con vida, y por eso naturaleza y humanidad están íntimamente unidos. Así, la tierra se convierte en un bien espiritual más que un bien material. En su significado más profundo y simbólico, la Tierra es el rostro femenino de Dios. Es la faceta materna de Dios, el origen de la vida, la madre protectora, castigadora y sufriente. A la vez se puede observar que la relación con el Ser Supremo se entrecruza con la relación con la Madre Tierra.

“La tierra es el lugar donde podemos experimentar la presencia del Creador y del Formador, la tierra es nuestra Madre porque de la tierra sacamos todos los frutos que podemos cosechar, de la tierra sacamos nuestros alimentos... Decimos que la tierra es nuestra Madre porque de la tierra mamamos como el niño mama del pecho de su madre... Entonces, la tierra es nuestra Madre.”²⁵

Observando muchas de las tradiciones y costumbres indígenas se puede apreciar que no existe antagonismo entre lo individual y lo colectivo, sino que más bien constituyen niveles que se integran en las diferentes instituciones sociales, comenzando por la familia. El trabajo diligente y responsable, que se relaciona con la misión de cada persona, lleva a que en las sociedades mayances la cooperación sea manifestación de la solidaridad, y el trabajo comunitario se convierte entonces en un baluarte. Desde el Pop Wuj se puede apreciar que se le da mayor peso a la sociedad que al individuo, y en el mito cosmogónico en él registrado, se afirma que se creó a un grupo de hombres y mujeres, y no sólo a uno o una pareja.

Se puede afirmar que existen principios filosóficos, espirituales y morales que rigen la vida de los pueblos indígenas con raíces mayas. De acuerdo a Felipe Gómez Gómez²⁶, estos son:

²⁵ VENTURA, Tomás. *Acceso – Tenencia de la Tierra*. En: *Tierra y Espiritualidad Maya*, II Encuentro taller sobre “Cultura y Espiritualidad Maya” Guatemala febrero 14 al 17, 2000. Coedición de Ak’ katun y Voces del Tiempo, pág.102. La analogía que se hace entre madre y tierra se encuentra en la simbología humana desde los inicios de la civilización occidental. Por ejemplo, en el panteón griego, Démeter, en el romano llamada Ceres, era la diosa de la tierra, de la agricultura, la que hacía crecer el trigo, sustento de la vida. En otras palabras ambas diosas eran dadoras de vida. Para una síntesis del mito de Démeter, se puede consultar http://mitologiagriega.webcindario.com/dm_demeter.htm.

²⁶ GÓMEZ GÓMEZ, Felipe. *Sistema de Valores, producción y comercio maya*. En: *Tierra y Espiritualidad Maya*, II Encuentro taller sobre “Cultura y Espiritualidad Maya” Guatemala febrero 14 al 17, 2000. Coedición de Ak’ katun y Voces del Tiempo, pág.130 (La traducción del k’iche’ al español en algunas partes de mía)

1. Según la cosmogonía, la naturaleza y los seres humanos están íntimamente unidos: dialogan y conviven mutuamente.
2. Todo lo que existe tiene dueño.
3. Todo lo que existe tiene vida y es sagrado.
4. Todo lo que existe tiene su orden para el equilibrio y el diálogo permanente.
5. La tierra es Madre y tiene sus derechos.
6. Para ser una persona completa, ejemplar, con sabiduría y larga vida se establecen autoridades (a'atb'alitzij), normas y disciplinas de conductas espirituales, morales y sociales.
7. Las autoridades cumplen su función a través de aconsejar, enseñar y actuar.
8. La vida de cada uno tiene una razón, un propósito.
9. De las personas se espera que sean rectas, puras, que atiendan su llamado, aprecien su vida y cumplan con su misión.
10. Se debe pedir permiso para todo lo que debemos y queremos ser y hacer. Para pedirlo, agradecerlo y ofrendarlo, se hacen ritos y ceremonias.
11. Rige la idea de colectividad, cooperación e intercambio.
12. Respeto a la diversidad biológica.
13. Dualidad, bipolaridad y reciprocidad.

La dualidad es una constante en la cosmovisión indígena: lo natural y lo sobrenatural, el bien y el mal, el supramundo y el inframundo. El ser es binario, es un ser dual. Estas dos realidades existen cada una en función de la otra. Son dos realidades necesarias, que en lugar de ser opuestas, como las concibe el pensamiento occidental, son complementarias y recíprocas. Esto permite que haya armonía en el cosmos. Estas realidades binarias pueden ejemplificarse con el bien y el mal, el tiempo y el espacio, y los lados del mundo.²⁷

El tiempo y el espacio no pueden ser separados. El ejemplo más claro es el del término *kin*, que se utiliza tanto para sol, como para día y destino. El tiempo es cíclico, y por eso los antiguos mayas lo representaban con una culebra que se perseguía la cola. Dos

²⁷ SUCUQUÍ MEJÍA, Isabel. *Concepción religiosa de la medicina practicada por los quias espirituales entre los achi de Rabinal, B. V., en la década de los años 90*. Tesis para obtener el grado de licenciada en Antropología, Escuela de Historia, USAC, 2000, pág 35 y 36.

culebras entrelazadas representan el tiempo y el espacio, cuya unión da lugar al inicio de la existencia de las cosas. Unido a la concepción de tiempo y espacio, está la idea de los rumbos del espacio cósmico y el comportamiento del sol, que está ligado más que todo al espacio. El tiempo está unido al movimiento de los astros, por lo que deificar a estos equivale a deificar el tiempo.²⁸

Los fenómenos naturales se asocian a la idea del tiempo, creando la noción de *épocas* de bienestar, de sequía, o de paz. Aquí puede incluirse la percepción de que el mundo es una unidad, y los seres humanos como parte del mundo, son uno con el movimiento del universo. Así, los fenómenos que ocurren en el universo tienen un efecto sobre la vida individual y social; efecto que puede modificarse de alguna forma con los ritos, la ofrendas, los ayunos y los sacrificios. Por esto, los ritos tienen una importancia suprema en la contribución a la armonía del cosmos como actividades mágicas que logran esa armonía.

Como se puede ver, existe un conjunto de valores que fundamentan la identidad de la persona en su convivencia social y su relación con la naturaleza, sustentando la vida de la familia y la comunidad, además de motivar la actitud de aprecio al trabajo para construir y para resolver los conflictos. Como ocurre en todas las culturas, los valores se transmiten de una generación a otra de manera natural en las relaciones sociales, en las actividades y vida familiar, en la espiritualidad y por medio de las prácticas educativas establecidas en la comunidad. En otras palabras, es el proceso de endoculturación, es decir, la imitación del ejemplo, lo que permite la permanencia de este sistema de ideas y valores. Es de vital importancia la oralidad, en especial en una sociedad con un alto índice de analfabetismo.

2.3. La relación con los semejantes

En cuanto al tercer aspecto de la cosmovisión indígena, la relación con los semejantes, y en particular el papel de los hombres y el de las mujeres, afirma Gómez

²⁸ GONZÁLEZ MARTÍN, Juan de Dios. *La Cosmovisión Indígena Guatemalteca, ayer y hoy*. Op. Cit. pág. 77.

Gómez²⁹ que el pensamiento y la práctica se basan en el concepto dual expresado en el Pop Wuj, que puede resumirse en la presencia de la divinidad y la bipolaridad, reciprocidad y complementariedad: mujer–hombre, noche–día, alto–bajo, y otras combinaciones binarias. En la cosmovisión indígena se comprende que los seres humanos son singulares, tanto en sus capacidades como en su formación: están hechos de maíz.

Los seres humanos fueron creados, según el Pop Wuj, como culminación de la obra creadora del Creador y Formador. Su propósito en el mundo, entre otros, fue el de agradecer a los dioses, y es así que el agradecimiento es un valor base en la vida social indígena. La gratitud es un valor siempre presente en las actividades cotidianas. Se agradecen los favores, la llegada de un nuevo día, la noche, los consejos, los saludos y la participación de las personas en las actividades sociales, entre otras cosas. El respeto a los mayores es la base de la jerarquía social, escuchar, agradecer y seguir sus consejos. Es sabido que cada persona tiene una misión, y son los ancianos los encargados de guiar en el descubrimiento y cumplimiento de la misma.

Para el agradecimiento, las peticiones y las ofrendas, son también importantes los *ajq'ijab'*, de quienes se ampliará más adelante (apartado 6.1). Son ellos quienes dirigen los ritos en forma espontánea, basándose más que todo en los conocimientos transmitidos de generación en generación. Los *ajq'ijab'* reciben un llamado durante el sueño o la enfermedad. Generalmente son hijos de guías espirituales.

²⁹ GÓMEZ GÓMEZ, Felipe., *Op. Cit.* pág.134

III. Los Lugares Sagrados

Para realizar los ritos, existen lugares específicos que la antropología ha definido como *sitios sagrados*. Muchas sociedades a través de la historia han otorgado una condición especial a sitios considerados como sagrados, ya sea porque se perciben dioses o espíritus que habitan ahí, por ser sitios donde ocurrió una hierofanía o por considerarlos santuarios dedicados a los ancestros; otras veces es por ser lugares dedicados a la contemplación, meditación y purificación. Un sitio sagrado es generalmente un lugar pequeño, controlado por un grupo específico de personas de una sociedad. Son lugares cerrados al mundo no-sagrado y, muchas veces, de acceso restringido.

Un sitio sagrado tiene un significado espiritual o simbólico. Por eso, no es siempre utilizado con fines religiosos, sino también con objetivos contemplativos, conmemorativos o meditativos. La combinación de todo esto hace que sean espacios separados de los lugares que no tienen valor metafísico en el imaginario colectivo, y además, los convierte en un refuerzo de la identidad cultural.

Un lugar sagrado es “descubierto” por las personas, no escogido por ellas. Se les revela. Esta revelación a veces se obtiene por medio de una técnica tradicional que se inserta en el sistema cosmológico de la sociedad. Por eso, un lugar de esta clase solo puede existir cuando las personas son religiosas porque un grupo de tales personas no entiende el espacio como homogéneo, sino que se da cuenta que hay porciones del espacio con cualidades diferentes al resto. Un espacio sagrado tiene una estructura que se entiende como definida y con sentido, mientras que el espacio no-sagrado es amorfo. Todo sitio sagrado implica una hierofanía, es decir, la manifestación de lo sagrado que hace que un espacio se destaque de los demás.

En la mayoría de culturas, son las montañas las que alcanzan la denominación de sitios sagrados por inspirar un sentimiento de distancia y elevación respecto al suelo, es decir, una cercanía a lo divino y una lejanía de lo profano que es dejado abajo. Las selvas y los

bosques son también considerados sagrados porque en ellos habitan los dioses, o un árbol, animal o piedra que son venerados. Se cree que esto pueda deberse a que, con el pasar del tiempo, los lugares donde fueron enterrados los antepasados se convierten en bosques, incluso, en selvas. Además de estos ecosistemas, pueden ser considerados como sagrados: alguna fuente de agua, por ser fuente de vida; una isla, por marcar la transición entre el “aquí” y el “allá”, o una cueva por dar la impresión de ser una puerta hacia otro mundo.³⁰

Los lugares sagrados, por ser ancestrales, pueden, dentro del ritmo de la vida moderna, verse dentro de propiedad privada o lugares de acceso restringido. Esto no permite la libertad de ejercer la espiritualidad para ciertos grupos. Este fue el caso de La Pedrera, pero tanto los ajq'ijab' como los participantes de las ceremonias, encontraron respeto a sus actividades y libertad de acceso para su realización. Esta actitud está apoyada por el artículo 41 del decreto 81-98 del Congreso de la República que establece la prohibición al menoscabo a la cultura tradicional.

Los lugares sagrados pueden ser sede de ritos a lo largo del año, o pueden serlo sólo en fechas marcadas por un calendario ceremonial o agrícola. Otros sitios sagrados son una combinación de estos dos casos, como ocurre en La Pedrera.

Entrada al Templo Tikal en La Pedrera.



³⁰ SCHAAF, Thomas. *Sitios Sagrados – Integridad cultural y diversidad biológica: un nuevo proyecto de la UNESCO (sinopsis)* En: www.condesan.org/unesco/Zanexo%252003%2520Schaaf.pdf

IV. Descripción del Lugar

El lugar sagrado se llama La Pedrera, no tiene un nombre en alguna lengua indígena. Las personas que participan de los ritos son de diversas etnias mientras que los oficiantes son, en su mayoría, pertenecientes a la etnia k'iche'. Estos se consideran guías espirituales mayas.

En este lugar se reúnen todos los sacerdotes seis veces al año en lo que denominan la Ceremonia General del Pueblo. Además, todos los días se hacen ceremonias individuales para pedir o agradecer. Los sacerdotes mayas que celebraban ceremonias en La Pedrera en la cantera de Cementos Progreso se organizaron desde 1980. Estas ceremonias se podían celebrar incluso después que la finca pasó a ser propiedad privada porque la empresa cementera siempre permitió el libre acceso al lugar sagrado, tanto a los sacerdotes como a los feligreses.

El lugar donde actualmente se celebran los ritos es un terreno triangular, con piso de cemento y drenajes, techo de láminas y vigas de madera. Tiene servicios sanitarios para uso público y privado. Se entra por una estrecha puerta, pero el lugar se hace más amplio, lo que sería la base del triángulo. Luego es un corredor con quince pequeñas puertas. Cada puerta es un diminuto local donde el sacerdote escucha al o la feligrés, le aconseja, adivina, ora.

Frente a cada cuartito se encuentra un altar. Están muy decorados con dibujos, números mayas, colores vivos, cuadros, plantas. Cada altar tiene una chimenea que imita la forma de una pirámide maya. Es allí donde se enciende el fuego frente al que se realiza la ceremonia. Se usan velas, huevos, licor, oraciones, movimientos, plantas. Todas las palabras se dicen en la lengua del oficiante, quien utiliza el español sólo para hacer preguntas al participante, aunque hable algún idioma maya.

Al final del terreno, lo que sería la punta del triángulo, se encuentra el Templo Tikal. Este espacio sagrado inicia con el cambio de piso de cemento a piso cerámico en un tono

verde muy claro, ruptura clara del espacio homogéneo, profano, al espacio sagrado, apartado de lo impuro. Este espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio de lo circundante y hacerlo cualitativamente diferente. Del lado izquierdo se encuentra la piedra sagrada. Es una piedra aproximadamente de un metro de altura. A sus lados se encuentran montículos de piedras de río unidas con cemento. Sobre la piedra cuelga una cruz maya. Cada brazo es de diferente color: rojo, negro, verde, amarillo. En el centro está un círculo que representa el cielo y la tierra, la mitad es azul y la otra mitad es verde. La cera de las velas cubre todas las piedras.

Según Eliade, es porque las piedras son duras, resistentes, permanentes, que llegan a representar en la conciencia religiosa una hierofanía. *“La roca le revela (al hombre primitivo) algo que trasciende la precariedad de su condición humana: un modo de ser absoluto. Su resistencia, su inercia, sus proporciones, así como sus extraños contornos, no son humanos; atestiguan una presencia que deslumbra, aterra, atrae y amenaza. En su grandeza y dureza encuentra una realidad y una fuerza que pertenecen a un mundo otro que el mundo profano del que forma parte.”*³¹

El valor sagrado de una piedra proviene de la idea de que ésta representa algo, y viene de algún sitio. Los grupos que tienen piedras como objetos sagrados las ven así porque representan algo más que una piedra. Las piedras son utilizadas como centros de energía, son instrumentos para obtener algo, para asegurar la conexión con los Seres Supremos. Es decir, las rocas son utilizadas más que veneradas. La piedra se hace sagrada por la fuerza espiritual que la marca: la Madre Naturaleza.

Ya dentro del templo, arden velas de colores: verde, azul, blanco, rojo, amarillo. En una vitrina está la imagen grande de Maximón, y en otra, dos imágenes del Cristo de Esquipulas y una de la Virgen de Dolores. La base de estas vitrinas está pintada con los colores de la cruz maya, en un patrón de líneas verticales. En una esquina están varias imágenes pequeñas de Maximón, regalos de los feligreses.

³¹ ELIADE, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones*. Op. Cit. pág. 201.

En las paredes se pueden leer algunos exvotos y placas conmemorativas. Los agradecimientos van dirigidos tanto a Maximón como al Cristo de Esquipulas, y son por milagros relacionados con prisioneros, trabajo y amor. Hay una placa grande que recuerda a los fundadores de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala. También hay rótulos que le recuerdan a los feligreses cómo deben comportarse.

Al entrar al templo, queda a la izquierda la escalera que lleva al salón donde se realizan las reuniones de los miembros de la Asociación. Esta escalera está protegida por una reja, es decir, el recinto del segundo nivel es para uso exclusivo de los ajq'ijab'. Lo curioso es que todo el trabajo que ellos realizan es fuera del Templo, frente a su altar individual. Son los participantes los que interactúan directamente con las imágenes dentro de las urnas.

En síntesis, el simbolismo del centro expresa que en un santuario se reproduce la esencia del universo. En las sociedades modernas aún se encuentra la alusión al centro, pues es el lugar de lo sagrado y por lo tanto, el lugar de lo real. Así, La Pedrera es un *centro*, un lugar de unión con lo sagrado.

Vista de La Pedrera: al lado izquierdo los altares, frente a ellos los consultorios.



Vista desde el Templo Tikal que se encuentra al fondo del sitio.



La cruz maya y la piedra sagrada.



V. Historia del Sitio Sagrado “La Pedrera”

La historia inicia sobre un cerro, lugar por demás apropiado para un lugar sagrado. Sobre éste, la piedra sagrada, el altar donde se quema el pom, el azúcar, las velas, ajonjolí y aguardiente. Ya desde tiempos inmemoriales se apelaba a los nawales desde su cima, y es probable que haya sido un lugar sagrado desde la época prehispánica.

Lo cierto es que cuando don Carlos Federico Novella Klée fundó Cementos Novella en 1899, ya se realizaban ceremonias propias de la espiritualidad maya sobre aquel cerro y entre tres encinos. Eran ritos realizados por las noches, cuando no había más movimiento en la fábrica de cemento. No existe mucha información sobre lo que se realizaba, ni quiénes lo hacían porque siempre ha existido mucho misterio alrededor de estas actividades, por considerárseles negativas. Nadie los veía realizar sus ritos, pero por la mañana se encontraban cabos de candelas y restos de fuego.

Don Valentín Beltrán, trabajador de la Empresa durante 56 años, y actual celador de la capilla del Cristo de Esquipulas, afirma que hace 25 años dos mujeres empezaron a hacer ritos sobre el cerro, y luego la afluencia de personas *“se fue agrandando, agrandando hasta que se invadió de curanderos (sacerdotes mayas) ahí.”*³²

Los señores Novella les permitieron hacer sus prácticas sobre el cerro y atender a los enfermos. Se les empezó a llamar curanderos y su presencia ya no fue tan mal vista –aunque no dejaba de provocar desconfianza. En esos años primeros la finca ni siquiera tenía cerca, así que los sacerdotes mayas entraban cuando querían y también la gente que llegaba a consultarlos podía pasar con libertad. Cuando por razones de seguridad se construyó una pared perimetral y una garita, los sacerdotes mayas y las personas que llegaban con ellos mantuvieron el mismo privilegio.

³² Valentín Beltrán. Entrevista realizada en la Capilla del Cristo de Esquipulas, 12 de noviembre, 2002. Transcripción ENP-5.1.

Según don Pedro Ixchop, ex presidente de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala, Cementos Progreso siempre permitió el libre acceso de guías espirituales y feligreses a su propiedad, con el fin de realizar ritos y ofrendas. Por eso, el grupo de ajq'ijab' que trabajaba en el lugar aumentó, y también el número de personas que asistían por consejo o ayuda.

Según el relato recogido por Pacay Cú,³³ la maquinaria de La Pedrera se descomponía continuamente, por lo que el propietario, don Carlos Novella, le pidió consejo a un sacerdote maya. Él dijo que había que pedirle permiso a la Madre Tierra para excavarla, y además construir un oratorio. Por eso, según este relato, se construyó una capilla en donde se colocó una imagen del Señor de Esquipulas. El sacerdote maya que había dado el consejo hizo las ceremonias necesarias para pedirle permiso a la Madre Tierra, ofrendó al Dios Mundo y al Nawal del cerro de donde se extraían los minerales para fabricar el cemento. Otros sacerdotes colaboraron en estas ceremonias.

Pronto empezaron a ayudar a otras personas que también llegaban al lugar para pedir consejo, guía y ayuda. De esta forma, el lugar se convirtió en centro religioso maya. La comunicación con el mundo del Ajaw, de los Seres Supremos, quedó asegurada, el espacio del altar se convirtió en un espacio sagrado.

Sobre la razón por la que ese cerro era un lugar sagrado donde se realizaban ritos y la antigüedad del mismo, Hernán del Valle recoge la explicación dada por los propios sacerdotes mayas: *“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 estaban 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*

³³ PACAY CÚ, Fredmann Armando. *Prácticas de la Espiritualidad Maya en la colonia Jocotales de la Ciudad de Guatemala, 1995-1998*. Tesis para obtener el grado de licenciado en Antropología, Escuela de Historia, USAC, Guatemala, 2000, pág. 25 y 26.

*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 Bartolo Chaperón. Allí se veneraba al aire, al agua, al fuego; al medio ambiente, porque de ahí viene la pedagogía, la moral, la cosmovisión mayas. Bueno sería que la moral Maya se diera en las escuelas, enseñaría a respetar a los cuatro elementos. Para protección nuestra nos trajimos el altar de piedra de la imagen del Cristo de Esquipulas que estaba en la Cantera (...)*³⁴

En este relato, dado por un sacerdote maya no especificado en la fuente, se ve claramente que aparecen elementos de lo sagrado, ya explicados en el capítulo referente a los lugares sagrados: en La Pedrera se perciben espíritus que habitan ahí (los nawales) y es, además, considerada santuario dedicado a los ancestros (los abuelos que ya están con el Ajaw).

El cerro estaba justo dentro de la cantera de La Pedrera, así que poco a poco la maquinaria de Cementos Novella excavaba en él. De esa forma, el cerro dejó de ser un lugar apropiado para los ritos, ya que no era seguro para los sacerdotes mayas y sus pacientes. Por eso tuvieron que trasladarse una primera vez, siempre dentro de la finca que ocupaba la fábrica de cemento. También ahí trasladaron al Cristo de Esquipulas y luego le construyeron una galera para protegerlo del sol, igual que a los devotos que le rezaban: *“como el cerro se botó... Mandaron a don Enrique, el difunto Don Enrique papá, le pidieron un su permiso por ahí para pasarlo allá arriba. Donde está el pinal. Ahí le hicieron una su galera, una su iglesita para él (el Cristo de Esquipulas).”*³⁵

Los ajq'ijab' rezaban primero en la capilla del Cristo de Esquipulas, justo antes de las ceremonias propias de la religiosidad maya, que se realizaban frente a una piedra sagrada, al aire libre. Dentro de la capilla encendían velas y pedían permiso para hacer sus ceremonias, asegurándole al Cristo de Esquipulas que no eran cosas malas, brujería, ni hechicería lo que estaban a punto de realizar.

³⁴ DEL VALLE, Hernán. *Tradiciones y Leyendas de La Pedrera*. Centenario, Cementos Progreso, Guatemala 1998, pág. 25 – 27.

³⁵ Valentín Beltrán. *Op. Cit.*

Transcurrieron alrededor de treinta años en los que tanto feligreses como guías espirituales realizaron actividades espirituales en el lugar, apelando a la intercesión del Cristo de Esquipulas y a la efectividad de los ritos realizados por éstos. Se cumplía siempre el orden que por repetición se instauró: visita al Señor de Esquipulas, consulta al ajq'ij, quema de pom, velas y otros frente al altar de piedra.

La cantera de Cementos Progreso fue haciéndose más grande cada vez. Los autos, maquinaria y tractores pasaban cada vez más cerca del espacio que iba disminuyéndose en torno al altar de piedra y al Cristo de Esquipulas. Era claro que ya no era un lugar apropiado, tanto por la falta de tranquilidad, como por la creciente desconfianza que las actividades realizadas en el lugar y la gran afluencia de personas externas a la fábrica producían.

Fue así como en 1989 empezaron las negociaciones para pedirle a los sacerdotes mayas que abandonaran el lugar, o que aceptaran ser trasladados.

5.1. Explicación del traslado

Existen dos versiones de lo sucedido en 1989. Una es la que recoge Pacay Cú en su tesis, citada anteriormente. Él explica cómo se dio un proceso de negociaciones porque los sacerdotes mayas no querían moverse del lugar en el que ya estaban instalados, donde ya eran conocidos, y donde estaba la piedra sagrada. Después de algunos meses de negociaciones, decidieron acceder. Cementos Progreso les ofreció un pedazo del terreno, pero debían pagar cinco mil quetzales. Todos los sacerdotes mayas y algunas personas que asistían al lugar con regularidad para buscar su ayuda, aportaron el dinero que pudieron, hasta que se reunió la cantidad necesaria.

Este traslado fue percibido como una exigencia de abandonar su ombligo espiritual, su *axis mundi*, para crear uno nuevo. Se llevaron todo lo que les pertenecía, incluida la piedra, como una forma de sacralizar el nuevo espacio.

Este episodio les obligó a buscar mecanismos para defender su derecho a ejercer su espiritualidad, y para lograrlo buscaron fundamentos legales. Así, crearon la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala (ASMG), con personería jurídica. Esta Asociación fue creada para fortalecer la práctica de la espiritualidad maya, permitir la participación de los *ajq'ijab'* como miembros de una institución en actividades locales y nacionales, y crear proyectos para difundir los principios y prácticas de la espiritualidad maya.

El terreno a donde fueron trasladados es pequeño, en forma de cuchilla. Al entrar, del lado derecho se ve una hilera de pequeños cuartos, cada uno es el consultorio de un sacerdote maya. Cada sacerdote maya que tiene su consultorio es miembro de la ASMG y contribuyó para poder comprar el terreno.

La otra versión afirma, de acuerdo a don Pedro Ixchop, ex presidente y actual secretario de la ASMG, que en 1989 autoridades y representantes legales de Cementos Progreso hablaron con los guías espirituales para explicarles que querían que se trasladara la piedra sagrada porque el lugar que ocupaba debía ser utilizado en asuntos de producción debido al crecimiento de la empresa; además, por esta misma ampliación, era cada vez más la maquinaria que por allí transitaba, lo que podría provocar un accidente.

Los sacerdotes mayas aceptaron el traslado porque existía "justificación y buena fe". Los *ajq'ijab'* además consideraron que no se hacía ningún daño ya que la tierra toda es sagrada, así que no importa dónde se encuentre la piedra. Para trasladar la piedra se hicieron cinco ceremonias: cuatro para agradecer y pedir bendiciones para Cementos Progreso y una para pedir perdón y dar justificación por mover la piedra. Al trasladarse dejaron la imagen del Cristo de Esquipulas que estaba en una galera que funcionaba como capilla. Dejaron atrás esta imagen porque no les pertenecía, había sido puesta ahí por los trabajadores de Cementos Progreso, como se verá más adelante. El nuevo terreno les fue vendido a los sacerdotes mayas que asistían al lugar y ahora es propiedad de la ASMG. Su compra se realizó gracias al aporte de los sacerdotes mayas que luego conformaron la Asociación. Durante los años cada uno de los sacerdotes que aportó para comprar el terreno fue construyendo su consultorio y su altar para quemar.

VI. Descripción de los Oficiantes y Participantes

Los oficiantes y participantes son también parte importante de La Pedrera. Son ellos quienes le dan vida al lugar y mantienen los ritos y las celebraciones especiales. Conforman un grupo heterogéneo que se une a partir de objetivos específicos.

6.1. Los Oficiantes

Los oficiantes son las personas que sirven de mediador entre un Ser Superior y el participante, a través de ritos y de la apelación a las imágenes que corresponden, en este caso, a Maximón y al Cristo de Esquipulas. Popularmente se les conoce como sacerdotes mayas, su nombre en k'iche' y kaqchikel es ajq'ij (ajq'ijab' en plural). También se les llama guías espirituales. Las personas que ven en ellos algo negativo, maligno o pecaminoso, les llaman brujos o curanderos. Lo cierto es que son igual de magos que cualquier otro *sacerdos* entendido en el lenguaje de la Antropología de la Religión y Mircea Eliade.

En la tradición indígena de Guatemala, un ajq'ij es un "hombre de luz", es el "contador de los días" (la raíz q'ij hace referencia a los días y al sol), la persona que conoce el calendario maya, por haber nacido en un día especial. Los ajq'ijab' han recibido la "vara", el poder. Son trascendentales en la vida comunitaria porque conocen los secretos de la cultura, la historia y el calendario maya, y celebran ceremonias, matrimonios, etc. Orientan en lo personal y lo político a los individuos, a las familias y a la comunidad en su conjunto. Buscan recuperar la armonía. Son los que guían las ceremonias de todo tipo y es por medio de ellos que se conserva la forma del rito y su significado.

El entrenamiento de los ajq'ijab' se realiza bajo la tutela de un anciano y tiene tres fases. La primera es la de iniciación en la espiritualidad, y dura un año. Al terminar la segunda fase, que también dura un año, reciben el sagrado fuego. La última fase culmina con el recibimiento chuchqajaw, que es el sacerdocio completo. Entre las características que un sacerdote debe tener al finalizar su instrucción están:

- La misión: debe tener clara cuál es y cómo cumplirla.
- La conducta: debe ser ejemplo y apegarse a las normas morales y sociales.
- El vocabulario: el uso de las palabras y su escogencia son de vital importancia en los rituales y el consejo.
- El carácter: debe ser fuerte, pero no rudo.
- El pensamiento: debe ser claro y abierto para poder realizar las tareas de diagnóstico de enfermedades psicosomáticas e interpretación de sueños.

Al finalizar su instrucción, el aprendiz ha recibido lo que necesita para realizar su trabajo. Entre lo que recibe, se encuentra la Cruz Maya, cuyos brazos representan los cuatro puntos cardinales y en su centro, la armonía. Cada brazo tiene un color específico: 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; y el amarillo, el sur, supone la salida del aire. En el centro, generalmente en un círculo dividido en dos, están el azul y el verde: el cielo y la tierra en armonía. Además en la mesa de trabajo de un guía espiritual, y en específico en La Pedrera, se encuentran semillas de tz'ite', el palo de pito. En total son 365 semillas, una por cada día que la Tierra tarda en dar la vuelta al Sol. Además, 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, velas.

La función de un ajq'ij es ayudar a sanar enfermedades, descubriendo lo que las causa; agradecer por lo que se tiene o se hace; orientar en las decisiones que una persona debe tomar; bendecir el inicio de un negocio o tarea para que el trabajo sea productivo; limpiar a las personas que son presa de envidias o hechizos malévolos y protegerlas de sus enemigos. Según Francisco Oxlaj,³⁶ don Chico, quien ha sido guía espiritual por 18 años, es importante que el guía espiritual lleve la cuenta de los días para saber cuáles son propicios para cada rito, haciendo que éstos sean más efectivos.

³⁶ Entrevista realizada en La Pedrera, el 18 de septiembre, 2002. Transcripción ESM – 2.2.

Un sacerdote maya también sabe reconocer signos en las manifestaciones de la naturaleza, y en las acciones de las personas y los animales. La interpretación de los sueños también es una de sus especialidades, y es a través de estas deducciones que logran determinar las causas de problemas, o predecir males futuros.

Los guías espirituales de La Pedrera son también miembros de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala, y tiene cada uno su propio consultorio y altar. Todos vienen del interior del país, de los municipios de Cunén, Uspantán, San Pedro Jocopilas, Santa Cruz, y Chichicastenango del departamento de El Quiché; de Momostenango y Santa María Chiquimula en Totonicapán; y de Mazatenango, Suchitepéquez, así como de Quetzaltenango. Aunque históricamente el lugar que ocupa este sitio sagrado era territorio poqomam, son de etnia k'iche' los oficiantes que trabajan ahora. El sentimiento general respecto a la etnicidad es de cordialidad: si todos son mayas, no debe existir diferencia.

En cuanto al género, tampoco hay conflicto. El trabajo de ajq'ij puede ser realizado por un hombre o una mujer. Ambos pueden recibir el llamado y el entrenamiento. Pero es un hecho que en La Pedrera hay más hombres que mujeres que tienen su propio consultorio, y se da el caso en el que una mujer ajq'ij ayuda a un hombre en su trabajo; es decir, no preside la ceremonia, sino que ayuda con los enseres y en guiar a las personas en cada paso. Es durante las celebraciones especiales que se ve que, aunque las mujeres pueden ser guías espirituales, no tienen el mismo lugar que los hombres. Son hombres los que tienen los puestos de líderes dentro de la Asociación, y son también hombres los que realizan cada invocación durante las ceremonias. Las mujeres participan de forma colectiva, no individual, y su lugar es casi siempre de último. Esto no genera roces ni molestias, es algo dado por hecho.

Cada sacerdote maya realiza las ceremonias individuales de acuerdo a la forma en que aprendió y le agrega sus preferencias personales. Las ceremonias tienen un orden establecido, pero es frente al altar que se ven las diferencias de estilo. Las mujeres generalmente cantan, y los hombres más bien murmuran. Y aunque ambos al final cumplan con su objetivo, lo que prefiere el paciente es lo que le lleva con uno u otro.

6.2. La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala

La Asociación de Sacerdotes Mayas, por ser una entidad jurídicamente conformada, se rige por estatutos que la regulan y dirigen sus acciones. Esta Asociación tiene dos roles que se complementan. Uno es el puramente legal, y el otro es el religioso, objetivo final de su conformación.

La sede de la ASMG se encuentra ubicada en el mismo terreno que el sitio sagrado La Pedrera. Cada uno de los sacerdotes mayas que tiene un altar a su disposición es miembro de la Asociación. Ellos trabajan en este lugar todos los días de la semana, en horarios específicos. Además hay otros miembros de la Asociación que no tienen un altar propio, pero que hacen uso del altar comunal. Existe una Junta Directiva conformada por un Presidente, un Vicepresidente, y diez miembros. Actualmente, la Junta es presidida por don Timoteo Martínez y don Francisco Oxlaj, conocido como Don Chico. La Junta se reúne todos los sábados en un salón en el segundo piso del Templo Tikal, al fondo del terreno.

Además de estos *ajq'ijab'*, existen algunos que no están asociados, pero que llegan a realizar sus ceremonias a La Pedrera. Aun sin ser miembros de la Asociación, deben registrarse por su reglamento cuando realizan ceremonias dentro de estas instalaciones.

Por su lado están los feligreses, o pacientes, quienes llegan en busca de consejo, ayuda, y la realización de ceremonias. Ellos hacen uso de los servicios que la Asociación presta como institución.

En la actualidad, y por un período de dos años, el presidente de la Asociación, como ya se dijo, es don Timoteo Martínez Gonon, el vicepresidente es don Francisco Oxlaj. Don Pedro Ixchop funge como secretario, y su hermano, don José Ixchop el *k'amalbe'*. Este puesto es quizá el más importante dentro de la Asociación. La palabra *k'amalb'e* se refiere al pedidor en la ceremonia. Él es quien guía las ceremonias, indica qué se debe hacer, cuándo y quién

debe hacerlo. Etimológicamente, es el que enseña el camino, así que también está encargado de amonestar si se hace necesario.

Los veintiún sacerdotes mayas que conforman la Asociación se reúnen un sábado de cada mes en el salón ubicado sobre el Templo Tikal. En estas reuniones discuten temas que sean de interés, como la planificación de fiestas importantes, la situación de los lugares sagrados, circunstancias especiales de sus miembros, etc.

Entre los objetivos de la Asociación están lograr el respeto a los guías espirituales, el reconocimiento de los lugares sagrados y la participación de los sacerdotes mayas en la administración de estos, y la tolerancia a las prácticas propias de la espiritualidad maya. Los sacerdotes mayas han estado presentes en decisiones nacionales importantes, como la redacción de los Acuerdos de Paz. Don Pablo Coyoy, sacerdote practicante 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.

En este Acuerdo, en el inciso “c”, *Espiritualidad*, quedó plasmado el reconocimiento de la importancia y la especificidad de la espiritualidad maya como componente esencial de su cosmovisión y de la transmisión de sus valores; así como el compromiso del Gobierno por hacer respetar el ejercicio de la espiritualidad maya en todas sus manifestaciones (enseñanza, culto y observancia). Respecto a los lugares sagrados, en el inciso “d” se reconoce el valor histórico de éstos por ser parte de la herencia cultural, histórica y espiritual maya.³⁷

En cuanto al ámbito político y legal, las actividades propias de la espiritualidad maya que se realizan en La Pedrera están amparadas por dos decretos del Congreso de la República, el Código Municipal, el Convenio 169 ratificado por Guatemala, la Constitución Política de la República y el Consejo de Desarrollo.³⁸

³⁷ *Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*. En: *Acuerdos de Paz*, 3ª edición, URL – Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Ministerio de Educación, Secretaría de la Paz y Gobierno de Suecia – Agencia Sueca de Cooperación Internacional, Guatemala, 1998. Pág. 83 y 84.

³⁸ Pedro Ixchop, La Pedrera, 28 de octubre, 2002. Transcripción “Discurso Celebración a Maximón”.

6.3. Los Participantes

Algunos ajq'ijab' les llaman pacientes, porque se considera que cuando llegan a verles, padecen de alguna enfermedad: algo que no es normal dentro de ellos, o algo que se les ha provocado por medios mágicos o religiosos. Otros les llaman feligreses, ya que es la fe la que les motiva a llegar. En esta investigación se han utilizado los dos términos indistintamente.

Los participantes son las personas que asisten a La Pedrera en busca del consejo o alivio que puedan darles los sacerdotes mayas a través del uso de sus instrumentos, sus ritos y de su intercesión con el mundo de lo sagrado. Los participantes muchas veces ya saben qué es lo que está mal en ellos, enfermedad física o emocional, y buscan a los guías espirituales para que les orienten respecto a las acciones que deben tomar, y a la vez, para que les aseguren cuál es su enfermedad y busquen alivio a los síntomas por medio de la intercesión ante el Ser Supremo.

Según las entrevistas realizadas, las personas que asisten a La Pedrera para ser participantes de los ritos que en el lugar se celebran, son tanto indígenas como ladinos. Durante las dos décadas anteriores a la actual, la mayoría de visitantes era indígena, pero con el paso del tiempo, y con la accesibilidad del lugar, ahora se ha balanceado la proporción de asistentes de uno y otro grupo, de acuerdo con los sacerdotes mayas.

Casi todas las personas que asisten a La Pedrera no practican la espiritualidad maya, ni fueron formados de acuerdo con sus normas religiosas y morales. Al contrario, afirman su religión como evangélica o católica. Ambas religiones en sus normas formales, no consienten la visita a lugares como La Pedrera: asistir a esos lugares y realizar los ritos que se celebran en ellos es pecado. Aun sabiendo esto, las personas siguen asistiendo a La Pedrera, y en realidad no tienen remordimientos morales por hacer algo que su Iglesia considera malo.

Debido a los procesos históricos del continente y de la región, en la religiosidad popular la gente cree en Dios, en los santos y en el demonio; y, debido a la realidad guatemalteca, muchos indígenas agregan a esto la creencia en la Madre Tierra, en el

Creador-Formador, y en los espíritus de los cerros, y los antepasados profetas, los nawales. El pueblo es fiel a los ritos de transición, como el bautismo de los niños, el matrimonio religioso y los ritos fúnebres, celebra las fiestas de los santos patronos y organiza peregrinaciones a los santuarios. Además, practica una gran variedad de ritos impetratorios para solucionar sus problemas cotidianos. El pueblo en general se siente miembro de la Iglesia católica o evangélica, acepta y respeta a los sacerdotes y pastores como ministros del culto y forma parte de las cofradías o hermandades dedicadas al culto de los santos, en el caso católico.

Pero se dan variantes en cuanto a las celebraciones y las consideraciones de lo bueno y lo malo porque la religiosidad popular se aleja un poco de los estatutos formales de una Iglesia como institución. La religiosidad popular es parte del modo de ver la vida y construir el mundo propio de las clases populares. Las ideas acerca de lo sagrado no se transmiten por la catequesis formal, sino por el proceso de socialización. Su principio fundante es la devoción a una imagen –de un santo, un Cristo, una Virgen, un profeta, un nawal–, enlazada al conjunto complejo de creencias, ritos, sentimientos, formas de organización y normas éticas propias de cualquier sistema religioso. En este sentido, la religiosidad popular no es la religión de las personas de escasos recursos, sino de las masas poco cultivadas religiosamente. Aunque sean pobres la mayoría de sus adeptos y aunque los desposeídos encuentren en ella un modo propio de vivir su fe y de expresar su solidaridad social, no es únicamente este grupo socioeconómico el que vive la religiosidad de esta manera. Para el caso específico de La Pedrera, por su ubicación y por otras razones sociales, no es común ver a personas adineradas asistir.

En la religiosidad popular se tiene en la representación visible de dios, la Virgen María o algún santo la cimentación de su hierofanía. Efectivamente, en el mundo tradicional y popular la gente aprende, desde los primeros años de su vida, que hay imágenes que se veneran en el templo o en la propia casa; deidades que están de alguna manera vivas, que escuchan las oraciones que les son dirigidas, que se alegran con las fiestas y con las promesas y que hacen milagros y envían castigos. Tal socialización simple suele concretarse en cada persona en un determinado santo, que puede ser el santo patrono del pueblo o alguno de los Cristos o de las Vírgenes venerados a nivel regional, a donde se suele acudir en

peregrinación, de acuerdo a la devoción, y de acuerdo a las fechas específicas en que se les conmemora con alguna celebración.

La devoción a una imagen es una forma de fe y de confianza, por la que se establece una relación profunda entre el ser representado y el devoto, y por la que éste sabe que puede contar con aquél y que nunca se verá defraudado. Esta relación nace casi siempre por motivos culturales, por ser el santo patrono del propio pueblo o una tradición familiar, pero se convierte en una relación cada vez más personal, que exige su cuota de aceptación del misterio, porque el santo pertenece al mundo sagrado. La aceptación es favorecida por el carácter visible y tangible del santo y alimentada por los milagros de éste, y se expresa en términos de cariño por parte del devoto.³⁹ Esta conducta, que para algunos sacerdotes católicos es pagana, responde, según Morales,⁴⁰ a que los indígenas nunca lograron entender con exactitud la diferencia entre *díoses*, concepto propio de su cultura, y *santos*, concepto traído por los curas conquistadores-evangelizadores.

En cuanto a los milagros, el pueblo tampoco los entiende en su sentido teológico estricto (hechos que superan las leyes de la naturaleza y que solo pueden explicarse por una intervención especial de Dios), sino en el sentido más amplio de hechos que superan las posibilidades reales del devoto, que con frecuencia son bastante limitadas por la pobreza y la falta de educación. Por eso, lo significativo no es conocer la causa del hecho considerado milagroso, sino la lectura religiosa del mismo hecha por el devoto, que le permite descubrir la presencia fuerte del santo. Cada milagro robustece la fe del devoto y la fe robustecida facilita la multiplicación de los milagros. Por otro lado, el castigo es esperado, porque así como el milagro, prueba que el santo está vivo y que se preocupa de sus devotos. Esto es apreciable claramente en La Pedrera en los testimonios que dan los participantes, y en la firme creencia de que si se llega para pedir el mal para alguien más, se recibirá como castigo lo mismo que se pidió, pero multiplicado tres veces.

³⁹ MARZAL, Manuel. *Claves de Interpretación para el Catolicismo Popular*.
En: www.felafacs.org/dialogos/pdf28/4%20Manuel.pdf.

⁴⁰ MORALES, Mario Roberto. *La Articulación de las Diferencias o El Síndrome de Maximón*. FLACSO – NORAD, Guatemala, 1998, pág. 335.

La contraparte de los milagros y castigos del santo son las promesas y ofrecimientos que hace el devoto. Generalmente están asociadas a la solicitud de un favor, sin embargo, tienen un carácter sagrado debido al compromiso del devoto. Tales promesas suelen estar relacionadas con los ritos que se realizan al visitar un santuario, recibir los sacramentos y exigen un sacrificio y una ofrenda de parte del devoto.

La principal característica de los participantes es su fe. Según expresan las personas entrevistadas, es la fe lo que hace que los ritos sean efectivos. Y la fe se ha forjado a través de la respuesta pronta a las plegarias dirigidas a ambas deidades en La Pedrera: *“si todo esto se hace con plena fe y seriedad ya me contarán los resultados positivos que obtendrán para disfrutar de la vida que Dios nos brinda y que Maximón orienta (...) no hay que hacerle mal a nadie y mejor si podemos hacer favores a personas que los necesitan.”*⁴¹

Se percibe también que muchas personas asisten empujadas por la desesperación o el sentimiento de impotencia. Es decir, no llegan con fe, sino llegan a probar si es cierto que funciona, en busca expresa del milagro. Un testimonio recogido por Chicas Rendón y Gaitán Alfaro ilustra esta situación: *“Al inicio del negocio no me iba muy bien que digamos, yo sufría porque perdía y tenía que reponer, en una ocasión me acordé de el hermanito Simón[sic], le comenté a mi esposa y decidimos apoyarnos en esa fe para ver si salíamos adelante.”*⁴² Segundo Galilea, citado por Parker,⁴³ coincide en que la religiosidad popular *“no se trata siempre de una actitud continua, sino de momentos de mayor intensidad, muy vivenciales, que reavivan el rescoldo más o menos latente del alma religiosa popular.”*

Y expandiendo un poco el fenómeno, Mario Roberto Morales, ejemplifica la forma en que se vive la religiosidad popular, haciendo mención de lo que ocurren en Santiago Atitlán: *“(...)buena parte de los creyentes ha ‘aceptado al Señor’ de la iglesias protestantes, algunos siguen*

⁴¹ Luis Monroy. Entrevista realizada en La Pedrera, el 28 de octubre, 2002. Transcripción EFL – 4.3.

⁴² GAITÁN ALFARO, Héctor y OTTO CHICAS RENDÓN. *Maximón: Testimonios de Fe*. 1ª edición, Ediciones Ébano, Guatemala, 2001, Pág. 22. El subrayado es mío.

⁴³ PARKER, Cristián. *Otra Lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Op. Cit, pág. 169.

quedando bien con Maximón llevándole ofrendas de tabaco y aguardiente, aunque sea a escondidas, y también con el Cristo de la iglesia católica del pueblo mediante limosnas, todo por si acaso.”⁴⁴

En síntesis, los participantes llegan con un objetivo específico que se relaciona a la salud, los problemas financieros, familiares y legales: *“religiosidad periódica que es realimentada por ciertos momentos de pasaje o ciertos períodos críticos de la vida: el nacimiento de un hijo, una enfermedad, una tragedia, el desempleo, el matrimonio, la muerte, etc.”⁴⁵* Si visitan a las dos imágenes es porque, en palabras de doña Clemencia,⁴⁶ *“las dos ayudan”*. A los ojos de los visitantes, a diferencia de los oficiantes, Maximón es un profeta, un mensajero. Es decir, pierde toda su significación como deidad de origen prehispánico, sincrético y contestatario. Mientras que el Cristo de Esquipulas sigue cargando su tradicional fama de milagroso.

El señor Francisco Oxlej, Don Chico, sacerdote maya dentro de su consultorio.



⁴⁴ MORALES, Mario Roberto. *La Articulación de las Diferencias o El Síndrome de Maximón*. Op. Cit. pág. 333.

⁴⁵ PARKER, Cristián. *Otra Lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Op. Cit, pág. 169.

⁴⁶ Clemencia López. Entrevista realizada en La Pedrera, el 30 de octubre, 2002. Transcripción EFM – 3.2.

VII. Maximón

Su nombre varía en cada región, incluso de persona a persona, pero siempre es el mismo viejo mitad deidad indígena, mitad santo católico; dios poderoso con capacidades inimaginables, hacedor de milagros, transformista a voluntad; imagen presente en muchos puntos de Guatemala, estandarte de las reivindicaciones de los movimientos mayas actuales: **Maximón**, San Simón, Ri Laj Mam, Ri Laj Atcha (Hombre Viejo), Hermano Simón, Mam Ximon, Pedro San Simón, Don Pedro, Pedro de Alvarado, Alux, Simón Pedro (el que tiene las llaves del inframundo), San Pedro, San Andrés, San Miguel, B'ienem Atcha, B'ienem Ala', Ajb'eyom (hombre que viaja, comerciante, hombre rico).

La confusión y variedad de nombres con los que se le llama a la misma deidad es explicada por Mendelson: *“Pedro y Andrés son hermanos (los ancestros parecen haber sido hermanos); Pedro fue el primer apóstol, Andrés el primer llamado y Miguel el primero de los ángeles. En Yucatán, Miguel es el jefe de las deidades Chac de la lluvia; en Atitlán es el patrón del palo volador. Como caballero, Miguel puede haber sido el enlace con Alvarado, o si no, el nombre de Pedro.*

La confusión de personalidades parece descansar en alguna parte en el nombre de Simón, lo que es un hecho interesante, dada la etimología actual de Maximón como mam-shimon, y la mención frecuente de Judas como Simón Judas:

1. *Pedro es, desde luego, Simón Pedro;*
2. *Pedro en Roma peleó con Simón el Mago; una figura llamada San Pedro Mar o Magro tiene parte en el ritual de la iglesia en semana santa y encontramos que Pedro, es el gran curador en Chichicastenango es el ‘dueño de las llaves del cielo y del infierno, identificado con los dueños del atado medicinal, patrón de los adivinos y magos’;*
3. *San Simón y San Judas Tadeo comparten un día de fiesta y existe evidente confusión [entre ellos] en el catolicismo popular(...);*
4. *Judas, hijo de Simón, es una referencia frecuente del Nuevo Testamento.*

Agréguese a todo esto que el hecho de que en la iconografía, Pedro, Andrés, Judas y Simón son generalmente hombres viejos (Mam). También vale la pena hacer notar que Pedro 'traicionó' a Cristo tanto como Judas y que, en Atitlán, todavía es dueño o patrón de los gallos."⁴⁷

*"Es evidente que Maximón es un producto complejo de la mezcla en diversos niveles y en varias épocas, del ritual y creencias mayas y católico romanas."*⁴⁸

Su personalidad es polifacética y ambivalente: *hijo de la luz, hombre fruta, hombre plátano, hombre viejo virgen poderoso, viejo hombre casado, hombre relajiento, hombre estúpido, maestro, primer baboso, muchacho hombre, ancestral muchacho, ancestral hombre, muchacho muchacha, mamá papá, indio ladino, hombre real, hombre rico, hombre perdido, hombre arruinado, hijo de la risa, hombre sonriente, muchacho amigable, primer relajiento, muchacho querido*, son nombres que se le dan en las canciones populares que se refieren a él.⁴⁹

Maximón es centro del mundo, árbol cósmico, juez, nawal, héroe mitológico y receptáculo de valores morales. Su identidad tan amplia y confusa es el resultado de una *"compleja relación de las culturas indígena y occidental, evidente en las modalidades concretas en que el otro es apropiado por el nosotros indígena."*⁵⁰ Las opiniones respecto a él se pueden dividir en dos grupos. Uno el de los creyentes, ajq'ijab', cofrades y personas que siguen las tradiciones populares; el otro, el de los católicos carismáticos y los protestantes que ven en él la acción "del mal".

Maximón, como ser sagrado, se relaciona a una tradición ancestral de la época prehispánica, pero el sistema religioso construido en torno a él resulta de fenómenos

⁴⁷ MENDELSON, Michael. *Los Escándalos de Maximón*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, Ministerio de Educación, Publicación No.9, Guatemala, 1965, pág. 196 – 197.

⁴⁸ *Ibid.* pág. 198. (el subrayado es mío)

⁴⁹ VALLEJO REYNA, Alberto. *Por los Caminos de los Antiguos Nawales: Ri Laj Mam y el nawalismo maya tz'utuhil en Santiago Atitlán, Guatemala*. CEDIM, Guatemala, 2001, pág. 169.

⁵⁰ ALEJOS GARCÍA, José. *Prólogo* al libro: *Por los Caminos de los Antiguos Nawales*, CEDIM, Guatemala, 2001, pág. 16.

históricos y culturales que propiciaron el sincretismo. Para Thomas,⁵¹ un mito puede seguir tres vías en un proceso de aculturación, como el que sucedió en América. Los rumbos que un mito puede seguir son: (a) mantenerse dentro de su posición original, (b) ser rechazado hasta desaparecer o (c) adquirir un carácter legendario. Para los evangelizadores la segunda opción hubiese sido la apropiada, pero lo que consiguieron fue hacer de Mam una figura legendaria. No dejó de ser el señor de la productividad en el trabajo y en la generación de nueva vida. Y a la vez, se transformó en un ser que permite obtener favores de los dioses de la naturaleza que lo crearon ya que es también señor de la muerte humana y las tinieblas del inframundo.

Es en los estratos bajos de la pirámide social colonial donde aparece el sincretismo en América. Los habitantes mesoamericanos se convirtieron al cristianismo, pero al mismo tiempo, transformaron a los santos y demás divinidades católicas como ángeles, arcángeles, y al mismo Dios, en dioses prehispánicos.⁵² Así fue como San Simón y San Judas pasaron a ser el dios Mam, dios de todo, de la muerte y la vida, el viejo.

El dios Mam se manifiesta en todo: en las personas, en las plantas, en todo lo que uno se cruza en el camino. Los mayas festejaban al dios Mam, el abuelo, en los cinco días wayeb' (igual que se festeja a Maximón durante Semana Santa), el paso de un año a otro. Su representación era un trozo de madera que vestían, y al que le ofrendaban comida y regalos. Estos cinco días eran considerados poseedores de males – fiebres y pestes – por lo que, con temor, se celebraba a Mam. Cada uno de los cinco días iba disminuyendo la solemnidad del festejo, y la imagen iba siendo movida hacia afuera del templo. Mam es el viejo Dios maya, principio y fin, renovación constante: el mito indica que los jóvenes dioses mam, al unirse pecaminosamente con sus mujeres, envejecen y degeneran, luego se reponen y rejuvenecen para empezar el ciclo nuevamente. Al igual que ocurre con Maximón, su ciclo anual renovaba los contenidos del mensaje de continuidad de la vida de la gente. Por eso Maximón, el dios viejo, es considerado como la expresión sincrética del antiguo dios Mam.

⁵¹ En: MARTÍN, Gustavo. *Teoría de la Magia y la Religión*. 1ª edición, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela, Venezuela, 1983, pág. 65 – 67.

⁵² PARKER, Cristián. *Otra Lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Op. Cit., pág. 19.

Durante la colonia, los sacerdotes católicos vieron en Maximón, y aún lo hacen, un problema de idolatría ya que la escultura es sagrada en sí y recibe un culto como tal. Para fomentar el rechazo indígena a la imagen, le nombraron Judas Iscariote, el traidor de Cristo. Esto con la esperanza que poco a poco se le dejara en el olvido. En la actualidad la mayoría de católicos carismáticos y de protestantes considera a Maximón como la encarnación del mal, es decir, el diablo mismo: la antítesis de Dios.

Para Mario Roberto Morales, si bien Maximón es una mezcla y expresión viva del sincretismo, el elemento prehispánico que lo conforma es Kukulcán, la Serpiente Emplumada, que se transfigura en sus enemigos, los elementos de la conquista: Santiago Apóstol, quien es su igual en el panteón católico, y Pedro de Alvarado, el conquistador.⁵³ *“Maximón, pues, en todas sus variantes, expresa el mestizaje intercultural de Guatemala, así como su conflictualidad.”*⁵⁴

Maximón es entonces una unión del mundo cristiano y del mundo indígena. En palabras de Mendelson: *“sin [Maximón] o algo similar, dos religiones diferentes podrían no haber sido capaces de mezclarse, mientras que a la vez es una maldición en razón de que con ella permanecen ligadas insatisfactoriamente.”*⁵⁵ Esto nos lleva al concepto antropológico de sincretismo, acuñado para resolver el problema de la mezcla de elementos culturales específicos de origen diferente, y que sintéticamente se puede definir, según lo anotado con anterioridad, como el proceso en el que *“se funden elementos que componen dos sistemas distintos en un nuevo todo que altera los dos contextos originales.”*⁵⁶ En este caso, son dos prácticas religiosas: el cristianismo y la tradición maya.

El sincretismo en Guatemala se dio como una forma de expresión religiosa nacida para comprender la nueva situación. Al ser modificado el conjunto de relaciones sociales, creencias, mitos, y símbolos de la cultura indígena, se dio un proceso de reinterpretación y adaptación de estos cambios, que se expresó tanto en sus actividades cotidianas como en la

⁵³ MORALES, Mario Roberto. *La Articulación de las Diferencias o El Síndrome de Maximón*. Op. Cit. pág. 335.

⁵⁴ *Ibid.* pág. 332.

⁵⁵ MENDELSON, Michael. *Los Escándalos de Maximón*. Op. Cit., pág. 139.

⁵⁶ EDMONSON, Munro S. Citado por VALLEJO REYNA, Alberto. *Por los Caminos de los Antiguos Nawales: Ri Laj Mam y el nawalismo maya tz'utuhil en Santiago Atitlán, Guatemala*. Op. Cit. pág. 44.

vida religiosa.⁵⁷ Para don Pablo Coyoy, “los españoles impusieron su ley con espada, bayoneta y fusil. La gente aceptó, adjudicando nombres de santos a sus dioses.”⁵⁸

Según Anthony Wallace,⁵⁹ las sublevaciones étnicas a partir de la colonia pueden derivar en revitalizaciones de los mitos, y pueden tener tres formas: (a) Pueden constituirse en esfuerzos mayas por revitalizar su cultura, es decir, construir una cultura más satisfactoria. (b) También pueden constituirse en intentos por reinterpretar los símbolos católicos impuestos, con el propósito de transformarlos en algo más acorde con la experiencia indígena. (c) Por último, pueden ser un intento de sacudirse la dominación extranjera e instituir un gobierno propio, siguiendo el modelo español. Lo que ocurrió con Maximón fue la materialización de la segunda forma de revitalización. En su figura se reinterpretan símbolos católicos que de esa forma cobran sentido en el mundo indígena, y de ahí que sea una deidad que une dos mundos distintos.

La similitud entre la muerte y la resurrección o regeneración, y el hecho que esto marque épocas, es la característica que comparten tanto Maximón como Cristo y que les permitió ser los protagonistas de esta unión, para enriquecer la vida religiosa, y para adaptar los nuevos contenidos a las sistemas simbólicos prehispánicos. En palabras de Sanchiz, tanto el Wayeb' como la Semana Santa, son períodos “no sólo de duelo y tensión, sino preludeo de un nuevo ciclo de la naturaleza. Parece que aquella crisis anual de la naturaleza fue insertada en otra crisis por los habitantes [mesoamericanos]: la de la muerte y resurrección de Jesucristo.”⁶⁰

Maximón es una escultura con forma humana y vestida con ropas. El primero, según la tradición oral, es el de Santiago Atitlán, en Sololá. Esta imagen es un tronco con piernas cortas y sin brazos, y su rostro es una máscara. Su cuerpo y sus varias máscaras están todas esculpidas de palo de pito, tz'ite' en k'iche' y kaqchikel. Está vestido con el traje tradicional tz'utujil, y en el cuello lleva varias *mascadas*, pañuelos muy coloridos, a modo de corbatas. En la boca nunca falta un puro de tabaco fuerte, y sobre la cabeza, sombrero de ala ancha. Los pies cubiertos por zapatos de vestir y sobre toda esta pila de ropas, un saco de corte inglés.

⁵⁷ PARKER, Cristián. *Otra Lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Op. Cit., pág. 26.

⁵⁸ Pablo Coyoy. Entrevista realizada en La Pedrera, 17 de enero, 2003. Transcripción ESM – 2.3.

⁵⁹ En: LEVI-STRAUSS, Claude. *El Pensamiento Salvaje*. 11ª reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

⁶⁰ SANCHIZ OCHOA, Pilar. *Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala*. En: *Mesoamérica*, Año 14, Cuaderno 26, diciembre de 1993, CIRMA – PMS, Guatemala, pág. 256.

Tradicionalmente, las demás representaciones de Maximón están hechas de los mismos materiales: madera, lazo, petate y textiles. Las imágenes más antiguas estaban hechas de un trozo de madera envuelto en lazos o petate. Aquí puede verse claramente el origen prehispánico de esta deidad convertida en santo popular: en el Pop Wuj se menciona que el primer hombre fue hecho de madera de tz'ite', y la primera mujer de petate.⁶¹

Su ropa, según la tradición oral tz'utujil, fue tejida con hilos mágicos. Las mujeres de los comerciantes–nawales que crearon a Maximón le vistieron igual que sus maridos vestían. Fue la ceja de la luna el algodón blanco con el que se hilaron las hebras para hacer la vestimenta sagrada. Las mujeres usaron su magia femenina, materializada en sus tejidos, para arropar el cuerpo esculpido por los hombres en la madera. Fue necesario que hombres y mujeres participaran para darle vida a este ser nocturno: ellas usaron sus largas cintas que tenían enrolladas en la cabeza, la serpiente arco iris, para amarrar el cuerpo de Maximón mientras cantaban una canción sagrada, y fue de esa forma que el ser empezó a caminar.

Sobre la forma de esta imagen, sólo se puede especular porque es tan sagrada que no se revela. Según Vallejo Reyna, es un tronco tallado de tz'ite' amarrado con cuerdas de pita tejidas. Este tejido de pita se conoce como *maxim*, y de ahí concluye el autor procede el nombre Maximón. Según González Martín,⁶² quien coincide con Vallejo Reyna, el nombre Maximón se relaciona con el cuerpo de la imagen, que está formado de trapo. Este es el relato, recogido por el autor, de los señores Felipe Vásquez y Juan Reanda, de Santiago Atitlán: *“Esos trapos son sagrados. Como corazón le pusieron un muñeco de piedra verde envuelto en trapos sagrados. También ese muñeco era sagrado para los grandes nawales de ese tiempo. En los codos le pusieron argollas para que se les facilitara la amarrada, es por eso que le pusieron ese nombre: Ma ximoon que quiere decir: El Amarrado, es decir Ma (varón) y xmoon (amarrado).”*

⁶¹ PIEPER, Jim. *Guatemala's Folk Saints: Maximón/San Simón, Rey Pascual, Judas, Lucifer and others*. Pieper and Associates, South Sea International Press Ltd., University of New Mexico Press, 2002, pág. 23.

⁶² GONZÁLEZ MARTÍN, Juan de Dios. *La Cosmovisión Indígena Guatemalteca, ayer y hoy*. Op. Cit. pág. 212.

En otros lugares de Guatemala, Maximón viste a la manera occidental, vestido en ropa de ladino para engañar a los ladinos. Esta idea deriva del mito que afirma que Maximón fue creado para luchar contra los conquistadores con magia. También se dice que los españoles lo buscaban con afán, pero jamás lo encontraron porque estaba escondido entre sus filas, vestido como ellos.⁶³ Para Morales, Maximón “alcanzó categoría emblemática de la llamada resistencia cultural indígena y [ejerce] su increíble poder disfrazándose de su enemigo...” De esta forma hacía creer al ladino que estaba de acuerdo con sus disposiciones mientras en la clandestinidad creía todo lo contrario.⁶⁴ Maximón pasa así a ser “tal vez la deidad indígena más cotizada como genuino caso de resistencia cultural haya sido, hasta hace poco tiempo, Maximón, un dios-santo de múltiples identidades, las cuales negocia a conveniencia.”⁶⁵

El traje que lleva responde más a las personas que llegan a adorarlo, ofrendarle y rogarle, que a una norma sobre su apariencia. Por eso, así como se le ve vestido de tz’utujil, puede vérselo vestido de militar, de pobre, de rico, en harapos o en traje formal. Puede usar gafas, o anteojos oscuros, camisa de seda o sombreros de marca. Según Pieper, “él (Maximón) es como los que le rodean, como se ven a sí mismos, o posiblemente, como desean ser vistos.”⁶⁶ Esto se confirma en los datos de las entrevistas realizadas por Debroy: “San Simón representa para muchas de las personas con las cuales hablé al respecto, ‘el santo del pueblo, que habla con uno, bebe con uno, come con uno, fuma con uno, se viste como uno...’”⁶⁷

Otras imágenes son como maniqués, con cuerpo completo, con rostro más humano, con el color de la piel y no de la madera. Muestran a un Maximón vestido en traje negro o de color oscuro, con sombrero de ala ancha y un bigote a veces ancho y a veces delgado. Siempre con un puro en la boca y envases de licor a su alrededor. A veces porta un bastón en la mano, símbolo de su jerarquía.⁶⁸

⁶³ Francisco Oxlej. *Op. Cit.*

⁶⁴ MORALES, Mario Roberto. *La Articulación de las Diferencias o El Síndrome de Maximón*. *Op. Cit.* pág. 336

⁶⁵ *Ibid.* pág. 330

⁶⁶ “He is as those around him, as they see themselves, or possibly as they wish to be seen.” PIEPER, Jim. *Op. Cit.* pág. 25.

⁶⁷ DEBROY ARRIAZA, Iracema Maribel. *Magia, religión y ritos. Un acercamiento etnográfico a la cofradía de San Simón del municipio de San Andrés Itzapa del departamento de Chimaltenango*. Tesis para obtener el grado de licenciada en Antropología, Escuela de Historia, USAC, Guatemala, 2003, pág. 51.

⁶⁸ Para una enumeración de todos las imágenes de Maximón y San Simón, y las actividades generales que se realizan en torno a éstos, ver el ensayo de Pilar Sanchiz Ochoa, “*Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala*” publicado en la revista *Mesoamérica*, Año 14, Cuaderno 26, diciembre de 1993, CIRMA – PMS, Guatemala, pág. 253 – 266.

Maximón es la encarnación del eje central del mundo. Es árbol cósmico o árbol del mundo. Como el Ajaw, Maximón es sostén de lo creado, pilar del cosmos: “árbol sagrado del mundo”. Representa la unión de dos mundos diferentes, pero ya no el supramundo y el inframundo, sino lo hispano y lo indígena, lo cristiano y lo maya. Maximón es entonces, dentro de la cosmovisión indígena, parte de la esencia espiritual de la tierra. Un pueblo entero se relaciona con su nawal entendiéndolo como su santo patrono: Maximón es en sí, una figura de protección para una comunidad.

La Cofradía de la Santa Cruz es el hogar de Maximón en Santiago Atitlán. Tiene mucha lógica si se piensa que la Santa Cruz es otra manifestación del árbol sagrado, y que Maximón fue creado del tronco de un árbol sagrado. El árbol de tz'ite', el árbol de pito, es importante porque se encontraba sembrado a las orillas de los campos de cacao y de maíz en la época precolonial. Es decir que este árbol era un mojón que marcaba los límites entre territorio conquistado por los humanos y la naturaleza exuberante del entorno. Es una planta resistente y duradera, de fácil reproducción, y símbolo de la regeneración: si es cortado, en poco más de una semana se pueden ver los nuevos brotes verdes de su tronco. Y sus rojas semillas, los *frijolitos rojos*, son los que por miles de años han usado los nawales y ajq'ijab' para adivinar.

Maximón es una persona de experiencia, por ser viejo, un ser especialmente relacionado con el ámbito de lo sagrado y que se vincula con fuerzas anímicas. Por lo tanto, su conocimiento, su ciencia y su poder son una manifestación del conocimiento nawal de los antepasados. Se refieren a él como hombre-nawal, hombre-antiguo o nawal antiguo. Maximón es el “padre de los nawales”, “principal de los nawales” creado para proteger al pueblo y ayudar a los humanos que se afanan en ser nawales.⁶⁹ Esta imagen religiosa es instrumento de poder nawal, es decir, el conocimiento nawal de los antepasados que ha sido transmitido de generación en generación entre los sacerdotes mayas, y por eso se relaciona con el poder. Este poder está presente en la imagen y permite que en su presencia se dé la hierofanía: el

⁶⁹ VALLEJO REYNA, Alberto. *Por los Caminos de los Antiguos Nawales: Ri Laj Mam y el nawalismo maya tz'utuhil en Santiago Atitlán, Guatemala. Op. Cit.*, pág. 148.

contacto con el mundo de los antepasados. Es nawal además porque, según el mito de su origen, puede transformarse para cumplir con la tarea para la que fue creado.

Los nawales son gente antigua y sabia, modelos de conducta, guías en la forma en que deben hacerse las cosas. Todo lo que los nawales hacían es cuidadosamente imitado por la gente maya para mantener la armonía con los ancestros y sus formas de actuar. Estos nawales antiguos eran también magos (hacedores de magia), contadores de días, constructores de canoas, tejedores de petates, cazadores y curanderos, pero sobre todo, eran comerciantes. Los nawales eran intercesores entre lo natural y lo sobrenatural. Stanzone los define como *man-like gods, or god-like men*: dioses humanizados, o humanos endiosados.⁷⁰ Eran carismáticos, ingeniosos, llenos de capacidades humanas, y repletos de poder para transformarse. Si actuaban como humanos era porque tenían cuerpos, sentimientos y necesidades humanas. Aparte de eso, eran perfectos en su actuar, excelsos de pensamiento y palabra.

Según la mitología indígena, los nawales fueron creados por Abuelo-Abuela para que la humanidad tuviera un modelo que seguir. Los nawales sabían que los humanos eran imperfectos, y su intención era separarlos del caos animal, ayudarlos a dejar la vida sin orden, sin arte; lograr que perdurara la armonía entre el cielo y la tierra.

Los nawales tenían esposas. Sus esposas eran mujeres que disfrutaban de la vida en sus casas. Se dedicaban a convertir el algodón en hilos, para luego tejerlos en los telares de cintura, sentadas en la tierra, conversando con las otras mujeres nawales. No pasaban mucho tiempo en la cocina porque preparaban la comida con magia, mientras hacían las tortillas en el comal de barro. Eran astutas vendedoras de las frutas y verduras que sus esposos traían de la costa. Estas mujeres se movían en un mundo formado por sus casas, patios, cocinas, mercados y la orilla de la fuente de agua, donde lavaban ropa y recogían el líquido para sus familias. Estas mujeres nawales también tenían poderes. Sus vestimentas eran mágicas también porque para tejer usaban hilos de la luna, fuente de poder de estas mujeres.

⁷⁰ STANZIONE, Vincent. *Rituals of Sacrifice*. Publicado por V. Stanzone y A. Bauer, Litoprint, Guatemala, 2000, pág. 29.

Maximón es análogo a estos antiguos señores, lo que lo hace el primer nawal: abre los caminos y ayuda a las personas a transitar por ellos. Maximón es portador de un conocimiento especial que lo separa de lo demás y lo convierte en profeta. Llamarlo nawal es hacer referencia a la sustancia divina que lo forma.

Maximón es a la vez, receptáculo de valores morales, defensor de ellos y castigador de quienes los transgreden; aunque según el mito, incluso habiendo sido construido como guardián del orden sexual, tiene que ser semi-destruido (cortarle las piernas y voltearle la cara) porque se convierte en el transgresor principal de la ley que debía defender:

“Cuando regresaron los nawales⁷¹ tz’utuhiles se dieron cuenta que las esposas de seis de ellos, los más grandes que eran casados, habían encontrado otros hombres, cuando regresaron los encontraron en su casa. Así que les dijeron a sus mujeres que prepararan comida para celebrar (...) y para invitar de comer a los hombres esos que estaban en sus casas. Y comieron y tomaron mucho guaro y cuando estaban bien bolos, 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 como podía 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 cual 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 (...). Vieron que ahí estaba un árbol de pito, [un tz’ite’], que era el que silbaba y les dijo a los nawales que 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.

⁷¹ En Santiago Atitlán se llama nawales a personas sobresalientes o benefactoras. Cuando se refiere a personas del ámbito de lo sagrado, es sinónimo de profeta.

Entonces los nawales se fueron a una cantina y comenzaron a chupar con Ri Laj Mam, 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 porque 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 [de Atitlán].

Luego Ri Laj Mam se transformó en la forma del hombre que se había ahogado y se acercó al lago donde estaba lavando ropa la mujer y le comenzó a decir que viniera con él porque el esposo se había ido para la 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 al lago. Así pasó a las esposas y los hombres que habían engañado a los nawales.”⁷²

En otras versiones, mientras la persona lujuriosa está con su amante, que en realidad es Mam transformado, aparece el verdadero amante, haciendo que ambos enloquezcan y que el amante huya a otro poblado. Maximón es la expresión de un conflicto sin solución: el del desorden sexual. En términos de fertilidad, la actitud indígena al darle un valor positivo anula o justifica la conducta desviada de la norma; pero para lo cristiano, solamente tiene una connotación de pecado o malo.

Una versión más, recogida por Atala Valenzuela,⁷³ afirma que Maximón apareció en un monte de Zunil, a un indígena de nombre Felipe. Y otra, que hasta da la fecha exacta: 1935, dice que la imagen primera fue tallada de palo de tz’ite’ por un ex alcalde de San Andrés Itzapa, llamado Antolín Castellanos.

⁷² Relato recogido por VALLEJO REYNA, Alberto. *Por los Caminos de los Antiguos Nawales: Ri Laj Mam y el nawalismo maya tz’utuhil en Santiago Atitlán, Guatemala. Op. Cit.*, pág. 114 – 115.

⁷³ En: DEBROY ARRIAZA, Iracema Maribel. *Magia, religión y ritos. Un acercamiento etnográfico a la cofradía de San Simón del municipio de San Andrés Itzapa del departamento de Chimaltenango. Op. Cit.* pág. 16.

A Maximón los nawales le dieron el poder de ser un caminador, igual que ellos: recorrer grandes distancias, verlo todo, hacerlo de noche. Es el viejo caminante, el joven caminante (B'ienem Atcha, B'ienem Ala'). Por las noches, mientras todos duermen, él hace su trabajo. Maximón no puede hablar bien porque su boca no es flexible. Por eso prefiere hablar en los sueños a aquellos escogidos para aprender de su sabiduría: conocimiento sagrado a través de sueños sagrados.

Maximón es también gran protector y benefactor de la comunidad, un ser divino que vela por el bienestar de las personas. Así lo define González Martín, quien relata la historia de cómo los nawales crearon al gran abuelo del pueblo para que liberara a la comunidad de hechiceros que causaban muertes. Según su relato, los árboles de guachipilín y ch'oob se negaron a ayudar a los nawales, porque ése no era su trabajo. Pero el árbol de pito se prestó para colaborar y mientras unos esculpían la máscara, otros de gran sabiduría rezaban para que el trabajo saliera bien.

La dualidad de Maximón es clara: es una deidad, pero también es humano. Su parte humana está bien explicada por Debroy: *“Es un santo que participa de las cosas mundanas (libar y fumar) y que en este aspecto toma relación directa con los deseos de los hombres y los entiende más, conoce más sus penas y establece un vínculo fuerte con aquellas persona que creen en él...”*⁷⁴ Esta dualidad se hace más evidente en lo sexual: fue creado por los nawales para mantener el orden en ese ámbito, pero se convirtió en su mayor transgresor. Puede pedírsele que proteja a las mujeres vírgenes, pero también que interceda para cumplir algún tipo de deseo que contraviene las normas morales. Es *“patrón de las prostitutas a la vez que protector de la virtud de las jóvenes.”*⁷⁵

En resumen, Maximón es la unión de dos mundos distintos: el cristiano y el indígena, que por siglos han convivido en un equilibrio no del todo completo, y se han mezclado en todas las formas de religión popular. Es, además, un ser muy poderoso porque también une lo profano a lo sagrado. Resuelve problemas, sana enfermedades, libera prisioneros, une

⁷⁴ *Ibid.* pág. 54.

⁷⁵ SANCHIZ OCHOA, Pilar. *Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala*. Op. Cit. pág. 257.

enamorados, castiga enemigos, deshace hechizos, hace todo lo que una personas le pida siempre y cuando reciba a cambio lo que le gusta: regalos. Y su historia, contada en forma simple y concisa: primero fue creado para proteger el orden sexual; luego él mismo rompió todas estas normas tomando forma de hombre o de mujer para lograrlo; por último fue mutilado de piernas y brazos para disminuir su poder y sus andanzas, en un intento de recuperar su control.

7.1. El Maximón de La Pedrera

Las caras de Maximón son muchas, igual que sus máscaras. Pero su esencia es solo una, y es como una chispa que da vida a la vida religiosa de los pueblos que tienen fe en su poder intercesor y transformador. A Maximón se le invoca por medio de oraciones y canciones para que se acerque a disfrutar de las ofrendas de tabaco y licor, ropa y pan, incienso y flores, frutas y velas que se ponen a los pies de su altar. Maximón es la memoria de la sabiduría de los sacerdotes y los nawales encarnada en una imagen.

Maximón es señor de todas nuestras facetas, igual que él tiene muchas facetas. Él es el demonio de nuestros vicios, musa de nuestro ingenio. Es guía y guardián de las personas que llenas de fe llegan a él para pedir su protección diaria. Es el ejecutor de la justicia y el revelador de la verdad. Él hace que todo esté bien, justo como debe ser.

En La Pedrera hay dos imágenes de Maximón. Ambas son más humanas. Están encarnadas y, aunque viste elegantemente, no lleva dos sombreros Stetson como el de Atitlán. Una imagen permanece dentro de una urna de vidrio. Ésta es aproximadamente de metro y medio de alto, en postura sentada, rígida, con los brazos extendidos sobre los brazos imaginarios de una silla de madera de pino. Lleva un traje color negro: saco, pantalones, una camisa blanca, corbata y sombrero negro. A sus pies hay veintiún imágenes pequeñas, regalos que llenan todo el piso de su urna. Debajo de su silla se guardan unos calcetines nuevos, zapatos tenis, paquetes de cigarrillos, botellas de licor y de cerveza. Cerca de la puerta de la urna, justo debajo de un conveniente agujero en el vidrio, está colocado un

canasto con un pañuelo rojo, donde caen todas las ofrendas monetarias que los fieles le llevan.

La otra imagen se encuentra en el vértice formado por las paredes del Templo Tikal. Es un poco más esbelto, siempre con un bigote negro sobre el labio. Lleva un pañuelo rojo ceñido a la frente, sobre la que descansa un sombrero café, elegante. Tiene una mano extendida, como pidiendo, y otra sostiene un báculo, insignia de su poder. Su traje es azul oscuro, con camisa celeste y una corbata ancha en un tono rojo suave. Sobre las piernas lleva extendida una toalla con un diseño de animales o plantas, y encima está su canasto para las ofrendas. Su silla sí tiene brazos para que repose sus extremidades que nunca cambian de posición, pero ésta es muy alta y necesita un trozo de madera debajo de sus zapatos de vestir para que no le queden al aire. Frente a él generalmente hay velas, ofrendas, imágenes más pequeñas, un cenicero para sus cigarros.

Los feligreses llegan al Templo Tikal y platican con Maximón. Algunos lo hacen a viva voz, otros lo hacen en murmullos y otros en silencio completo. Algunas personas lloran y extienden su mano para tocarle las ropas o su bastón. Y van con ambas imágenes, clara expresión de que Maximón es un ser difícil de comprender: es uno solo, pero pueden ser muchos, con muchos rostros.

Maximón, igual que ocurre con el Cristo de Esquipulas, está ahí porque la fe lo ha llevado y le ha permitido establecerse. Maximón, por ser *“un profeta, un sacerdote maya como nosotros, bondadoso, caritativo”*⁷⁶ fue llevado por los ajq'ijab' a La Pedrera, cuando los ritos todavía se hacían en la cantera: *“Traían un San Simón ellos, porque ahí de todo traían ellos, tenían un San Simón pero le echaban guaro y le ponían un cigarro en la boca. O traían cuadros de San Simón, de todo traían ahí. [Al finalizar la ceremonia] se la llevaban (la imagen) como era de ellos.”*⁷⁷

Al momento del traslado, y luego de que quedó construido el Templo Tikal, fue llevada una imagen de Maximón, que es propiedad de uno de los sacerdotes mayas. La otra fue un

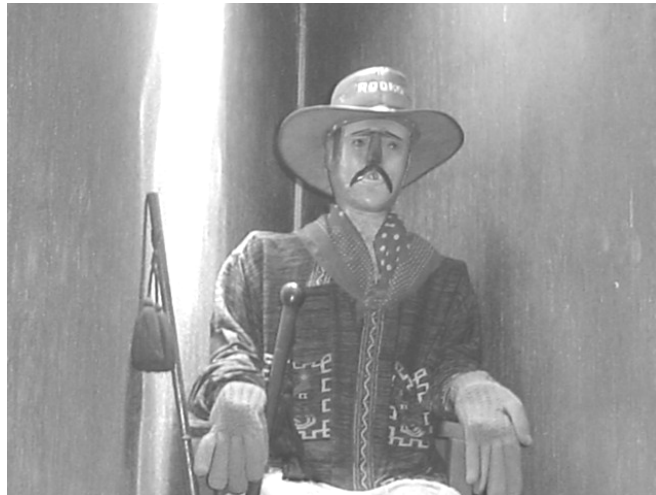
⁷⁶ Pablo Coyoy, *Op. Cit.*

⁷⁷ Valentín Beltrán. *Op. Cit.*

regalo, igual que todas las que hay en miniatura. En su mesa, los ajq'ijab' tienen imágenes pequeñas de Maximón, y generalmente le llaman Hermanito Simón. Todas las imágenes, grandes y pequeñas, de La Pedrera están talladas en madera.

Que Maximón esté hecho de madera lo convierte en un ser de otro tiempo, en un traspaso entre fronteras temporales y materiales. Es un ser de madera que vive entre seres de maíz. Es de madera como uno de los ensayos de creación del ser humano del Formador y Creador, Padre y Madre. Hace que el pasado vuelva al presente, y de esa forma, asegura que los conocimientos perduren hasta el futuro.

Imágenes de Maximón dentro del Templo Tikal



Maximón estrenando sombrero, dentro de su urna.



Altar dedicado a Maximón.



VII. El Cristo de Esquipulas

Este es un ser sagrado y de origen divino que es conocido con muchos nombres, y tiene muchos rostros y representaciones. Pero no existe confusión sobre todas sus manifestaciones, está claro que es solo uno. Se le llama Jesucristo, Jesús, el Mesías, Cristo, el Ungido, Hijo del Hombre, Hijo de Dios, Señor, Jesús de Nazareth, Emmanuel, Salvador del Mundo, Yahvé, Jehová; y luego, existen muchas manifestaciones que tienen sus propios nombres: Cristo Yacente, Cristo Resucitado, Cristo Sepultado, Cristo del Amor, Jesús Nazareno del Consuelo, Jesús de las Palmas, Jesús de los Milagros, de la Indulgencia, del Rescate, de las Tres Potencias, Cristo Rey; y otros nombres que reciben imágenes milagrosas como el Cristo de Esquipulas, el Cristo Negro.

En el tiempo en que se escribía el Antiguo Testamento, para no entrar en interdicción al llamar a Dios por su nombre, se utilizaban sinónimos, nombres con los que todas las personas podían dirigirse a él: Yahvé y Jehová. Y luego con la revelación de la concepción del Mesías, el ángel le dio otro nombre: Emmanuel, que quiere decir Dios con Nosotros.

En la época en que vivió, fue un líder político y a la vez religioso. Era considerado rebelde, subversivo, blasfemo. En realidad fue un revolucionario de las creencias y la forma de entender la relación entre los humanos y Dios. Fue un líder carismático que movió masas, tuvo muchos seguidores, y dejó toda una institución que continuaría su obra. En el ámbito religioso, transformó la interpretación de las escrituras sagradas, dejando una imagen de Dios Padre más amoroso, misericordioso y paciente que el del Antiguo Testamento.

Jesús nació de una virgen llamada María, quien recibió de Dios el mensaje por medio de un ángel, que sería la madre del salvador del mundo. "*El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. Así que al santo niño que va a nacer lo llamarán Hijo de Dios*".⁷⁸ Sobre la afirmación de un nacimiento virginal, algunos han dado una explicación sencilla, como Patrick Campbell (autor del libro "El Jesús Mítico") y el Obispo Episcopal J.S.

⁷⁸ En la Biblia, Lucas, capítulo 1, versículo 35.

Spong: *"el nacimiento virginal es reconocido claramente como un elemento mitológico en nuestra fe tradicional cuyo propósito no era describir un evento literal sino capturar la trascendente dimensión de Dios en palabras simples y los conceptos de los hombres del primer siglo."*⁷⁹

Jesucristo es una divinidad solar, un dios de luz, una deidad del día, frente a la oscuridad y a las tinieblas: verdadera Luz del Mundo. El nacimiento de un dios solar en una cueva, gruta o covacha es algo bastante familiar en el mundo divino. No podemos obviar que las cuevas poseen un fuerte simbolismo como matriz de la Madre Tierra, generadora de vida. El nacimiento de Cristo no era, al principio de esta religión, algo especialmente relevante, al contrario de lo que ocurría con su resurrección, verdadero momento fuerte del cristianismo.

La fecha de su alumbramiento siempre fue incierta. En realidad la fecha de celebración siempre ha sido impuesta a lo largo del tiempo, cada una de ellas con tantos argumentos a favor de ser la verdadera, como otros tantos, no menos importantes, en contra. Actualmente, celebramos la media noche del 24 de diciembre como el día en que nació Jesús de una mujer virgen, atendiendo al conocido relato de la anunciación a los pastores en el evangelio de Lucas. Durante muchos años fue el 6 de enero la fecha escogida, sin embargo, sería durante el pontificado de Liberio, a mediados del siglo IV d.C, cuando se impuso la actual cronología.

Jesús nació, vivió y murió con un propósito ya expresado desde antes de su nacimiento en las sagradas escrituras de los hebreos. Primordialmente, según la mitología recogida en la Biblia, vino para salvar al mundo, es el que descendió del cielo y le dio vida al mundo. Vino, no para juzgar, sino para salvar las almas de las personas. Jesucristo vino a hablar por su padre, es su heredero universal. Su misión era reconciliar a las personas consigo mismas, con los demás y con Dios y toda la creación.

De acuerdo con la Biblia, Jesucristo, Hijo de Dios, reconcilió todas las cosas, tiene autoridad sobre todas las cosas, y salvó a todas las personas. Su gracia es para todos los seres humanos: limpió el pecado del mundo, dio su vida por la vida del mundo. Él es Señor de

⁷⁹ Christian Answers Net. *¿Es verdad que podría considerarse el nacimiento de Jesús como mitológico y científicamente imposible?* En: <http://www.christiananswers.net/spanish/q-aiia/virginbirth-s.html>.

la vida y la muerte, claramente expresado en su resurrección. Dijo que había venido a hacer la voluntad y el trabajo del Padre, quien desea que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad, de manera que Dios, el Padre sea todo en todos.

Jesús vino al mundo y vivió como un niño en Galilea. Hizo algunas cosas extraordinarias que su madre no comprendía, pero ella sabía que el de su hijo no era un destino normal, en un futuro cercano debía tomar el papel de Hijo de Dios. Cuando Jesús cumplió treinta años, se dedicó a su trabajo: viajó por tierras judías, palestinas, fariseas, etc. instruyó a sus seguidores con parábolas que relacionaban las situaciones diarias con los deseos de su padre, con el bien y el mal, con los valores que llevarían a reconciliar todo, es decir, a cumplir su misión en la Tierra. Estas parábolas hacían que sus discípulos tuvieran que reflexionar mucho tiempo. No eran lecciones claras ni fáciles de comprender.

Durante tres años estuvo haciendo este trabajo, el que le fue encomendado desde antes de ser concebido. Fue entonces cuando se dio el gran sacrificio que significó la salvación del mundo. Fue apresado, condenado a muerte por crucifixión, y padeció muchos maltratos antes de su muerte: fue flagelado, insultado, cortado, lastimado, golpeado; además de tener que cargar su pesada cruz a través del pueblo hasta el calvario. Cuando fue clavado a la cruz, todavía vivió unas horas en las que sucedieron cosas extraordinarias que hicieron que su vida fuera valorada de otra manera por las personas que presenciaron el ritual. El cielo se nubló y se escuchó la voz de Dios que lo nombraba su hijo.

Pero la característica que hace a Jesús una deidad es esencialmente su poder de resurrección. Y no es lo mismo que revivir: resucitar significa que nunca se morirá. En el Antiguo Testamento estaba claro que el Mesías moriría y resucitaría al tercer día. Y así fue, luego que el cuerpo de Cristo fue sepultado en una cueva (de nuevo el símbolo de la cueva) desapareció al tercer día. En un principio pensaron que se habían robado el cuerpo, pero cuando lo vieron de pie, brillante y hablando, comprendieron que el milagro de la resurrección, ya anunciado años antes, había ocurrido. Y este acontecimiento es el que marca el poder y la sacralidad de Jesucristo, más que su nacimiento especial y sagrado en sí.

A Jesús se le representa como un hombre en el inicio de sus treintas, con barba y bigote, delgado. Su cabello es largo, ondulado y castaño. Sus ojos son claros. Su nariz es grande y afilada. Generalmente está crucificado en las esculturas y medallas, y es común verlo resucitado –frente al resplandor de semejante milagro– en estampas y cuadros. Cuando está crucificado, se pueden apreciar las heridas causadas por los latigazos y golpes sufridos antes de su crucifixión, y con una corona de espinas que hace sangrar su frente. Generalmente calza unas sandalias, símbolo de su pobreza. Su única vestimenta es una pequeña manta alrededor de la cintura, que fue colocada mucho después, ya que en un inicio se le representaba completamente desnudo. Cuando está resucitado, o yacente, está vestido con una túnica. Otras imágenes lo muestran cargando su cruz, símbolo de todos los pecados del mundo sobre su espalda.

Las imágenes más populares, hechas por personas que las elaboran con fe más que con técnica, muestran un cuerpo humano, muchas veces desproporcionado, con barba y bigote y con la cruz a cuestas o clavado en ella, con el cabello largo y ondulado ya que estas son las características físicas que indican que se trata de una imagen de Jesucristo.

La imagen del Cristo de Esquipulas, la esculpida por Quirio Cataño es la de un hombre delgado, con todos los detalles de sus músculos y heridas. La cruz también está tallada con motivos barrocos, hojas y ramas enredadas, separadas en segmentos por anillos. Todos estos detalles en dorado, sobre una cruz verde coronada por un óvalo que reza INRI, Jesús Rey de los Judíos. Sus tres clavos se ven claramente. Su túnica blanca con borlas doradas es de tela, y cubre solo de la cintura al muslo. A sus pies están las imágenes de María, su madre, San Juan y María Magdalena, a quien salvó de una vida de pecado. Se encuentra en la Basílica, construida como Santuario en 1737 por órdenes de Fray Pedro Prado de Figueroa, en agradecimiento por haber sido curado de una enfermedad después de su visita al Cristo Negro. De esta forma, la Iglesia reconoció oficialmente el carácter milagroso de la imagen.

Al llevarse a cabo la conquista y colonización de Guatemala, se pretendía formar una sola sociedad y para conseguirlo los españoles se propusieron llevar a los indígenas a la cultura occidental y unificarlos jurídicamente, tal como lo indicaban las "Leyes Protectoras".

Esto dio origen a la formación de los mestizos, también llamados ladinos, que vinieron a constituir parte importante de la sociedad guatemalteca en formación. La religión católica jugó el papel más importante en este intento de integración. Y por su parte, también fueron importantes las Cofradías que eran una forma de supervivencia de la antigua organización prehispánica.

Existieron leyendas respecto al origen sobrenatural de la imagen: se decía que había aparecido en una cueva o en una milpa. Pero luego, en 1685 se descubrió el contrato que comprometía al escultor Quirio Cataño, de origen portugués y quien desde la edad de veinte años se dedicó a la escultura, a elaborar un imagen de Cristo crucificado. Terminó sus detalles y entregó la imagen a la veneración pública en 1595. También esculpió la imagen del Nazareno que se venera en la Escuela de Cristo de Antigua Guatemala.

El culto a esta imagen es muy antiguo y popular. En su honor se han erigido altares y construido capillas y templos en muchos países de América. Su fama de milagroso es lo que lo hace tan querido por los latinoamericanos. El Cristo de Esquipulas es una figura central de la religiosidad popular de Guatemala. La religiosidad popular es un producto económico, psicológico y social, unido a mitos y leyendas, y el Cristo de Esquipulas es una figura que marca la vida popular.

La imagen del Señor de Esquipulas, el Cristo Negro, es una escultura muy bien elaborada, que mide vara y media de alto, y es muy perfecta en sus detalles: *“se ha observado (...) esa exquisita proporción anatómica de todo el Santo Cuerpo y de cada uno de sus miembros, estando representada tan exactamente la marcada musculación y el estado que ofrece en la cruz, por efecto de tan penosa posición, que más parece un cadáver de un hombre el que allí se halla, que su imagen.”*⁸⁰

Por el color oscuro de la imagen, se le llama Cristo Negro. Esta coloración es considerada inusual en una imagen religiosa y católica, pero en realidad no lo es tanto. De igual manera, su color ha sido motivo de muchas especulaciones. La postura de la Iglesia está

⁸⁰ PAZ SOLÓRZANO, Juan. *Historia del Santo Cristo de Esquipulas*. 2ª edición, Monseñor Mariano Rossell Arellano, editor, Guatemala, 1949, pág. 12.

firme en que ha sido el humo de las velas y el incienso a través de tantos siglos lo que le ha dado ese color peculiar, o los bálsamos utilizados para ungirlo, o el mismo paso del tiempo; otros afirman que el Cristo está hecho para verse moreno, para tener la piel oscura como las personas de América, lo que significaría una inteligente estrategia por parte de los sacerdotes evangelizadores: aceptar al culto antiguo como imposible de erradicar y más bien conducible hacia la corriente de la religión cristiana. Pero según el Canónigo Juan Paz Solórzano, su color oscuro imita la sangre, ya seca, que salía de sus múltiples heridas.

Lo cierto es que su color ha causado polémica dentro del clero. Se afirma que la devoción de los pobladores americanos se fundamentó en que el color de la imagen era la misma de la piel de los morenos indígenas y mestizos. Para los curas, el que se le llamara negro, dentro de un contexto de racismo institucionalizado ya para el siglo XIX, presentaba un verdadero problema de valores. Y lo que acentuaba el conflicto era que nada se podía hacer para salvar a la milagrosa imagen de ser llamada negra, Cristo Negro, nombre por demás ofensivo para los oídos clericales. El dilema rebasa el cambio de siglo y su consecuente relajamiento del poder de la Iglesia en la vida religiosa y política de las naciones católicas porque las ideas racistas, segregacionistas y discriminatorias han superado barreras de tiempo y espacio. Es así como el canónigo Solórzano da esa explicación sobre la coloración de la imagen que deja fuera cualquier especulación que se relacione a la etnicidad. De la misma forma, aproximadamente cincuenta años después, en 1994 el reverendo Luis Diez de Arriba escribe un libro titulado “Esquipulas – 400 años. Fe blanca en un Cristo Negro” en el que concluye que una fe blanca significa que una persona de fe que se encuentra con la apariencia tan real y humana del Cristo Negro sale de la basílica con un corazón humilde y una mente limpia. Lo cierto es que no puede evitarse, en el mundo académico y clerical, que el nombre Cristo Negro se piense en términos de etnia o raza, mientras que para el pueblo de fe es simplemente un nombre más sencillo que el otro que cada vez se hizo más largo agregándole atributos como *milagroso* y *santo*.⁸¹

⁸¹ SULLIVAN – GONZÁLEZ, Douglass. *Where did Jesus go? The Black Christ of Esquipulas*.(Ensayo) Departamento de Historia, Universidad de Mississippi, E.E.U.U., 1998.

Carlos Navarrete⁸² hace referencia a lo precolombino que permanece en el Cristo de Esquipulas. Lothrop (1924) y Borhegyi (1959) plantearon la posibilidad de que este Cristo fuese un híbrido mitad deidad negra prehispánica, que hay muchas en Mesoamérica. Un informante chorti' de la investigación realizada en 1969 por Aplicano Mendieta, citada por Navarrete,⁸³ relató que para alejar a los chorti' coloniales de sus cultos tradicionales, fuera de Copán se construyó un templo cristiano y se puso en él una imagen negra de Cristo, el mismo color de piel que el dios Ek-Kampilá venerado en Copán y cuya imagen está en una escalinata. De esta forma, en lugar de obligar a los indígenas, se les atrajo por medio de la similitud de las deidades.

El Cristo de Esquipulas es visitado por miles de personas durante el año, quienes buscan en él una respuesta a sus dudas, un consuelo a sus tristezas, la resolución de sus problemas, la protección contra el mal, el perdón de sus faltas. El santuario, según la historia de Navarrete en el artículo ya citado, se hizo famoso entre indígenas, españoles y sus descendientes en el siglo XVI por dos razones: la creencia prehispánica en el poder curativo de la tierra, representada por el color negro; y la reputación del lugar debido a los milagros y curaciones. En la actualidad, es tanto su renombre y tantos sus devotos, que se publica una enorme cantidad de estampas y libretos con imágenes, oraciones, leyendas, versos, canciones y novenas en Guatemala y México, principalmente.

Los días más concurridos en donde se encuentre una imagen suya, son del uno al quince de enero, fecha en que se celebra la fiesta del Señor de Esquipulas. En la mayoría de lugares es a partir del seis de enero que se empieza a rezar la Novena del Cristo de Esquipulas, las misas se hacen con más solemnidad y el paso de visitantes es constante. En Esquipulas, desde las cinco de la mañana se llena el templo de gente y velas encendidas, y continua así a lo largo del día: unos rezan, otros cantan, muchos lloran de emoción o de gratitud, y otros por arrepentimiento.

⁸² NAVARRETE, Carlos. *El Cristo Negro de Esquipulas: origen y difusión*. En: Estudios, revista de antropología, arqueología e historia, Guatemala, 3ª época, agosto 1999, No. 3, pág. 97.

⁸³ *Ibid.* pág. 98 y 99.

El Cristo de Esquipulas, o Cristo Negro, se puede encontrar en muchos lugares de Latinoamérica. Incluso en América del Norte donde hay comunidades de latinos. Las imágenes que más visitas reciben en sus capillas, y que son consideradas tan milagrosas como la original, están desde México hasta Panamá. Su celebración se realiza entre el catorce y el quince de enero de cada año. A manera de ilustrar la expansión de la fe en esta imagen, se pueden enumerar algunos lugares, los más visitados, en los que se encuentra la imagen considerada milagrosa:

- En México, Villa Flores y la finca Tulancá, en Chiapas, donde cuenta la leyenda que en esta finca azucarera donde laboraban esclavos negros, llegó un viajero misterioso que se hospedó en la casa de una familia. Cuando se fue, dejó olvidada una maleta envuelta en un petate, que al ser abierta por los esclavos reveló que contenía una imagen del Cristo de Esquipulas. Desde entonces se le empezó a venerar en el lugar. A esto, Soto Aguilar⁸⁴ agrega que más bien fue obra de los frailes dominicos, dueños de la finca, para hacer cristianos a los negros. Ahora, es adorado por los mestizos.
- En Zinacantán, en la Capilla de los Juramentos, donde toman juramento las autoridades locales, y en Tulacán, ambos en Chiapas. En estas dos localidades sucede algo interesante: aunque son imágenes de Cristo blancas, se considera que son imágenes del Cristo de Esquipulas. La de Tulacán tiene una capilla propia, es una imagen tosca a la que, en realidad, el hollín tornó moreno. Debido a esto y a que es un lugar de paso comercial entre Esquipulas y México, dio lugar a la confusión. Hace algunos años fue entregado por la familia que lo tenía a la Iglesia. Para esto, fue limpiado, y al revelar su color blanco perdió bastante el atractivo que presentaba para los devotos.
- Niltepec en Oaxaca, donde ya solo queda la devoción y el templo, porque la imagen ya fue retirada; Bolonché en Campeche; Imuris en Sonora; y Zacapoaxtla, Oaxaca. Estas, y algunas otras imágenes del Cristo de Esquipulas son de culto pequeño pues pertenecen a familias o grupos de familias.
- En El Salvador, Juayúa en Sonsonate y Colón en La Libertad.
- En Nicaragua, El Sauce, León, donde se le llama Nuestro Señor de los Milagros; Tipitapa en Managua, Conquista en Carazo y San Pedro de Lóvago en Chontales.

⁸⁴ En: NAVARRETE, Carlos. *El Cristo Negro de Esquipulas: origen y difusión*. Op. Cit. pág.101.

- En Costa Rica se puede visitar la imagen en Santa Cruz, Guanacaste, en Alajuelita, San José y en Dulce Nombre, Cartago.
- En Portobelo y Antón, Panamá. Esta segunda imagen tiene una historia particular: se dice que era la original esculpida por Quirio Cataño, que viajaba en barco hasta las costas guatemaltecas, cuando un naufragio hizo que todo el cargamento de éste quedara a la deriva. La imagen de Cristo fue a dar a las playas de Panamá, fue rescatada y puesta dentro de un templo, desde donde empezó a hacer milagros.
- En Guatemala, existe otra imagen que goza de fama: la de la isla de Flores, en El Petén. Cuenta la leyenda que era llevada hacia México, pero que la misma imagen se negó a dejar Flores, haciendo que la lancha no pudiera moverse, pero haciéndose liviana a la hora de cargarla hacia la Iglesia. A mediados del siglo XIX un gran incendio consumió la mitad de la isla, pero fue la imagen la que detuvo el fuego, haciendo un resplandor grandioso que fue visto por los habitantes de San Benito, del otro lado del lago Petén Itzá.
- En Estados Unidos, hay imágenes y devotos en Houston, Chicago, Washington y en Nueva York. En Los Ángeles se encuentra la más nueva, recién estrenada en enero pasado. Fue hecha exactamente como la original, con las imágenes que le rodean. Esta imagen pasó de “ilegal” la frontera, igual que la enorme mayoría de sus devotos en la ciudad estadounidense.⁸⁵

La historia del Cristo de Esquipulas en Guatemala⁸⁶ y de su fama puede resumirse en estos 12 puntos:

1. 20 de agosto de 1592: Fray Cristóbal de Morales encargó a Quirio Cataño la elaboración de una imagen de vara y media, y muy detallada de Cristo.
2. 9 de marzo de 1595: con la exposición de una imagen de Cristo en una pequeña capilla, se fundó su culto en Esquipulas.
3. Principios del siglo XVII: se construye un nuevo templo, gracias a la fama de los milagros logrados por la imagen y las leyenda sobre su origen.
4. 1737: Fray Pedro Prado de Figueroa ordena erigir un Santuario.

⁸⁵ CARMÍN, Rosaura. *Reseña del Cristo Negro “mojado” de Esquipulas*. En: *Cosmópolis*, diario La Hora, Guatemala, época IV, No. 28,264, 19 de junio 2003, pág. 19.

⁸⁶ NAVARRETE, Carlos. *El Cristo Negro de Esquipulas: origen y difusión*. *Op. Cit.* , pág. 111 – 113.

5. 14 de enero de 1758: el presidente de la Real Audiencia y Capitán General del Reyno de Guatemala, Alonso de Arcos y Moreno, llegó a Esquipulas para la conclusión del Santuario.
6. 4 de enero de 1759: el Santuario es bendecido y dedicado al culto del Cristo de Esquipulas. El 6 de enero del mismo año, fue colocado en el lugar que ahora ocupa y a partir de ahí, Navarrete señala la expansión de su culto.
7. 1840: 2ª romería anual a Esquipulas, que inicia el Viernes de Dolores y acaba en los primeros días de la Semana Santa.
8. 1954: una réplica fue sacada en “peregrinación anti-comunista”. Carlos Castillo Armas lo nombró “comandante general del Ejército de Liberación”. Al caer Jacobo Arbenz, el arzobispo colocó a la imagen en la catedral metropolitana y lo nombró “Señor de la Victoria”.
9. 16 de abril 1961: el Papa Juan XXIII eleva a *Basílica de Centro América* el Santuario del Cristo de Esquipulas.
10. 1986: se celebra la cumbre de presidentes centroamericanos dentro de la Basílica, lo que generó molestias. Se firman los Acuerdos de Esquipulas.
11. 15 de enero de 1995: se cumplen 400 años del culto al Cristo Negro.
12. 9 de marzo de 1996: El Papa Juan Pablo II clausura el año jubilar. Esquipulas aparecen en Internet, videos y libros.

Para el propósito de comprender quién es Cristo, el crucificado, debe quedar claro que fue engendrado, no creado como Maximón, y que es hijo de Dios, llamado Jesús. Se sacrificó para ponerle fin al padecimiento humano, por medio de la redención del pecado original para ser dignos de la gloria de Dios. Nació de la concepción de María por gracia del Espíritu Santo, lo que hace que Jesús sea hijo de Dios.

8.1. El Cristo de Esquipulas de La Pedrera

El Cristo de Esquipulas que está en La Pedrera dentro de una urna de vidrio y aluminio es una réplica bastante tosca de la original. En realidad son dos imágenes: una grande, más

alta que la de Maximón, y otra que mide aproximadamente la mitad, y es aún más inexacta en sus detalles.

La imagen grande está crucificada en una cruz verde con adornos dorados pintados. Su rostro denota dolor, y tiene los detalles de la sangre que sale de sus heridas. Su cabello y su barba son de madera tallada. Está vestido con un manto azul con borlas doradas, amarrado a su cintura, los dos extremos cuelgan hasta sus pies. Es una réplica bien hecha, incluso el color oscuro de la piel, aunque no es exacta en proporciones. Para la fiesta se le viste con un manto blanco y dorado. La imagen más pequeña tiene una corona dorada, y está vestida igual que la grande. También hay copias infieles de los tres personajes que estuvieron al pie de la cruz durante los últimos momentos de vida de Jesucristo: María, San Juan y María Magdalena.

La urna se mantiene adornada con flores artificiales. No está tan llena de regalos como la de Maximón, aunque sí recibe la misma cantidad de ofrendas monetarias debido a que las personas que visitan el lugar repiten el mismo gesto ante ambas urnas: se persignan, hacen una cruz con sus velas, piden por su intención y depositan el dinero a través de los huecos en el vidrio.

Su rostro de dolor tiene un significado simbólico. Así como la visita anual a Esquipulas es un ritual repetido ininidad de veces para actualizar su contenido divino, de la misma forma se les visita a estos Cristos de Esquipulas en La Pedrera. En la repetición se encuentra un gran valor simbólico que va más allá de la repetición mecánica de gestos. El rito es como una representación dramática en la que ocurre en realidad lo que se ha dispuesto formalmente.

En la dualidad Maximón – Jesucristo, queda claro que a este último lo trajeron los sacerdotes españoles durante la conquista para catequizar a los indígenas de América. En el imaginario popular, a Jesús se le percibe como extranjero, se sabe que era de Nazareth, y que esto queda bastante lejos de Guatemala. Es un dios forastero muy querido por la gente, y tratado como que fuera propio de estas tierras.

En realidad, entender a Jesús dentro del contexto de la cultura tradicional popular es difícil porque, además de existir muchos paradigmas y creencias religiosas que compiten entre sí y provocan desorientación, se debe agregar la entrada agresiva del culto evangélico a Jesucristo; la desesperación que acompaña a la pobreza, presente en la gran mayoría de hogares guatemaltecos; y la presencia, cada vez más fuerte, de los mitos, ideas y prácticas de la espiritualidad maya.

Según los *ajq'ijab'* de La Pedrera, las dos imágenes fueron regaladas a la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala porque ya estaban acostumbrados a la dinámica de visitarle antes de ir con el *ajq'ij*, como se describe en el capítulo que trata sobre la Historia del Sitio Sagrado. Pero según don Valentín Beltrán, la imagen grande costó novecientos quetzales, y fueron los feligreses quienes la pagaron.

Cuenta don Valentín Beltrán⁸⁷ que fue don Julio Morfín, jefe de la cantera de Cementos Progreso, quien llevó una imagen del Cristo de Esquipulas. *“Le habló a sus trabajadores [para que] hicieran una contribución y [así poder] comprar un Señor de Esquipulas y ponerlo allá porque habían muchos accidentes(...)”* Los trabajadores le hicieron una cueva en una roca para ponerlo ahí. Y ahí estaba cuando lo nombraron patrón. Entonces en vez de iglesia, tenía un amate de cada lado de la piedra. Esto estaba sobre el cerro dentro de la cantera, el mismo lugar sagrado donde se encontraba el altar de los sacerdotes mayas. El Cristo de Esquipulas quedó justo a la par de este altar.

Cuando Don Julio Morfín llevó la imagen del Cristo de Esquipulas, los sacerdotes mayas ya estaban allí. Según Don Valentín, desde hacía 25 años. En realidad no hay datos exactos al respecto, pero definitivamente llevaban muchos más años allí. Y las personas que los visitaban en busca de soluciones lo hacían con fe o con curiosidad. Los demás, los trabajadores de la cantera, los vecinos del lugar, miraban con desconfianza las prácticas de la espiritualidad maya. Les llaman los brujos, es decir, se refieren a ellos con una palabra que

⁸⁷ *Op. Cit.*

conlleva un significado de maldad, de algo que no se entiende claramente, pero se sabe que no está bien.

Después se construyó una galera que servía como templo a la imagen del Señor de Esquipulas, imagen por cierto muy pequeña, dorada y de detalles más fieles a la original. Era una galera de lámina y de construcción muy sencilla. Rápidamente la rutina de las personas que llegaban buscando los servicios de los sacerdotes mayas se acopló a la nueva disposición de los objetos. Llegaban a la garita de Cementos Progreso y pedían permiso para ir a ver al Cristo de Esquipulas. Entraban, y mientras esperaban el turno para conversar con el sacerdote maya y tener su ceremonia individual, entraban a la galera del Cristo de Esquipulas, conversaban con él, hacían sus peticiones, luego pasaban con el ajq'ij', quien muchas veces tenía una imagen o un cuadro de Maximón. En palabras de don Valentín: *“Venían pues, pasaban viendo a él, y después se iban con los curanderos. Pasaban pero era en espera de su turno, que las llamaran que les tocaba su turno que las curaran.”*

Cuando ambas deidades, Cristo y Maximón, se encontraban juntas eran objeto de los mismos rituales, igual que sucede en la nueva sede de la Asociación de Sacerdotes Mayas. En palabras de Don Valentín, *“le echaban azúcar, le echaban guaro, y se decidió mejor ponerle un vidrio adelante porque él no es para guaro, no es para nada de eso. Él es bien respetativo.”* Es decir que el Cristo de Esquipulas no está, para este entrevistado, en la misma categoría que Maximón, quien es una deidad de brujería y no de espiritualidad, según esta clasificación.

Cuando estaba la imagen del Cristo de Esquipulas junto al altar maya dentro de la cantera de La Pedrera, los ajq'ijab' le celebraban su fiesta el quince de enero con moros, marimba, mariachis. Pero desde que ellos se trasladaron de lugar, y al Cristo de Esquipulas se le construyó una capilla como tradicionalmente son las capillas católicas, se le reza la novena y luego se le hace una fiesta, que es más bien una feria.

En su nuevo lugar, en la sede de la Asociación de Sacerdotes Mayas, las dos deidades conviven con más tranquilidad. Y las personas que les visitan no tienen que pedir

permiso para entrar, ni decir que vienen por uno y en realidad van por el otro. Existe un ambiente de libertad respecto a las creencias y sentimientos.

Es a través de los rituales de sacrificio que se realizan en La Pedrera que esta deidad extranjera de pelo largo, Jesús, se convierte en un dios de maíz y lluvia, igual que Maximón. Las personas que llegan a visitarle le platican con devoción. Muchas veces en voz alta, otras veces entre lágrimas. Reciben ambas deidades un respeto y una fidelidad muy grandes.

El Cristo de Esquipulas de La Pedrera también tiene su celebración especial en el día que le corresponde en el calendario, el 15 de enero. Esta celebración coincide con el inicio de la época de siembra, la bendición de la tierra, la petición de una cosecha abundante. Así es que la celebración se da en una ambigüedad: hay quienes están celebrando específicamente al Cristo de Esquipulas, y otros que están celebrando el inicio del ciclo de siembra, mientras aprovechan a pedir la intercesión de Cristo en este asunto, convirtiéndole así en una deidad de lluvia.

Imágenes del Cristo de Esquipulas dentro del Templo Tikal.



IX. Descripción de los Ritos

Como se dijo anteriormente, un rito es un conjunto de movimientos, gestos, sonidos y fórmulas verbales, distribuidos en una estructura rítmica. Es una acción social que permite que los participantes, al aumentar la fuerza del creyente, acompañándole, formen una comunidad ritual. Por eso se puede afirmar que el rito tiene referentes *religioso, social, psicológico, cultural y económico*.

El rito también es una acción simbólica. En el rito las acciones no siguen reglas creadas por un individuo, el oficiante, sino las provenientes de una acción divina. De allí su simbolismo que trasciende la voluntad del fundador de la religión, el sacerdote o el exégeta. Y la búsqueda de la unificación y normalización de los ritos lleva implícita la búsqueda de los orígenes. Aquí es donde la Asociación de Sacerdotes Mayas se torna vital. Ahora hay sacerdotes mayas que están escribiendo para que queden documentadas la forma de los ritos así como las palabras mágicas para cada uno.

El rito es un acto religioso que no sigue los dictámenes de la razón. El rito es una acción que se refiere a lo divino. La acción simbólica del rito reproduce la acción divina dándole a cada movimiento un carácter divino y humano al mismo tiempo. Antropológicamente, el rito es un producto cultural. Cumple la función social de cohesionar y sirve para la adaptación. Además, también ejerce una acción prohibitiva y represiva de las conductas antisociales. Guarda a la comunidad de sus excesos, es como una ética social.

En lo sociológico, Durkheim⁸⁸ explica el rito como función del conjunto social y su dinámica de satisfacer sus exigencias. Durante el rito, el grupo se ubica sobre el individuo y adquiere carácter sagrado. El sentimiento religioso que impulsa al rito es la expresión de la autoconciencia colectiva. Lo especial de los ritos que se realizan en La Pedrera es que el colectivo se forma de un reducido grupo de personas, dándole características muy particulares porque este pequeño grupo no conforma una comunidad por definición, sino que se une a partir de la búsqueda de la intercesión divina, y se disuelve una vez concluida la tarea.

⁸⁸ DURKHEIM, Emile. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Alianza Editorial, trad: Ana Martínez Arancón, España, 1993.

No todos los ritos tienen un origen social, psicológico o cultural. Hay ritos que lo único que buscan es establecer una unión entre los humanos y la divinidad. Estos ritos están constituidos en torno a un dato en la conciencia religiosa, que indica que existe una realidad trascendente, divina y eterna de la que los humanos están separados pero a la que pueden retornar. En este sentido se encuentran los ritos de sacrificio, de plegaria y los sacramentos. Los dos primeros son observables en La Pedrera.⁸⁹

Jean Cazeneuve afirma que hay tres grupos de ritos. En uno se encuentran los ritos con primacía social, en otro los ritos en los que prevalece la magia sobre lo social, y el tercer grupo aglutina a los ritos que se centran en la experiencia de lo sagrado. El rito es movimiento, es acción, se fundamenta en el mito, es un acto que repite y que tiene un fin esperado. Tiene entonces, un fin práctico, contiene información cultural, tiene fuerza mágica. El rito transmite los fundamentos de la sociedad, es simbólico y expresivo como el mito.⁹⁰

Para García Canclini, el rito es un dispositivo para neutralizar la heterogeneidad, tan claramente vista en este contexto religioso urbano.⁹¹ El rito es un modo de articular lo sagrado y lo profano. Lo sagrado, como ya se dijo, es lo que supera la comprensión humana y excede su capacidad para cambiarlo.

Todo mito conlleva una creencia, y todo rito, una eficacia esperada. El mito no es únicamente un conjunto de ideas e imágenes, así como el rito tampoco es un grupo de gestos que se desprenden de las ideas. Más allá de esta simplificación está el hecho de que tanto mitos como ritos son elementos asociados a la idea de lo sagrado. Y como se indicó anteriormente, el centro de la realidad es la sacralidad. Mitos y ritos permiten alcanzar esa sacralidad.

Los ritos celebrados en La Pedrera cotidianamente son ceremonias individuales que se hacen a favor de una persona o una familia. En ellas participan el ajq'ij y el paciente, y si alguien le acompaña, puede formar parte también. La actividad inicia con la llegada del

⁸⁹ MASSUH, Víctor. *El Rito y lo Sagrado*. Editorial Columba, Argentina, 1965, pág. 22.

⁹⁰ *Ibid.* pág. 25.

⁹¹ GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. Grijalbo, México, 1990.

paciente al consultorio del sacerdote maya. Dentro de este pequeño recinto el paciente relata todo su problema al sacerdote, quien escucha y analiza, algunas veces escribe. Cuando ya tiene toda la información que necesita, recurre al uso de sus objetos sagrados: las semillas de tz'ite' y las piedras de cuarzo. A esto algunos ajq'ijab' le llaman adivinar porque se utiliza para darle respuesta a las preguntas del paciente.

Después de esto, el ajq'ij le pide al paciente que realice ciertas tareas: encender velas de determinado color en el templo Tikal, escribir algunas cosas, rezar. Terminadas las tareas, el paciente regresa con el sacerdote maya, quien se dirige al altar y enciende una hoguera. Frente a la hoguera, el paciente, de pie o hincado, escucha lo que el ajq'ij reza. El uso de hierbas, incienso, huevos, licor, semillas y velas es importante aquí. Depende de cuál sea la necesidad del feligrés, así será la combinación de elementos. Olores, sonidos, texturas, colores, sabores y posturas se combinan para hacer que el rito sea efectivo. Los ajq'ij reciben un pago por sus servicios, ese es su trabajo.

Para los ritos, como ya se dijo, son necesarios elementos materiales simbólicos. El fuego es el elemento unificador y purificador de todo. Se coloca el incienso, las candelas, a veces chocolate, se rocía con azúcar o ajonjolí y se enciende con una vela de un color específico. De esta forma, el guía espiritual empieza las oraciones o cantos, ya que las palabras son parte fundamental en la ceremonia porque le permitirán comunicarse con los nawales, que a su vez son intercesores entre los sacerdotes y el Ajaw. Cada día en el calendario maya tiene su nawal, el cual es llamado para que interceda por el paciente y su causa. Todo lo que se pone en la hoguera se consume hasta las cenizas, para que la ceremonia sea eficaz.

Las candelas y veladoras deben ser de colores específicos según la necesidad del paciente. Se llevan frente a Maximón y el Cristo de Esquipulas. Se ora con ellas en las manos, es decir, las velas reciben la oración y la confesión para transmitirla al Ser Superior. Se dan cuatro golpes en forma de cruz en el vidrio de cada urna, y luego se colocan en las mesas designadas para esto.

El incienso, por demás indicador de lo sagrado como se puede observar en ritos de toda clase, en muchas religiones y en varios puntos del mundo, es encendido para que su humo lleve el mensaje al más allá. Es un elemento de comunicación. El incienso es de varias clases: pom, estorake, cuilco. Cada uno tiene una función específica, que puede ser protección para el feligrés, pago o alimento para los navales o el Ser Supremo.

El ocote, por ser un material resinoso, despiden un humo aromático. Por eso es utilizado igual que el incienso. El azúcar al derretirse en el fuego produce un olor suave y meloso. Se utiliza para pedir perdón, igual que el chocolate que logra el mismo efecto aromático.

El licor, guaro o aguardiente es el elemento más distintivo de estas ceremonias. El licor limpia, contrarresta las malas influencias y le da fuerza a la petición. Se utiliza para rociarlo en la hoguera, lo que aviva el fuego, y sobre el paciente, lo que le limpia y purifica.

Además de estos elementos, se utilizan huevos, porque tienen la capacidad de llevarse los males del cuerpo; ajonjolí, por ser una semilla abundante; pan, por ser alimento; hierbas, según su función, como ruda y chilca.

Las ceremonias se celebran en días específicos según el calendario maya, y pueden servir para curar una enfermedad o mal, limpiar de alguna mala influencia o maleficio hecho por otra persona, garantizar abundancia en la siembra o negocio, resolver problemas familiares o afectivos, asegurar la protección de personas y bienes, y para conseguir algo que se busque, como trabajo o vivienda.

9.1. Fiestas Especiales: el día de Maximón y la fiesta del inicio de la siembra

El 28 de octubre se celebra el día de San Simón y San Judas, en el santoral católico, y debido a las razones ya expuestas, por asociación también se celebra a Maximón. Debido a los procesos históricos del país y a la doble herencia cultural que poseemos, el 15 de enero

genera confusión entre las personas. El 14 de enero es el día de la Santa Tierra y el 15 se da inicio la siembra, pero también es el día señalado como la fiesta del Señor de Esquipulas. Así que, mientras unos celebran la fiesta del calendario agrícola, otros celebran a una deidad católica. Los sacerdotes mayas están concientes que lo que se realiza ese día es una fiesta para pedir por una buena cosecha al final de este período agrícola, pero también sacan a la imagen del Cristo de Esquipulas de su urna, le adornan, y le cantan. Es decir, el sincretismo es experimentado a plenitud por las personas que le dan vida al sitio sagrado La Pedrera.

Ambas fiestas, igual que la que se celebra el en la noche del 23 al 24 de febrero, el Año Nuevo Maya, y el 8 de agosto, el día de la Gran Celebración, son similares en su estructura y en sus participantes.

El orden de la celebración puede resumirse de la siguiente manera:

1. bienvenida
2. saludo a cada uno de los puntos cardinales
3. invocación de los nawales por parte de los ajq'ijab'
4. las ofrendas en el altar (licor, velas, azúcar, granos)
5. las mujeres dirigen la invocación de cada día del Tzolkin
6. agradecimientos
7. baile y salida

Los sacerdotes mayas están todos juntos, vistiendo la indumentaria propicia para la actividad: los textiles típicos en camisas y pantalones, caites, collares de piedras poderosas, como el cuarzo o vestigios de la civilización maya. La cabeza cubierta (como se puede ver en la mayoría de oficiantes de ceremonias de una gran variedad de religiones) por un perraje o una manta de tela típica. Estar con la cabeza cubierta, a la vez de simbolizar su jerarquía, tiene otra función: la de proteger, ya que se va al encuentro de lo sobrenatural y poderoso.

Se inicia pidiendo paz y fraternidad para los presentes, tanto sacerdotes como asistentes, “de nuestros corazones y del país, con la ayuda del Ajaw, Tzacol – B'itol” (Creador, Formador). Se piden bendiciones, se recuerda que una celebración se hace con fe y con

alegría. Se le pide al Ajaw que no le falte buena salud, alimentos, paz, tranquilidad y bendiciones a los asistentes. El k'amalb'e explica en qué consiste la celebración: hace alusión a la espiritualidad maya, y a elementos sagrados como el agua, la tierra.

Durante la bienvenida se le da un saludo al ser sagrado en cuestión. Para Maximón fue especial: *"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. Para que no caemos en confusiones de la historia, porque sabemos que el abuelo Mam-ximón es el gran abuelo, un gran profeta. Hace muchos milagros a miles de personas que tienen fe. 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".*⁹² Se hace tan reverente el discurso, y se quiere dejar bien claro quién es Maximón, porque él es *"el mero, mero, maestro, jefe, guía. Nació en Guatemala, es un gran sacerdote."*⁹³

No ocurre igual con el Cristo de Esquipulas, porque los sacerdotes al parecer, no están muy seguros de quién es: *"nadie sabe bien qué significa"*,⁹⁴ y además, como ya se expuso, el día del Cristo de Esquipulas es el día en que se inicia el ciclo agrícola.

Pero la ceremonia continúa exactamente igual para las dos fechas. Se invocan los cuatro puntos cardinales, comenzando en el este, de rodillas un sacerdote hace la invocación. Se termina haciendo una especie de cruz sobre el pecho, a manera de persignarse, y diciendo los nombres de los Seres Supremos: uk'ux kaj (Corazón del Cielo), uk'ux ulew (Corazón de la Tierra), Ramal Plo', Ramal Ja' (el agua y el viento). En el este se dan gracias. Sigue el oeste, donde se ofrece. En el sur se invoca a los seres divinos y en el norte se finaliza el saludo.

⁹² Pedro Ixchop en La Pedrera, 28 de octubre, 2002. *Op. Cit.*

⁹³ Francisco Oxla. *Op. Cit.*

⁹⁴ *Ibid.*

El fuego, que ha sido encendido antes de iniciar la ceremonia en el gran altar comunal, que es muy grande y construido con ladrillos, empieza a crepitar. Cada uno de los sacerdotes nombrados para la actividad realiza una oración–invocación y deposita ofrendas dentro del fuego.

Se quema incienso y se ofrendan candelas y licor. El incienso es consagrado con candelas amarillas. Se nombran todos los lugares sagrados de la espiritualidad indígena en Guatemala, México y Sudamérica. Se hace alusión a los altares de los pueblos y los señores de los cerros. Se mencionan todos los cuerpos de agua de Guatemala. Se da un poco de licor al fuego por cada Maximón que hay en Guatemala: San Andrés Itzapa; San Andrés Xecul; Santiago Atitlán; Chichicastenango; San Jorge La Laguna; San Juan Sacatepéquez; San Sebastián, Retalhuleu; Samayac, Mazatenango, Suchitepéquez. También se pide por la paz en el mundo, trayendo a colación acontecimientos actuales, como la situación de Corea del Norte y el uso de la energía atómica.

Luego se recogen las ofrendas que llevan los asistentes: inciensos de todo tipo, velas de todos colores, pan, semillas, licor, flores. Luego de esto, las mujeres sacerdotisas invocan a las mujeres míticas: Ixmucané, Ixpiacoc. Y se da inicio al recorrido por todo el Tzolkin. Esto es dirigido por las mujeres, pero es seguido en coro por todos los asistentes igual: sacerdotes y pacientes. Se habla de cada uno de los nawales del calendario, y luego se cuenta de uno a trece: jun imox, ka'ib' imox, oxib' imox..... oxlajuj imox. Se hace esto con cada uno de los veinte días del calendario maya que están indicados para la celebración.

Hincados todos, se hacen las peticiones finales luego de haber entregado las ofrendas del público y de haber hecho las peticiones particulares, hablan espontáneamente algunos sacerdotes.

Se pasa al templo a pedir a la imagen celebrada. Esto se hace con acompañamiento de la música, que es contratada especialmente para el acto, y que prepara una canción alusiva a la celebración. Esta canción es sencilla y repetitiva para que todos los asistentes puedan unirse al canto.

“Yo he venido de tierra lejana / a adorar al Señor de Esquipulas / porque estás en el cielo un rosario te vengo a cantar / milagroso Señor de Esquipulas toda mi alma te vengo a entregar.” Fue la canción dedicada el quince de enero de este año al Cristo de Esquipulas, amenizada por la Banda Lira Tropical de Totonicapán, quienes llegaron a celebrar el “día del Cristo de Esquipulas junto a San Simón Apóstol”. Para Maximón, en su día, 28 de octubre, la Marimba Orquesta Cerro de Oro de Totonicapán creó la cumbia a San Simón “para los devotos de corazón”.

Después de esto, los asistentes disfrutaban de la música, algunos bailan, otros van a ver a los sacerdotes. El movimiento en el Templo es incesante. Adentro las flores llenan todo. Globos en las paredes, gusano de pino, pino en el suelo. Arreglos florales en cada urna y en el altar elaborado para la imagen celebrada, ubicada debajo de un arco de flores. Los días de fiesta las veladoras están hasta en el suelo. También hay ofrendas frutales a los pies de la imagen, quien viste sus mejores galas. Todo el recinto está adornado, cada uno adorna su altar y el frente de su consultorio. Y el altar comunal también es adornado con flores.

La celebración culmina con un almuerzo que consiste en comida tradicional y abundante, como caldo de gallina y tortillas, y entretenimientos para los niños: piñatas, payasos, juegos.

Altar comunal donde se realizan las celebraciones.



X. Conclusión: La Convivencia de Maximón y el Cristo de Esquipulas

Primero deben hacerse algunas consideraciones. Maximón y Cristo comparten características de dioses, por serlo, y también algunas otras que se desprenden de los mitos sobre su creación y vida. A esto se debe agregar lo que el imaginario colectivo cree y espera de cada uno. Comparando sus similitudes y diferencias puede llegarse a una conclusión, para darle respuesta a la pregunta que nos atañe en esta investigación: ¿cómo conviven Maximón y el Cristo de Esquipulas en La Pedrera?

Sabemos que es en La Pedrera, en la zona 6 de la capital de Guatemala, donde ocurre esta convivencia. Esto significa que es un contexto urbano, y que, de acuerdo a las características de las ciudades, la población es heterogénea. Esto da lugar a relaciones sociales poco sólidas, y más bien efímeras, dentro del espacio ocupado por el lugar sagrado. En un alto porcentaje, las personas llegan al lugar solo en momento de necesidad y dejan de hacerlo cuando han conseguido lo que esperan: el milagro, la salud, el trabajo. Generalmente regresan para agradecer, pero no se convierte en parte de su rutina el asistir a La Pedrera.

Es a partir de 1989 que el lugar sagrado ocupa el espacio en que se encuentra actualmente, debido a procesos históricos y legales ya descritos. El centro es un punto de unión entre lo sagrado y lo profano. Se demuestra que en las sociedades modernas aún se encuentra la alusión al centro, pues es el lugar de lo sagrado y por lo tanto, el lugar de lo real. Así, La Pedrera, cuando los ritos se hacían sobre un cerro, era un *centro*, un lugar de unión con lo sagrado. Y después del traslado no perdió su carácter de centro: de unión con lo sagrado, de punto comunicante. En las sociedades modernas, y especialmente en los contextos urbanos que hacen más compleja la red de relaciones y la forma de entender el mundo, los cerros, cuevas, bosques, y demás lugares naturales dejan de ser lugares ideales para lo sagrado, siendo cambiados por instalaciones construidas por personas. Algunas veces, se llevan elementos naturales sagrados para “aumentar” la sacralidad del espacio, como ocurrió con la piedra trasladada con maquinaria pesada a la nueva locación de La Pedrera.

La procedencia étnica de las personas que visitan el lugar en busca de ayuda, así como la de las personas que actúan como intercesoras entre lo divino y lo mundano, es un tema que carece de preponderancia en el sentir y el actuar de los mismos. Si originalmente La Pedrera era territorio poqomam, ya no lo son los oficiantes ni los participantes. Esto responde también a las características urbanas del sitio, así como a los procesos históricos, políticos y económicos que han provocado migraciones y emigraciones. A esto hay que sumarle la fama con que cuentan los ajq'ijab', Maximón y el Cristo de Esquipulas; su efectividad atrae a personas no solo de la capital, sino de los municipios aledaños.

Los ritos realizados en La Pedrera son parte de la tradición religiosa de los pueblos mayances. Están estructurados de la misma manera en que los ancestros los hacían, junto con las invocaciones, oraciones y cantos. Este conocimiento ha sido transmitido oralmente, por lo que determinar con exactitud elementos temporales se hace difícil. Lo único que está claro para todos es que los abuelos, es decir, los ancianos ancestrales ya los realizaban de esa manera. Se intuye una necesidad creciente por preservar la costumbre, y la solución ha sido escribir. El material que salga gracias a la dedicación de algunos ajq'ijab' en plasmar en papel su sabiduría, se convertirá en documentos históricos muy ricos en los que se podrá apoyar la enseñanza de la espiritualidad maya y su difusión.

Pero, ¿qué permite que Maximón y el Cristo de Esquipulas convivan?

Maximón no está solo, debe compartir su poder con otra deidad: Jesucristo. Él, que luego de su sacrificio y resurrección es conocido como Salvador del Mundo. Jesús y Maximón forman una pareja que se complementa, igual que los gemelos de la mitología k'iche' que se ayudaban uno al otro para entrar y salir del inframundo. Su muerte y su sacrificio, para luego renacer es el modelo seguido por muchos de los héroes de la tradición religiosa de los pueblos del mundo. Son ambas imágenes las que participan del ciclo de la muerte y la regeneración en La Pedrera. Y este ciclo permite la regeneración del mundo y de sus habitantes, día a día, año con año.

En el imaginario colectivo, La Pedrera es en realidad el lugar de Maximón, su compañero Jesús, en mucho solamente escucha lo que sucede desde su estado de sutil conciencia, y deja que Maximón deduzca qué es lo que debe hacerse para remediar las situaciones o aliviar las enfermedades de las personas que le visitan. Jesús es el juez, pero Maximón es el que persuade e intercede por los que tienen problemas. Es él quien debe negociar con el Ajaw por las almas enfermas.

Lo sagrado se expresa en la perennidad, la omnipresencia y la eficacia. Tanto Maximón como Cristo pueden demostrar que poseen ambas características. Maximón como deidad existe desde la época en que vivieron los mayas, y Cristo desde hace más de dos mil años. Han sido perdurables y no se vislumbra el fin de la tradición construida alrededor de ellos. Y aunque los ritos y creencias que derivan de su culto han sufrido cambios, su eficacia se mantiene, lo que atrae y permite la fe. Tanto Maximón como el Cristo de Esquipulas son dioses omnipresentes: de Maximón se dice que está en las piedras, las flores, los árboles; y de Cristo se afirma que está en el prójimo, y que, por ser uno con Dios, se encuentra en toda la creación.

La ambivalencia inherente a lo sagrado está presente tanto en Maximón como en el Cristo de Esquipulas. Maximón inspira temor al mismo tiempo que alienta la esperanza de un futuro mejor. Su rostro inexpresivo y su postura rígida no ofrecen una imagen acogedora para los fieles, pero de alguna manera, es a él a quien se acude. Cristo está en una cruz, con un rostro de dolor y laceraciones en el cuerpo, pero, más allá del estado en el que se encuentra, los creyentes se acercan para cargar en él sus penas y temores. Maximón fue perseguido durante la evangelización, Cristo fue perseguido mientras vivió. Y aún así, ambos son figuras de culto, pilares de apoyo de la vida religiosa de muchas personas, milagrosos bienhechores.

En los mitos alrededor de Maximón y el Cristo de Esquipulas se pueden apreciar, también, algunas características que les son comunes. Una primera es la función de cada uno de estos seres sagrados como intercesores ante un Ser Supremo. Según la tradición en que se inserta cada uno, este Ser Supremo es el Ajaw o Dios. Ya que ambas imágenes poseen esta facultad, se complementan y se hacen más fuertes apoyándose en el poder del otro.

Otra característica, que además afirma su sobrenaturalidad, es la capacidad de resurrección o regeneración. Esta atribución se conjuga con el sacrificio que cada uno realiza: según los mitos, ambas deidades nacieron, vivieron y de algún modo murieron con un propósito. Y este mismo propósito, para ser cumplido, es el que impulsa su resurrección o regeneración. Y es a partir de este momento que cobra sentido toda su existencia. Debido a la historia de Guatemala, la rememoración del sacrificio del dios Mam de los pobladores mesoamericanos encontró su cabida en los cinco días de la Semana Santa. Y es una feliz coincidencia que estos cinco días sirven para recordar la vida, pasión y muerte de Cristo. Es así como encajan tan bien las celebraciones que se realizan para cada uno.

La resurrección y la regeneración van unidas al poder de transformación que ambas deidades poseen. Ambos tienen muchos rostros: casi uno por cada lugar donde se le venera con una firme fe. Maximón es por excelencia un ser con personalidad polifacética, mientras que Cristo es siempre un dios con características humanas. De esta forma, uno aporta la incertidumbre y el otro la continuidad. Uno es el señor de los problemas difíciles, de los líos más oscuros; mientras el otro soporta el dolor y el sufrimiento propio de la condición humana. Son, los dos juntos, receptáculo de todas las emociones humanas.

Y no significa esto que simplemente se dediquen a escuchar con pasividad. Maximón y el Cristo de Esquipulas son jueces, están ahí para velar por los valores morales. Nadie va orgulloso frente a ellos a contar que ha hecho algo que no es aceptado por el código moral de la sociedad, pero sabe que la rajadura en la armonía del cosmos puede ser remendada por estos dos seres divinos. Algunas veces no sin escapar del castigo, pero generalmente, se puede tener la seguridad de un final feliz gracias a la oportuna intervención de ambos ante el Ser Supremo.

La constante dualidad en la cosmovisión indígena, la idea de un ser binario, un ser dual, permite que estas dos realidades existan cada una en función de la otra. Son dos realidades complementarias y recíprocas. Esto permite que puedan convivir Maximón y el Cristo de Esquipulas: se complementan.

Es una casualidad que el inicio de la época de siembra en Guatemala coincida con la fiesta del Cristo de Esquipulas. Y que todo el ciclo de siembra ocurra durante la Cuaresma. Así que mientras Cristo se preparaba para el máximo sacrificio, los hombres y mujeres en el campo siembran la milpa que también hará el supremo sacrificio al dar su vida para que sigan viviendo los *hombres de maíz*. Esto permite un imaginario alrededor de su ícono que nutre la idea de que es un ser dador de vida. Al estar junto con Maximón, es decir, una deidad indígena, cobra más sentido su existencia y su sacrificio porque en su mayoría, son indígenas los que siembran los campos.

El 28 de octubre se celebra el día de San Simón y San Judas Tadeo, en el santoral católico, y debido a las razones ya expuestas, por asociación también se celebra a Maximón. Esto sucede debido a los procesos históricos del país y a la doble herencia cultural que poseemos.

Podría ser que Maximón fuese una representación maya que ha sido occidentalizada debido a la evolución en el tiempo de un sincretismo que ha progresado de una cultura hacia la otra. Pero Maximón no puede ser superado por lo que tiene de cristiano y occidental, no deja de ser indígena. Por su lado, el Cristo Negro en el fondo es más occidental que otra cosa, un ente netamente evangelizante, aunque sus raíces pueden ser de algún modo precolombinas: se afirma que la devoción de los pobladores americanos se fundamentó en que el color de la imagen era la misma de la piel de los morenos indígenas y mestizos.

Es decir, que la tarea que realizó el cristianismo por evangelizar al mundo mesoamericano logró, sin proponérselo, incorporar un sinnúmero de elementos de diferentes cultos y así conformar una nueva religión. Esta nueva forma religiosa a partir de dos preexistentes hizo posible que no fuera un culto ajeno y extraño para nadie, lo cual ha posibilitado, entre otras cosas, su expansión en Guatemala.

Durante la colonia se intentó acabar con la fe en un dios de lo oscuro, transformista y escurridizo. Pero en lugar de lograr esto, Maximón se fortaleció al unir dos tradiciones religiosas. Los españoles no lograron destruir el mito y su imagen, sino más bien dieron a los

indígenas un receptáculo para su rebeldía. Maximón es entonces un ser sagrado contestatario. En él puede el pueblo indígena visualizar su oposición a la represión sufrida desde la conquista hasta los años de guerra, sin que tenga fin aún.

El intento por reinterpretar los símbolos católicos impuestos para encontrar los más acordes con la experiencia indígena llevó a que Maximón se transformara en ente revitalizador de la cultura indígena, y que siga siéndolo hasta nuestros días. En su figura se reinterpretan símbolos católicos que de esa forma cobran sentido en el mundo indígena. De ahí que sea una deidad que une dos mundos distintos.

La convivencia de Maximón y el Cristo de Esquipulas simboliza la unión que hacen de dos mundos distintos: lo profano y lo sagrado, lo hispano y lo indígena, lo cristiano y lo maya; que por siglos han convivido en un equilibrio no del todo completo, y se han mezclado en todas las formas de religión popular.

La religiosidad popular es parte del modo de ver la vida y construir el mundo propio de las clases populares. La religiosidad popular es una manifestación de la mentalidad colectiva que es influenciada por un proceso de modernización, urbanización, industrialización, escolarización y cambios en los ámbitos económico, político y cultural; y todo esto hace que la religiosidad popular sea una forma de sobrevivencia en medio del cambio constante.

Las ideas acerca de lo sagrado se transmiten por el proceso de socialización. Se fundamenta en la devoción a una imagen dentro del conjunto complejo de creencias, ritos, sentimientos, formas de organización y normas éticas propias de cualquier sistema religioso. En la religiosidad popular la representación visible de Dios, la Virgen María o algún santo permite la cimentación de su hierofanía y constituye garantía de su existencia.

La devoción a una imagen es una forma de fe y de confianza que establece una relación profunda entre el ser representado y el devoto. Éste puede tener la seguridad de la disposición de aquél para cumplir con lo que se le pida. Esta relación exige su cuota de aceptación del misterio, porque el santo pertenece al mundo sagrado, pero es favorecida por

el carácter visible y tangible del santo y alimentada por los milagros de éste. Los milagros son esos hechos que superan las posibilidades reales del devoto, que con frecuencia son bastante limitadas por la pobreza y la falta de educación. En ellos puede el devoto descubrir la presencia fuerte del ser sagrado. Como Maximón y el Cristo de Esquipulas han comprobado su eficacia milagrosa, como consta en los exvotos colocados en las paredes, responden a las exigencias de la religiosidad popular cumpliendo con su lado del trato. La devoción a las dos imágenes, más que todo por parte de los participantes, es otro elemento que permite su convivencia.

¿Cómo conviven Maximón y el Cristo de Esquipulas en La Pedrera? La respuesta puede resumirse en estos cuatro puntos:

1. Maximón y Cristo parten de dos tradiciones religiosas distintas –la maya y la judeocristiana–, pero poseen características de dioses.
2. La presencia de Maximón y el Cristo de Esquipulas en La Pedrera no causa conflicto debido a la naturaleza dual de lo sagrado en la cosmovisión indígena, quienes fueron los que dieron carácter sacro al lugar.
3. La Pedrera es un sitio sagrado donde convergen la religión católica popular y la tradición religiosa indígena, producto del proceso histórico guatemalteco, que es un proceso sincrético.
4. Maximón y el Cristo de Esquipulas forman parte de la religiosidad popular guatemalteca.

XI. Fuentes de Información

11.1. Bibliográfica

Acuerdos de Paz. 3ª edición. URL – Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Ministerio de Educación, Secretaría de la Paz y Gobierno de Suecia – Agencia Sueca de Cooperación Internacional, Guatemala, 1998.

BONTE, Pierre y Michel Izard (comp.). Diccionario de Etnología y Antropología. Traducción de Mar Llinares García, Akal Diccionarios, No. 13, España, 1996.

CABARRÚS, Carlos Rafael. La cosmovisión q'eqchi' en proceso de cambio. 2ª edición, Cholsamaj, Guatemala, 1998.

CARMÍN, Rosuaro. Reseña del Cristo Negro "mojado" de Esquipulas. En: *Cosmópolis*, diario La Hora, Guatemala, época IV, No. 28,264, 19 de junio 2003, pág. 19.

CÍVICA – COMODES. Diccionario Municipal de Guatemala. 4ª edición, Guatemala 2002.

DEBROY ARRIAZA, Iracema Maribel. Magia, religión y ritos. Un acercamiento etnográfico a la cofradía de San Simón del municipio de San Andrés Itzapa del departamento de Chimaltenango. Tesis para obtener el grado de licenciada en Antropología, Escuela de Historia, USAC, Guatemala, 2003.

Diccionario K'iche'. Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín/FODIGUA, 1ª edición, Guatemala, 1996.

DIEZ DE ARRIBA, Luis. Historia de la Iglesia Católica en Guatemala, Período Colonial. tomo I, s/e, Guatemala, 1988.

DURKHEIM, Emile. Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. Alianza Editorial, trad: Ana Martínez Arancón, España, 1993.

ECHVERRÍA, Maurice. Maximón (II). Comunicación por correo electrónico con el autor.

ELIADE, Mircea. Lo Sagrado y lo Profano. Editorial Omega, España, 1975.

-----El Mito del Eterno Retorno. 6ª edición, Alianza / Emecé, Madrid, 1985.

-----Tratado de Historia de las Religiones. 6ª edición, Ediciones Era, México, 1986.

FRIEDEL, David, Linda Schele y Joy Parker. El Cosmos Maya: Tres mil años por la senda de los chamanes. 1ª reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

GAITÁN ALFARO, Héctor y Otto CHICAS RENDÓN. Recetario y Oraciones Secretas de Maximón. 2ª edición, s/e, Guatemala, 1995.

----- Maximón: Testimonios de Fe. 1ª edición, Ediciones Ébano, Guatemala, 2001.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la Modernidad. Grijalbo, México, 1990.

GARCÍA ESCOBAR, Carlos René. Culturas Populares, Cosmogonía e Identidad en Guatemala. Documento de lectura para el curso de Folklore de Guatemala, Escuela de Historia, USAC, Guatemala, 2003.

GONZÁLEZ MARTÍN, Juan de Dios. La Cosmovisión Indígena guatemalteca, Ayer y Hoy. Revista Estudios Sociales No. 65, cuarta época, URL, Guatemala, 2001.

KOTTAK, Conrad Phillip. Antropología: una exploración de la diversidad humana. 6ª edición, McGraw Hill, España, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. El Pensamiento Salvaje. 11ª reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

MARTÍN, Gustavo. Teoría de la Magia y la Religión. 1ª edición, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela, Venezuela, 1983.

MASSUH, Víctor. El Rito y lo Sagrado. Editorial Columba, Argentina, 1965.

MENDELSON, E. Michael. Los Escándalos de Maximón: Un estudio sobre la Religión y la Visión del Mundo en Santiago Atitlán. Seminario de Integración Social Guatemalteca, Ministerio de Educación, Publicación No.9, Guatemala, 1965.

MORALES, Mario Roberto. La Articulación de las Diferencias o El Síndrome de Maximón. FLACSO - NORAD, Guatemala, 1998.

NAVARRETE, Carlos. El Cristo Negro de Esquipulas: origen y difusión. En: Estudios, revista de antropología, arqueología e historia, Guatemala, 3ª época, agosto 1999, No. 3, pág 97 – 115.

ODHAG. Derechos Económicos, Sociales y Culturales: Ejercicio de la libertad de Religión. Libre Acceso a los Sitios Sagrados. Guatemala, mayo 2002. (no publicado)

PACAY CÚ, Fredmann Armando. Prácticas de la Espiritualidad Maya en la colonia Jocotales de la Ciudad de Guatemala, 1995-1998. Tesis para obtener el grado de licenciado en Antropología, Escuela de Historia, USAC, Guatemala, 2000.

PARKER, Cristián. *Otra Lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización.* 1ª reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

PAZ SOLÓRZANO, Juan. *Historia del Santo Cristo de Esquipulas.* 2ª edición, Monseñor Mariano Rossell Arellano, editor, Guatemala, 1949.

PIEPER, Jim. *Guatemala's Folk Saints: Maximón/San Simón, Rey Pascual, Judas, Lucifer and others.* Pieper and Associates, South Sea International Press Ltd., University of New Mexico Press, 2002.

RECINOS, Adrián. *Popol – Vuh: Las Antiguas Historia del Quiché.* 6ª reimpresión, Piedra Santa, Guatemala, 1993.

REIFLER BRICKER, Victoria. *El Cristo Indígena, el Rey Nativo: El sustrato histórico de la mitología del Ritual de los Mayas.* 1ª reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

SÁENZ DE TEJADA, Eugenia. *Guía Metodológica para llevar a cabo una investigación formativa en relación a donación de sangre.* INCAP, Guatemala, 1999.

SANCHIZ OCHOA, Pilar. *Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala.* En: *Mesoamérica*, Año 14, Cuaderno 26, diciembre de 1993, CIRMA – PMS, Guatemala, pág. 253 – 266.

STANZIONE, Vincent. *Rituals of Sacrifice,* Publicado por V. Stanzone y A. Bauer, Litoprint, Guatemala, 2000.

SUCUQUÍ MEJÍA, Isabel. *Concepción religiosa de la medicina practicada por los guías espirituales entre los achí de Rabinal – Baja Verapaz, en la década de los años 90,* Tesis para obtener el grado de licenciada en Antropología, Escuela de Historia, USAC, Guatemala, 2000.

SULLIVAN – GONZÁLEZ, Douglass. *Where did Jesus go? The Black Christ of Esquipulas.*(Ensayo) Departamento de Historia, Universidad de Mississippi, E.E.U.U., 1998.

Tierra y Espiritualidad Maya, II Encuentro Taller sobre “Cultura y Espiritualidad Maya”, Guatemala 14 al 17 febrero 2000, Ak'kutan / Voces del Tiempo, Guatemala.

DEL VALLE, Hernán. *Tradiciones y Leyendas de La Pedrera.* Centenario, Cementos Progreso, Guatemala 1998.

VALLEJO REYNA, Alberto. *Por los Caminos de los Antiguos Nawales: Ri Laj Mam y el nawalismo maya tz'utuhil en Santiago Atitlán, Guatemala.* CEDIM, Guatemala, 2001.

VOGT, Evon Z. *Ofrendas para los dioses*. 3ª reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

ZUBIRI, Xavier. *Espacio. Tiempo. Materia*. Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, España, 1996.

La Biblia:

- Juan 3:17, 6:33, 17:2, 3:35,
- Lucas 9:56,
- Hebreos 1:1-2,
- Colosenses 1:16-20.

11.2. En Internet

AMIRAULT, Gary. *¿Es Jesucristo el más grande pecador del Mundo?*

En: <http://www.tentmaker.org/spanish-articles/JesusPecador.htm>

CABRIA, Juan Carlos. *Navidad, un tiempo dedicado a cada uno de nosotros*.

En: <http://www.otrarealidad.net/mitologia/index.php?x=23>

Christian Answers Net. *¿Es verdad que podría considerarse el nacimiento de Jesús como mitológico y científicamente imposible?*

En: <http://www.christiananswers.net/spanish/q-aiia/virginbirth-s.html>.

Cosmovisión Maya.

En: <http://www.coopa.org/qoyllor/memoria%20guat/cosmovision.htm>

Cosmogonía y Cosmología

En: <http://www.filosofia.org/enc/ros/>

DELGADO, Manuel. *La "religiosidad popular": En torno a un falso problema*.

En: <http://inicia.es/de/cgarciam/Delgado.html>

Diccionario de la Biblia. Herder, Barcelona.

En: <http://layuli.com/yi/teofania.htm>

ELIADE, Mircea. *Historia de las Creencias y de las ideas Religiosas*. Volumen 1, Prefacio, pág 15.

En: <http://www.arrakis.es/~ruteol/eliade.htm>

----- *Ensayo de una definición de Mito*.

En: http://www.unimag.edu.co/antropologia/ensayo_de_una_definicion_del_mito.htm

Época Colonial.

En: <http://www.legal.com.gt/historia/colonia.htm>

El Sacrificio, vía de unión con la Divinidad.

En: <http://www.otrarealidad.net/mitologia/indez.php?x=18>

GOMES, A. R. Lexicon: Vocabulário de Filosofia.

En: <http://www.terravista.pt/ancora/2254/lexh.htm>

Hierofanía y Craptofanía.

En: <http://www.montero.org.mx/inframundo.htm>

La Cosmovisión Maya.

En: http://oncetv-ipn.net/sacbe/mundo/el_cosmos_maya/

MALDONADO, Luis. La Religiosidad Popular: Un Retorno que hay que Valorar.

En: www.mercaba.org/FICHAS/Religion/religiosidad_popular.htm

MARZAL, Manuel. Caloes de Interpretación para el Catolicismo Popular.

En: www.felafacs.org/dialogos/pdf28/4%20Manuel.pdf.

Maximón.

En: <http://www.dearbrutus.com/maximon.html>

Mito, Religión y Ritual.

En: http://www.unimag.edu.co/antropologia/mito_ritual_cuento_popular.htm#Mito

MUÑOZ C., Guillermo. Cultura y Sitios Sagrados: Arte rupestre colombiano.

En: http://www.naya.org.ar/naya2001/htm/articulos/Guillermo_Munioz.htm

PASTOR, F.A. Religión Popular.

En: http://www.mercaba.org/DicT/TF_religion_05.htm

SCHAFF, Thomas. Sitios Sagrados – Integridad cultural y diversidad biológica: un nuevo proyecto de la UNESCO (sinopsis).

En: www.condesan.org/unesco/Zanexo%252003%2520Schaaf.pdf

Tijob'al Yampu – El CEY – una Escuela Maya,

En: www.ceyampu.edu.gt

Valores de la Cultura Maya.

En: <http://web.ufm.edu.gt/ccee/carlosma/dos3.htm#Valores de la cultura maya>

11.3. Recursos Humanos

- **Franciso Oxlaj, sacerdote maya
Vicepresidente de la ASMG**
 1. La Pedrera, 18 de septiembre, 2002.
Transcripción ESM – 2.2.

- **Pedro Ixchop, sacerdote maya.
Actual secretario y ex presidente de la ASMG**
 1. FODIGUA, zona 4 de la Ciudad de Guatemala, 26 de septiembre, 2001
Transcripción EMASM – 1.1.
 2. La Pedrera, 18 de septiembre, 2002.
Transcripción EMASM – 1.2.
 3. La Pedrera, 17 de enero, 2003.
Transcripción EMASM – 1.3.
 4. La Pedrera, 28 de octubre, 2002.
Transcripción “Discurso Celebración a Maximón”.

- **Pablo Coyoy, sacerdote maya**
 1. La Pedrera, 17 de enero, 2003.
Transcripción ESM – 2.3.

- **Valentín Beltrán, guardián de la capilla del Cristo de Esquipulas**
 1. La Franja, zona 6 de la Ciudad de Guatemala, 12 de noviembre, 2002.
Transcripción ENP – 5.1.

- **Luis Monroy, paciente ladino**
 1. La Pedrera, 28 de octubre, 2002.
Transcripción EFL – 4.3

- **Clemencia López, paciente indígena**
 1. La Pedrera, 30 de octubre, 2002.
Transcripción EFM – 3.2.

- **Ana Molina, Agente Pastoral**
 1. Iglesia San Antonio María Claret, Parque Francés, Ciudad San Cristóbal, 20 de marzo, 2003.
Transcripción “Agente Pastoral”.

XII. Anexos

12.1. Resumen de la Metodología

A continuación se presenta un cuadro resumen de las técnicas utilizadas:

Técnica	Participantes	Número
Entrevista estructurada y semi-estructurada	Pedro Ixop, ajq'ij, ex presidente y actual secretario de la Asociación de Sacerdotes Mayas	las necesarias para aclarar los puntos
Entrevista estructurada	Ajq'ijab' (sacerdotes mayas)	3
Entrevista estructurada	Participantes (feligreses) de origen maya	5
Entrevista estructurada	Participantes (feligreses) de origen ladino	5
Entrevista semi-estructurada	No participantes	2
Observación	Instalaciones de La Pedrera, ritos a Maximón	1
Observación	Instalaciones de La Pedrera, ritos al Cristo de Esquipulas	1
Observación	Instalaciones de La Pedrera, ritos diarios	6

En este cuadro se resumen los instrumentos utilizados y sus objetivos:

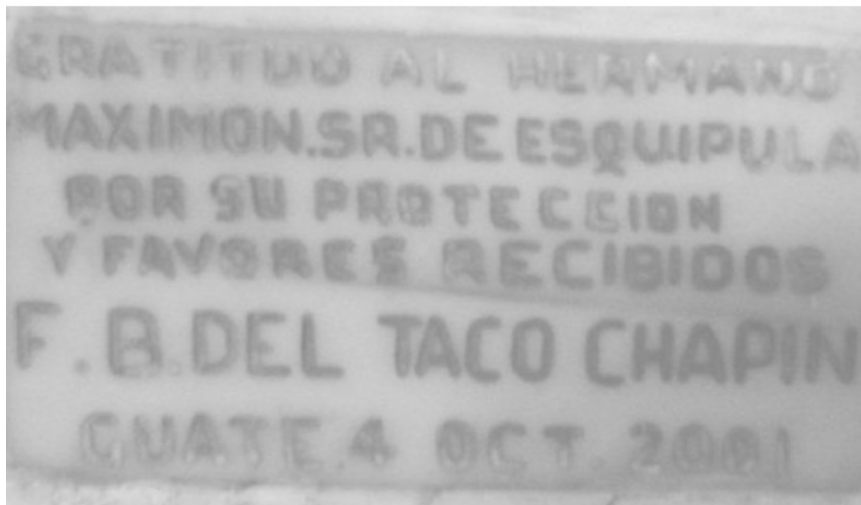
Instrumento	Objetivo
Entrevistas a Pedro Ixchop, miembro de la Junta Directiva de la Asociación de Sacerdotes Mayas (EMASM – 1)	Conocer cómo funciona el sitio, su origen e historia, quiénes llegan, qué es lo que se hace, por qué se hace, y cómo conviven Maximón y el Cristo de Esquipulas.
Entrevista a sacerdotes mayas (ESM – 2)	Conocer cómo trabajan, con quiénes lo hacen y cómo conviven Maximón y el Cristo de Esquipulas.
Entrevista a feligreses de origen maya (EFM – 3)	Conocer por qué asisten, qué buscan y cómo ven la convivencia entre Maximón y el Cristo de Esquipulas.
Entrevista a feligreses ladinos (EFL – 4)	Conocer por qué asisten, qué buscan y cómo ven la convivencia entre Maximón y el Cristo de Esquipulas.
Entrevista a no participantes (ENP – 5)	Conocer cómo es visto el sitio desde fuera, y cómo se concibe la convivencia de Maximón y el Cristo de Esquipulas desde fuera.
Observación de los ritos a Maximón (ORM – 6)	Observar los hechos contextualizados y lograr concluir cómo conviven Maximón y el Cristo de Esquipulas.
Observación de los ritos al Cristo de Esquipulas (ORCE – 7)	Observar los hechos contextualizados y lograr concluir cómo conviven Maximón y el Cristo de Esquipulas.

12.2. Fotografías

Placa de reconocimiento a los fundadores de la ASMG.



Exvoto. Nótese que se agradece tanto a Maximón como al Cristo de Esquipulas.



Devoto de Maximón dentro de la urna colocando un nuevo sombrero a la imagen. Al pie, don Timoteo Gonon, sacerdote maya y actual presidente de la ASMG.



Don Valentín Beltrán, celador de la capilla del Cristo de Esquipulas en La Franja, junto a la imagen y un exvoto bordado por una devota.



El Cristo de Esquipulas junto a María, San Juan y María Magdalena, el 15 de enero, 2003.



Maximón el 28 de octubre, 2002, nótese las ofrendas frutales a sus pies.



Los ajq'ijab' iniciando la celebración. Del lado derecho, en primer plano, don José Ixchop, k'amalb'e, acompañado de los sacerdotes y sacerdotisas de la ASMG. Abajo, la danza de finalización de la fiesta. Nótese la vestimenta de los celebrantes.

