

# **UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS**

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE  
MÉXICO Y CENTROAMÉRICA**

## **T E S I S**

**HEREDERAS DE LAS ABUELAS. LOS  
CARGOS DE XUO' Y TEXEL EN LAS  
CASAS PRINCIPALES DE SANTIAGO  
ATITLÁN, GUATEMALA.**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**MAESTRA EN CIENCIAS  
SOCIALES Y HUMANÍSTICAS**

PRESENTA

**MARÍA JOSÉ PÉREZ SIÁN**

COMITÉ TUTORIAL

**DIRECTORA DRA. MARÍA TERESA GARZÓN MARTÍNEZ**

**DR. LEIF KORSBAEK FREDERIKSEN (ENAH)**

**MTRO. ALBERTO VALLEJO REYNA**

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Octubre de 2016

2017 María José Pérez Sián

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas  
1ª Avenida Sur Poniente núm. 1460  
C.P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México  
[www.unicach.mx](http://www.unicach.mx)

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica  
Calle Bugambilia #30, Fracc. La Buena Esperanza, manzana 17, C.P. 29243  
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México  
[www.cesmeca.unicach.mx](http://www.cesmeca.unicach.mx)

ISBN: **978-607-8410-95-8**

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DEL CESMECA-UNICACH



*Herederas de las abuelas. Los cargos de Xuo y Texel en las Casas Principales de Santiago Atitlán, Guatemala.* Por María José Pérez Sián, se encuentra depositado en el repositorio institucional del CESMECA-UNICACH bajo una licencia Creative Commons reconocimiento-comercial-sinobradervada 3.0 unported license.

Aj' Yaxal Ch'aq - Aj' Xum

# Contenido

Introducción .....	4
Capítulo I. Dones, poder y autoridad.....	11
Introducción.....	11
<i>Ojeer</i> el tiempo de la ancestralidad.....	12
Nawalismo y mito.....	14
Las abuelas y los abuelos dueños de los tiempos y el territorio tz'utujil.....	18
<i>El territorio</i> .....	36
<i>Continuidad</i> .....	42
Capítulo II. Servicio comunitario. El ciclo de dar y recibir.....	44
Introducción.....	44
El sistema de cargos.....	45
<i>Tiempos convulsos</i> .....	50
Mlo'n riil rxin ojeer armit jaay, Rwa' tinamit Tz'ikin Jaay	
Organización ancestral de casas principales y la Cabecera del pueblo en Tz'ikin Jaay.....	61
<i>Rwa' tinamit - Cabecera del pueblo</i> .....	63
<i>Las cofradías</i> .....	68
Capítulo III. Ser y hacer de Xuo' y de Texel.....	76
Introducción.....	76
Identidades Xuo' y Texel.....	77
Ser y hacer de Xuo' y Texel.....	82
<i>Entendimiento del servicio comunitario desde la perspectiva de las mujeres tz'utujiles que ocupan los cargos de Xuo' y Texel</i> .....	86
<i>La red que apoya y los sentimientos que genera en las mujeres el trabajo comunitario</i> .....	90
Conclusiones.....	100
Bibliografía.....	106
Anexos .....	117

## **Ilustraciones**

Ilustración 1. Área mayor ocupada por los Tz'utujiles y sus ancestros.....	37
Ilustración 2. Estructura del Señorío Tz'utujil, Cabecera del Pueblo.....	62
Ilustración 3. Estructura de Cofradía.....	71

## **Cuadros**

Cuadro 1. Seudónimos.....	9
Cuadro 2. Abuelas y abuelos tz'utujiles de gran Jalb'el .....	34
Cuadro 3. Cofradías indígenas de Tz'ikin Jaay - Santiago Atitlán.....	69

## Introducción

Actualmente en Guatemala se siguen negando las contribuciones económicas, políticas, científicas, sociales y culturales de las comunidades indígenas, incluida la tz'utujil. En un contexto en el que predomina el racismo y la discriminación, la visión hegemónica apunta hacia la erradicación de los llamados indios e indias para lograr el tan ansiado desarrollo nacional. En los cuerpos de las mujeres mayas siguen confluyendo con más fuerza que en otros actores las opresiones patriarcales, clasistas y raciales. Su situación de subordinación como indígenas empobrecidas es pocas veces cuestionada, sus aportes en la construcción del pensamiento de sus propios colectivos son negados, despojándolas de su memoria histórica y banalizando la violencia en su contra. Tal como lo afirman las mujeres mayas de la organización Kaqla: “Hemos aprendido a callar la opresión que viene del gran sistema, pero también a callar la violencia y opresiones en nuestra contra que vienen de adentro de nuestro pueblo” (2010: 28).

En medio de una permanente reestructuración del pensamiento indígena y/o maya, proceso que se encuentra en una nueva etapa luego que la violencia genocida eliminó a la mayor parte de sus representantes, este estudio aporta a la recuperación por las mujeres tz'utujiles de referentes etnohistóricas, de un discurso propio y de nuevas formas de organización social surgidas de sus experiencias, en apoyo a su autonomía y la de sus colectivos.

Los objetivos generales que plantea la investigación son: (a) producir conocimiento acerca de las abuelas con gran *Jalb'el* (otro yo), posicionándolas como fundamentales dentro de la memoria etnohistórica de las mujeres de Tz'ikin Jaay (Santiago Atitlán); y (b) rescatar los vínculos de estas abuelas con las experiencias de Xuo' y Texeles en el sistema actual de casas principales. En el transcurso de este estudio se intentó determinar si la articulación de estos vínculos es utilizada como referente de identidad política para las mujeres tz'utujiles o, en el caso contrario, cuáles son los referentes en los que se afianza su participación. Por lo tanto, fue necesario realizar un trabajo etnográfico en el que el lenguaje y el diálogo fueron esenciales para documentar la existencia de mujeres con gran sabiduría y dones dentro de la cosmogonía

y etnohistoria tz'utujil, así como la forma de organización comunitaria en la que participan las mujeres con los cargos de Xuo' y Texel, sus símbolos, discursos y posicionamientos.

El presente estudio utiliza un abordaje feminista que enlaza datos, hechos sociales y subjetividades socialmente construidas y sexualmente diferenciadas. La teoría feminista como herramienta de análisis permite entender las desigualdades y la construcción sexual social de hombres y mujeres como procesos históricos sobre los cuales se establecen las culturas y sus significantes. El abordaje además es dialéctico entendido como un camino de doble vía donde lo social y lo individual se modifican invariablemente y la organización social resulta de redes históricas y cognitivas que hacen viable la adaptación, el aprendizaje y el reconocimiento de los elementos que caracterizan o no, al sistema. Por ello las abuelas con gran *Jalb'el*, las Xuo' y Texeles, son planteadas como actoras sociales que interaccionan permanentemente con sistemas de conceptos que se estructuran socioculturalmente y que dan sentido a sus experiencias, sistemas que son planteados como operativos y no como esencias. Estos postulados articulados a la perspectiva decolonial nos dan la pauta para construir conocimientos a partir de la historia tz'utujil, retomando sus discursos e instituciones como interpretación contemporánea de un pasado ancestral.

Para realizar la investigación, el trabajo de campo, la interpretación y la forma narrativa, se recurrió a la etnografía, tal como la propone Guber (2001) como enfoque, como campo-texto y como elemento de reflexividad. Es decir, como una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros, actores, agentes o sujetos sociales (2001: 12,13). Dicha perspectiva privilegia lo que la gente tiene que decir desde una visión de mundo y de vida que no tiene por qué ser necesariamente la que se concibe desde la academia. En esto radica, en parte, la necesidad descriptiva del trabajo etnográfico, pues la descripción depende de su ajuste a la perspectiva nativa de los miembros de un grupo social, mientras que la explicación depende de su ajuste a los hechos. En esta interacción existe una retroalimentación entre los valores del investigador y de los sujetos, quienes pueden cambiar de papeles en distintos momentos del proceso investigativo. Por lo tanto, resulta necesario observar y distinguir los marcos interpretativos que utilizan los actores, incluida la investigadora, que clasifican el comportamiento y le dan sentido. El resultado del proceso es una interpretación coherente de lo que dicen y piensan las

personas, fundamentada en conclusiones interpretativas elaboradas por la investigadora y mediadas por sus propios atributos socioculturales y su capacidad de cuestionar sus propias certezas. Se trata de aquí de comprensiones analíticas de la realidad y no paradigmas interpretativos universales o inmutables.

El universo de investigación en el cual se llevó a cabo el trabajo de campo es el Municipio de Santiago Atitlán, Departamento de Sololá. Guatemala. Concretamente en los Cantones Panul, Panaj, Xechivoy y Tz'anjuyu', así como en el Caserío Tzanchaj y la Comunidad Chuk Muk. Durante el primer mes se realizaron visitas a Rwa' tinamit o Cabecera del Pueblo, Sr. Nicolás Sapalú Toj para dar continuidad a las conversaciones acerca de la realización de la investigación, solicitar sea informado el inicio de la misma con los Alcaldes de Cofradías y el permiso correspondiente para realizar entrevistas. En estas visitas fue posible recolectar información acerca de las personas que forman parte de la Cabecera del Pueblo en la actualidad y de los cambios en las cofradías. A partir de entonces se realizaron múltiples diálogos, en distintos momentos con quince personas, cuatro hombres y once mujeres cuyas edades se encuentran entre los veintiocho y ochenta y dos años. De estas, seis tienen en la actualidad el cargo de Xuo', una tiene el cargo de Texel, una es ayudante en distintas cofradías, una es hija de Xuo', una es hija de Texel y otra es comerciante.

De las once cofradías que existen en Santiago Atitlán, una no tiene Alcalde ni Texel, una no tiene Xuo'<sup>1</sup> y cuatro se encuentran unidas en dos representaciones: San Nicolás-San Gregorio y San Felipe-Santa Cruz. Dado que fue posible entrevistar a representantes de las cofradías de San Francisco, San Juan, de la Virgen de Concepción, de la Virgen del Rosario, de Santiago Apóstol y de San Antonio de Pao, únicamente faltó por entrevistar a la representante de la cofradía de San Felipe-Santa Cruz. Las entrevistas realizadas a Xuo' y Texeles representan el 90% de la muestra prevista para este grupo. A lo que se añaden las entrevistas a una colaboradora, quien en la actualidad no ocupa un cargo específico dentro del sistema de cofradías pero es esposa del Primer Fiscal de la Cabecera del Pueblo y tiene treinta años de participar y trabajar activamente en la comunidad y en la costumbre, así como los diálogos con dos mujeres jóvenes, una hija de Xuo' y una hija de Texel, que participan indirectamente en las cofradías apoyando a sus madres. Así como una comerciante que participa en la Iglesia

---

<sup>1</sup> Por lo tanto como se anota en el tercer capítulo no tiene Texeles, pero sí cuenta con colaboradoras. Aunque esto podría suponer conflictos al interior de la cofradía o con otras casas principales.



evangélica pero mantiene amistad con algunas mujeres que tienen cargos dentro de la cofradía. Por aparte, de los cuatro hombres entrevistados, tres son ancianos de reconocido prestigio que tienen o han tenido cargos comunitarios y uno es un activo líder político. A estas entrevistas se suman dos diálogos realizados en 2013, en los que participaron un anciano aj b'iix y un miembro de la Comisión de Cabecera.

La realización de los diálogos antes mencionados, incluyó retos y cuestionamientos personales, pues el ser parte de la comunidad generó expectativas y dudas tanto de las personas entrevistadas como de la investigadora. Los cuestionamientos se plantearon acerca de por qué hacer esta investigación y lo que debía contener, pero también de la manera en que se realizaba. En este sentido uno de los grandes aprendizajes provino de una Xuo' que como amonestación-recordatorio preguntó en tono molesto: ¿por qué vienes a mi casa sin corte [vistiendo pantalón] y por qué no me quieres preguntar en tz'utujil, acaso no hablamos el mismo idioma? Si hay algo que no te entiendo pregunto a mi hija y contesto. ¿Acaso no sos de aquí, acaso no somos iguales? Ante lo que no hubo más que recordar que estas mujeres son autoridad, pedir disculpas y hablar en tz'utujil, corriendo el riesgo de no poder trasladar fielmente las preguntas e ideas pensadas en español. Fue este intercambio de preguntas el que facilitó que los diálogos fueran fluidos, que se pudiera tener confianza y que las cosas se plantearan transparentemente. El uso de un idioma común fue una de las fortalezas para poder aprehender lo que las mujeres quisieron trasladar. Algunas de las preguntas que las entrevistadas hicieron con más frecuencia fueron acerca del interés de hablar con las mujeres de lo que hacían o sentían como autoridades comunitarias, pues por lo general a quienes se les pregunta es a los hombres, incluso acerca de las experiencias de las mujeres.

Uno de los mayores obstáculos para la investigación fue que, la mayoría de las entrevistadas expresaron que el tiempo que dedicaron al diálogo restaba al trabajo que debían realizar diariamente y solicitaron una compensación económica por el tiempo invertido, esto produjo tensión en algunos momentos ya que si bien es cierto que algunos investigadores e investigadoras pagan por el tiempo que las personas les brindan, esto supone crear una relación desigual e influye en las respuestas de las entrevistadas. Por aparte, aportar económicamente a estas personas podría considerarse una forma de retribución en un contexto en donde predomina el empobrecimiento. La tensión fue resuelta luego de negociar y resolver que el

aporte económico se considerara como un apoyo a la cofradía y no como un pago a las personas. Tan sólo en el caso de la Cofradía de la Santa Cruz no fue posible realizar la entrevista, en parte porque la que era en ese entonces representante dijo no tener tiempo para el diálogo por sus múltiples actividades<sup>2</sup>, luego de advertir que si se le entrevistara necesitaría un pago para ella y otro para la cofradía, que excedía el monto de las contribuciones que se dieron a las demás. Una de las razones de la solicitud de esta compensación económica podría ser que por albergar a Rilaj Maam, la Cofradía de la Santa Cruz es la que tiene mayor número de visitantes, la que más ingresos recauda y la que, ciertamente, mayor carga de trabajo representa. Las solicitudes económicas y los tiempos fueron los motivos principales para decidir no realizar la entrevista en esta cofradía. Otras limitaciones se relacionaron con la posición de la investigadora dentro del ámbito comunitario, ya que se considera en un estatus de mujer sola-viuda, lo que ha limitado su intervención en algunos momentos de las celebraciones rituales pues se considera que no está bien que participe por cuestiones de seguridad.

Los diálogos realizados, siempre que se permitió, fueron grabados en formato digital mp3 para luego ser traducidos y transcritos en idioma español. La información recopilada fue vaciada en matrices ordenadas de acuerdo a la guía de entrevista aprobada, la cual fue modificada de forma espontánea según se desarrollaron cada uno de los diálogos. La traducción y el acompañamiento en las entrevistas estuvo apoyado en distintos momentos por dos colegas, Salvador Ixbalám, estudiante de antropología/ Escribano del Cabecera del Pueblo y Rosenda Pacay, comunicadora social/ sobrina de una Texel. Ambos jóvenes tz'utujiles comprometidos con su comunidad. La revisión gramática de los términos tz'utujiles estuvo a cargo del Subcoordinador de Programas de la Comunidad Lingüística Tz'utujil, de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, Mtro. Fredy Gerardo Quiacaín Cotuc. La comparación de la escritura de los términos utilizados por los entrevistados y entrevistadas con la escritura propuesta por la normativa de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, dio como resultado variantes en las palabras utilizadas para describir el mismo significado, por lo que se optó por privilegiar la utilización de la escritura de palabras utilizadas en Tz'ikin Jaay, lo que representó cuestionamientos y diálogos constantes, acerca de la forma y fondo de la escritura del idioma tz'utujil en la variante propia de Tz'ikin Jaay.

---

<sup>2</sup> La cofradía de Santa Cruz cambió de casa a mediados del año 2006.

A solicitud de los entrevistadas y entrevistados sus nombres fueron cambiados para asegurar que no surgieran en el futuro conflictos por la información proporcionada. La elección de seudónimos no se hizo al azar, sino que se relacionan con elementos importantes para la comunidad tz'utujil y se decidieron de acuerdo al trabajo que desarrolla cada una de las personas o características generales de las mismas. El listado de nombres, sus significados, el cargo que ocupan y el código correspondiente a cada una de las entrevistas, aparecen en el siguiente cuadro:

Cuadro 1. Seudónimos

No.	Seudónimo en tz'utujil	Seudónimo en castellano	Cargo	Código
1	Ab'aj	Piedra	Xuo'	X1
2	Chee'	Árbol	Xuo'	X2
3	Kotz'i'j	Flor	Xuo'	X3
4	Xlajyu'	Viento	Xuo'	X4
5	Juyu	Montaña	Xuo'	X5
6	Suutz'	Nube	Xuo'	X6
7	Top	Cangrejo	Colaboradora	C1
8	Xlaa'	Respiración	Texel	T1
9	B'eey	Camino	Ex cabecera	A1
10	Q'ij	Sol	Anciano	A2
11	Tijko'm	Planta	Alcalde de cofradía (†)	A3
12	Ch'uumiil	Estrella	Líder comunitario	A4
13	Smaal	Pluma	Hija de Xuo'	HX6
14	Tara's	Durazno	Hija de Texel	HT1
15	Bat'z	Hilo	Comerciante	M1
16	K'iix	Espina	Comisión de Cabecera (2013)	CC1
17	B'iix	Canción	Aj b'iix (2013 †)	Ab1

El capítulo inicial trata acerca de la cosmovisión tz'utujil que se encuentra en elementos rituales vinculados con las Armit Jaay o Casas Principales, con la fiesta, el territorio, la persona y el tiempo. Elementos que son indispensables para abordar cómo se construye el sentido de pertenencia, autoridad y ancestralidad, como referentes socioculturales y políticos tz'utujiles. El análisis recurre a la perspectiva mesoamericanista para la interpretación de la construcción de un conocimiento históricamente situado, en el que el mito es una de las raíces más fuertes para la reinterpretación de las experiencias vividas. Las abuelas y los abuelos como referentes ancestrales fluyen a través de los discursos, las prácticas rituales y cotidianas, son la base en la

que se afirman símbolos y sentidos de autoridad que se reflejan en las identidades, subjetividades y acciones de hombres y mujeres que participan en la organización comunitaria. Las abuelas, los abuelos y una construcción específica de ancestralidad son raíces del pensamiento tz'utujil que amarran y atraviesan todo el contenido del documento.

El surgimiento del sistema de cargos como institución de dominio colonial y los cambios en el contexto guatemalteco que han influido directamente en su transformación, son explicados en el segundo capítulo, en el que se resalta la discusión del tema étnico nacional que se remonta a 1960 y la guerra contrainsurgente ocurrida de 1954 a 1996, hechos que han afectado, inevitablemente, la readecuación de su estructura y la adaptación de esta institución en el marco de la construcción de pensamiento y organización comunitaria indígena tz'utujil actual. En este apartado se describe el funcionamiento del sistema de casas principales, cofradías y Rwa' tinamit (Cabecera del Pueblo), espacios de confrontación y resistencia en los que existen los cargos- identidades de Xuo' y Texeles, que son asignados a mujeres con autoridad, cuyo trabajo comunitario se vincula con el de ancestras tz'utujiles de gran sabiduría que vivieron en tiempos ancestrales y que reviven cíclicamente.

El capítulo tercero se centra en las experiencias de mujeres tz'utujiles que son o han sido parte de la organización de casa principales o Armit Jaay. Experiencias que refieren a cuerpos e identidades étnicas y políticas específicas de mujeres indígenas en un contexto extremadamente violento, en el que el patriarcado y la colonialidad constituyen los profundos hilos conductores del sistema y determinan las bases materiales, poderes, códigos y símbolos de las relaciones sociales y culturales. En este escenario se entienden las implicaciones de asumir cargos comunitarios para las mujeres, se explican las posiciones que ocupan dentro de las casas principales, las motivaciones que les incitan a participar a pesar de las circunstancias y la carga de trabajo que recae sobre ellas. Por último, las conclusiones aportan a leer esta realidad desde el pensamiento tz'utujil utilizando categorías propias que permiten cuestionar las formas en que se ha construido el conocimiento acerca de la organización comunitaria y los aportes de mujeres concretas en el sistema de casas principales. El entendimiento de la participación de mujeres desde sus propias vivencias busca contribuir al debate acerca de acciones y posicionamientos que coadyuven a la construcción de nuevos referentes colectivos.

# Capítulo I. Dones, poder y autoridad

*Ronda en mí.  
Telén, telén, telén,  
lo siento caminando en mi sangre  
Talalán, talalán, talalán,  
baila cada vez que canto.  
Naval ixim  
habla en mi lengua.  
De vez en cuando  
sale a mirar por mis ojos  
y se pone triste.*

*Humberto Ak'abal*

## Introducción

En este primer capítulo se inicia posicionando elementos indispensables de la cosmovisión tz'utujil dado que esta atraviesa y da sentido a las experiencias e instituciones de este colectivo, al tiempo que nos permite utilizar categorías provenientes del mundo tz'utujil que se utilizan recurrentemente a lo largo del documento. *Ojeer* el tiempo ancestral que de manera cíclica se reconstituye y sólo es posible en el presente, en el que habitan los abuelos y abuelas que permanecen en la memoria colectiva e instituyen un linaje que se convoca cotidianamente, da la pauta para aproximarse a la discusión teórica acerca de los mitos y la construcción de la persona desde una perspectiva mesoamericanista. Preceptos que son parte cotidiana de la identidad tz'utujil, la cual se encuentra ligada con el manejo y concepción del territorio, así como con energías alter humanas y supra humanas que conforman la segunda persona de la gente, el *Jalb'el*, que conlleva un don o capacidad para realizar trabajos de los que depende la sobrevivencia de la comunidad. En este sentido partir de la idea de ancestralidad nos permite comprender la persistencia de referentes propios del pensamiento tz'utujil, en los que la idea de continuidad es clave, ya que tiempo y espacio se reconstruyen en una lógica que explica el presente de las mujeres tz'utujiles, así como las estrategias de reformulación del discurso y prácticas en torno al servicio comunitario y los espacios que las mujeres ocupan en este.

## *Ojeer* el tiempo de la ancestralidad

La palabra tz'utujil *Ojeer* se utiliza cuando se habla de hechos ocurridos en un pasado cercano, pero también cuando se hace referencia a un espacio y lugar remoto en el que viven las ancestros y ancestros. *Ojeer* es un tiempo y un lugar en el que se incluyen todas las generaciones, pasadas y futuras, de tz'utujil, dentro y fuera de Tz'ikin Jaay<sup>3</sup>. La palabra *Oher* como sinónimo de antiguo, aparece en el texto original del libro fundacional de pueblo K'iche' llamado *Pop Wuj*, según la traducción de Adrián Chávez (2007: 24, 3, 32). En el documento escrito por Fray Francisco Ximénez, resguardado en The Newberry Library, Chicago, puede apreciarse la frase ARE V XE OHER tzih varal quiche ubí. El cual traducido por Sam Colop se puede interpretar como: ARE' UXE' OJER TZIJ WARAL K'ICHE' UB'P - Este es el origen de la antigua historia de este lugar llamado K'iche' (Falla, 2013: 25). *Ojeer* Tz'ij - la palabra antigua es en sí misma autoridad, aprendizaje, secreto, memoria y creación de futuros pues dentro de los pueblos mesoamericanos las ancestros tienen un gran valor, las antepasadas y antepasados se encuentran en el inicio del tiempo, sus energías mueren y reviven una y otra vez, a lo largo de ciclos infinitos. Energía entendida como fuerza vital que invariablemente se mueve y transforma, misma que puede ser transmitida en distintas escalas y momentos pero permanece constante en el tiempo. Esta energía-fuerza no es exclusiva de la humanidad sino que habita también en la naturaleza. Las energías formadoras de vida transmutan en personas, montañas, lagos, vientos o animales que se manifiestan y dialogan con sus descendientes a través de señales en el cuerpo (la sangre), en los sueños, en la naturaleza y en el fuego.

Tal como anota Barfield, los antepasados o ancestros son personas o criaturas mitológicas de las que descende un individuo o un linaje, “son aquellos progenitores socialmente significativos cuyo recuerdo, como individuos o como grupo, ha sido conservado por personas, por un grupo de parentesco o una sociedad” (2007: 23). Para los pueblos de ascendencia maya en Guatemala, los ancestros han definido buena parte de las características de las comunidades a las que pertenecen, estos son nombrados como abuelos y abuelas que fundaron las familias de las que descenden, intervienen en la vida cotidiana y en los capacidades individuales de las personas: “Esto significa que su origen se hunde en un pasado

---

<sup>3</sup> Tz'ikin Jaay es el nombre tz'utujil del municipio de Santiago Atitlán, en el departamento de Sololá. La palabra traducida al castellano significa, casa de pájaros.

inexpugnable y que, como tales, corresponden a recuerdos, transmitidos entre las generaciones desde un tiempo tan antiguo que es histórico y mítico” (Rueda, 2012: 436). El tiempo-espacio recreado por medio del ritual, invita a los abuelos y abuelas a mostrarse, a aconsejar y a intervenir en las realidades del mundo físico y de las energías. Cada pueblo ha construido sus vínculos con los ancestros de manera distinta, los símbolos, representaciones, mitos e hitos corresponden a lugares físicos, lugares sociales y situaciones históricas concretas. Existen una diversidad de ritos por medio de los que se devela la creencia y la afirmación de la existencia de los abuelos y de las abuelas, dueños de un tiempo, una sabiduría y un espacio que son heredados de generación en generación. La ancestralidad es, en consecuencia, uno de los elementos indisociable en la construcción de un sentido de pertenencia e identidad colectiva.

Las cuestiones en torno a la ancestralidad han sido abordadas principalmente desde dos enfoques. El primero entiende la ancestralidad como una característica esencial, que permanece en el tiempo, resguardada por un sistema consanguíneo, en el que la nostalgia por el ideal del pasado propicia el surgimiento de símbolos o prácticas consideradas únicas, propias y distintivas. Autores como Hernández y Velasco (2015) enumeran las dimensiones de la ancestralidad de la siguiente manera: 1. Lugar de origen [espacio físico]; 2. Comunidad y; 3. Lengua (2015: 134, 144). Indicadores que parecieran determinados e inamovibles, es decir, como si los idiomas, territorios y comunidades hubieran sido siempre los mismos y en su devenir no ocurrieran cambios, intercambios y contradicciones. En este enfoque, el territorio, el idioma y la lengua son fundamentos de las relaciones socioculturales y no resultados de las mismas. El segundo enfoque plantea que algunos recursos históricos actualizados como ancestrales se utilizan estratégicamente para definir una identidad étnica particular en un momento determinado de la vida de los colectivos humanos. Así la ancestralidad aglutina y da sentido a un pueblo o comunidad, instruyendo acciones, creando subjetividades y alianzas que les permitan sobrevivir aun en medio de contextos hostiles, por lo que la ancestralidad constituye además un recurso discursivo y un posicionamiento político. Autores como Rueda afirman al respecto:

el uso político de los recursos ancestrales no es arcaísta, regresivo, defensivo y/o idealizador del pasado. El valor contra hegemónico de estos recursos se pone en evidencia en formas específicas de emplear la palabra, producir acuerdos y concertar acciones políticas que refuerzan y complementan, con medios simbólicos propios (2012:435).

En el contexto guatemalteco, los vínculos de las comunidades mayas con el origen, *qaaxee'*, *qak'aamaal'* (nuestra raíz), *muxu'x* (ombligo/centro) son fundamentales. Conocer dónde está el ombligo remite a conocer de dónde vienen las personas o al pueblo al que pertenecen, es una alegoría a los lazos que existen con la madre y la alimentación que proviene de ella. La búsqueda y reafirmación de las raíces, ubica las experiencias en un pasado ideal que traspasa el recuerdo para materializarse en procesos dinámicos de identidades reconstruidas, en las que se refuncionaliza continuamente lo que se considera ancestral, es por ello que, “[...] el proceso de reinención de la tradición por el que costumbres, aparentemente seculares, adquieren una contemporaneidad política; o cómo a los hechos contemporáneos se los carga, estratégicamente, de ancestralidad, son expresiones de la función política de la identidad y de cómo esta opera como estrategia consciente” (Guerrero, 2002, 121). Aquí la historia oral juega un papel central como interpretación contemporánea de un pasado ancestral cuyo referente más próximo es la tradición oral y el testimonio, los cuales representan una alternativa de construcción epistemológica de documentos discursivos en los que, “lo que interesa reconstruir no es tanto lo que ocurrió cuanto las percepciones que tienen las comunidades de lo ocurrido” (Archila, 2005:303). Por lo tanto, pasado e identidad son entendidos, en este estudio, como construcciones que se reconfiguran cíclicamente y que sólo pueden ser entendidos en el presente. La presencia de los antepasados y antepasadas tz’utujiles en la vida y los discursos cotidianos da cuenta de ello.

## Nawalismo y mito

El término nahual o nawal, ha sido utilizado ampliamente en los estudios mesoamericanos para nombrar una serie de características alter humanas, tales como transformación en animales; la capacidad de ciertas personas para influir directamente en los fenómenos naturales y/o atmosféricos, predecir el futuro; las energías protectoras y acompañantes de cada persona de acuerdo con el día de su nacimiento, que influyen su destino; las energías de fenómenos naturales o bien las que habitan los lugares sagrados de los territorios. Características que se encuentran en los relatos de la mayoría de los pueblos indígenas de la región sureste mesoamericana (López Austin, 1967:95. Vallejo, 2004:49.



Navarrete, 2000: 156-161. Mendelson, 1965: 91). Debido a la amplitud de características que puede abarcar este término, una de las principales discusiones ha girado en torno a las diferencias y malinterpretaciones que existen entre los vocablos, nawal/nahual y tonal (ligadura energética entre una persona y un animal), su origen, utilización y difusión. Al respecto, algunos investigadores consideran que la identificación de la entidad compañera como nahual era impropia, que su apareamiento es tardío dentro del pensamiento de los pueblos mesoamericanos y que está fuertemente influenciado por el proceso colonial. Por aparte, otros investigadores sostienen que estos, más que términos intercambiables, son conceptos que se intersectan en el pensamiento mesoamericano, el cual, si bien ha sido forzosamente trastocado por la colonialidad, es mucho más complejo de lo que los modelos tonalistas pretenden (Martínez, 2011: 131. Navarrete, 2000: 159-164).

En su estudio acerca del nahualismo, Martínez Gonzáles afirma que aunque la significación exacta del término Nahualli queda aún por resolverse, su sentido general se aproxima a las nociones de “disfraz y cobertura” (2011: 88) y propone abordar el nahualismo como “un conjunto cambiante de representaciones sociales alineadas en torno a un núcleo central o núcleo duro” (2011: 14). Navarrete Linares observa que “la relación ambigua entre la realización de una transformación y las relaciones simbólicas que le dan sentido es uno de los rasgos fundamentales del Nahualismo” (2000: 163). Por aparte, Vallejo Reyna advierte que el concepto nawal se ha convertido en una suerte de denominación genérica y considera no utilizar la palabra como categoría antropológica para designar al “transformador”, sino utilizar los conceptos propios para cada localidad (2004:50). En todo caso, el uso de la palabra nawal es multisignificante, se adecua a distintos contextos, sociedades y épocas, aunque mantiene características que pueden rastrearse al menos desde el periodo clásico maya, en el que los principales la utilizaban como recurso mítico para legitimar su linaje y poderío:

[En el período clásico maya] la legitimidad del poder derivaba de la relación entre una divinidad y un grupo humano a través de un eslabón sagrado: el soberano. Este ser semidivino debía pertenecer al linaje más próximo al numen protector. Se ha supuesto que la línea materna tenía una especial importancia en la sucesión del linaje (López, A. y López, L., 2001: 157).

Ya durante el periodo posclásico, los gobernantes y guerreros manejaron esta estrategia representándose vestidos como animales poderosos, águilas, jaguares y coyotes. Los nuevos

nombres de los gobernantes mantuvieron su vínculo con los creadores y formadores. Los mitos siguieron justificando el nuevo orden político militar expansionista (2001: 196, 197, 247). Desde entonces, las abuelas y abuelos se convirtieron en marcadores de ciclos históricos que determinan cargas y destinos que se encarnan en hombres y mujeres específicos, en los que recaen dones que permiten que la colectividad subsista, entre ellos el don de mando y gobierno, esto explica como “[...] la perpetuación del poder descansaba en el relevo cíclico [...] el mito confirmaba el mecanismo de sucesión a través de la muerte, y los relatos” (López, A. y López, L., 2001: 16). Dado que los mitos se construyen o reconstruyen para explicar aspectos de la realidad de los colectivos, su naturaleza es cambiante. Los elementos que le constituyen son intercambiables, de manera que el presente pueda ser interpretado tomando como referencia los símbolos históricamente constituidos que traducen los hechos y les dan sentido. En relación al mito y los cambios que en este operan, Alicia M. Barabas refiere que: el mito muta y es alterado continuamente pero estos cambios siempre operan dentro de la misma matriz simbólica (2015:252). En el mismo orden de ideas, Alberto Bartolomé (2015) concibe que las modificaciones en la construcción narrativa de los mitos actuales se realizan en base al sustrato que proporciona la mitología tradicional, es decir que es la misma estructura formal y simbólica la que opera en ambos (2015: 216). Así el origen es actualizado de acuerdo a las experiencias vividas del colectivo y la situación que necesita ser resuelta, legitimando con ello acciones, que por lo general se definen en momentos de crisis o conflicto, a través de códigos culturales y simbólicos propios.

El mito, en este estudio, es considerado uno de los principales medios de transmisión de sentidos de vida y orden del universo. El mito ha permitido la interacción de tiempos pasados y presentes, la revitalización de los lazos entre los humanos y las energías del universo, y hace posible que las abuelas se conviertan en referentes ancestrales individuales y colectivos, lo que encierra además un sentido político acerca de las posiciones y potencialidades de los miembros de dicha colectividad, en tanto el mensaje político de los mitos, ha estado presente en las luchas y reivindicaciones de los pueblos indígenas de toda Mesoamérica aún antes de la invasión colonial.

Los mitos son dinámicos, entrecruzan las funciones sociales ancestrales con las presentes, la muerte y la vida como un ciclo infinito de reafirmación de la pervivencia. Este

entrecruzamiento permanece en el camino de la comunidad tz'utujil de Tz'ikin Jaay, ya que se considera que los hijos e hijas son la cara de las abuelas o abuelos y poseen atribuciones que les son heredadas por medio de un linaje energético para que cumplan con ciertos trabajos especializados, que de no realizarse pueden traer enfermedad, locura o muerte. En relación al mito, Vallejo Reyna concluye que,

el mito puede ser entendido como historia sagrada que liga los orígenes ancestrales con la realidad contemporánea, así como al universo sobrenatural con el universo social. Esta ligación entre una diversidad de géneros que componen el universo cosmológico y cosmogónico, es una de las funciones primarias de las argumentaciones míticas, cuando las asumimos como historia sagrada y nos concentramos en su funcionalidad social (2004: 45).

Este mismo autor considera que los mitos tz'utujiles pueden ser consideradas historias sagradas de los nawales, que incluyen características del conflicto étnico entre los pueblos mesoamericanos y el sistema colonial (2004: 44). Y en efecto, el conflicto siempre está presente en los mitos tz'utujiles y en las dinámicas sociales actuales. Un claro ejemplo es el enfrentamiento que ocurre todos los años, el día viernes santo en el atrio de la iglesia católica de la localidad, cuando Rilaj Maam<sup>4</sup> se encuentra con la procesión católica del santo entierro. Este día la abuela/abuelo baila frente a la iglesia llevado en hombros por un Teleneel<sup>5</sup> (cargador) empuja y provoca a los fieles católicos que cargan el anda, encuentro que dura alrededor de una hora y que termina solo con la salida de la imagen del cristo del atrio de la iglesia, después de esto, Rilaj Maam se retira para permanecer en su capilla, ubicada a un costado de la iglesia católica. Al finalizar este rito, el triunfo de la costumbre sobre la religión impuesta por los "otros", ha sido consumado. En consecuencia, el mito tal como lo interpreta Bartolomé, intenta comprender la contradicción interétnica y eventualmente subvertirla, mediante procesos de inversión simbólica que pueden reordenar los papeles de los protagonistas (2015: 241).

---

<sup>4</sup> El abuelo más antiguo. El *Jalb'el* más grande de la tradición tz'utujil. Más adelante en este mismo capítulo se ahondará sobre su importancia y significación dentro de la cosmovisión tz'utujil.

<sup>5</sup> Cargador del Maam, encargado de llevarlo en hombros durante las celebraciones del día de la Santa Cruz, en la que el abuelo/abuela cambia de cofradía y durante las actividades de Semana Santa. Durante las celebraciones el Teleneel se convierte en las piernas de Rilaj Maam. Mendelson interpreta los cargos de Nabeyzil y Teleneel vinculándolos al de Ajkun (1965:63). Winkler, nombra el cargo de Teleneel como cargador (2013:119), mientras que para Vallejo el Teleneel es un sacerdote maya (2004: 92).

## Las abuelas y los abuelos dueños de los tiempos y el territorio tz'utujil

Los abuelos y abuelas que antecedieron a los actuales tz'utujiles y que se han convertido en referencias éticas del ser tz'utujil, transitan de tiempo y dimensión, estableciendo, como sugiere Rueda, principios ancestrales que son simultáneamente formulaciones cosmológicas y preceptos normativos (2012: 436). Dentro de esta red se encuentran energías de la tierra y humanas indistintamente, pues los ciclos de la vida unen a todos los seres y las personas también son agua, maíz, tierra, aire, planta y piedra. Su reconocimiento como seres superiores - protectores, se vincula al trabajo que hacen a favor del bienestar de la comunidad. Los nombres de las abuelas y abuelos son nombres de las representaciones de la naturaleza y de los conocimientos de los pueblos sobre esta, son parte de todos los aspectos de la vida de la humanidad, la protección, el afecto, la sexualidad, la espiritualidad, el trabajo, el conocimiento y la organización. Por ello, la comunicación de los antepasados con los tz'utujiles actuales es la comunicación entre macro cosmos y micro cosmos. Razonamiento que no se aparta de la visión mesoamericana de persona, en la que los cuerpos contienen una parte material y una inmaterial, o no corporal, que se complementan. Sin que la dimensión no corporal a la que se hace referencia sea interpretada necesariamente como alma o espíritu, conceptos cristianos que si bien han afectado profundamente la visión del mundo indígena, no siempre son capaces de explicar la complejidad de la misma:

En el pensamiento mesoamericano, el ser humano es concebido como la unión temporal de diversos componentes de diferente orden y naturaleza. Unos son vistos como materiales y extracorporales; otros como intangibles e inevitablemente atados a su envoltura corporal. Los hay inmortales, hereditarios y efímeros; de orden telúrico, celeste e infraterrestre. Más todos tienen en común el hecho de encontrarse estrechamente ligados al devenir y al desarrollo del sujeto en el interior de la sociedad y su entorno sobrenatural (Martínez Gonzáles, 2011: 30).

La importancia del equilibrio entre estas dimensiones es un elemento fundamental para entender cómo se interpretan a partir de la cosmovisión tz'utujil los linajes energéticos. Partiendo del entendimiento de cosmovisión como los discursos colectivos de carácter sagrado que poseen un alto contenido normativo y emocional que trasciende en la praxis social a

través del encadenamiento de concepciones y creencias que rigen las actuaciones individuales y colectivas (Barabas, 2015: 248, 250) y de que uno de los principios comunes en la cosmovisión tz'utujil es que todos los seres poseen *ruq'aaq'aal* o *dinsil* que es su energía o aliento vital; *rb'uq'a*, su fuerza, sin la que no podrían existir. Estas energías son parte del *Ruuk'u'x*, el centro, que muchas veces ha sido traducido como el corazón pero que ubicándolo en el cuerpo humano correspondería al *muxu'x*, el ombligo. De igual forma el territorio también tiene su centro, que en este caso está representado por el lago y Tz'ikin Jaay es concebido el *muxu'x* del mundo. Por consiguiente, se propone que paralelo a la construcción de los linajes sociales en la comunidad de Tz'ikin Jaay existe un linaje que se define en base a la energía que heredan las personas, es decir que no dependen quienes son sus padres, la clase, el género o la edad. Por ejemplo: Ixchel es la ancestra de las y los tz'utujiles actuales que manejan la medicina tradicional, incluyendo a quienes soban (dan masaje), las comadronas y comadrones, los que preparan medicinas con plantas, las que curan huesos, etc. Todas estas personas forman parte de la casa de los curadores-sanadores. De igual manera en que todas las bordadoras y tejedoras pertenecen al linaje Batz'bal, que es la casa de quienes trabajan haciendo el hilo, tiñendo el hilo, urdiéndolo o tejiendo. En ese sentido las energías de los abuelos y abuelas fluyen permanentemente del pasado al presente y al futuro.

Para los tz'utujiles, tener *Jalb'el* es tener un poder sobrenatural que se corporiza para servir, ¿en qué? No se sabe, cada quien tiene lo que tiene. De acuerdo al señor Ch'uumiil, uno de los líderes reconocidos del cantón Xechivoy, este “[e]s un don de autoridad, es la esencia que viene en nosotros [...] esas cosas son genéticas” (A4). De la misma manera, los dones son interpretados como herencias ancestrales que no pueden ser aprendidos, se nace con ellos y se muere con ellos. El don de comadrona es uno de los más referidos para ejemplificar esta diferencia, así lo indica el señor B'eey, anciano de ochenta y dos años: “En la antigüedad, no habían muchas personas comadronas, las que eran, eran puramente legítimas” (A1). De manera similar el señor Ch'uumiil menciona como un ejemplo de don a las comadronas: “[...] las comadronas, aunque no todas, son contadas, hay quienes aprendieron en el sistema occidental y hay quienes sin ir a tal lugar [a aprender], ellos ven como viene el niño [...] y hasta saben qué medicina darle a la señoras” (A4). Baltazar Ajcot, uno de los informantes principales de Michael Mendelson en su estudio de 1965, desde una visión que incluye elementos de la cosmovisión tz'utujil y del pensamiento católico, razona que los antiguos tenían *nuwal* (nawal),

lo cual desde su perspectiva era “una cosa que separa a un hombre de los demás hombres, el espíritu puro de Dios y también una oración que un hombre tiene dentro de sí” (91).

La citada obra de Mendelson, titulada *Los escándalos de Maximón* (1965), ha sido durante décadas una de las principales referencias para acercarse al mundo de las abuelas y abuelos que aparecen categorizados como nawales tz’utujiles. Este estudio logra una adecuada caracterización de algunos elementos de la cosmovisión y ancestralidad tz’utujil, de los ciclos festivos y de las tensiones existentes entre la comunidad; sin embargo, las inexactitudes con las que aborda las diferencias entre cargos y dones, el desconocimiento del idioma y la visión jerárquica con la que se posiciona el investigador en relación con sus informantes y la cultura tz’utujil, han generado confusión de términos y cargos. Muestra de ello es la utilización del vocablo Ajkún, para caracterizar una serie de atribuciones que son propios de especialistas como Ajq’ij (su Aj o vara es el don o autoridad es ser el contador de días, conoce las energías del tiempo), Ajmees, (su Aj o vara es la autoridad de intermediar entre el mundo de los ancestros y el mundo de los humanos, utilizando una mesa a donde llama a estas energías a ocupar un lugar y dialogar), o Q’omaaneel (su Aj o vara es la autoridad de curar a las personas, es médico) o bien que corresponden a cargos como Rezadores, Nabeysoles, Teleneeles o Cofrades<sup>6</sup>; cargos y dones que no son análogos, aunque bien podrían ser o pertenecer a un solo individuo en espacios y tiempos distintos. Es necesario aclarar que la palabra Ajkun, según la entrevista con el anciano Ch’uumiil, deriva de la palabra *Jalb’el* Ajkuneel:

[...] la palabra Ajkun ya está perdido el sentido de la expresión, porque la palabra original es Ajkuneel, (quien soba) su masaje, sobre todo masaje, si está torcido, él lo endereza, es su trabajo Ajkuneel (el que soba los huesos) pero hoy día Ajkun, solo cambia por unos grados de nota que uno le pone Ajkun, en cambio, si dice Ajkuneel ya se entiende [...] que se vuelve como algo que hace el favor y que ayuda, entonces no se vería tan mal el Ajkun si se expresara bien el sentir (A4).

Mientras que la señora Xlaa’, que tiene el don de ver la matriz de las mujeres y de agarrar a los bebés dentro del estómago de las mujeres embarazadas, quien además ha sido Texel durante más de quince años de los setenta y tres con que cuenta hoy en día, atribuye el uso del término para, “quien puede conocer lo que pasa con las personas con solo mirarlas”

---

<sup>6</sup> Rangos o atribuciones que pertenecen al sistema de cargos que será desglosado más adelante, en el capítulo II. Servicio comunitario, respeto y autoridad.

(T1). La señora Xlaa' junto con los demás entrevistados y entrevistadas, que son parte de las cofradías o mayores de cuarenta años, diferencia entre la palabra Ajq'ij de Ajkun y Aji'tz (personas que, según la entrevistada, hacen el mal y manejan energías oscuras) mientras que las señoras Smaal y Tara's, ambas menores de treinta años y adscritas a iglesias evangélicas, consideran que hay una variación de palabras entre pueblos pero que en esencia son lo mismo (HT1, HX6), estás últimas, con un sentido negativo, traducen al castellano cualquiera de estos tres términos como brujas o brujos.

Mendelson insiste a lo largo de toda su obra en la ignorancia de los tz'utujiles, reitera que la inacción es una de las principales características de su personalidad y conducta, plantea que esta es resultado de la falta de cualquier tendencia de aculturación (101), incluso llega a afirmar. “Hay amplia evidencia en favor de la idea de que algunos indígenas me tomaron por uno de tales nawales, una especie de reencarnación de Francisco Sojuel” (93), aseveración que no es mínima, pues Francisco Sojuel es uno de los antepasados más importantes para el pueblo tz'utujil. En todo caso, habrá que recordar la necesidad de ubicar esta obra y a su autor en un contexto y escuela de pensamiento que le imposibilitaron abordar de una manera crítica y compleja su universo de estudio.

Aunque la palabra nawal es de uso común entre los habitantes de Tz'ikin Jaay, algunas personas entrevistadas refieren que esta palabra no es propia del idioma tz'utujil. La siguiente afirmación del abuelo Q'ij, anciano de setenta y nueve años que vive en el cantón Pachichaj, cerca del cruce de Cruz Toj, evidencia que aunque no haya sido originalmente una palabra tz'utujil, su uso ha sido reinterpretado para nombrar ancestros con facultades o saberes especiales. “Entiendo que la palabra no pertenece a nuestro idioma, creo que es Kaqchikel o Quiché. Se les dice nawal u hombres nawal (hombres antiguos), son personas de mucha sabiduría. Alcanza a ver o conocer lo que va a ser el día, el aire. Y ese hombre hace la lluvia [...] tiene el poder” (A2). En su lugar la palabra tz'utujil *Jalb'el*, que puede ser traducida como segunda persona, designaría a los distintos dones especiales que pueden ser heredados<sup>7</sup>:

[Ch'uumiil explica que] Nawal ya está muy tergiversado la expresión y por eso ya no lo entienden, entonces rápidamente lo primero que hace la gente es satanizar, pero, realmente tiene su propia expresión. *Ajkun Jalb'el*, tiene doble persona, es

---

<sup>7</sup> Mendelson inscribe la palabra como ajelbal, la cual compara con el concepto de espíritu (1965:110,111) y Vallejo lo ha registrado como ajlb'al (comunicación personal16 de mayo 2016).

lo que se entiende independientemente de qué doble tiene, si su doble es un maligno, maligno es tenga cuidado con él o con ella porque le puede hacer daño, pero hay dobles también que son del lado amable por así decirlo (A4).

Tomando en cuenta lo anterior, en este estudio se utilizará la palabra *Jalb'el* en lugar de nawal cuando se hable de dones pertenecientes a seres humanos, cuando se trate de seres sobre humanos o bien energías de la naturaleza serán llamados abuelos o abuelas con sus correspondientes nombres y refiriéndoles como dueños o autoridades de lugres y energías específicas. El termino nawal aparece cuando es planteado como una cita textual de otros autores o autoras.

Si bien el universo tz'utujil se encuentra poblado de un sinnúmero de entidades y energías, en la memoria del pueblo resaltan algunas abuelas y abuelos poseedores de *Jalb'el*, cuyas presencias son convocadas por medio de cantos<sup>8</sup>, relatos y ceremonias. La primera y más grande de todas las que aquí nombraremos es Rilaj Maam - Yamri'y Castelyan<sup>9</sup> quien es el abuelo/abuela principal del territorio tz'utujil, el envoltorio que contiene la esencia y energía de los antepasados en su cuerpo/espacio, el cual fue amarrado por hombres y mujeres sabios y poderosos. Rilaj Maam-Yamri'y Castelian es el cosmos, el mundo y por lo tanto la vida y la muerte, su figura es hombre y también mujer. Lo contiene todo y en él caben todos. Es la raíz que une el pasado con el futuro: "Rilaj Maam, escultura nawal que es árbol nawal y al mismo tiempo fue esculpida por escultores nawales y vestida con ropas elaboradas con telas hechas por tejedoras nawales, de esta manera el Rilaj Maam representa en sí mismo el paradigma tz'utujil del nawalismo" (Vallejo, 2004:46).

Sobre su creación o aparecimiento se cuentan distintas versiones, pero todas coinciden en que su cuerpo fue elaborado por mujeres y hombres de gran *Jalb'el* y que su tarea es proteger al pueblo. Uno de los relatos más difundidos se encuentra en la obra de Mendelson (1965), en la que Rilaj Maam es nombrado Maximón y es construido para cuidar que las mujeres de los comerciantes no tuvieran encuentros sexuales cuando estos se encontraban de viaje. En esta narración Rilaj Maam se presenta como un ser masculino que tiene una mujer

---

<sup>8</sup> Linda O'Brien ha desarrollado una extensa investigación, desde la década de mil novecientos sesenta, enfocada en las canciones tz'utujiles de Santiago Atitlán. Destacan en sus estudios las que los aj b'iix (autoridad de música) nombran bix rxin nawal o canciones de los nahuales, literalmente de los ancianos o antepasados. Ver O'Brien 1984: 48-62 y 2006: 11-20.

<sup>9</sup> El origen del nombre Yamri'y Castelian no ha podido profundizarse, aunque puede traducirse como María Castellana.



llamada Magdalena o María Castellana, cuya fiesta era celebrada el día de San Miguel. Al inicio la figura hablaba y caminaba junto con los hombres que le crearon pero con el tiempo empezó a crear dificultades ya que salía de su espacio, apareciendo algunas veces como hombre y otras como mujer, para tener relaciones sexuales con la gente del pueblo, por lo que hubo necesidad de cortarles las piernas para que no pudieran salir (130-141). En la tesis llamada, *Dialogando con los antepasados*, Vallejo Reyna menciona que motivados por la necesidad de protección, un grupo de veinte hombres y mujeres de extraordinarios poderes crean un ídolo, invocándolo por medio de la música, la danza, la bebida y el tabaco. Este tiene la capacidad de hablar y moverse por sí mismo y acepta su rol como guardián y protector. Más tarde en la historia y debido a los excesos sexuales de este personaje es desmembrado y rearmado (2004:80).

Otras variantes que ubican la aparición de Rilaj Maam en un pasado más remoto podemos encontrarlas en la explicación que da el Ajq'ij Audelino Aq'ab'al acerca de que en el Pop Wuj ya se menciona a Rilaj Maam: “Los Formadores y Creadores hicieron al hombre, estos deliberaron y acordaron que debían aparecer los cuidadores de lo creado. Así, se creó a Saqik'oxol [.] kaqik'oxol, a los Sisimit, a los Alux y a los Mam. De acuerdo con la tradición, al crearse los Mam también se le dio existencia el Gran Abuelo o el Rilaj Mam, de quien se dice fue el primer ajq'ij” (Elías, 2016). Por aparte el señor T'ijko'm quien ha sido alcalde de cofradía durante dieciocho años, cuándo cuenta cómo se encontró al guardián del pueblo, hecho que ubica hace más de quinientos años:

[...] hombres y mujeres [sabios] buscaron a Maximón, que acepta un trabajo. Se subieron por las montañas durante días, vueltas y vueltas, con el esterine<sup>10</sup>, con su incienso, pero ningún palo les contestó. Un palo no te habla así directamente [no dice] –“yo no acepto”-, no, si te dormís en la noche o un palo visitas, en el sueño de la noche hablas con el palo. El pino dijo yo sirvo para madera, para puerta y ventana; hablaron con el cipres, lo mismo; hablaron con el encino, lo mismo, yo soy bueno pero para carbón; ningún palo encontraban que aceptara ese trabajo porque Maximón es guardián, seguridad y curandero, nadie quería porque en ese tiempo había characotel<sup>11</sup> en la noche que asustan a las patojas (A3).

---

<sup>10</sup> Un tipo de candelas de cera que es más ancha en la base, utilizada comúnmente en ceremonias. Las candelas se consideran la comida de las energías del universo, de la misma manera que la candela representa la fuerza no material de quien la enciende.

<sup>11</sup> Personas cuyo *Jalb'el* les permite transformarse en animales.

Dos elementos son relevantes en este relato, el primero, el hecho de que sea el propio árbol quien se propone para servir, lo que evidencia que la naturaleza también es dotada de diusil; y el segundo, el recurso onírico para establecer el diálogo, pues los sueños son concebidos como canales de comunicación por medio de los que se conocen realidades que no pueden ser percibidas con los sentidos cotidianos, son rutas por las que transita el conocimiento y en las que el tiempo se funde en uno solo. A través de los sueños se dan mensajes, se entregan señas y dones. Tanto Q'ij, como T'ijko'm y Ch'uumiil plantean la importancia de los sueños para el traslado de dones y las consecuencias de no atender el llamado para realizar el trabajo predestinado: “[En la actualidad] Hay una señora que se arrastra en el suelo, ella es [tiene *Jalb'el*], esos problemas surgen cuando tienen su doble, sucede a veces porque no ejercen el trabajo que se les ha dado, por eso cae lo contrario a ellos, cuando les han dado una enseñanza y no la usan” (A2). “Las personas que tienen fe de pedir medicina a Maximón o de pedir una medicina a la imagen, en el sueño le dan mensaje, [le dicen] esta es la medicina para tu paciente y para curar personas” (A3).

[En] el caso de la señora que cura los huesos [ella decía] —“yo lo soñaba y soñaba cuando era niña y no entendía, le contaba a mi papá y a mi mamá, pero mis padres no querían que yo fuera eso, que me convirtiera en eso, porque ellos eran religiosos” [...]. Pero no es que se convirtiera sino que ya era, ya venía de nacimiento y porque lo soñaba [...] Hay otras a las que les revelan la medicina [...] a ellas les revelan qué plantas y qué curan [fueron a buscar plantas en el monte, camino del río] le pregunté ¿te recuerdas bien? Me dijo si, lo tengo presente en la mente, ella aseguró ver los detalles del borde de la misma [planta] en su visión [...] ¿qué pasa cuando no hace caso de su poder? Su familia cae (A4).

Continúa relatando el señor T'ijko'm acerca del encuentro de Rilaj Maam que, ningún palo aceptaba el trabajo hasta que cerca de la población acepto un palo de pito. “[...] — ‘Yo lo voy a hacer’- guardián, curandero y seguridad [...]” (A4)<sup>12</sup> Árbol que también es conocido con el nombre de tz'ite o tz'ijtel, un árbol sagrado dentro de la cosmovisión maya, con sus semillas los Ajq'ij cuentan el tiempo, sus flores tienen efectos relajantes y con su corteza se elabora té que sirve para tratar los nervios. Según T'ijko'm, que se le diga Maximón a Rilaj Maam se debe

---

<sup>12</sup> El árbol de donde se formó Rilaj Maam era visitado todos los años el día tres de mayo para adornarlo y hacer ceremonias. El señor T'ijko'm informa haberlo visto treinta años atrás. Se desconoce si en la actualidad la práctica continúa realizándose. Mendelson nombra *Kalshaum* el sitio donde encontraron el árbol (1965: 132). Sin embargo, no ha podido ser ubicado un nombre que coincida con este sitio, ni con los informantes entrevistados, ni con los registros topográficos del Instituto Geográfico Nacional de Guatemala (1999).

a que es amarrado: “[...] de puras pitas y a eso se le dice xemon, entonces Maximón, de nudos, atado, de puros trapos, atados de trapos sobre pita, pita iiiiii... para formar” (A3). Así mismo el señor Ch’uumiil concuerda que este Maximón fue creado en tres tiempos, que se preguntó a varios árboles hasta que el de pito aceptó, “un árbol que no es muy violento y cabal es un justiciero” (A4), prosigue contando que la raíz o el concepto de la palabra es amarre y que la palabra Rilaj Maam surge del intercambio lingüístico con el idioma kaqchiquel: “[...] el Maam es más kaqchiquel porque en tz’utujil sería taa [persona vieja], el maam ya es taa” (A4). La palabra xemon – amarrado, antecedida por el pronombre que designa lo masculino en idioma tz’utujil que es – ma, se traduce literalmente como el amarrado.

El cuerpo de Rilaj Maam está construido de tz’ijtel, las pitas de metate amarran ropas que conforman un envoltorio sagrado que contiene simbólicamente todas las fuerzas del universo, de la misma forma que el cuerpo es solo un envoltorio de la energía que lo habita, las ropas tejidas envuelven una imagen más pequeña construida del mismo árbol que no puede ser vista más que solo por el Teleneel y el alcalde de la cofradía de Santa Cruz, así lo recuerda el señor Tijko’m, que ha sido alcalde de la cofradía de Santa Cruz en la que se encuentra Rilaj Maam, en tres ocasiones, la primera en 1998, la segunda en 2008 y la tercera en 2015:

Él está adentro [...] no se mira, solo la máscara se mira, el original está adentro, es palo de pito, es colochó y la boca un poco torcida [...] hubo un problema, el Teleneel me dijo que el Maximón ya no existe adentro, le conteste –‘pues creo que no es problema bajarlo y cerrar la puerta, vamos a ver’- y después se arrepintió [dijo] –‘si pues, eso lo conocí hace veinte años’-, le dije –‘entonces por qué estás hablando algunas mentiras, entonces aquí podemos guardar y mañana llamemos a todas las cofradías que dan fe que es la original que está’- [...] a ese no se le puede tomar foto ni nada (A3).

El abuelo-abuela está presente en todos lados, pero al mismo tiempo es oculto, algo que no puede ser visto y que permite a los tz’utujiles atesorar algo que se considera propio en tanto se pertenece a ello. Un dato que vincula *Jalb’el* con secreto podemos encontrarlo en Navarrete, quien ha documentado en México, la presencia de palabras consideradas secretas, en relación con la raíz de la palabra nahual: “[...] Hernando Ruiz de Alarcón, un perseguidor de idolatrías coloniales, recogió en el siglo XVII un amplio corpus de conjuros mágicos que utilizaban términos metafóricos conocidos como *nahualtocaitl* o *nahualtolli*, traducidos como nombres o palabras ‘escondidos’ o ‘secretos’” (2000: 166). Es a partir de estos secretos que se

consiente el surgimiento de nuevos mitos que dan forma a otras ideas acerca del origen para pensar otra identidad, una que no es necesariamente la que ha sido pautada desde una perspectiva eurocéntrica (González Echeverría, 2000: 48.49). Rilaj Maam-Yamri'y Castelian representa el *Jalb'el* de todas y todos los tz'utujiles. La existencia o veracidad de la abuela-abuelo, se constituye más que en un punto de partida o de llegada, en caminos que es posible transitar para confirmar la continuidad del colectivo.

Parte de este mismo secreto o misterio, es la sexualidad asociada a roles de sexo y género. La mutilación de Rilaj Maam de la que hablan los testimonios, se debió a los escándalos sexuales que giraban alrededor de este personaje, de quien se dice caminaba por las noches transformado indistintamente en hombre o en mujer para seducir y tener sexo. Pero su mutilación no logró frenarlo del todo, las personas entrevistadas mencionan que hoy en día aun camina por las noches y que muestra de ello, es el desgaste que presenta en las suelas de sus zapatos. Tampoco pudo evitar que saliera en busca de encuentros sexuales. Tijko'm comenta que: “hay hombres que enamoran a una mujer, dejan a su novia y después la encuentran – ¡y esta! ¿No la deje ahorita en la casa? ¿Y no ahorita acaba de salir? ¿Por qué la encontré?- pero no es la patoja sino que es el Maximón, se convierte de pura mujer, eso sí es cierto” (A2). La actividad sexual de Rilaj Maam da pie a la prohibición de compartir la misma casa con Yamri'y Castelian, ella debe estar en la casa del Teleneel, mientras él se encuentra en la casa de la cofradía de Santa Cruz, pues si estuvieran en el mismo espacio es común que perturben la tranquilidad de la casa ya que se les puede escuchar o ver teniendo relaciones sexuales.

Yamri'y Castelian ha sido llamada la mamá (A3), la esposa o la mujer de Maximón (Manchón, 2004:66), identificada con las energías femeninas a las que se les ama, respeta y teme, quien al igual que a Rilaj Maam es ofrendada con candelas, incienso, licor y cigarros (González, 2014), a ella se acude en búsqueda de protección cuando las mujeres están embarazadas, protección para las familias o para que los negocios prosperen. Débora Manchón traduce el nombre María Kastalyaan como María “sentimiento brillante”, nombre que se interpreta como “María sentimiento de amor maravilloso” (2004:68). Según la autora esta figura se plantea como multidimensional y puede adoptar otros nombres de acuerdo a las tareas y dones a los que se vincula, de manera que sus diferentes atributos la hacen cambiar

de nombre, ropa y disfraz, continua Manchón afirmando que: “incluso se dice de ella que posee más de mil nawales que son sus nombres porque puede transformarse en árbol, estrella, nube...” (2004: 69).

Rilaj Maam-Yamri'y Castelian, aunque ambas figuras son interpretadas como duales, esta dualidad se ha basado en la capacidad de aparecer como jóvenes o viejos, pero la interpretación en este estudio es que se trata de dos representaciones de un mismo envoltorio que encierra todas las energías de la tierra, del cielo, del aire, del agua, del sol, de la luna y humanas, sin estratificación entre ellas o categorías masculino-femenino. El abuelo- abuela rompe así con las interpretaciones dicotómicas asignadas a hombres y mujeres, pues puede materializarse y transformarse indistintamente en cualquiera de los dos y su naturaleza es ambos al mismo tiempo. La existencia de las palabras tz'utujiles *Ya rixrueq*, mujeres que pueden vestir, o no, ropas de hombres y cumplen tanto roles masculinos como femeninos, y *Ma rixrueq* hombres que pueden vestir, o no, ropas de mujeres y cumplir roles femeninos y masculinos, da cuenta de la existencia de otros géneros que no se limitan a la división de sexo-genero occidental en el que la biología es destino (Oyewumi, 1997: 16), estas personas no son hombres o mujeres son *Yarixrueq* o *Marixrueq* y algunos pobladores reflexionan que son los que están más cerca del centro. Aunque la construcción histórica y cultural de géneros en Tz'ikin Jaay ha sido fuertemente influenciada por la visión cristiana del mundo, en la que los cuerpos son simplemente la parte material o carnal de hombres y de mujeres, los cuales por naturaleza son desiguales, la existencia de otros referentes para pensar la categoría género debe ser atendida por representar una fisura en el orden impuesto por la colonialidad.

Acercas de las distintas dimensiones, cuerpos, nombres y significados que coexisten en la abuela-abuelo, June Nash afirma que, Maximón es una de las divinidades de la trinidad que tiene duplicados anteriores a la conquista. San Martín representa continuidad con el pasado y que también “se identifica por los ancianos como ‘Mameletik’ que era responsable de las ceremonias de la renovación de la vida” (1979:152). Rilaj Maam - Maximón muchas veces es planteado como parte de la trinidad Maximón-San Martín-Jesús (Mendelson, 1965. Vallejo, 2004. Nash, 1979), o bien como sinónimo de San Simón. Pero las personas entrevistadas coinciden en que no es el mismo personaje, advirtiendo “[...] el que está sentado en una silla no es Maximón, es san Simón de San Andrés Itzapa [...] no es igual a este, está sentado en una

silla, tiene sombrero negro, su traje” (A3). En el estudio llamado *Maximón, un caso de magia imitativa*, José Castañeda considera que. “La inclusión de nombres procedentes del santoral cristiano en las plegarias que pronuncian los ‘telineles’ ante Maximón, se explica al considerar que en la magia imitativa se usan palabras del enemigo como una de las formas para adueñarse de su pensamiento” (1979:139). Al consultar en distintos espacios si Maximón, San Martín y Jesús son parte de una triada, los ancianos contestaron que no son el mismo, ni tampoco distintas representaciones de un mismo personaje, que si se llama a Jesús y a otros hombres sabios de otras partes del mundo es porque el abuelo contiene a todas las energías que existen o existieron en el planeta. Debido a esto las invocaciones que nombran conjuntamente a Jesús, San Martín, Pedro de Alvarado, los ángeles, los santos, Tecún Umam, las energías del territorio, los abuelos, las abuelas y otros caxlantaq winaq (personas extranjeras), nombran personajes, lugares y energías que se consideran con gran fuerza o poder, pero todos son parte del mundo tz’utujil, independientemente del lugar o tiempo de nacimiento, pues la energía vital se considera universal y eterna.

Realmente los antepasados, los mayas, siempre viven en todos lados [...] En todo el mundo están las personas nawales [...] según dice Francisco Sojuel, están en Alemania. Los padres de los nawales eran doce personas distribuidas en todo el mundo, porque cuidan el mundo [...] decimos que hay ángeles en los cielos y en la tierra también hay ángeles que serían los nawales (A2).

Otras abuelas y abuelos aparecen en la historia tz’utujil, no sólo con un carácter complementario, sino que cada cual tiene su propia autoridad, desde sus posibilidades creativas y formadoras. Se recuerdan principalmente las que participaron en el descubrimiento y construcción del cuerpo físico de Rilaj Maam y las que se asocian con elementos de los ritos festivos. Aunque su existencia o aparición no se limita únicamente a tiempos ancestrales, ya que existen y aparecen esporádicamente a través de la historia, principalmente para aconsejar y dar señales en momentos de crisis para la comunidad. Así lo plantea el señor Q’iij cuando recuerda las apariciones de personas desconocidas que dieron avisos acerca de que venía antes de que sucediera la Tormenta *Stan* en 2005<sup>13</sup>:

---

<sup>13</sup> Se llama así a la tormenta tropical y huracán que azotó gran parte de Centroamérica, el sur de México y el Caribe, durante el mes de octubre de 2005. Esta tormenta fue particularmente desastrosa para el pueblo de Tz’ikin Jaay, ya que debido a la saturación de los suelos una ladera del volcán Tolimán se desprendió, provocando una avalancha de lodo y piedras que dejó enterrada por completo la aldea Panabaj, se estima que quedaron soterradas un centenar de personas, igual número de desaparecidos, decenas de casas destruidas y cosechas perdidas. Esto

Primero vinieron algunos abuelos para decirles a las personas que se encontraban en Panabaj que se salieran porque estaban en el camino de corrientes de lluvia, más solo hablaron mal de los abuelos. En Segunda, llegaron y la gente decía –‘ya hay palos de aguacate en medio de los caminos y nosotros no queremos a la lluvia’-, y ellos contestaron, –‘solo venimos a decir, más no para hacer problemas. Nosotros tenemos piedad de ustedes por eso venimos’-, así decían dos abuelos quienes llevaban su morral<sup>14</sup>. Y en la tercera vez llegaron cuatro señoritas diciendo –‘ahora venimos a hacer comisión, ya pasaron dos abuelos y ahora nos mandaron a nosotras, por favor obedezcan, sálganse de aquí porque el agua va venir’-, y la gente les dijo –‘no malgasten su tiempo mejor cásense’-, les dijeron (A2).

Según el entrevistado, además de estos abuelos que vestían de atitecos pero no eran atitecos, existieron otras señales, menciona que se vio un rayo grande en el cielo cuando ya caía fuerte la lluvia, cuando las piedras se veían como canoas sobre el lago y después las casas desaparecieron. Eso pasó el día que los piich’ (pájaros carpinteros), aves que son mensajeros para los tz’utujiles, chillaron todo el día. En Tz’ikin Jaay, la lluvia es uno de los fenómenos más apreciados, “[p]orque solo la lluvia hace que las siembras den sus frutos” (A2), el agua que trae la lluvia pinta las montañas, los volcanes y los barrancos de verde, en tiempo de lluvia florece la vida, los caminos se convierten en ríos y el lago brilla. Las invocaciones y rituales destinados a atraer la lluvia son parte intrínseca del ciclo agrícola<sup>15</sup>, si la principal misión de los abuelos y las abuelas es la protección del pueblo y la garantía de la continuidad de vida del colectivo, es de esperar que las figuras más importantes se vinculen con el agua.

**Aplas Sojuel o Maplas Sojuel** (Francisco Sojuel), es considerado uno de los grandes hombres de la narrativa tz’utujil, es el abuelo más recordado por la actual generación de tz’utujiles. Es el hacedor de lluvia y el terremoto, se dice de él que existió en 1800, que fue hechizado y encarcelado durante el Gobierno de Estrada Cabrera (1898-1920), que vivía hace cincuenta años, hace diez años. Aparece como antecesor de Rilaj Maam, en los relatos de la

---

provocó un gran dolor pero también evidencio la enorme capacidad organizativa de la comunidad para responder a la adversidad.

<sup>14</sup> Bolsa pequeña hecha con hilo o yute que solo tiene un aza para colgar.

<sup>15</sup> Esto no es exclusivo de los pueblos mesoamericanos. Frazer anota como otros pueblos como los dicri de la Australia Central, en temporadas de sequías extremas evocan a los espíritus de sus más remotos antepasados, a quienes llaman mura-muras, para que les transfieran poder para producir una lluvia muy grande. Creen en provocar la lluvia a merced de sus ceremonias y por la mediación de los mura-muras (Frazer, 1981:92).

formación del cuerpo de este abuelo-abuela y reaparece en distintas épocas, de esto da cuenta las afirmaciones del señor B'eeey y la señora Bat'z, de cuarenta años, quienes dicen haber conocido a un Aplas Sojuel: “Yo conocí a ese hombre, nunca se quitó su perraje en su cabeza [...] un amor que tiene ese hombre [...] murió hace unos cinco o seis años [...] nunca se casó. Claro que está [en el pasado y en el presente] está con sus compañeros creadores de la lluvia [...] Si está lloviendo es porque es trabajo de ellos” (M1).

Ocurre que hay una distinción entre las manifestaciones de este abuelo, a veces se hace referencia al Sojuel de antes o el antiguo Sojuel, distinguiéndolo de los Sojuel recientes, quienes son vinculados al primero como primos, al respecto la señora Xlaa' dice que, “[...] el primer Sojuel murió hace más de cien años, regreso otro igual que es su primo, tal vez vendrá otro como él, no ha nacido ahora. Tal vez vendrá uno en una familia pero, solo uno entre toda la población, un bebé que traiga tres suut o sea, tres remolinos en la cabeza” (T1). Como lo indica la entrevistada, además de los sueños, las marcas corporales son importantes para identificar dones, el nacer con dos remolinos o más en la cabeza, con dientes, si se está cubierta por un velo blanco (saco amniótico), tener extremidades de tamaño irregular o atrofiadas revela que esos cuerpos encierran una energía y sabiduría que excede las que comúnmente posee una persona, vienen con un propósito o una misión importante. Algunas personas comentan que muchas de las que nacen con algunas de estas características mueren a temprana edad, más en la actualidad, porque la gente ya no pone atención de las señas cuando nacen los bebés, pero antes veían algo en el bebé, se iban a hacerle culto a San Antonio y San Juan, mientras se ponía al niño en una hamaca: “[...] los niños que tienen sabiduría, tienen propósitos únicos, si no los cuidas tú también te mueres con ellos” (T1).

En Tz'ikin Jaay la temporada lluviosa inicia el 15 de enero, fecha en que se siembran las primeras milpas, el 29 de enero se hace la segunda temporada de siembra, pero en ocasiones no llueve en enero, febrero o marzo, lo que causa un gran desequilibrio, pues en octubre se empiezan a cubrir las raíces de las milpas para reforzarlas y para ello el suelo debe estar un poco húmedo, si no llueve y la tierra se calienta, las milpas ya no crecen, ya no hay maíz, ni tampoco las otras plantas que crecen dentro del sistema de la milpa. Que la cosecha se pierda trae consigo hambre y pobreza, dado que las familias no cuentan con la alimentación básica que la milpa les provee, deben comprar los productos en el mercado y como no han podido



cosechar para el consumo, tampoco tienen un excedente que les ingresos económicos. *Ojeer* las personas recurrían al abuelo Maplas Sojuel, en busca de ayuda para que ocurrieran las lluvias, peticiones que están mediadas por el intercambio de aguardiente, ofrenda que los pobladores presentaban a los abuelos con el fin de convencerlos de acceder a lo solicitado (A2).

Los dos entrevistados más ancianos, el señor Q'ij y el señor B'eey, concuerdan en que aunque el más renombrado es Maplas Sojuel, el verdadero dueño y hacedor de lluvia era **Maxcop Coó o Jacobo Coó**, quien vivía en el cantón Pachichaj. Ambos relatan que durante la petición de lluvia a Maplas Sojuel, este revela que el hombre hacedor de lluvia es muy enojado, que piensen bien como expresarse ante él, que no puede pasar sobre su autoridad y que le mencionen que es él quien los envía. La comunicación entre estos abuelos se hace a través de una mesa (reconociéndoles como Ajmees). Cuando los pobladores llegan a la casa de Jacobo Coó este los invita a pasar a su casa grande (Armit Jaay), en donde se llenan los de la cofradía, el diálogo que entablan estando ahí sigue de la siguiente manera:

Pobladores: Nos mandó don Francisco, si nos haces un favor, de hablar contigo porque no hay lluvia.

Jacobo Coó: ¡Ah! Pero ustedes... cuando se les da la lluvia, ninguno de ustedes cuando cosecha el frijol grande (conocido como Plof) no me traen ningún plato, pero ni siquiera me han cocido un poco de frijol, ni siquiera me traen un poco de caldo, ni me han dado tamalitos, eso es lo que queremos nosotros ¿y ahora vienen a pedir? Perdónenme pero no pediré lluvia.

Pobladores: Pero si Francisco Sojuel nos mandó.

Jacobo Coó: ¡Ah! Ese manda solo porque recibe a las personas.

[Los pobladores se retiran y más tarde llegan de nuevo con el abuelo]

Pobladores: Te hemos traído bebida por si deseas beber, por si quieres comer un poco, solo te trajimos un poco. Si quieres tomar una o dos copas.

Jacobo Coó: Si verdad, ustedes tienen hambre pero a nosotros nos cuesta regar la tierra. Vayan yo los alcanzo al rato, yo camino despacito porque Francisco es enojado.

Antes de que los pobladores llegaran, él ya estaba hablando con Francisco Sojuel y le decía:

Jacobo Coó: ¿Por qué haces eso? Los dejas entrar a tu casa y no agradecen, por gusto hacemos la lluvia. Ahora con su petición me dieron un poco de bebida.

Jacobo Coó y Francisco Sojuel: Bueno perdonémoslos ¿qué podemos hacer?  
Son nuestros hijos, ya que nosotros somos los únicos encargados.

Jacobo Coó: Ya que tú me lo pides don francisco Sojuel, lo voy a hacer (A1, A2).

Lo que sigue a este diálogo es la instrucción de comprar candelas para poder hacer la petición, Maplas Sojuel se queda mientras Jacobo Coó se va, advirtiéndole que pongan atención de lo que va a pasar a las once de la noche. Jacobo Coó se marcha al lugar que se llama Pirq'ajchie' que es un palb'aal (como escalera. Espacios que han sido traducidos al castellano como altares, la raíz K'iche' de esta palabra es tanb'aal que puede traducirse como lugares en donde uno dobla su rodilla, lugares en donde uno pide, lugares sagrados), que se encuentra entre los volcanes. Aparece en el cielo una gran nube y Maplas Sojuel dice a los pobladores, “si ven un rayo entonces Jacobo vendrá y con él vendrá la lluvia, por favor cubran sus casas, refuércenlas para que no entre la lluvia”<sup>16</sup> (A2). “Prepárense para que la lluvia no entre con ustedes y para que no se enojen con la lluvia, porque ella vendrá seguro porque ya me contestaron” (A1), acto seguido llueve hasta el amanecer.

La historia oral tz'utujil incluye pasajes en los que Francisco Sojuel construyó las veinticuatro cruces que eran la fortaleza del pueblo, en las que se hacían ceremonias y de las cuales queda solo pocas en el pueblo conocidas como Chuk Cruz y Cruz Toj, además de tres cruces que están en palb'aal y una más en el monte. Se cuenta también que podía caminar debajo de la lluvia sin mojarse o bien acorta las distancias y los tiempos, ya que puede caminar grandes distancias en cuestión de segundos, premoniciones acerca de la llegada de la guerra y el surgimiento de nuevas abuelas y abuelos de gran *Jalb'el*. Estas historias incluyen la presencia de túneles o cuevas maravillosas que conectan distancias enormes y de lugares, o bejucos en el monte<sup>17</sup> que son de poder y que funcionan como llaves de portales interdimensionales en los que las personas pueden perderse durante días e incluso años:

La cueva es el lugar de los antepasados [...] los cuales tienen muchas puertas. Dicen que hay una cueva en el Cerro de Oro que viene a salir a un terreno de cultivos [...] pero las personas de Cerro de Oro lo llenaron de piedra y lo cerraron, como antes los mayas entran ahí y salen hasta Q'albel<sup>18</sup>. Hay un

---

<sup>16</sup> La advertencia se hace porque *Ojeer* las casas estaban hechas de piedra con techos de paja, sin cemento, únicamente pegadas con ceniza y tierra amarilla.

<sup>17</sup> Cuando se habla de monte nos referimos a cualquier lugar en la montaña o el volcán, en los que se transita por lo general para ir al trabajo de siembra.

<sup>18</sup> Cadena montañosa que divide el territorio del altiplano con las planicies costeras.

camino debajo de nosotros, debajo del lago y hay otro en Chu Cruz, dicen que uno conduce hasta México y otro hasta Alemania. Debajo de nosotros caminan los mayas porque se escondían de los españoles que los esclavizaron y los mataron (A2).

Según dicen que si está el bejuco y uno pasa sobre él, se traslada en un espacio desconocido y se pierde en la profundidad de las montañas, muchos se han perdido y en los ojos de ellos desaparecen sus compañeros, ellos son los testigos que regresan a decir dónde los perdieron y regresan con las familias a buscarlos [...] los que han logrado regresar cuentan que sólo pasaron sobre ese bejuco y se fueron a otro espacio, en otra distancia, terrestre siempre pero en otro punto. Por eso siempre hay que romper el bejuco con el machete para que no se dé el efecto (A4).

Las visiones que se atribuyen a Maplas Sojuel han ido cumpliéndose al pasar de los años, algunas de ellas fueron la aparición de la radio, el teléfono, aviones y buses, “[...] -los patojos van a hablar y ver a través de ch’ech’ (metales)”<sup>19</sup>. Se sabe de este abuelo que murió pero que su energía habita junto a la de otros abuelos y abuelas que tienen *Jalb’el*, en el lugar que se conoce como Q’albel (la espina dorsal). Ch’uumiil opina que la religión occidental no quiere aceptar la existencia de Maplas Sojuel porque no le conviene y por egoísmo, porque “no quiere reconocer que Dios ha hablado en todos los tiempos a los seres humanos” (A4).

Matec (Diego) Q’ju’, Maxuan (Juan) Q’ju’, Pedro (Aluch) Xeché, Macux (Lucas) R’ujuch’, Maplas (Francisco) Reanda, Matawan, Maxuan (Juan) Tiney, Maco Riant (Antonio Reanda), Mavtor Pauwl (Salvador Pablo) y Gregorio Rianda, son abuelos que también se asocian a las energías del agua, de la lluvia y el temblor, sus nombres e historias son más recordadas por la población. Sin embargo, en la memoria del pueblo tz’utujil se encuentran mujeres de gran *Jalb’el*, que aunque menos recordadas están presentes. Ellas son: Yachep Batz’bal (Josefa hacedora de hilo), Yamri’y Batz’bal (María hacedora de hilo), Ya’chip Batz’bal, Yamri’y Ch’oreq’ (María Choreque), Yamri’y (María) Tutu’, Yamri’y Sirwant (María Cervantes), Yamri’y Abaj (María piedra), Yamri’y Chajcoy, Yamri’y Sqaj, Llalurix Ixoq, Yaxper Pop (Petate), Yamri’y Skirnay, Yamri’y Sirmuy y Ya’peska Ch’ouriek (Francisca Choreque). Su existencia no depende de ser parejas de los abuelos, no son sus esposas o madres, sino ocupan un lugar equivalente, “si la mujer nawal ejerce ese trabajo, entonces el hombre nawal la llama

---

<sup>19</sup> Ch’ech’ es la palabra que se utiliza en el idioma tz’utujil antiguo para designar cualquier cosa de metal o aparato, por ejemplo el teléfono es ch’ech’, el bus es ch’ech’, el avión es ch’ech’, etc. En la actualidad cada aparato tiene una palabra específica pero el término sigue siendo utilizado con mucha frecuencia.

hermana y les dice que son hermanos. Porque ellos están unidos” (A2). Las fuerzas de estas mujeres son más variadas que las pertenecientes a los hombres e incluyen atributos que tienen relación con el abuelo/abuela Rilaj Maam/Yamri’y Castelian y con elementos rituales utilizados en las Armit Jaay (casas principales) de las Cofradías y Cabecera, la salud, el manejo de plantas, los hilos-tejidos, el árbol de tz’ijtel, el baile y la música, el movimiento, el ruq’aaq’aal/diusil abaj (la fuerza de vida de las piedras), las varas, la autoridad del petate y el ruq’aaq’aal /diusil del festejo (la fuerza de vida del festejo).

El siguiente cuadro sintetiza los nombres, poderes y siempre que se pudieron identificar, los lugares asociados a cada una de las abuelas y abuelos.

**Cuadro 2. Abuelas y abuelos tz’utujiles de gran *Jalb’el***

Rilaj Maam-Yamri’y Castelian		El abuelo-abuela más antiguo, dos nombres para representar un mismo envoltorio sagrado que encierra todas las energías de la tierra, del cielo, del aire, del agua, del sol, de la luna y humanas, sin estratificación entre ellas o categorías masculino-femenino.	
Abuelas con <i>Jalb’el</i>		Abuelos con <i>Jalb’el</i>	
Yachep Batz’bal	Planificaron cómo formar el cuerpo de Rilaj Maam/Yamri’y Castelian y tejieron sus vestidos. Yamri’y Batz’bal también curaba a las personas.	Maplas Sojuel	Hacedor de la lluvia y del terremoto. Habita en el Q’albel
Yamri’y Batz’bal		Matec Q’ju’	Es el ruq’aaq’aal o diusil xin q’barq’an. Es decir la energía del temblor. Hermano de Yachep y Yamri’y Q’ju’. Cuando murió hubo un fuerte temblor y cuando lo enterraron volvió el temblor con relámpagos y lluvia.
Ya’chip Batz’bal		Maxuan Q’ju’	Es el ruq’aaq’aal o diusil xin ja’ab. La energía de la lluvia.
Yamri’y Ch’oreq’	*****	Pedro Xeché	Hacia venir la lluvia
Yamri’y Tutu’	Ella buscó el árbol de tz’ijtel, para que fuera el rostro de Rilaj Maam/Yamri’y Castelian	Macux R’ujuch’ (Lucas)	El que apoya a Maplas Sojuel en su trabajo. Hacia venir la lluvia.
Yamri’y Sirwant	Baile y música. Curandera	Matawan	Aj tz’ib, secretario o escritor. Hacia venir la lluvia.

Yamri'y Abaj	Es el ruq'aaq'aal o diusil de las piedras	Maxcop Coó	Dueño de la lluvia y el temblor. Vivía en el cantón Pachichaj e invocaba la lluvia desde el lugar conocido como Pirq'ajchie'.
Yamri'y Chajcoy	La que sostiene los hilos del tejido. Cuida las cosas para que no se pierdan.	Maxuan Tiney	Hacia venir la lluvia.
Yamri'y Sqaj	La vara principal del tejido.	Maco Riant	Hacia venir la lluvia, su lugar era Xeq Xuq'
Llalurix Ixoq	*****	Maplas Riant	Don Francisco Reanda, su lugar era Xeq Xuq' allí llamaba a la lluvia.
Yaxper Pop <sup>20</sup>	La autoridad de los abuelos y abuelas que crearon a Rilaj Maam-Yamri'y Castelian. La señora que logró dominar la fuerza de este ser.	Mavtor Pauwl	Hacia venir la lluvia.
Yamri'y Skirnay	Es el ruq'aaq'aal o diusil del movimiento.	Antonio Reanda	Hacia venir la lluvia.
Yamri'y Sirmuy	Es el ruq'aaq'aal o diusil del festejo.		
Ya'peska Ch'ouriek <sup>21</sup>	Tejía la ropa de Rilaj Maam-Yamri'y Castelian.		
Kab'lajuuj Kruus (Doce Cruz)	Una niña que salta sobre una cruz doce veces, esos son espíritus que se convierten en Q'isoom, es decir que se transforma en animal por las noches. Es la abuela de los espíritus o seres humanos que se convierte en animales de noche.		

Fuente: entrevistas a mujeres y hombres tz'utujiles (2013-2016), elaboración María José Pérez Sián.

Débora Manchón registra la presencia de nueve abuelas que nombra como diosas del tejido, con variantes en la escritura de este estudio, la relación que hace se enfoca principalmente en los vínculos de las abuelas con el arte del textil. Así, Ya Skirna es la

<sup>20</sup> Mendelson menciona el nombre Yashper, para designar a quien curaba la esterilidad y abría el camino para el nacimiento de un niño (1965: 88). Indica además que es la patrona o dueña del pato y representa las tripas de la mujer (58).

<sup>21</sup> Para Manchón Ya Pesk'a Chureek es otro nombre de Yamri'y Castelian, asociada a su etapa de juventud, es la flor, esposa y protectora de la sexualidad y los nacimientos (2004:69).

encargada de ir a lavar ropas al lago; Ya B'atz'b'al la que descubrió los algodones naturales y hace los hilos, patrona del tejido; Ya Sirwaant que cuida que las imágenes estén bien vestidas y limpias, cuida de la tradición; Ya Mri'y Ab'aj la que escoge las piedras de moler que sirven para hacer el atol en donde se sumergen los hilos del tejido y las piedras correctas para lavar las ropas en el lago; Ya Kemo el machete del telar y el machete de las mujeres; Ya Tikir la lanzadera del telar; Ya Che'p B'atz'b'al quien ha inventado los instrumentos para hacer el hilo; Ya Loor ya Lori's que representa los demás palitos del telar y; Ya Peska' Ch'oreeq quien representa el árbol florido del Ch'oreeq y descubrió los tintes naturales, buscaba los adornos y los colores (2004: 76, 77, 78). Por aparte el señor B'eey agrega que los nombres de las abuelas son palabras de antes que provienen de retratos de ellas, que eran puestos en la iglesia, estos eran retratos tejidos de gran grosor, hechos con hilos que se hacían en palito, chile se llamaba ese tipo de hilo que se podía encontrar en onzas (A1).

Las interpretaciones del trabajo y de las energías de las abuelas no presentan diferencias sustanciales, es el marco interpretativo el que las coloca como deidades, abuelas, patronas o dueñas de cualidades específicas, aunque desde la cosmovisión tz'utujil si bien todo tiene dueña o dueño, estas son parte del fluir de la vida. Las abuelas y los abuelos tienen las mismas necesidades, faltas y fortalezas que las personas, por ello entienden las solicitudes de sus nietas y nietos, de ahí que se les pueda pedir ayuda, apoyo o consejo para cosas buenas, regulares y malas.

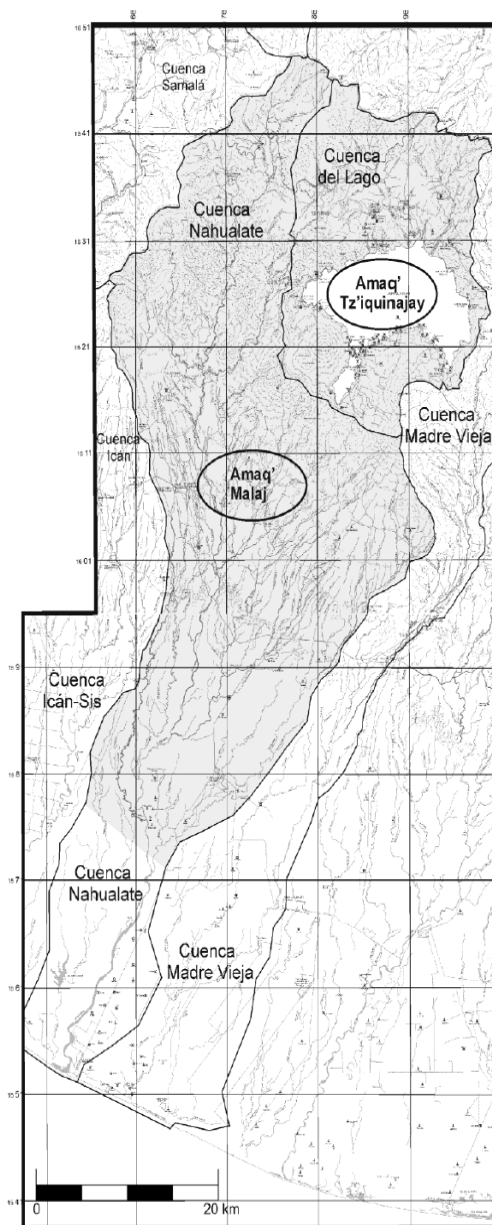
### ***El territorio***

Las características de las abuelas, sus nombres y trabajos son resultado directo del territorio en el que han surgido, *Ojeer* la nación tz'utujil era gobernada por los Ajtz'iquinajaay – o linaje de la casa de pájaro (Carrasco, 1967: 320), cuyo señor ocupaba el cargo principal de Aj Pop Tz'utujil. Hasta el siglo XV el territorio tz'utujil comprendía desde las tierras altas del volcán Tolimán en el oriente y territorios de la orilla sur del lago en el poniente, hasta la costa. Luego de este siglo los tz'utujiles mantuvieron el control de los pueblos al sur del lago. Matilde Ivic y Carlos Alvarado (2011), sugieren que había una relación simbiótica y al mismo tiempo antagónica entre las poblaciones tz'utujiles del lago, a quienes identifican como tz'iquinaja, y las

de la boca costa, llamadas tz'utujiles-malaj, y que los ríos y pasos de montaña que comunicaban las dos regiones eran fundamentales su economía e historia. “El hecho de que tenían tierras en la bocacos ta, los puso en contacto con grupos de cultura nahua probablemente desde el período Clásico. Quizá por ello, en algunas crónicas y títulos identifican a los tz'iquinajay como ‘gente yaqui’, un nombre asociado con los nahuas” (2011: 570, 571)<sup>22</sup>.

Desde entonces, a pesar de los cambios territoriales ocurridos durante la colonia y la formación del Estado Nacional Guatemalteco (1821), se ha construido una geografía pensada en clave histórica tz'utujil que reivindica el territorio de Tz'ikin Jaay, pues tal como advierte Yi Fu Tuan (2007: 87-90) la historia cultural y la experiencia en el contexto de un ambiente material de un grupo determinado es indisociable. Esta geografía es delimitada por espacios territoriales de historia y memoria colectiva que incluyen cada uno de los volcanes, cerros, planicies, rutas de viaje, lugares sagrados y de descanso conocidos por los tz'utujiles, los cuales tienen su propia identidad, Pank'an o Villa Nueva, en el departamento de Guatemala, es la marca de un antiguo sitio de descanso para los comerciantes; Cerro de Burro, al sur del territorio, Bux el volcán Atitlán (energía de hombre); Tchuc el volcán San Pedro (energía de mujer); Pra'al el volcán Tolimán; Xek'xuum camino hacia Chicacaw; Q'albel, la montaña sagrada en

**Ilustración 1. Área mayor ocupada por los Tz'utujiles y sus ancestros**



Mapa elaborado por C. Alvarado. Centro de Investigaciones Arqueológicas y Antropológicas UVG, 2010 (Basado en mapa del IGN 1:50,000), en Ivic y Alvarado, 2011:576

<sup>22</sup> Este dato es importante en tanto el contacto cultural permanente con estos pueblos pudo haber introducido vocablos que se convirtieron luego en propios, como la palabra nawal.

donde habitan los antepasados, en donde se pide por la lluvia y que geográficamente divide las tierras altas con las de la costa. El señor Q'ij señalando al norte, recuerda dos volcanes más, al primero se le llama Mank Juyu porque tiene la forma similar a la nariz de un mango y el segundo llamado Coswel Juyu porque su gran cráter hace parecer que tiene forma de olla (A2). Los cerros y las montañas volvieron a adquirir relevancia como espacios de vida, resistencia y lucha durante la guerra contrainsurgente, en ellas se resguardaron miles de personas huyendo del genocidio: “[...] estos dos volcanes se unían para proteger al pueblo y los que sobrevolaban el territorio ya no lograban ver el pueblo” (A1). Todos estos elementos forman parte del mapa territorial, de identidad, de historia, de lucha y autoridad tz’utujil, que no se rigen o limitan por la lógica de la territorialidad nacional asignada y que cobran sentido desde la experiencia vivida (Vasco Uribe, 2012), lo que se siente, lo que se ve, lo que se dice, lo que se conoce a través del cuerpo en todas sus dimensiones, físicas, cognitivas, sociales, históricas y energéticas. Cuerpo, territorio, sabiduría, que interconecta a todos los seres que existen en la red de la vida, a los muertos y a los vivos, a los de adentro y a los de afuera. Alicia M. Barabas, acerca de las regiones y los territorios étnicos, indica que cada grupo traza diferencialmente el territorio compartido sustentándose en el conocimiento local, que conjuga referentes materiales (económicos y tecnológicos), míticos, históricos parentales, rituales o terapéuticos que hacen legítima su pertenencia e identidad colectiva:

Por ello la geografía simbólica es uno de los indicadores significativos para conocer cómo los grupos étnicos construyen sus territorios [...] Los lugares sagrados donde moran las entidades territoriales y donde se llevan a cabo rituales, tanto los del ciclo de la vida individual como los de reconstitución comunitaria, son los puntos geográficos que permiten la construcción del territorio propio y de la identidad (2005:154).

Prosigue la autora indicando que por medio del territorio y la territorialidad que se construyen, surge el vínculo parental con los antepasados, ya que los lugares sagrados en donde residen los dueños, los santos o los antepasados conforman un territorio supracomunitario cuyos puntos de referencia pueden constituirse en emblemas de todo el grupo (155). En este sentido, Q'albel sería el punto del que emana el linaje energético tz’utujil y los volcanes funcionarían como linderos del territorio actual, aun cuando el *Ojeer* territorio se reconstruye más amplio en la memoria y el imaginario colectivo, en el significado que propone Castoriadis, de la creación constante de mundos propios que son al mismo tiempo colectivos y que son



determinados, aunque no limitados, por lo socio-histórico (2013: 524-528, 556-566). Y es que la reivindicación actual mantiene una visión en la que el territorio está delimitado por marcas que se encuentran en Cuatro Caminos (Departamento de Totonicapán), en Retalhuleu (Departamento de Retalhuleu), en Patzún (Departamento de Chimaltenango) y la última en el mar. Resalta en estos discursos la importancia que representaba la extensión territorial para las rutas de comercio. “[...] antes nuestro territorio llegaba hasta las orillas del mar [...] en ese tiempo, Santiago Atitlán tenía en su poder tres salidas, era un gran pueblo, grandioso. Los frijoles que se sembraban y cosechaban aquí se trasladaban en caballos para hacer el trueque y traer sal” (A1). “En nuestro territorio habían tres salidas. Contaba mi padre, que ellos se llevaban frijoles sobre veinticuatro mulas, cada mula llevaba dos quintales de frijol, y lo llevaban hasta las orillas del mar para ser el trueque, les daban sal [a cambio] de frijoles [...] Pero ahora nuestro territorio está en las manos del gobierno y finqueros” (A2).

*Ojeer* territorio, se rememora cotidianamente en el uso de las prendas de vestir tradicionales de hombres y mujeres tz’utujiles, los ska’w o pantalones cortos de los hombres y los po’t o güipiles de las mujeres, son bordados con pájaros multicolores que hacen alusión a la pertenencia a la casa de los pájaros, Tz’ikin Jaay. El diseño de bordado antiguo en los güipiles incluye además de los pájaros de forma geométrica, los tres volcanes que rodean el pueblo, las flores de milpa, la serpiente y las uñas de mono propias de las tierras de la costa, en este diseño, el agujero por donde se introduce la cabeza representa el lugar que ocuparía el lago dentro del territorio. Asimismo, la evocación de del *Ojeer* territorio se realiza también por medio de costumbres anuales como la traída de la fruta, que se lleva a cabo durante los días previos a la Semana Santa. Este se trata de un viaje por las montañas rumbo al municipio costero de Chicacao<sup>23</sup> (el cual pertenece al territorio ancestral tz’utujil), para traer las cargas de frutas que se ofrendan como adorno en la cofradía de la Santa Cruz y la capilla en donde permanece Rilaj Maam durante la semana santa. Según Vallejo Reyna, durante este viaje se reconocen “los diferentes territorios propiedad de la comunidad y las historias de estos caminos que les eran contadas por los mayores” (2004: 177). Estos viajes entrecruzan los caminos de los muertos, los vivos y a quienes no han nacido, pues todos conviven en distintos planos de la geografía sagrada tz’utujil, donde las montañas, cuevas, barrancos y nacimientos de agua se convierten en espacios rituales cotidianos, en los que se dobla la rodilla para pedir. El anciano Q’ij, coloca el

---

<sup>23</sup> Municipio del Departamento de Suchitepéquez en Guatemala.

centro de la tierra en Tz'ikin Jaay pues está arriba de las piedras, es Q'anbal Juyu, en donde los volcanes son de piedras grandes, que son los altares de las antiguas personas, principalmente en donde hay árboles grandes que tienen corazón, en donde hay cuevas, hay encantos, también hay cuerdas, hay cantos (A2). Yi Fu Tuan considera que las montañas, los desiertos y los mares desafían la capacidad del control humano, por lo que emocionalmente son adorados o temidos, pero que independientemente de la respuesta y la actitud que generen en la personas, la naturaleza y sus innumerables contenidos, se encuentran estrechamente relacionados a la cosmovisión de los pueblos (2007:101, 112). Para el pueblo Tz'utujil los espacios de la naturaleza se trasladan también a las Armit Jaay, en las cuales se convocan a las energías de las abuelas, abuelos y los lugares de poder, se hacen ceremonias y ritos que celebran la vida, es decir que se convierten en sí mismas en palb'aal.

Otras clase energías y dones sería la que corresponde a hombres y mujeres que transforman sus caras pero sus cuerpos siguen siendo de persona, o bien pueden transformarse en animales durante la noche, son llamadas Q'isoom o characotel y se convierten en gatos, perros, cerdos, ovejas y gallinas. Ch'uumiil plantea que Q'isoom también es *Jalb'el*, “[...] hay quienes tienen esa doble persona que puede convertirse en animal, se convierte en animal *Jalb'el*, muchas veces en un corderito, en un perro, un caballo, una vaca o un buey [...] pero esto se desarrolló más en la época colonial porque no tenían con qué defenderse, los mayas tuvieron que ver cómo crear y encontrar una fuerza para poder defenderse” (A4). Una versión de la transformación es que, *Ojeer* las abuelas y abuelos se transformaban en animales para poder acortar las distancias de viaje pues no existían transportes, cualidad que se relaciona principalmente a mensajeros y comerciantes. Más difundida es la idea de que este don sirve para espantar a la gente, las hacen llorar en el sueño, echan como pulgas en las camas de las personas para molestarlas o caminan en los tejados haciendo ruidos. Los y las Q'isoom tienen lugares en donde se reúnen con otros igual que ellos, si las personas encuentran Q'isoom en los caminos sufren cambios en el cuerpo y les cuesta moverse, si estos animales pasan en medio de las piernas de las personas se los ganan, se mueren. Al respecto de los characoteles el señor T'ijko'm opina que son un susto, que es como un monstruo, un terror [que si te asusta] que de eso no te puede curar un doctor porque, no hay medicina para eso: “solo en la noche se puede ver pero no todas las personas miran eso, o sea que si a uno le salió en su camino es porque es su destino, tal vez se cae en cama o se enferma, eso es lo que da el characotel” (A3).

El secreto para alejarlos es pegarles con látigo, hacer una cruz con el centro de la planta de izote, echarles tierra o pegarles con una caña rajada. Si bien son conocidas las molestias que puede provocar Q'isoom no es considerado un ser malo pues puede ser una buena persona que se transforma sin que esta sea su voluntad. Algunas de las historias recogidas por Petrich en comunidades el área Kaqchikel, K'iche' y Tz'utujil, durante la década de 1990, concuerdan con las características antes detalladas (1998: 72, 73, 91, 93, 120, 122, 177, 179, 198, 199, 200, 2002, 233, 235). La figura del Q'isoom recuerda los personajes de los mitos mesoamericanos a los que se refieren Alfredo López Austin y Leonardo López Lujan, “[...] seres sobrenaturales con poder, voluntad y personalidad definida [...] en la región mesoamericana [...] eran en su mayor parte antropomorfos” (López, A. y López, L., 2001: 244).

En otra categoría se encuentran energías de la naturaleza como el Saq'axool<sup>24</sup> (de color blanco) y Kiaq'axool (de color rojo), dueños de la montaña, que son representados en el baile de la conquista conocidos en la actualidad como diablos. Las historias de Kiaq'axool, descrito como un ser de baja estatura, color de piel y vestimentas rojas que arrastra unas cadenas y tiene en sus manos un hacha pequeña, tienen que ver con la protección que dio al pueblo durante la invasión y reducción colonial. En este periodo Kiaq'axool aparecía delante de los ojos de los invasores y les hacía bromas, estos creyendo que se trataba del mismo demonio el que se les aparecía, perdían la cordura. Se cuenta también que hoy en día se escuchan sus cadenas y la música que hace cuando baila en la montaña.

Es necesario dar razón de que son los hombres, en su mayoría, quienes conocen el territorio y los nombres de las abuelas con *Jalb'el*, que de estas últimas, sólo algunas son mencionadas por las mujeres, quienes indican que quienes conocen estas historias son sus esposos o abuelas y abuelos, muchos de los cuales ya han fallecido. Como anteriormente se propuso en el apartado, Las abuelas y los abuelos dueños de los tiempos y el territorio tz'utujil, el secreto implica poder sobre lo que se dice y cuándo se dice, pero sobre todo, la autoridad de decir y conocer.

---

<sup>24</sup> Mendelson recupera un personaje a quien llama de manera diferenciada Reysakashol y Sakashol, que nombra como especialmente poderoso (1965: 89).

## ***Continuidad***

La idea de continuidad es una de las características dentro del pensamiento del pueblo tz'utujil. Las abuelas, sus linajes energéticos y los dones que les son adscritos, atraviesan el tiempo y permanecen vivas en las y los tz'utujiles actuales. De las grandes mujeres con *Jalb'el*, las señoras Juyu, Xlajyu' y Kotz'i', afirman que estuvieron en el pasado, están en el presente y en el futuro, ellas siempre estarán en el mundo. “Las nawal ixoq' existieron en el pasado pero también están en el presente por medio de sus espíritus, existirán también en el futuro” (X3). Del grupo entrevistado, tan solo dos personas Chee' y B'eyey consideran que la generación de las mujeres y hombres con *Jalb'el* ya desapareció, que ya están muertos, mientras que Ch'uumiil y Q'ij opinan que: “[...] ellos ya murieron hace años pero no mueren, existen, tal vez no ellos físicamente pero el espíritu sigue, continúan en cada persona [...] no están totalmente muertos, ahora se encuentran en su lugar de reunión Q'albel” (A2). “[*Jalb'el*] Si existe todavía, hoy por hoy existen, lo que pasa es que es tan delicado, hay que tener mucha ética para poderlo platicar” (A4). Las personas reflexionan que ahora la gente ya no cree o respeta a las abuelas y abuelos, que niega la existencia de personas como Francisco Sojuel y que la religión cristiana ha influido en que se olviden las costumbres de los antepasados, en su desacreditación y condena, por eso es que muchos que tienen *Jalb'el* se esconden:

[*Jalb'el*] ahora que tienen tales ¡claro que hay! el problema es que no los respetan [...] lo satanizaron también [...] entonces ellos mejor se escondían, mejor si pasaban por otros cristianos en este caso, pero que en el fondo ellos tenían sus dobles personajes [...] pero Dios respeta cada cultura, cada realidad en los humanos [...] acá se acostumbra bañar al muerto por la creencia que va a entrar limpio al cielo y todo eso, cuando a esta señora la bañaron [una señora que murió recientemente y pertenecía a la misma congregación cristiana de Ch'uumiil] como que cuando está en vida controla todo el poder que tiene, pero cuando pierde la vida ya no hay quien controle el cuerpo, como que se afloja, se relaja por decirlo así y aparece tal como son realmente, esta persona cuando la empezaron a bañar su cuerpo ya había dejado salir su colita, ya tenía colita y todo mundo guardo silencio [...] (A4).

La presencia de las abuelas dueñas de *Jalb'el* en ocasiones es leída desde una interpretación que conjuga elementos del catolicismo y espiritualidad tz'utujil, por ello el señor B'eyey y la señora Juyu, de treinta y nueve años, ubican a las abuelas dueñas de *Jalb'el* en analogía con santas o vírgenes de la iglesia católica (X5) y la señora Chee', de sesenta y cuatro años

(X2), plantea que las oraciones son el principal medio de comunicación con las abuelas. Por aparte, la señora Xlajyu', una de las entrevistadas más jóvenes, ya que tiene veintiocho años (X4), refiere que fueron mujeres que sirvieron a la población. Las señoras Abaj de setenta y cinco años, Kotz'i'j de sesenta y cuatro, Suutz' de sesenta y uno y Top de cincuenta y siete, dijeron que fueron personas, que al igual que ellas, sirvieron a las cofradías hace mucho tiempo atrás, las que convirtieron el algodón en hilo para tejer las ropas de las imágenes de las cofradías, que son las que realizan los trabajos principalmente con las mujeres y con los hijos, a quienes se invoca por medio de cantos y ceremonias, mujeres que tenían una gran sabiduría, agrega a ello la señora Chee', expresando que "las mujeres del pasado tuvieron mucha inteligencia, ahora ya no, porque ya no se mira la participación de ellas en las cofradías" (X2). Por ello el sentido de continuidad entre las abuelas con *Jalb'el* y las Xuo' y Texeles es dado principalmente por los diversos trabajos y dones que realizan las mujeres tz'utujiles y, en especial, las que se encuentran dentro del sistema de cargos, una relación pasado – presente – futuro que no siempre es resuelta o armónica en los discursos de las mujeres.

## Capítulo II. Servicio comunitario. El ciclo de dar y recibir

*Ahora vamos a decir wich'lii cuando toman decisión  
y celebran con tragos de cusha [...]  
y así llamaron a las casas principales Armit Jaay, [...]  
puq'in jaay; xujtin jaay (agradecimiento por la tortilla, por la comida); cholon jaay, qtz'ajin  
jaay (casa adornada)*

*Aj B'iix*

### Introducción

El año 1524 fue determinante para la población que habitaba los territorios de Tz'ikin Jaay, ese año fueron derrotados por el ejército de Pedro de Alvarado (Recinos, 1980: 101). Luego de esto su ciudad principal, ubicada en el cerro conocido como Chuitnamit, fue tomada y se re fundó en el sitio nombrado Chii'ya', o boca de agua. La actual cabecera fue fundada hacia 1541 por el franciscano Gonzalo Méndez, como pueblo de reducción. Según Samuel K. Lothrop, en la Real Cédula del diez de junio de 1540, se establece que este territorio se convierta en Pueblo de Indios, reducción que se hizo efectiva de 1545 a 1550 (Lothrop citado por Gall, 1999: 679, 683). La invasión y ocupación de estos territorios introdujo una serie de cambios culturales, económicos y sociales que se entretujieron para asegurar la dominación del pueblo tz'utujil. Entre los que resaltan un enorme descenso demográfico producto de enfermedades y apropiación de los hombres, mujeres, niños y niñas para servir en la guerra o bien trabajar en las minas (Recinos, 1980: 118, 119,120. Gall, 1999: 679, 680), la sustitución de las antiguas estructuras de gobierno y la reorganización de la población bajo las llamadas Leyes de Burgos. Desde entonces, tal como indican las mujeres mayas de Kaqla: “el dominio colonialista dispuso su antojo los hilos de nuestra trama mediante procesos económicos, políticos y culturales que se olvidaron del universo y del planeta, impusieron un visión

antropocéntrica [...] donde la única humanidad válida era la fundada alrededor de los estereotipos de la blancura” (Kaqla, 2011: 29).

En este capítulo se abordará la organización tz’utujil alrededor de las Neem Jaay, casas grandes o casas principales en Tz’ikin Jaay, privilegiando el estudio de las cofradías indígenas, ya que estos son los espacios en los que las identidades de Xuo’ y Texel existen, como parte de *Mlo’n riil rxin ojeer armit jaay*, *Rva’ tinamit* (Organización ancestral de casas principales y la Cabecera del pueblo). Para ello, es necesario organizar los argumentos de la siguiente manera. En el primer apartado se expondrán los inicios del sistema de cargos en el que se inserta la cofradía, cuyo funcionamiento y organización se estructuraron en el inicio de acuerdo con el sistema de cofradías cristianas del siglo XVI, en el que los cargos tradicionalmente son rotativos y asignados por parejas. Sin embargo, las dinámicas socioeconómicas y culturales más amplias han modificado la institución para que esta sea capaz de adecuarse según los ritmos que los contextos le demandan. Por ello, el segundo apartado explora algunos de los acontecimientos recientes de la historia contemporánea de Guatemala que influyeron de manera directa en la forma de pensar y construir la organización comunitaria indígena y sus instituciones, las cuales en el caso de Tz’ikin Jaay, tal como se explica en el tercer apartado, adquieren características propias de la visión del mundo tz’utujil y escapan a los límites religioso políticos originales para insertarse en un escenario marcado por el conflicto y la lucha de poderes.

## **El sistema de cargos**

Durante el proceso de reducción de los pueblos indígenas del siglo XVI, se estableció la religión cristiana, se decretó que el Apóstol Santiago fuera el Patrono de la población y se implementó un sistema de cargos rotativos vinculados a la Iglesia que pretendían sustituir el antiguo sistema de gobierno y linajes. Surgieron entonces las cofradías como espacios de adoración, cuyo objetivo era desdibujar y subyugar la cosmovisión ancestral al nuevo orden político religioso impuesto por la dominación occidental. Según Flavio Rojas Lima, el registro más antiguo de la existencia de cofradías en Guatemala, se remonta al año 1527, año en el que ya acontecía una división entre cofradías de españoles, de negros y de indígenas, las cuales

funcionaban de manera diferenciada reproduciendo la desigualdad de las estructuras sociales impuestas por la colonia (1988: 59). No obstante, la readecuación de los cargos político-religiosos y las nuevas relaciones de poder establecidas, la adopción de ritos y estructuras cristianas se utilizó, en muchos casos, como una estrategia que permitió continuar con las propias, lo que ha derivado en la construcción de una identidad étnica política particular.

La cofradía indígena es una de las principales instituciones religiosas y políticas vigentes en Tz'ikin Jaay. Esta institución ha sido uno de los referentes de estudio de la antropología política desde los registros de los cronistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII, pasando a convertirse durante la década de 1930 en un “tema antropológico por excelencia” (Korsbaek, 2009: 3), hasta llegar a posicionarse, hacia 1970, dentro del terreno de la antropología política. La cofradía como referente social de resistencia y como espacio religioso, organizativo y de poder, ha sido ampliamente abordada por la antropología mesoamericanista. Según Pedro Carrasco, la jerarquía político religiosa establecida en Mesoamérica por el sistema de cofradías es uno de los rasgos fundamentales de las comunidades tradicionales, vinculado al estatus social, a la diferencia de clases e identitaria que guarda similitud con rasgos de la organización política, ceremonial y económica precolombina (1975:179, 188).

Lo cual ha dotado a estos modelos y a sus discursos intrínsecos, de una particularidad etnohistórica cultural de gran riqueza, que implican la posibilidad de movilidad social y la construcción de identidad y estratificación social debida a la pertenencia a alguna casa principal de carácter político, comerciante o ceremonial, cuyos integrantes mantenían distintas funciones y atavíos que representaban su estatus y categoría dentro de la organización y el gobierno. Este autor anota: “estamos ante un caso de gran similitud y continuidad en determinados aspectos de la estructura social, junto con un radical cambio en las formas culturales que siguieron a la supresión de la guerra, la introducción del sistema español de administración municipal, la erradicación de la religión indígena y la conversión al cristianismo” (Carrasco, 1961 en Korsbaek, 2009: 98). Carrasco plantea también que el carácter cíclico del sistema de cargos no permite la privatización del estatus, redistribuyéndolo equitativamente dentro de la comunidad, al menos en ciudades pequeñas, pues en las grandes ciudades en donde existen sistemas de cargos, los espacios de poder suelen mantenerse en un círculo cerrado (1961 en Korsbaek, 2009: 85,86, 87). Sin embargo, al contrario de lo propuesto por el autor, la guerra nunca fue



suprimida sino más bien fue gestionada de manera distinta e involucro a nuevos actores, la guerra se desarrolló de forma paralela al nuevo sistema de gobierno.

La redistribución ha sido uno de los puntos centrales del análisis del sistema de cargos en Mesoamérica. Por ello, Manning Nash (1967 en Korsbaek, 2009: 67- 84) toma como lugar de partida la comunidad de Amatenango del Valle, en Chiapas, donde aborda el sistema de cargos (alférez) como una institución que asegura la redistribución de la riqueza que se basa en una lógica cíclica ceremonial permanente, lo que constituye un mecanismo de nivelación económica propio de las comunidades corporativas cerradas<sup>25</sup>, o comunidades campesinas e indígenas aisladas casi en su totalidad de la sociedad dominante. Situación que, el autor reconoce, ha cambiado en las últimas décadas debido al crecimiento mismo de la población, al desarrollo de infraestructuras de comunicación (camino, carreteras, teléfonos, internet) y la incorporación masiva de los pueblos indígenas a la economía de mercancías, mediante la migración estacional o permanente a los centros del poder económico regional, nacional y/o internacional. Esta nueva situación modifica sustancialmente el papel y el carácter del sistema de cargos, que ya no se reproduce en una comunidad corporativa cerrada, sino en comunidades cada vez más abiertas, tanto en la venta de su fuerza de trabajo como en la venta de sus territorios como medios de producción.

Por aparte, otras perspectivas se centran en el análisis de los sistemas de cargos como espacios en los que se construyen identidades que vinculan el pasado con el presente para la preservación de la vida del colectivo. John D. Early, en el texto, *Some Ethnographic Implications of a Ethnohistorical Perspective of the Civil-Religious Hierarchy Among the Highland Maya* (1964), retoma fuentes históricas y etnográficas para encontrar los antecedentes más remotos de la cofradía y las continuidades que se presentan en el desarrollo etnohistórico del sistema de cargos tz'utujil. Este estudio plantea que el bienestar de la comunidad, se traduce en la preservación de la vida y la perpetuación del grupo, es por ello que las ceremonias forman parte del gobierno, dado que gobernar es proteger y cuidar los antepasados juegan un papel relevante (Early citado por Rojas, 1988: 30, 31). Un análisis próximo se encuentra en la obra de Vallejo Reyna (2001), quien

---

<sup>25</sup> Concepto que se utilizó para comprender la relativa autonomía de los pueblos indígenas campesinos caracterizados por desempeñar una agricultura de subsistencia. En las comunidades corporativas cerradas el carácter político económico de la cofradía, como institución, regula el consumo y las diferencias de clase al interior de la comunidad. Este sistema político-religioso es considerado un mecanismo de redistribución de la riqueza y el estatus. Wolf, 1971: 77, 113, 114, 119, 121, 132, 133 y 1957: 1-18.

enfatisa en la construcción dialógica de identidades étnico políticas, dentro de los espacios de las cofradías, que se afianzan en discursos nawales, que se han articulado frente a la hegemonía cultural nacional y que funcionan como vínculos territoriales e históricos, con los antepasados. El sistema de cargos es interpretado así como un “sistema de poder sagrado” (Vallejo, 2004: 2), que vincula el pasado con el presente y da sentido a la organización territorial, de ahí que uno de los espacios nawalicos por excelencia en el universo tz’utujil de Santiago Atitlán se ubique en los templos-cofradía (Vallejo, 2001: 91).

Es imprescindible citar para el caso guatemalteco, el texto de Flavio Rojas Lima, titulado *La Cofradía. Reducto cultural indígena* (1988), uno de los escritos más influyentes y representativos de la antropología guatemalteca de finales del siglo XX, en el que se hace una interpretación etnográfica y dialéctica del espacio de la cofradía, a partir del estudio del sistema de cargos en el Municipio de San Pedro Jocopilas, Departamento de Quiché. Rojas Lima introduce en el análisis de la cofradía el elemento de la crisis social al plantear que en Mesoamérica: “la cofradía ha desempeñado, con bastante eficacia, el papel de mecanismo regulador o restaurador del orden desquiciado” (1988: 4). Además menciona la contradicción interna, producto de la utilización de la cofradía, como mecanismo para legitimar la situación o el orden de dominación. La ambivalencia de este espacio se plantea en sintonía con la condición colonial permanente de dominación-resistencia.

En el estudio previo, *La simbología del lenguaje en la cofradía indígena* (1984), Rojas aborda ya la relación dicotómica del conflicto, dominación-resistencia, para explicar las contradicciones que se encuentran en el origen mismo de la cofradía indígena. Menciona la naturaleza de las relaciones que en la cofradía indígena pueden establecerse, denominándolas relaciones de parentesco ritual (Rojas, 1984: 7), en las que se utiliza un lenguaje estrictamente ceremonial de acuerdo con la posición que ocupa cada individuo en la jerarquía. Retomando lo expuesto por Ronald Wardhaugh, plantea la importancia del lenguaje: “como un sistema simbólico en que las palabras están asociadas a objetos, ideas y acciones, por medios convencionales. El lenguaje [...] permite [...] recordar el pasado, especular sobre el futuro, mentir a voluntad, formular teorías y estructurar incluso un metalenguaje referido al mismo sistema de comunicación humana” (1984:8). El símbolo entendido no como la representación de la cosa, sino como intervención que facilita la transformación de la cosa simbolizada, son las

referencias desde las que se afirma que hay un lenguaje distintivo que refleja uno de los rasgos propios de la institución: “[el] lenguaje que se usa en la cofradía indígena como un hecho que nada tiene de arbitrario y que, a la inversa, es altamente significativo y trascendente” (1984: 10). Las conclusiones de Rojas aseveran la permanencia e imbricación de elementos culturales, políticos y económicos dentro de la cofradía, resaltando el desbordamiento de “los límites religiosos [...] para adquirir ribetes políticos y de otros órdenes” (1984: 19). Señala la capacidad de insubordinación y dominación, dentro de la cofradía, una estructura altamente jerarquizada en la que es posible, sin embargo, la homogenización. Así, por medio de la cofradía: “los indígenas guatemaltecos han sido parcialmente capaces de recordar su pasado, identificarse con su historia, delimitar su universo social [...] en un marco estructural en el que todo se confabula contra la identidad indígena” (1988: 214).

Identificación, delimitación y memoria que son subversivas, dado que en el contexto guatemalteco el racismo es un fenómeno de larga data que permea todas las estructuras e instituciones sociales, en mayor o menor medida. Marta Casaus señala que: “el factor racial continúa sirviendo como principio justificador para discriminar a otros grupos étnicos y la pigmentocracia sigue siendo el elemento de peso en la ideología de la clase dominante guatemalteca” (1998: 56). Dicho proceso de racialización, no trabaja de manera aislada, ha sido históricamente construido y se engarza a otras estrategias de dominación. Al respecto, Aura Cumes explica el enorme peso del racismo por su capacidad de articularse a otras formas de opresión, su enorme capacidad de modificarse para adquirir mayor o menor efectividad en contextos específicos y sobre individuos concretos. De manera que: “[l]a vivencia del racismo no es la misma desde las mujeres que desde los hombres, de igual manera la experiencia en ello varía dependiendo de las condiciones de clase social (2007:139).

Puesto que el prejuicio étnico, el prejuicio de clase y el prejuicio de género, entre otros, se articulan y potencian en la figura del indio, es necesario explicitar que la cofradía a la que nos referimos en este estudio es la cofradía indígena, que tal como apunta Rojas Lima adquiere características específicas, las cuales diferencian de cofradías conformadas por blancos, ladinos o mestizos en los mismos contextos. No porque se trate de instituciones puras y estáticas, configuradas por razas distintas, como en algunos momentos lo ha planteado la antropología

cultural<sup>26</sup>, sino porque considera, en el análisis, la creación histórica de un proceso de racialización naturalizado que influye directamente en la situación de las comunidades indígenas y/o mayas actuales en Guatemala. Dado que en la clasificación étnico racial colonial, el ladino representa la otra cara de la moneda, que solo puede definirse en pugna y negación a lo considerado indio, que es marca de inferioridad, animalidad y retraso, ser ladino o ladinizarse representa el mejoramiento de la raza, es decir a la posibilidad de llegar a alcanzar la blancura. La identidad ladina se liga al concepto de chapin y representa, en el imaginario nacionalista, un mejor estatus racial y/o económico que se ha utilizado históricamente para obtener privilegios y superioridad en las relaciones de poder, configurar subjetividades y autorizar la creación de estructuras desiguales y excluyentes sobre la idea de la raza.

### *Tiempos convulsos*

Leif Korsbaek, especialista en el estudio antropológico de los sistemas de cargos mesoamericanos, pone énfasis en las transformaciones que han venido sucediéndose en los sistemas de cargos y los análisis que sobre estos se hacen a partir de los cambios locales y nacionales del último medio siglo. Este autor afirma que: “estamos frente a ámbitos de actualidad que caracterizan e influyen sobre la vida de miles de personas, reafirmando identidades, legitimando simbolismos, organizando el poder local o articulando diversas instancias que permiten la continuidad de una notable variedad de culturas” (2009: 6).

Edgar Esquit, para el caso de Comalapa, Chimaltenango, resalta que si bien los cambios políticos y económicos, ocurridos desde el siglo XIX afectaron el papel de la cofradía, la misma siguió controlando a buena parte de la población indígena porque eran quienes dirigía el ritual religioso, la autoridad y la ideología étnica, como una forma de lucha y negociación con los ladinos: “La conducción del ritual y el ciclo de fiestas, legitimaba en su cargo y liderazgo

---

<sup>26</sup> Casaús plantea que la antropología cultural de 1950 caracteriza bajo prejuicios racistas al indio y menciona que Sol Tax, R. Redfield y Richard Adams contraponen al indio sumiso y conformista al ladino modernizante (1998:66). Ordoñez Cifuentes destaca la influencia de la antropología cultural norteamericana en el periodo que va de 1940 a 1959. A propósito el autor señala que en estos estudios es una constante la imagen de una sociedad estable, inmóvil y primitiva, en oposición a una sociedad moderna e inestable. Aunque evidencia la existencia de una crítica, desde dentro, que proviene de Melville Herskovits, Julián Steward, George Foster, Wilbert Moore y Manning Nash, considera que dichas críticas no aclaran las cuestiones sobre conceptos fundamentales (1997:236).

cultural a los cofrades [...] Sin embargo dicha autoridad era frágil debido a que competía con el poder estatal, el de los ladinos locales, el de los finqueros y de la iglesia y los párrocos” (2010 :288). En Tz’ikin Jaay el poder que mantuvo vigente las cofradías, al igual que en Comalapa, se afianza en el reconocimiento de las luchas de los principales en contra de cualquier acción que pudiese dañar los intereses del colectivo, que no siempre proviene del exterior, aunque en la mayoría de los casos es nombrada como ajena.

Algunos de los cambios recientes que trastocaron profundamente las dinámicas comunitarias en Guatemala se remontan a fines de la década de 1960, e inicios de la década de 1970, con las discusiones en torno al tema étnico nacional, en el que se debatía la construcción del indio y si este representaba, o no, un problema para el desarrollo nacional. Debates en los que se involucran indígenas por medio de asociaciones culturales y otras organizaciones. Bastos (2007) indica que en esta coyuntura: “el término ‘maya’ comienza a ser utilizado por algunos de los indígenas políticamente organizados para autoidentificarse étnicamente” (2007: 58). Cabe resaltar que una de las organizaciones surgidas en este contexto es la Asociación de Estudiantes Indígenas Santiago Atitlán –ADEISA- (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999: 267. Tomo VII).

Documentos trascendentales fueron construidos en este contexto, entre ellos: Replica del Indio a una disertación ladina, de Antonio Pop Caal; Requiem a los Homenajes Mayas, de autoría anónima (Ba Tiul, 2010: 6) y el que ha sido considerado el documento fundacional del movimiento maya: Guatemala, de la Republica Centralista Burguesa a la Republica Federal Popular (Bastos, 2007: 58). Este documento es un pronunciamiento del Movimiento de Ayuda y Acción Solidaria –MAYAS– (1978), también conocido como el Documento Tojil, en el que se manifiesta que Guatemala no es una nación sino una sociedad, en el sentido de ser una colectividad institucionalizada que ha sido unida por la fuerza coercitiva del Estado. Según Kajkoj Maximo Ba Tiul (2010), el contenido del documento encierra una crítica a las propuestas de integración de los pueblos mayas a la nación guatemalteca, pues propone que esta no existe y por lo tanto, la única integración posible es al vacío histórico. Declara también la necesidad de que el proceso revolucionario reconociera la autodeterminación de las nacionalidades mayenses, la urgencia de la descolonización y el reconocimiento de los niveles étnicos particulares de cada una de las nacionalidades, así como el nivel general pan-étnico o

pan-indiano en el que se insertan las nacionalidades de ascendencia maya. La unidad de la cosmogonía y la comunidad como elementos indisociables de las reivindicaciones mayas, declaraba el Documento Tojil, es un reto que puede solucionarse de dos maneras: la primera, una propuesta indianista que lleve a la creación de un República Independiente Maya. Y la segunda, una propuesta federalista que conlleve una igualdad de derechos y poderes entre comunidades indígenas y ladinas, concebidas como nación o como pueblo (2010: 9, 10,11).

Esto sucede de manera paralela a la organización indígena y campesina que se desarrolla a nivel nacional y que más tarde llega a la conformación del Comité de Unidad Campesina –CUC-, el 15 de abril de 1978. En efecto: “El CUC fue la primera organización laboral liderada por indígenas y la primera en reunir a campesinos indígenas y ladinos. Cuando salió a luz pública el primero de mayo de 1978, se dice que la vista de tantos indígenas manifestando en las calles de la ciudad provocó una fuerte impresión en muchos capitalinos” (Davis y Carmack citados por Drouin, 2011: 25). Un creciente movimiento reivindicativo proveniente desde los pueblos indígenas toma fuerza y se convierte en semillas de las que posteriormente germinará el llamado Movimiento Maya, que se consolidó en la década de 1980, cuando organizaciones indígenas e intelectuales mayas se posicionan en espacios públicos políticos a pesar de la violenta represión de la guerra contrainsurgente.

A partir de entonces, ser maya, se convierte en una identidad y reivindicación política de los pueblos originarios del territorio de Guatemala, que los identifica como herederos de una civilización milenaria, en oposición a la construcción colonial de indio que los designa como seres inferiores y/o sub desarrollados (Bastos, 2007: 58-59, 75-77; Macleod. 2006:20-24, 26), pero además liga la trascendencia de la cultura maya con la idea de pueblo, en tanto como posición política que se basa en el alegato cultural cuestiona los discursos e ideologías dominantes sobre la trivialidad de los y las indígenas en la nación y el gobierno (Esquit, 2008: 136).

Paralelo a este proceso, y en gran medida gracias a él, dentro de las filas de la guerrilla guatemalteca, las cuales eran mayoritariamente formadas por combatientes indígenas, se apertura el debate acerca del involucramiento de la población indígena en la lucha armada. Tal como Esquit considera, dos identidades políticas se estaban vinculando, una basada en nociones como lucha y derechos de las clases oprimidas y otra en ideas sobre comunidad,

resistencia en el tiempo y en una imaginación histórica de sojuzgamiento impuesto por extraños. Al respecto Esquit propone que: “estas perspectivas políticas, ideológicas y culturales coincidían o eran afines como formas generales de insurgencia, pero al mismo tiempo se contradecían en tanto que unos privilegiaban la identidad de clase y otros la étnica” (2010: 385).

En este contexto, se elaboran documentos de discusión que abordan el tema de la construcción socioeconómica de los indígenas a través de la historia. Se debate acerca del racismo y las nuevas formas de organización social (Organización del Pueblo en Armas – ORPA, s/f). El informe *Guatemala Memoria del Silencio* (1999), de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico –CEH–, argumenta que las organizaciones insurgentes redefinieron sus enfoques estratégicos para impulsar la lucha revolucionaria. Uno de los giros más fuertes fue incorporar al pueblo maya, a partir de lo cual el movimiento insurgente amplía y profundiza su base social. La comisión expone que esto: “también fue una de las razones por las cuales el Ejército, sobre todo a partir de la ofensiva de 1981, consideró igualmente a la población como un objetivo militar y descargó sobre ella desproporcionadas acciones de contrainsurgencia” (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999: 178. Tomo I. párr.570). Sin embargo, el uso sistemático y desbordado de la violencia por parte del Estado, a través del Ejército de Guatemala, no dependió de las acciones guerrilleras o de la afinidad de las comunidades con este movimiento. El genocidio<sup>27</sup> desarrollado como estrategia, articuló una trama entre racismo, anticomunismo, sexismo y colonialismo, que se potenciaban de manera sistemática.

---

<sup>27</sup> Lo ocurrido en Guatemala es considerado genocidio en tanto se cometieron de manera sistemática, graves delitos que incluyeron masacres de pueblos indígenas, lesiones que afectaron gravemente la integridad física y mental de los miembros del grupo, sometimiento del grupo o sus miembros a condiciones de existencia que pudieron producir su destrucción física total o parcial, desplazamientos compulsivos de niños o adultos del grupo a otro grupo y medidas destinadas a esterilizar a miembros del grupo u otras maneras de impedir su reproducción. Hechos realizados con la intención de destruir una parte sustancial de los grupos indígenas, dicha intención es inferida en los patrones de actuación de los perpetradores. El día diez de mayo del año 2013, el Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos Contra el Ambiente de Mayor Riesgo, grupo A, determinó que José Efraín Ríos Montt, presidente de facto 1982-1983, época en que ocurrieron el mayor número de violaciones a los derechos humanos, era responsable de los delitos de genocidio y delitos contra los deberes de humanidad, por los cuales se le dictó sentencia de ochenta años de prisión. Organismo Judicial, Guatemala. Sentencia C-01076-2011-00015 O.F.2º.

Es imposible negar los grandes y profundos efectos de la guerra contrainsurgente, ocurrida entre 1955 y 1996<sup>28</sup>, en la vida de las comunidades indígenas, su organización y sus instituciones. La magnitud de la violencia genocida proveniente del Estado rebasó lo conocido por las comunidades. Desapariciones forzadas, ejecuciones arbitrarias, torturas y masacres ejecutadas desde el año de 1954, orillaron a comunidades completas a buscar estrategias de sobrevivencia que llevaron al extremo las condiciones de vida, especialmente de colectivos indígenas y/o mayas, que tuvieron que huir a las montañas o al refugio en otros países, durante años, para poder sobrevivir. Los registros de la CEH anotan: “un total de 42,275 víctimas, incluyendo hombres, mujeres y niños [...] De las víctimas plenamente identificadas, el 83% eran mayas y el 17% ladinos [...] la CEH estima que el saldo en muertos y desaparecidos [...] llegó a más de doscientas mil personas” (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999: 21. Tomo V. párr.1,2).

Korsbaek, en coautoría con Sergio Ricco Monge, en el texto titulado, *La república de Santiago Atitlán* (1992), describen los cambios ocurridos en el sistema de cargos, a partir de la guerra contrainsurgente:

Dentro de las dificultades de reproducción del sistema tradicional de poder, en Santiago han coincidido varios factores que han producido un fraccionamiento en el poder tradicional. Por un lado, la ocupación del ejército, acompañada de la presencia de las iglesias evangélicas con apoyo foráneo y gran influencia política en el país; por otro, la emergencia de movimientos insurgentes organizados. Estos factores han producido la confrontación entre los poderes tradicionales y los mecanismos con los cuales se impulsa la modernidad. Tampoco se presenta una frontera antes nítida entre ambos proyectos sociales. Así, es posible sostener que los factores señalados han permeado las estructuras tradicionales de poder, y se nota un esfuerzo de las instituciones tradicionales por adaptarse a las condiciones dictadas desde la modernidad (1992: 419).

---

<sup>28</sup> En este texto se retoma el concepto de guerra contrainsurgente en lugar del de conflicto armado interno. Pues aunque la figura legal de derecho internacional humanitario para la judicialización de delitos ocurridos durante este periodo lo cataloga como conflicto armado interno, la estrategia militar utilizada por el Estado guatemalteco se enmarca en la contrainsurgencia, la cual se tradujo en políticas represivas legales e ilegales, cuyo objetivo era destruir a los enemigos internos, categoría que incluyó a grupos guerrilleros, comunidades indígenas, sindicalistas, estudiantes y cualquier otra persona de la que se sospechara conspirar contra el orden establecido. El uso del concepto se fundamenta en lo expresado por las y los sobrevivientes de este periodo, ya que a pesar de que las condiciones políticas luego de la Firma de la Paz en el año 1996 no permitieron reconocer que en Guatemala hubo una guerra, pues esto implicaría afirmar que la guerrilla era una fuerza militar beligerante, es decir que se reconocería como un ejército que se enfrenta al ejército nacional reclamando el carácter internacional de la guerra revolucionaria, las experiencias y testimonios de miles de mujeres y hombres a lo largo de todo el territorio nombran y sienten lo sucedido en sus vida y comunidades como guerra.



Aunque la militarización ha estado presente durante toda la historia del Estado guatemalteco, este fue un tiempo en el que el ejército tomó control de toda la esfera social y política, imponiendo con toda libertad y a fuerza de la violencia y crueldad extremas justificadas por el racismo, un estado de excepción generalizado, en el que todas las garantías constitucionales quedaron suspendidas e instauró una nueva estructura de poder en las comunidades, utilizando para ellos no solo a los soldados, sino también a los hombres de las mismas poblaciones, bajo las figuras de comisionados militares y patrulleros de autodefensa civil –PAC-. Tz’ikin Jaay (Santiago Atitlán) no escapó de la guerra, en 1979 se produjo una matanza a manos del ejército (Elías, 1990), a la que sucedieron hechos de detención ilegal, tortura, violación sexual y desaparición forzada. El ejército estableció en la región una red de colaboradores e informantes, introdujo la organización de comisionados militares y patrulleros civiles, e instaló un destacamento en el año de 1980 en el Cantón Panabaj<sup>29</sup> con lo que aseguró el control de territorio limitando, además, la movilización de los hombres a trabajar en sus terrenos de siembra y de las mujeres quienes dejaron de comerciar en los pueblos vecinos. Situación que llevó a los pobladores y pobladoras a huir hacia otras regiones o bien quedarse y asumir que la organización comunitaria era la única oportunidad de resistir.

Una tercera alternativa fue la de radicalizarse y alzarse en armas, muchos hombres y mujeres tz’utujiles se convirtieron en combatientes de Organización del Pueblo en Armas –ORPA– que creó, dentro del pueblo, una extensa red de apoyo. El punto de inflexión del conflicto ocurrió el día dos de diciembre del año 1990, fecha en que la población entera, incluidos el Cabecera del Pueblo, el Alcalde municipal saliente y el Alcalde municipal recién electo, cansada de los abusos en su contra decide llegar al destacamento para dialogar con el comandante a cargo, luego de abusos cometidos el mismo día por soldados en estado de embriaguez. A su llegada son recibidos con disparos al aire y acusaciones de ser guerrilleros, poco después los soldados dispararon directamente contra la gente matando a trece personas, entre ellos dos menores de edad y alrededor de una veintena de heridos. Este hecho es conocido como la “Masacre de Santiago Atitlán” (Comisión para el Esclarecimiento Histórico,

---

<sup>29</sup> Comunidad que ha cambiado de categoría dentro del ordenamiento territorial a lo largo de los años. El Diccionario Geográfico de Guatemala (Gall, 1999: 856) lo reporta como un caserío de 363 hab. Mientras que la CEH lo califica para el año de 1980 como una finca (CEH, 1999: 249. Tomo VII). En la actualidad es reconocido por la Municipalidad de Santiago Atitlán como cantón, de acuerdo a las reformas hechas al Código Municipal, mediante Decreto número 22-2010, del Congreso de la República de Guatemala. Publicado el 15 de junio de 2010 en el Diario de Centroamérica, No. 61. Tomo CCLXXXIX

1999: 267-276. Tomo VII). El testimonio de la señora Top, acerca de lo ocurrido ese día, confirma lo antes descrito:

Cuando llegaron los militares llenaron todo el pueblo, así como el destacamento. Nos asustamos ese día cuando sonaron las campanas, el pueblo se levantó, incluyendo los niños. La gente decía que los militares habían matado a paisanos, nos fuimos todos. Cuando las personas fueron a reclamar, fue ahí donde los mataron, [también a] niños. Trece hermanos murieron, fue un tiempo de angustia y miedo (C1).

Lo que siguió a esto fue la respuesta organizada, motivada por el dolor, la indignación y el enojo de la comunidad entera, que apoyada por organizaciones sociales que se movilizaron desde distintos puntos del país para respaldarla, exigió el retiro inmediato del ejército del territorio. En memorial dirigido al presidente, la propuesta agregaba que el pueblo asumía vigilar por su propia seguridad y desarrollo. El día 6 de diciembre se anuncia el retiro del destacamento ubicado en Panabaj (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999: 272. Tomo VII; Murga, 1997: 15).

En el caso tz'utujil, las interpretaciones de lo ocurrido durante la guerra se realizan por medio de los códigos culturales del pueblo. Los daños físicos, emocionales o energéticos que se conciben como susto, espanto, gran sufrimiento y dolor de corazón, son producto de una impresión fuerte que desestructura a las persona, la sacan de su centro, se manifiestan en dolores o enfermedades en el cuerpo y afecciones nerviosas que pueden incluso llevar a la muerte. Las enfermedades individuales y colectivas generadas por la guerra, así como las formas de repararlas o sanarlas, son reelaboradas a partir del encadenamiento de significados y rituales locales que guardan relación con elementos comunes a todos los pueblos de ascendencia maya. La señora Top relata que durante la guerra algunas personas fueron sacadas de sus casas y algunas otras fueron muertas, ella recuerda que a las personas que trabajaban por el pueblo eran buscadas. Para ella este fue un tiempo de angustia y miedo, en el que las mujeres quedaron solas y los hombres tuvieron que refugiarse en el monte. La señora Top vincula su experiencia con lo que vivieron los abuelos con gran *Jalb'el*:

[Mi esposo] participó en la política pero eso le trajo problemas, lo difamaron que daba comida [a la guerrilla] y que lo iban a sacar de la casa. Gracias a Dios no pasó nada, yo hasta les di de comer a las personas que estuvieron en la montaña durante la guerra, hasta [mi esposo] se fue con ellos, estuvo en la revolución. Participó con las personas buenas no con las malas. En ese entonces mis dos hijos

estaban pequeños. Me preguntaron que si se había ido y yo contestaba, – ¡No sé! No sé a dónde se fue-. Él me dejó dicho, - si preguntan por mí, díles que no sabes y díles, mátenlo si lo encuentran-. Ni a mi madre, mi padre, mi suegro o mi suegra le pude decir. Así es el caso de los santos, también se han ganado su posición a través de su trabajo [...] Ya no existe el respeto, ya no hay un orden. En la vida de nuestros padres siempre prevaleció el respeto.

El señor Ch'uumiil expone también algunos elementos del contexto de guerra y explica hechos que, desde su perspectiva, atañen a la presencia de personas con *Jalb'el*. Este anciano cuenta que uno de sus hermanos fue síndico de la municipalidad en el tiempo en que Delfino Rodas era el Alcalde Municipal y, por ello, tenía relación con el coronel del ejército que estaba a cargo del destacamento de Panabaj. Menciona que los soldados platicaban mucho con los de la municipalidad porque querían datos, información sobre las personas. Cuenta que su hermano era muy conocido por ser agresivo y no dejarse de los soldados, que fue una de las personas que se opuso a que el destacamento se estableciera en Chi Nim Ya', en la orilla del lago que sirve como embarcadero principal del pueblo, aunque los ladinos del pueblo, que conformaban los comités en aquel tiempo, siempre buscaban complacer a los soldados. En la mente de Ch'uumiil resuenan así las palabras de su hermano durante las discusiones con el ejército:

No es porque no quiero, no es porque no quiero que la guerrilla sea sorprendida aquí. No señor, si no es por la guerrilla, si los agarra es problema de ellos. Lo que nosotros no queremos permitirle es que... usted acuérdesse de que sus soldados son violadores de mujeres y aquí es un punto donde todas las mujeres de Santiago bajan a recoger agua. Ese es un riesgo porque sus soldados son abusivos y eso usted lo sabe, no hay necesidad que yo le cuente, así que por esa razón no queremos ¿Cuándo se van a ir de aquí? ¡Ah! Por ustedes nuestro pueblo ya no va a vivir en paz. Por esas razones no queremos y no queremos (A4).

Según el entrevistado, los soldados decían que ellos tenían bien custodiado el campamento y que cuando salían, primero mandaban gente para que reconocieran el terreno porque en la parte sur de este territorio existían muchos barrancos y selvas que son vírgenes todavía, por eso les costaba muchos días poder salir a la luz, aunque las distancias parecían cortas. Refiere que en la guerra fueron muy cotizadas las personas que llamaban hechiceras, pero que en la cultura de Santiago no se les llama así, sino que se entiende que son personas que tienen Ajkun Jalb'el o sea su doble persona. Ch'uumiil describe una conversación sobre el escape de personas a quienes tenían cautivas dentro de una fosa en el destacamento: “El

capitán decía: ¿qué hacen esos desgraciados aquí? ¡Gente mierda! ¡Desgracia de hombres! ¡Putal! Es una fosa la que teníamos de ocho metros [de profundidad] por seis de ancho ¿cómo podía salir un bandido de ahí? [...] ese ha de ser un hechicero” (A4). El anciano recuerda que ese hecho no podía ser entendido por el capitán porque no sabía, o no creía, que las personas tenían doble y por eso pudieron escapar.

De la fosa menciona que fue enterrada el día que el destacamento fue desalojado por el ejército, incluso con la gente que se encontraba adentro: “Sí había gente ahí, lo dejaron gritando. Ese día había gente todavía ¡no la sacaron! Los dejaron enterrados ahí ¿Acaso estaba molesto por eso Ramio de León Carpio<sup>30</sup>? ” (A4). De la fuerza de las montañas que protegieron a los tz’utujiles en la guerra, el señor Q’ij comenta que fueron los volcanes quienes se unieron para proteger al pueblo, para que los que sobrevolaban el territorio no lo lograran ver. Que fueron los abuelos quienes los protegieron (A2).

Otras fuentes indican la interpretación que desde su propia forma de ver, pensar y sentir el mundo, hacen los y las tz’utujiles de algunos aspectos de la guerra. La Comisión para el Esclarecimiento Histórico anota que, algunos informantes resaltaron la coincidencia de la fecha de la caída del territorio tz’utujil durante la conquista, con el día de la caída del ejército, ya que ambas de acuerdo con el calendario maya ocurrieron un día bat’z. Detalla además que durante la congregación de la comunidad el día dos de diciembre de 1990, en la plaza frente a la iglesia, muchos hablaron de los sueños que tuvieron días anteriores y como el retiro del ejército fue atribuido al poder de Maximón (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999: 270, 273. Tomo VII). El Consejo de Investigaciones para el Desarrollo de Centroamérica –CIDECA–, afirma en un documental fílmico grabado en 1991, que los militares mataran al cuidador de Maximón y que a él le dieran dos balazos, por lo que la gente interpreta que Maximón terminó con el problema porque a él también lo hirieron (Audriffer, 1991:214).

De igual forma, Jorge Murga expone que durante la caminata hacia el destacamento algunos pobladores recordaban lo ocurrido con anterioridad en la casa de Rilaj Maam, a quien los pobladores pidieron que retirara a los militares. Según este autor, la salida del ejército fue atribuida a los poderes de Rilaj Maam y Santiago Apóstol, santo patrono del pueblo (Murga,

---

<sup>30</sup> Ramiro de León Carpio fue Procurador General de los Derechos Humanos de 1989 a 1993. Después del autogolpe de estado ocurrido durante la presidencia de Jorge Serrano Elías, fue designado por el Congreso de la República para asumir el cargo de Presidente de Guatemala, del seis de junio de 1993 al catorce de enero de 1996.

1997: 14). Murga describe que posterior a la Masacre de Santiago Atitlán se transformó el sistema de seguridad, que hasta los años setenta estuvo en manos del sistema de cofradías que incluía el servicio de alguaciles, quienes cumplían funciones de policías y guardias nocturnos. La reestructuración, apunta, se debe a la influencia cada vez más grande de las iglesias católica y evangélica, el fortalecimiento de las municipalidades locales, la creación de la figura del juez de paz y la imposición de estructuras político militares (Murga, 1997: 17- 20).

Durante los años más cruentos de la guerra contrainsurgente, la fuerza del movimiento indígena internacional y la presión a nivel local del movimiento indígena y maya inscribieron una nueva lógica de pensar las relaciones de poder en Guatemala. Lógica que, Morna Macleod considera, el proceso de imaginar y recrear el pueblo maya en tres dimensiones diferentes, que se articulan e imbrican. La primera una reflexión política desde la subalternidad, una disputa de poder con la nación hegemónica ladina y una defensa de los derechos del pueblo maya. La segunda la recuperación de la ecología de saberes a partir de la cosmovisión maya como filosofía y alternativa epistemológica. Y la tercera, la constituye un proceso subjetivo de autovaloración, que es individual y colectivo, que recupera las raíces para reconstruir la cultura e identidad (Macleod, 2006: 26, 27).

Este proceso, según Esquit, vendría gestándose desde mucho antes, en un proceso histórico de luchas por la autodeterminación y contra el neocolonialismo en Guatemala (Brintnall citado por Esquit, 2010: 291). Muestra de esto es la participación en el proceso de firma de los Acuerdos de Paz, de la Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala –COPMAGUA–, quienes se convirtieron en interlocutores del gobierno para la negociación de medidas concretas en lo relativo a los derechos de los pueblos indígenas. Resultado de esta negociación son los Acuerdos sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (1995), que reconocen: la historia milenaria y la grandeza espiritual de sus pueblos, el derecho ancestral de los pueblos sobre sus territorios, el derecho a la identidad tomando como elemento fundamental la cosmovisión, la importancia del reconocimiento de los derechos de la mujer indígena tomando en cuenta, su particular situación frente a la doble discriminación como mujer y como indígena, situación que es agravada por un contexto de particular empobrecimiento y explotación (Gobierno de Guatemala y Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca –URNG-, 1995).

A pesar de que los Acuerdos de Paz, firme y duradera, representan un parteaguas en la historia nacional guatemalteca, es necesario evidenciar cómo estos formaron parte de una estrategia de pacificación de la que resulta, una nueva fase de represión y explotación que agudiza la desigualdad social. De igual manera que la forma de gobierno multiculturalista surgida de ellos ha sido utilizada por el Estado, como manifiestan Edgar Esquit y Ramón González Ponciano, para disciplinar, pacificar y estabilizar a los subalternos (Ponciano, 2008: 110; Esquit, 2008: 123, 135-145). La implementación de Tratados de Libre Comercio –TLC– (Panamá, Chile, México, DR CAFTA, Taiwán, Rep. Dominicana, Colombia, Unión Europea, Convergencia con México); de Acuerdos Comerciales Regionales (Centroamérica); y los Acuerdos Económicos de Alcance Parcial (Venezuela, Cuba, Belice y Ecuador), vigentes en la actualidad (Asociación Guatemalteca de Exportadores, 2015). Así como los numerosos acuerdos de Cooperación Internacional firmados desde 1996, incluidos los convenios militares, necesitaban que la guerra terminara formalmente para poder restablecer su funcionamiento y alianzas en la región. Esto no incluía, de manera intencionada, una reestructuración estatal de fondo.

Todos los cambios anteriormente descritos, han aportado a definir el norte político actual del movimiento maya, indígena y campesino de Guatemala, que se retroalimenta conjuntamente con las comunidades y las organizaciones ancestrales. Esta consistente reconstrucción, incluye tensiones internas y acuerdos tácitos que son intermitentes, que se activan de acuerdo al momento por el que atraviesan los colectivos y sus instituciones. Esta capacidad de adaptación, junto a la legitimidad que otorga la comunidad al gobierno tz’utujil, fue lo que favoreció la reconfiguración y refuncionalización del sistema de autoridades locales durante la guerra e hizo factible su permanencia. El sistema de cofradías en Tz’ikin Jaay es pensado actualmente, por los sectores de la población más politizados como *Mlo’n riil rxin ojeer armit jaay, Rwa’ tinamit Tz’ikin Jaay* (CC1), que se traduce al castellano como organización ancestral de casas principales y la Cabecera del Pueblo en Tz’ikin Jaay. Mientras que en general, el resto de la población, percibe que el Cabecera del Pueblo es una autoridad que cuida de los bienes, el territorio y los intereses de la comunidad, las percepciones acerca de las cofradías son diversas, debido en gran parte a la fuerza de la ideología promovida por las iglesias católicas y evangélicas.

## **Mlo'n riíl rxin ojeer armit jaay, Rwa' tinamit Tz'ikin Jaay. Organización ancestral de casas principales y la Cabecera del pueblo en Tz'ikin Jaay**

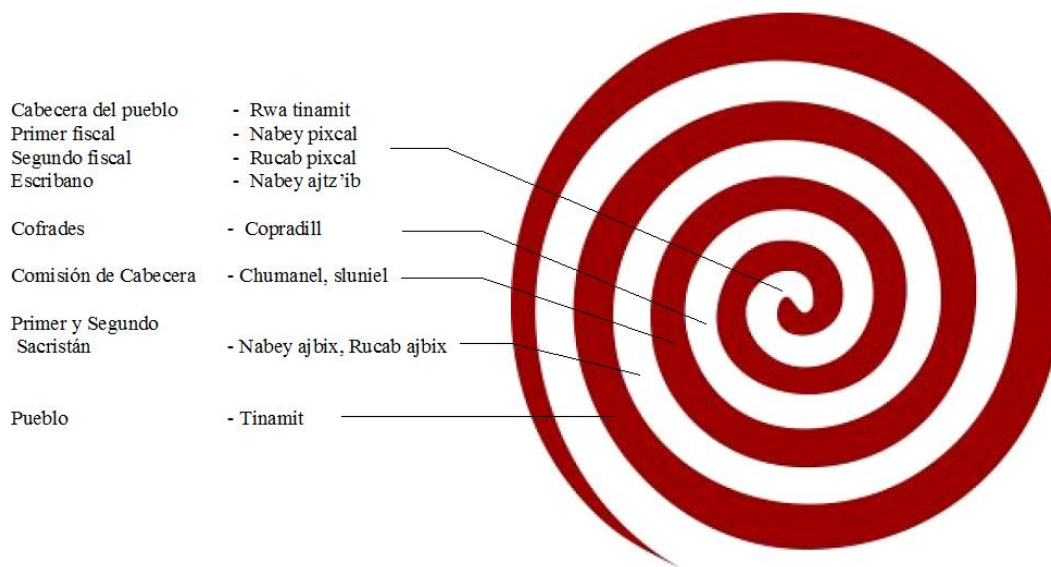
El sistema de cofradías es una organización cívico-religiosa de origen colonial, construida sobre la base pre existente de linajes parentales de los pueblos originarios, que en el caso específico de Tz'ikin Jaay fue una herramienta para reconstruir el sistema social tz'utujil después del trauma de la conquista, de ahí que mantuviera a través del tiempo la presencia de todas sus antepasadas y antepasados. En la actualidad, la identidad étnica y política tz'utujil encuentra uno de sus referentes fundamentales en la ancestralidad, en la búsqueda y capacidad de vincular y entender la actualidad a partir de la reconstrucción de referentes que son ubicados en el origen del colectivo, en el universo de las abuelas y abuelos con gran *Jalb'el*. Por ende, las casas principales son considerados espacios de poder y autoridad, pues en ellas habitan los abuelos y abuelas que se constituyen en la raíz del pensamiento ancestral tz'utujil. El concepto de Armit Jaay, casas principales, de autoridad, autónomas entre sí y con facultades diversas, es anterior al sistema de cargo colonial. El anciano B'iix, hombre de gran sabiduría, cuya autoridad era cantar las canciones de los abuelos y de las abuelas con su voz dulce, quien se transformó en murmullo del lago hace dos años, lo explica de la siguiente manera:

Ahora vamos a decir *wich'lii* cuando toman decisión y celebran con tragos de cusha [...] y así llamaron a las casas principales Armit Jaay, también tienen *xc'ulbal* (donde uno se hinca. *Palb'al*) y se mueven solos. Entonces ahí tomaron decisión anualmente, donde se armó la casa principal que se dice armit jaay; *puq'in jaay*; *xujtin jaay* (agradecimiento por la tortilla, por la comida); *cholon jaay*; *qtz'ajin jaay* (casa adornada), (Ab1).

Las cofradías y la casa del Cabecera del Pueblo son consideradas casas principales, Armit Jaay, este sistema de organización se relaciona a los ancianos principales del pueblo y conforma el Señorío de Cabecera, máxima autoridad maya tz'utujil en Tz'ikin Jaay. En el año 2003, la estructura del Señorío de Cabecera se transformó a raíz de una serie de conflictos entre las autoridades ancestrales y la municipalidad, por la posesión de los títulos comunitarios. Los ancianos tz'utujiles amparados en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo –OIT–, Sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989), apelaron a los derechos internacionales de conservar sus propias costumbres e instituciones y de asumir el control de

estas instituciones en base a su forma de vida. Esto quedo inscrito en un acta de reconocimiento firmada por las autoridades ancestrales y el alcalde municipal de ese entonces. A partir de lo cual la estructura del Señorío es circular, en el centro se ubica el Cabecera del Pueblo acompañado por dos Fiscales y un Escribano. En el segundo círculo se encuentran los principales representantes de las cofradías, Alcaldes y Cofrades. El tercer círculo está formado por la Comisión de Cabecera, que se encarga de ser el vínculo con las organizaciones fuera de la comunidad, traducir y apoyar logísticamente. Los cargos de Primer y Segundo Sacristán se ubican en el cuarto círculo y en el círculo final se encuentra el pueblo.

**Ilustración 2. Estructura del Señorío Tz’utujil, Cabecera del Pueblo**



Fuente: entrevistas a mujeres y hombres tz’utujiles (2013-2016), elaboración María José Pérez Sián



## ***Rwa' tinamit - Cabecera del pueblo***

El Cabecera del Pueblo es la autoridad ancestral tz'utujil, su origen se remonta a los inicios de la comunidad, aparece en relatos que hablan de los abuelos con gran *Jalb'el*, por ejemplo, en los que es compañero de Francisco Sojuel (A2) y en historias como la de la abuela Waqlajuuj Tz'utuj (dieciséis Flor de Milpa), en la que participa en el intento de sacrificio de una joven (Ab1). En la actualidad es electo por la comunidad para servir durante un año, la elección se lleva a cabo frente a toda la población mediante un cabildo abierto y una vez electo el nuevo Cabecera, es presentado por los principales, con el Alcalde de la Municipalidad para que este le entregue una certificación de su cargo y de fe del inventario de bienes del pueblo que se deja a su cuidado.

Una de las responsabilidades más grandes del Cabecera del pueblo es cuidar la Caja Real, un cofre de madera en donde se guardan los títulos territoriales de la comunidad que datan de 1899 y otros objetos de valor. Según José Reanda Pablo, abogado y notario tz'utujil, el Cabecera del Pueblo es el cargo más importante en la jerarquía organizativa tradicional, al que solo puede acceder quien ha servido en todos los puestos de la cofradía, lo que lo hace apto para ser propuesto por principales y alcaldes de cofradías para el cargo. Reanda indica que el Cabecera es el jefe religioso de la población, una autoridad moral, un líder que tiene apoyo y credibilidad social dentro de la población en general. Aun por encima de la autoridad legalmente constituida del Alcalde Municipal (Reanda, 2006:17,18).

El señor B'eey, quien sirvió como Cabecera del Pueblo, desde el año 1994 hasta el año 2010, reconoce que ser Cabecera es ser una persona principal, con autoridad sobre las cofradías y sobre el pueblo. Este anciano, que participó en el movimiento en contra del militarismo y fue quien como Cabecera se pronunció oficialmente en contra de la guerra, considera que en el tiempo que sirvió en este cargo no prestaba importancia a lo que decía la municipalidad porque su autoridad era mayor, considera que en la actualidad eso ha cambiado y en muchas ocasiones la municipalidad tiene poder sobre Cabecera: “antes no era así, uno cuidaba sus papeles, los papeles del pueblo y no se autorizaba que la municipalidad tuviera poder sobre ellos” (A1). Para ejemplificar esta situación menciona que estando en el cargo fue notificado por la municipalidad para que se cambiara el Título de la Comunidad por uno

nuevo, pero a pesar de las múltiples citas decidió no ceder los documentos: “Entonces me dijeron [los de la municipalidad] -¿por qué no llegaste? ¿acaso no obedeces?-, les dije, estos documentos no son tuyos, ni de la municipalidad, ni de un comité, ni de la Iglesia, mucho menos de un gobierno. Estos documentos son puramente del pueblo, los cuidó porque para eso fui nombrado” (A1).

Para las entrevistadas y entrevistados en este estudio, la máxima figura de autoridad sigue siendo el Cabecera. Autoridad entendida como la capacidad de representación y de gobierno. Se espera que los que gobiernan busquen la justicia, el bienestar del pueblo y la protección de sus bienes y territorio. La autoridad no se desvincula del todo de la espiritualidad pero difieren en tanto se considera que la espiritualidad es un don, algo divino, que es por naturaleza bueno. Vallejo Reyna, retoma la metáfora del camino para interpretar la importancia de quien guía y con relación al papel de la autoridad indígena escribe: “encargado de abrir y enseñar el camino por donde avanzar en una cultura de caminantes como lo ha sido Mesoamérica [...] donde se agradece la existencia de un camino plano, recto, que no tiene subidas que lo dificultan [...] el k’amol b’eeey es el que hace el camino recto, el que le facilita las cosas a la gente, el que los ayuda (Vallejo, 2004:199). Respecto de las funciones de Cabecera, la señora Kotz’i’j comenta:

Es la Cabecera la que cuida los límites de nuestro territorio. Tiene una gran responsabilidad en el pueblo y poner orden entre los pobladores [...] estar atento a que no se introduzcan cosas malas en el pueblo por personas que no son de la comunidad y velar por nuestros derechos como pueblos, que no sean violados por otras personas. Cuidar la riqueza del pueblo (X3).

Otras entrevistadas refieren que es Cabecera quien tiene mayor derecho de solucionar los problemas que surgen en la comunidad pues las leyes están en su poder. Además que debe velar el buen funcionamiento, los trabajos y los proyectos que realiza el alcalde. También de corregir a la autoridad municipal si está robando dinero. Xlajyu’, una de las mujeres jóvenes entrevistadas, plantea: “nuestra autoridad [Cabecera] la máxima autoridad del pueblo. Inclusive el alcalde municipal y las cofradías tienen que obedecer y respetar nuestra autoridad” (X4). Lo que corrobora que esta figura, en el imaginario colectivo, sigue siendo superior a la autoridad gubernamental. Las fiestas del pueblo son coordinadas por el Cabecera y la municipalidad,

mientras que las fiestas de la cofradía son organizadas por los alcaldes de cofradía, en acuerdo previo con el Rwa' tinamit (Cabecera del Pueblo).

Dado que las Armit Jaay son espacios de poder, jurisprudencia e identidad tz'utujil en la que también se articulan las contradicciones y acuerdos de la sociedad guatemalteca, el conflicto y la tensión son persistentes entre las Iglesias católica, evangélica y la Cabecera del Pueblo, el cual adquiere nuevas dimensiones, pues en la actualidad las acciones de los dirigentes ha generado la fragmentación interna. El señor Tjiko'm advierte que la problemática tiene que ver con que el Rwa' tinamit mezcla el trabajo de coordinación de las cofradías con la política, razón por la que algunos de los cofrades han decidido apartarse o desconocen la legitimidad de su autoridad. El surgimiento de nuevos espacios, resultados directamente de la inconformidad, es ejemplificado por el mismo entrevistado, con la aparición (hace una década) de dos procesiones distintas del santo entierro:

[...] hace diez años empezó el problema [...] según lo que nos dijo a nosotros en reunión el cabecera del pueblo, -“Yo tengo pensado que quitemos el sepultado a los católicos”- [...] no es correcto le dije, si tu querés como antigüedad entonces aceptemos la costumbre que viene de mucho más antes, está tu idea no estoy de acuerdo le dije. Porque si vos hablas de antigüedad, costumbre, tradición, lo que hicimos de tatarabuelos, de hace 200, 300, 400 años entonces lo hacemos ¿y por qué cambias esto? Y cabal se cambió, ahora hay dos procesiones, hay dos cristos sepultados el viernes santo, uno enfrente de la iglesia de los católicos y otro adentro de la iglesia [donde] están los cofrados [...] dio la división por la cofradía, no por los católicos, ni por los carismáticos [...] hay dos procesiones el viernes santo, las dos recorren las calles principales como en Antigua Guatemala [...] Se cambian lugares para que no haya choque, católicos aceptan pero cofradía no acepta, yo ya no participo porque solo problemático [...] llevan despacio, para atrás, para adelante, pasando en el mismo minuto. Yo veo que ya no es como antes, me preguntan si voy a llegar y yo digo participan ustedes (A3).

Es relevante registrar que la propuesta del actual Cabecera de volver a lo que considera, prácticas antiguas, es nombrado también como generador de división, critica que proviene de una de las cofradías que recibe apoyo económico de la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina –CONIC–, organización que apoyó abiertamente el Gobierno de Otto Pérez Molina, militar asociado a delitos de Genocidio ocurridos durante la guerra contrainsurgente, que en la actualidad enfrenta juicio en el Sistema de Justicia Guatemalteco acusado por el Ministerio Publico por los delitos de asociación ilícita, caso especial de defraudación aduanera y cohecho pasivo. Mientras que el Cabecera del Pueblo ha participado continuamente en

acciones de apoyo a organizaciones de derechos humanos y respaldado al Comité de Unidad Campesina –CUC–, como en la reciente movilización nacional, nombrada *Marcha por el Agua. Por la Madre Tierra, el territorio y la Vida*, realizada del once al veintidós de abril de 2016, con los objetivos de denunciar los desvíos de ríos en favor de las grandes plantaciones de monocultivos y la industria minera e hidroeléctrica; exigir la recuperación de estas fuentes de agua; denunciar y rechazar la criminalización y persecución política de las y los defensores del agua, la tierra y el territorio; y fortalecer la articulación en la defensa del agua, la tierra, los alimentos y el territorio<sup>31</sup>.

Reiterados choques entre la Cabecera del Pueblo y la Iglesia católica, han tenido que ver con el adorno de las urnas de los santos y vírgenes, la iniciativa de la Iglesia Católica por cerrar el atrio de la Iglesia y la restauración del Cristo del santo entierro, el cual fue pintado por las autoridades ancestrales, sin el consentimiento de la Iglesia católica, por lo cual fueron denunciados ante el Juzgado de Primera Instancia de Santiago Atitlán por daños a bienes comunales. Winkler (2013) explica que este conflicto ocurrido durante la Semana Santa del año 2012, es un ejemplo que ilustra la disputa histórica por el control de los bienes comunales. Por un lado, los miembros de la autoridad ancestral atestiguan que una de las responsabilidades de las corporaciones de cofradía ha sido retocar y mantener las imágenes de acuerdo a las concepciones de arte y estética propias, pues se considera que las cofradías son del pueblo y no de la iglesia. Por aparte, la Iglesia católica, representada por el curato del lugar con apoyo de las autoridades eclesiales, se niega a aceptar la injerencia del pueblo sobre bienes que consideran de su pertenencia. Winkler relata que durante este pleito se le vetó el derecho de acceso a la Iglesia al Cabecera del Pueblo, hecho al que siguieron una serie de acciones legales: “el cura del pueblo, incurrió en una acción legal contra los cofrades y demás autoridades comunitarias, involucrando a las autoridades eclesiales de Sololá para tal fin. Estos últimos a su vez poseen nexos con el Opus Dei [...] organización clerical [...] vinculada a los sectores de la oligarquía tradicional terrateniente de Guatemala” (2013: 85). La autora concluye el relato aseverando que al final prevaleció la potestad de la Iglesia católica sobre los bienes comunales.

Si bien este como el resto de cargos comunitarios es designado en pareja, el cargo que adquiere su compañera no tiene un nombre específico dentro del sistema, ni se decide o

---

<sup>31</sup> #MarchaPorElAguaGT. Esta marcha coincide con la fecha de nacimiento del CUC, 15 de abril de 1978.

anuncia en espacios públicos. Tampoco existe en la memoria de las pobladoras o pobladores ninguna mujer que haya tenido el cargo de Cabecera del Pueblo. El anciano Q'iiij, ya octogenario, recuerda que los principales siempre han sido hombres, no ha habido mujeres principales, lo que sí ha existido es un gran respeto a las señoras que se involucran en actividades de la iglesia [católica] (A1). De igual manera opina el señor Ch'uumiil cuando expresa: “autoridad de las mujeres en la vida civil, casi no se ha visto. No se ha notado, como que ellos han tenido autoridad en diferente jerarquía. Pero en la jerarquía de gobierno superior o que comande, no se ha visto ni se ha oído [...] Más atrás uno se topa con reinas en el sistema maya, eso sí existe” (A4).

Algunas de las mujeres que vivieron en tiempos anteriores a la invasión occidental del siglo XVI, son las que nombra el anciano B'iix, cuando habla de Waqlajuuj Tz'utuj (Dieciséis Flor de Milpa), abuela de gran *Jalb'el* cuya esencia y energía está ligada a la palabra formadora y creadora, a la tierra y al maíz. Ella posee el poder de la palabra sagrada convertida en canto, con el cual transforma y gobierna. Importante es anotar que en el Pop Wuj, la energía formadora y creadora de la palabra da inicio a la vida y que en la cultura tz'utujil lo político, lo histórico y lo personal se canta, en ese sentido la palabra es sentimiento, armonía y ritmo que tiene vida y genera vida:

Los abuelos de antes contaban de una mujer llamada Waqlajuuj Tz'utuj [...] Ella era hija del gobernante del pueblo llamado Matec q'nak, cuando el pueblo estaba enfrente del volcán Tchuc (San Pedro) y se llamaba Tz'ikin Jaay. En ese tiempo ese gobernante no quiere que los Aj K'iche' entren en su territorio, porque ellos quieren construir sus casas en Cerro de Oro y Chuk' muc, ahí pelearon los tz'utujiles y los Aj K'iche' en el lugar llamado Tz'anchuoj [...] Waqlajuuj tz'utuj se puso a pensar ¿qué hago con mi papá? Y comenzó a cantar en la orilla del lago sentada en un cayuco – ‘te quiero mucho papá, para qué estas peleando yo estoy aquí contigo, papá tiene su terreno, su tierra, tienes donde vivir, tienes tus animales, no hay que pelear papá, yo estoy contigo. Papá no hay que pelear, por qué estas peleando con los Aj K'iche'- Y así su papá analizó y respeto la canción de su hija porque es cierto. Porque los Aj K'iche' ya tienen miedo y ya no entran en el territorio (Ab1).

B'iix explicaba como la sabiduría de la palabra de Waqlajuuj Tz'utuj también salvó a su hermana menor, de nombre Waqui Tz'utuj (Seis Flor de Milpa), de ser sacrificada por el pueblo:

Los antepasados hacen sacrificio, queman maíz, queman pom, café, azúcar, flores, echan tol pom, che' pom, ocote, animales, pataxte y frijol, para agradecer al Ruuk'u'x Kaj [centro del cielo], a Lambr Bernadin que es el Sol, al corazón [centro] del agua, al corazón [centro] del río, al corazón [centro] de la lluvia, al corazón [centro] del viento norte, al corazón [centro] del xocomil, y también a nuestra madre tierra, q'atee ruchlew. Ellos saludan al sol cuando sale en el cerro y al corazón [centro] de las tinieblas. Pero un día el pueblo ya no quiere quemar animales, ya no quiere quemar pom, ellos quieren quemar a Waqui tz'utuj. La agarraron y comenzaron a tocar tambor ¡cpom pon, cpom pon! iba toda la gente, miles de abuelos y también andaba Rwa' tinamit, el Cabecera del Pueblo, le quitaron toda la ropa y la van a sacrificar. Matec q'nak' ya no pudo hacer nada, pero Waqlajuuj tz'utuj levanto la mano y tomo la palabra, hablo fuerte y dijo, –hagan, hagan a mi hermana–, luego hablo en el oído de su papá, sin que nadie la oyera, le dijo que iba a convertir a su hermana en milpa y tierra. En el momento que estaban por sacrificar a Waqui tz'utuj desapareció y en ese instante la gente se encontró entre la milpa. La milpa ya carga sus elotes grandes, pero en ese lugar no había siembra, entonces la gente se confundió y no supo qué hacer. Esto sucedió en el monte que se llama Chut'z'kirlaj [...] Matec q'nak' y Waqlajuuj tz'utuj se fueron a su casa, en el camino el padre lloró, beso la milpa y la tierra y dijo -quédate ahí hija-, cuando llegaron a su casa los esperaba Waqui tz'utuj (Ab1).

Otra abuela de gran *Jalb'el*, nombrada por el anciano B'iix, que en tiempos ancestrales fue una de las principales de Tz'ikin Jaay es, Yaxquiq, nombre que puede traducirse como mujer que vuela, mujer voladora o mujer que tiene alas. Responsable de viajar a otros pueblos para solucionar las necesidades de la comunidad, además de reunir, aconsejar y coordinar a las otras mujeres principales. Sus consejos, cálculos matemáticos y de tiempo, los hace utilizando la cuenta de granos de maíz. Es la encargada de la costumbre o celebraciones rituales de las Armit Jaay.

### ***Las cofradías***

El trabajo dentro de las cofradías es considerado un servicio a la comunidad. Es parte de servir a un pueblo considerado propio, tal como reflexiona la señora Xlaa': "tu pueblo es tu pueblo, no puedes ir a otro" (T1). Aceptar un cargo implica ceder tiempo, dinero y esfuerzo para realizar celebraciones rituales cotidianas y anuales, responsabilizarse del cuidado del

palb'aal, mantener dispuesta la Armit Jaay para las visitas, participar en las reuniones que son convocadas por el Cabecera del Pueblo u otros principales. Actividades que por lo general no tienen remuneración monetaria pero, por ser consideradas ancestrales, generan prestigio y respeto dentro de la comunidad. En Tz'ikin Jaay existen once cofradías indígenas<sup>32</sup>, San Nicolás, San Gregorio, San Francisco, San Antonio, San Felipe, Santa Cruz, San Juan Bautista, Virgen de la Concepción, Virgen del Rosario, Apóstol Santiago y San José. De estas, cuatro se encuentran unidas en dos representaciones, San Nicolás y San Gregorio y San Felipe y Santa Cruz.

**Cuadro 3. Cofradías indígenas de Tz'ikin Jaay - Santiago Atitlán**

	<b>Cofradía</b>	<b>Ubicación</b>	<b>Representantes</b>
1	San Nicolás	Cantón Panul Ambas cofradías comparten casa	Alcalde, no tiene Xuo'
2	San Gregorio		
3	San Francisco	Cantón Panaj	El Alcalde murió y la Texel (viuda) se hace cargo de la cofradía.
4	San Antonio	Cantón Xechivoy	Alcalde y Xuo'
5	San Felipe	Caserío Tz'anchaj Ambas cofradías comparten casa	Alcalde y Xuo'
6	Santa Cruz		
7	San Juan Bautista	Cantón Tz'anjuyu'	El Alcalde murió y su viuda se hace cargo de la cofradía, el cambio de Alcalde se realizó en junio 2016
8	Virgen de Concepción	Cantón Xechivoy	La Xuo' no es esposa del Alcalde de la cofradía
9	Virgen del Rosario	Comunidad Chuk Muk	Alcalde y Xuo'
10	Apóstol Santiago	Cantón Panul	Alcalde y Xuo'. El Alcalde es hijo del Cabecera del Pueblo.
11	San José	Cantón Xechivoy	Murió el Alcalde y la Texel, solo queda el hijo para cuidar las imágenes pero no participan en las actividades de las cofradías o con la Cabecera.

Fuente: entrevistas a mujeres y hombres tz'utujiles (2013-2016), elaboración María José Pérez Sián

<sup>32</sup> Vallejo Reyna registra trece cofradías repartidas en nueve Armit Jaay durante su trabajo de campo realizado en la década de 1990. A las descritas en este estudio suma las Cofradías de San Pedro y San Sebastián, cuyas imágenes se encontraban en la Armit Jaay de San Felipe y la Cofradía de Sacramento que se encontraba unida a la de Santiago (Comunicación personal el 31 de agosto 2016). Descripción y número de cofradías que coinciden con lo descrito por Sandra L. Orellana (1975). Es posible que la variación de número se deba a la diferencia de fechas en que se realizó la investigación, aun cuando queda la posibilidad de que no se haya logrado registrar el número de cofradías actuales en su totalidad, debido a la unión de las representaciones.

La estructura de organización en estos espacios es jerárquica y los cargos, tradicionalmente, son asignados en pareja. Los cargos más altos los ocupan el Alcalde de cofradía y su pareja la Xuo', le siguen después en escala descendiente, el Juez, el Primer Cofrade y la Primera Texel, Segundo Cofrade y Segunda Texel, el tercer Cofrade y la Tercera Texel, el Cuarto Cofrade y la Cuarta Texel y el Quinto Cofrade y la Quinta Texel, En las cofradías de San Antonio y San Juan, además existe la figura de Nabeyzil y en la Cofradía de Santa Cruz la de Teleneel. Por último, las colaboradoras. Esta forma de organización difiere de la planteada por Mendelson (1959: 19 y 1965: 45,46) y Rojas Lima (1984: 22). Esto puede ser debido a los cambios que han sucedido al interior de las cofradías en Tz'ikin Jaay. Una de las transformaciones más relevantes en el trabajo de las cofradías es que ya no es necesario pasar por todos los cargos del sistema para ser Alcalde y Xuo', lo que no es bien visto por personas que han participado desde hace muchos años en la costumbre. La reacción de la señora Top ejemplifica las percepciones de personas mayores acerca de los jóvenes que son Alcaldes:

Lo que hacían antes estaba lleno de mucho respeto [...] mis suegro hizo todo su trabajo y cuando hacen eso llegan ante el Juez y le dan un santo. Por haber culminado el trabajo y en tu casa viene el santo, pero ahora las personas aún son jóvenes y ya son Alcaldes. A veces no cumplen con su deber como lo hacían los abuelos antes [...] antes si no tenían casa no se les daban los santos, pero ahora se pelean por los santos (C1).

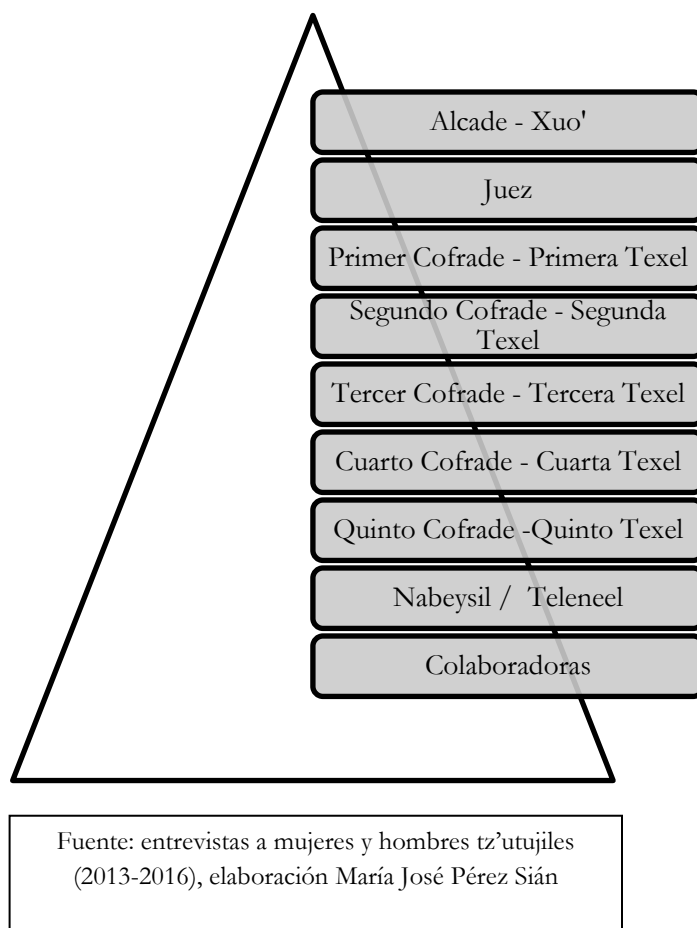
Para escoger los distintos cargos, se lleva a cabo un proceso que inicia con la elección de los Alcaldes de Cofradía, esto sucede cada uno de noviembre, día que se reúnen en el atrio de la iglesia católica, el Cabecera y todas las cofradías, para discutir quien asumirá el cargo al año siguiente. Luego de esto se envían juramentaciones a las casas de las personas que han sido electas, quienes pueden aceptar o no, devolviendo la notificación de juramentación. Una de las primeras tareas del Alcalde, cuando ha aceptado el cargo, es buscar a los demás miembros de la cofradía. Para encontrar al Primer Cofrade, el Alcalde se apersona a la casa de quien haya escogido a plantearle la invitación, si este acepta, platica con el Alcalde y la Xuo', acerca de quiénes serían las personas adecuadas para ocupar los cargos restantes. De ahí en adelante el Alcalde se queda en su casa y es el Primer Cofrade el encargado de buscar en su casa al segundo Cofrade, cuando ya hay dos Cofrades buscan al Tercero y así consecutivamente. El último que se busca es el Teleneel. Por su propia experiencia el señor Tijko'm, quien ha recibido en tres ocasiones la Cofradía de la Santa Cruz, relata: “el ultimo que



se busca es el Teleneel, no puedo yo buscar Teleneel solo porque es muy peleonero o toma mucho trago, hace mucho relajo, solo poniéndonos de acuerdo podemos aguantar. Si yo lo busco solo [me dirán] –¡ah! Lo buscaste solo, anda a deja a la casa solo, hay miras como salís’- (A3).

En este punto es necesario detenerse en algunas interpretaciones que Mendelson concibe, en referencia a los cargos dentro de este sistema (1965:63). En primer lugar la identificación de los cargos de Nabeyzil<sup>33</sup> y Teleneel en correspondencia con el de Ajkún, que como se explicó en el capítulo anterior, tampoco son análogos. Hoy en día Nabeyzil, en la cofradía de San Juan, puede ser cualquier persona que quiera aceptar el cargo pero es necesario que sea un anciano, mayor de sesenta años, con más experiencia que el Alcalde de la cofradía. Sus tareas consisten en cuidar la llave del cofre en donde se encuentran las pertenencias de este santo que consisten en campanas, tanques y animales disecados. Es con estos objetos que se realizan ceremonias de fuego para pedir por la prosperidad de los negocios de granjas o criaderos de animales. El último Alcalde de esta cofradía advierte que este cargo ha ido desapareciendo y sus actividades han sido asumidas por él mismo, debido a que el Nabeyzil no vive en la Armit Jaay y a veces es muy difícil ubicarlo cuando llegan visitantes que necesitan abrir la caja y no

**Ilustración 3. Estructura de Cofradía**



<sup>33</sup> Vallejo Reyna anota este cargo, como primera silla o Najb'eeysiil, para referirse a un tipo de sacerdote maya que es encargado de cuidar e invocar los poderes de San Martín, que se encuentra en la Cofradía de San Juan Bautista. La palabra descrita por Vallejo se compone de una raíz numeral que indica el número ordinal najb'eeey: primero; y de un préstamo del español "silla" del cual se dice siil. Así, Najb'eeysiil se traduce literalmente como "Primera Silla" (2004:133).

pueden esperar mucho tiempo, lo que implica dejar de recibir la ofrenda correspondiente (A3).

Por aparte, el cargo de Teleneel únicamente existe en la cofradía de Santa Cruz, que es la de Rilaj Maam, este es el encargado de cargar al abuelo-abuela los días miércoles santo por la mañana, cuando sale de su casa hacia la municipalidad, en donde permanece dos horas y luego sube a su capilla ubicada a un costado de la Iglesia Católica. El Teleneel se convierte en las piernas de Rilaj Maam, danza con él y se impregna de su ser, comparten la fiesta, el alcohol y el tabaco. Aunque en la cadena jerárquica de la cofradía ocupa los últimos escalones, simbólicamente es imprescindible, es un nieto predilecto, por lo tanto se le respeta y cuida como tal. Ninguno de los dos cargos descritos es desempeñado obligatoriamente por un guía que ore, adivine o cure a personas y familias como afirma Mendelson (1965: 46). El cargo Tishel Jalonel o escribano, que anota el autor citado anteriormente, no existe en la actualidad dentro de las cofradías indígenas de Tz'ikin Jaay. Palabras homófonas que se utilizan en este contexto son, Texel que es propia de un cargo designado a mujeres y el término jaloniem que se utiliza para hablar en general de las actividades de los cofrades en la Armit Jaay, los entrevistados concuerdan en que la palabra pudo haberse confundido.

Jaloniem son los que cambian, que jalan. En lengua [tz'utujil] decimos 'nijal ru tz'iaq', en español cambian trajes, cambian ropa cada mes [...] jaloniem es el trabajo que hacen las cofradías, en español 'este sábado vamos a cambiar trajes de santos', eso se llama jaloniem. No es una persona, ni un cargo, es la misma cofradía que lo hace, es una actividad que por las tardes se puede hacer (A3).

Al igual que sucede en el caso de la elección del Cabecera del Pueblo, en las cofradías los cargos ocupados por mujeres no son seleccionados de manera pública, el propuesto para el cargo es el hombre quien posteriormente discute en privado con su compañera si aceptan o no el cargo, lo que implica que ella deba cumplir con las funciones de Xuo' o Texel. Sin embargo las entrevistadas que son, o han sido parte de las cofradías, plantean que aunque no se posicionan públicamente de los cargos, estos les son otorgados por la comunidad, en ese sentido opera la diferenciación que hacen entre quienes han sido convocadas, por medio de sus compañeros, para participar como reconocimiento a su trabajo en la comunidad y quienes han llegado a ponerse al servicio de la cofradía por iniciativa propia. Los cargos de Xuo' y Texel siguen siendo altamente valorados, pues representan, simbólicamente, la autoridad de las abuelas en la organización comunitaria contemporánea. En palabras de las señoras Kotz'i'y y

Suutz', "no cualquiera" ocupa estos cargos (X3, X6). La estructura de la que forman parte las mujeres también es estratificada, la Xuo' es la cabeza de las mujeres en la cofradía, coordina las actividades de las Texeles y las colaboradoras. Las Texeles son por lo regular esposas de los cofrades, aunque en algunas ocasiones permanecen apoyando la cofradía aunque sus esposos ya no tengan cargos dentro de las mismas. La palabra te' significa abuela, mientras que xel designa la herencia de un nombre propio, como ocurre en la palabra k'axeel/tocaya, es decir que ser Texel es ser heredera del nombre de las ancestras. Por lo general las Texeles permanecen en las cofradías en las que inician sus trabajos comunitarios. Por aparte las colaboradoras son mujeres que, de manera gratuita o remunerada, apoyan en las labores de las Armit Jaay principalmente en tiempos de fiesta.

Anteriormente las cofradías debían ser conformadas por al menos siete parejas, pero en la actualidad ha disminuido la participación en estos espacios. Algunas de las principales razones de la poca participación y la negativa a asumir una cofradía dentro de la propia casa las plantea el señor Tjko'm: "ahorita ya muchas religiones, entonces se está perdiendo un poquito eso, es una lucha que estamos haciendo, eso por un lado y por otro lado pues ya no hay vivienda, ya es muy pequeña, ya no hay casas grandes" (A3). El tamaño de la casa en la que se albergan las cofradías es importante debido a las actividades que dentro de ella se deben desarrollar. Idealmente una Armit Jaay debe tener espacios amplios, un espacio en donde se ubica el palb'aal que contiene los envoltorios sagrados, mismos que según Nelly Gutiérrez, son representaciones mesoamericanas de sacralidad extraordinaria que pueden contener reliquias, huesos, animales o piedras que se asocian a personas importantes dentro de los pueblos y cuya importancia radica en la energía que estos contienen (1986: 23-25), en este espacio también se ubican las imágenes (los santos) con todas sus pertenencias. Además es preciso que haya cocina, un dormitorio para las cocineras y ayudantes, un dormitorio para los marimbistas que participan en las celebraciones, un espacio para ubicar la marimba y en donde bailen los invitados, baños y un cuarto en donde puedan dormir los miembros de la familia. Las casas de las familias promedio en Tz'ikin Jaay no corresponden a estas dimensiones, el empobrecimiento de la mayoría de los hogares repercute en el tamaño de los terrenos en los que construyen sus casas.

La rotación de las Armit Jaay es también motivo de conflictos pues aunque los cambios de casas deben hacerse anualmente, por tradición la semana siguiente a la fiesta del santo, en muchas ocasiones han permanecido durante varios años en un mismo sitio, esto ha generado confrontación principalmente cuando ocurre con la Cofradía de Santa Cruz y la Cofradía de Santiago, ya que son las cofradías que más ofrendas reciben. La anciana Top considera que las personas que retienen por mucho tiempo las cofradías no lo hacen por devoción sino porque es una fuente de ingresos permanentes: “solo están negociando con ello y ya no hay un orden porque de eso comen. Gestionan proyectos en nombre de los santos” (C1). Tijko’ m advierte que es una lástima que se valore más la Cofradía de Rilaj Maam ya que los abuelos valoraban a todas las imágenes por igual, “es como un papá, si nos nació un bebe que es mujer, es igual que un varón ¿Por qué tenés [que ser diferente]?” (A3) y concuerda con Top al decir que el problema de la rotación de las casas es principalmente económico, ya que las cofradías pequeñas esperan que Rilaj Maam o Santiago los visiten para que la ofrenda de candelas, flores e incienso pueda servir para todas las imágenes del palb’aal y la ofrenda en dinero sirva para comprar telas, candelas, inciensos y flores para las imágenes más pequeñas, atraer cofrades y colaboradores permanentes cuyos servicios puedan ser pagados y cubrir los costos de las fiestas que deben celebrar. Las ofrendas son imprescindibles para las fiestas de las cofradías, dado que los gastos en cada una de ellas ascienden a, por lo menos, siete mil quetzales (aproximadamente 936 USD) y cada cofradía celebra de tres a cuatro por año. El Alcalde de la Cofradía de San Antonio, recalca la importancia económica de la Cofradía de Santa Cruz en relación con las demás:

Pasar cuatro fiestas de siete mil, son veintiocho mil al año. Al Maximón si puede gastar hasta cuarenta mil o treinta mil porque hay visitantes, aunque sea quince o veinte quetzales pero ahí están los gringos [extranjeros], los turistas que toman fotos, a cinco quetzales, a diez quetzales. Dejan las ofrendas, se juntan los centavos. El problema es que ahí se pagan las cofradías [ellos] no regalan su tiempo, en cambio en las otras cofradías no. Ellos miran que hay billete, solo donde esta Maximón se paga, trescientos quetzales semanales para que participen siempre. Aquí pueden tener su desayuno, su almuerzo los cofrades ¿pero qué come la mujer? ¿Qué come la familia si hay pequeños? ¿De dónde va a salir esa alimentación? [...] como Maximón si tiene un poco de aporte entonces hay que darles un poquito a los cofrades porque también, si no le dan ayuda no viene, porque es de diario, en cambio aquí no (A3).

Los altos costos de las fiestas es otro factor que limita la participación en estos cargos, ya que la responsabilidad de su celebración recae directamente en ellos y no realizarlas sería motivo de desprestigio comunitario e infortunio por no cumplir con los santos.

En la estructura del sistema de casas principales, los aportes de las mujeres se diluyen en la naturalización de los roles que desempeñan, principalmente porque estos tienen que ver con servicios y cuidado de los otros. Las diversas tareas, funciones y responsabilidades que las mujeres asumen con los cargos se conciben como continuación de las que cumplen en el espacio privado de la casa. Estudios anteriores se han enfocado en el papel de los hombres en la estructura de la cofradía y en la autoridad ancestral. Propuestas como las de Nash (1961), Monge y Korsbaek (1992) coinciden en citar el trabajo especializado de las mujeres en el mantenimiento económico y cultural desde el ámbito privado, sin profundizar en los cargos de Xuo' o Texel. La interpretación masculina de la participación en esta institución, ha marginado la participación de las mujeres, quienes son subalternizadas en la construcción de la memoria tz'utujil, aún cuando han sido imprescindibles para la construcción del pensamiento ancestral y político de las Armit Jaay. Por ello el siguiente capítulo describe y analiza experiencias de mujeres tz'utujiles que se han involucrado en el servicio comunitario a través de los cargos en cofradías indígenas de Tz'ikin Jaay.

# Capítulo III. Ser y hacer de Xuo' y de Texel

*Salen sapos y serpientes de mi boca  
me tiemblan las hormigas  
pico pincho perforo  
me quedo animala  
desnuda gruñendo haciendo muecas  
rascándome la cabeza  
sangrándome las lacrimales  
y soy yo y mi madre y mi abuela  
y soy todas y ninguna  
quizá sea otra.*

*Rosa Chávez*

## Introducción

Las tareas que conllevan los cargos dentro de la cofradía, también son desempeñadas por mujeres que habitan cuerpos específicos y que construyen identidades concretas, cuya definición es permeada históricamente por ideologías racistas y sexistas que funcionan como pilares de sociedades coloniales. Ideología, en el sentido que Stuart Hall propone, refiere la articulación de diferentes elementos en un conjunto o cadena de significados peculiar y no una serie de elementos aislados (Hall, 2010: 299). Si bien, la construcción identitaria de las Xuo' y Texeles sólo es posible en el espacio de las Armit Jaay, las casas principales en las que son y hacen, su historia trasciende los cargos comunitarios para entretenerse con las historias de las otras mujeres y hombres tz'utujiles que son parte de la comunidad. La experiencia de ser Xuo' o Texel es la de existir en una dimensión contradictoria, en tanto es cuestionada y respetada al mismo tiempo, en la que la costumbre se restablece en un ciclo interminable de servicio, orgullo y prosperidad.

Este capítulo habla de lo que implica asumir un cargo para las mujeres, cómo se posicionan en esta estructura y cómo entienden su participación. Para ello, en un primer momento se discute la construcción de las identidades étnicas como mecanismos de autorregulación colectiva, de apropiación, control y al mismo tiempo posibilidad de situar

conocimientos que coadyuvan a la creación de lugares discursivos-políticos propios que entrelazados con una visión del mundo cíclica, definen en gran medida, las perspectivas y dinámicas de participación de las mujeres en los ámbitos comunitarios. Lo que nos lleva a establecer la imbricación entre historia, política e identidad y las marcas particulares en los cuerpos de las mujeres indígenas en la sociedad guatemalteca. Marco explicativo necesario para comprender ¿por qué las tareas desempeñadas por Xuo' y Texeles han sido subalternizadas y las tareas de servicio feminizadas? El capítulo concluye con una discusión acerca del establecimiento dicotómico de géneros-sexos que se traduce en la lectura heteropatriarcal, con la que se entiende la división sexual y social del trabajo en la actualidad. Las limitantes y contribuciones del trabajo de las mujeres en el sistema de casas principales en Tz'ikin Jaay, son descritas a partir de las experiencias propias de Xuo' y Texeles quienes evidencian la importancia de una red de apoyo para desempeñar sus cargos comunitarios y rescatan la importancia de su autoridad.

## **Identidades Xuo' y Texel**

El abordaje de identidad, entendida como el proceso de construcción de un nosotros y de los otros, en el cual se articulan características específicas que permiten posicionar la diferencia y la multiplicidad de identidades que se concretan en un contexto territorial, socioeconómico e histórico determinado, es la premisa de la dialéctica bajtiniana. Este acto bilateral de cognición-discernimiento es la que guía, según Bajtín: “La actividad del cognoscente y la actividad de que aquello que se está descubriendo (la dialogicidad) [...] la compleja dialéctica de lo extrínseco y lo intrínseco” (2000: 152). Por aparte Hall cuestiona el esencialismo de las nociones de identidades integrales, originarias y unificadas, al tiempo que en la línea de Jacques Derrida (1981), desarrolla el entendimiento acerca de los puntos de partida y las formas con las que leemos las realidades, haciendo énfasis en la necesidad de deconstruir conceptos que si bien son inadecuados, pueden seguir siendo utilizados para pensar con ellos fuera de los paradigmas en los que se originaron. Hall afirma que: “la identidad es un concepto de este tipo, que funciona ‘bajo borradura’ en el intervalo entre

inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” (Hall, 2003: 14). Aunque privilegia el uso del concepto identificación por el de identidad, ya que plantea que la naturalización de la identidad la estatiza, mientras que el enfoque discursivo da a la identificación el carácter de un proceso nunca terminado (2003:15). En este estudio se reconoce que la identidad es fundamental para establecer los límites entre los grupos humanos, quienes son los otros, las otras, cómo los reconocemos. Qué es nuestro y cómo se establecen relaciones al interior o al exterior de los colectivos. Trazar estas fronteras es imprescindible para reconocer la pertenencia a un pueblo y, en el caso de mujeres que son parte de pueblos originarios mesoamericanos, es imposible no hablar sobre identidades étnicas o etnicidades.

Diversos son los planteamientos alrededor de la conformación de los grupos étnicos y la identidad. Jon Schackt (2002) considera que las etnicidades y sus fronteras son un fenómeno de organización social más que de contenido cultural, en este sentido las fronteras étnicas ni se crean por la diferenciación cultural sino surgen como un aspecto de la organización social de grupos que interactúan con otros (2002: 14,15). De igual manera, Vallejo Reyna anota que es necesario entender la naturaleza de la identidad étnica como eminentemente relacional debido a la existencia de un universo de relaciones culturales de pueblos diferenciados. Según el autor: “el ‘yo’ étnico se construye necesariamente como producto de sus relaciones con un ‘otro’ étnico, del diálogo entre ambos vectores de la relación social no sólo en su momento sincrónico, sino como un fenómeno histórico de relaciones interétnicas (2004:15). La importancia de este planteamiento es que permite enlazar la identidad de los pueblos del presente con el pasado, retomando elementos y recreándose a sí mismos.

Sin embargo, autores como Abner Cohen (1969), plantean que la etnicidad va más allá del plano cultural y postulan que es en esencia, un fenómeno político que involucra luchas de poder entre grupos étnicos por el desarrollo y la defensa de sus intereses colectivos (Cohen citado por Epstein, 1978: 85). De manera que son el interés y el conflicto, los que subyacen a la organización de identidades que intentan mantener la hegemonía establecida al interior de las comunidades. En relación a los intereses como ejes transversales en la construcción identitaria, Arnold Leonard Epstein (1978), evidencia que la preocupación por una costumbre o cultura oculta los factores estructurales. Epstein cuestiona la tesis, de que es el interés el principal



determinante de la conducta, dado que los intereses son variables mientras que el grupo constante. Al respecto del comportamiento étnico enfatiza: “es la expresión de un grado de afecto extraordinariamente poderoso porque está arraigado en el inconsciente” (1978: 86). Añade que reducir el fenómeno de la etnicidad a uno de sus componentes como la política o la cultura es limitar el campo de análisis de las distintas problemáticas del comportamiento étnico.

Por aparte, Jean y John Comaroff (1992), entienden la identidad como una relación inscrita en la cultura que cambia en el curso de los procesos históricos y políticos, insistiendo en que: “la identidad implica el estructuramiento cultural del universo social” (1992:113), ratificando que la clasificación y la construcción racional del mundo es fundamental para la existencia social. La conciencia colectiva, las identidades colectivas que de ella surgen y sus representaciones simbólicas son para los Comaroff centrales para desentrañar la subjetividad y la estereotipación de la clasificación de universos étnicamente configurados. Dicha configuraciones, además se encuentran amarradas a la localidad. Aura Cumes (2007), al referirse a la fuerza de las identidades locales en Guatemala, indica que en ocasiones, las identidades se ligan a los territorios municipales y no lo hacen en términos étnicos, por ello muchas personas se autonombran patzunerros, sanmartinecos o atitecos. Esto no implica que no se consideren indígenas sino que la pertenencia étnica pasa a segundo plano. Estas identidades espacios incluyen, además, “prestigio social, poderes internos y diferenciación frente a otros pueblos” (2007: 105).

De los aportes antes descritos se deduce que historia, política e identidad se encuentran imbricadas. Las identidades son múltiples, cambiantes e incluso contradictorias, dado que en la construcción de las atribuciones de reconocimiento externo y exclusión, de cada una, se encuentra un diálogo permanente, que se establece a partir de una secuencia de enunciados e ideas acerca de, quiénes somos, pero además quién queremos ser. Por ello, cualquier identidad puede reforzarse o desaparecer según los contextos y su utilidad para la sobrevivencia. Schackt, plantea en cuanto a la observación de los cambios en los pueblos, que estos pueden suceder ya sea por medio de matrimonios mixtos o cuando un individuo, o grupo, adopta la forma de vida y los símbolos de otra y los hace suyos. Más notable es su afirmación de que en el caso guatemalteco el paso de indígena a ladino es común, mientras que el paso de ladino o mestizo a indígena casi nunca se da (2002:14). Y es que identificarse con lo indígena, en el pensamiento

hegemónico y etnocéntrico racializado que predomina en la sociedad guatemalteca, es ilógico ¿Quién quiere ser indio o india cuando esto es sinónimo de atraso, de suciedad, haraganería, pobreza, fealdad y animalidad? Prejuicios que conforman la desigualdad racial y que exponencialmente han sido trasladados a la cultura y al cuerpo, en un círculo interminable cuyo referente valorativo es la blanquitud.

Camus infiere que: “las diferencias físicas de la población no serían tan fuertes si estas no se marcaran con otros símbolos étnicos: estilos de vida, habla, ropa, adornos... Pero, cuando las marcas étnicas no se externalizan, continúan y hasta se refuerzan los matices del color, creando diferencias subterráneas muy activas” (2002: 45). Pero además el prejuicio cultural racial corporizado se traslada al plano económico, en la medida en que el reforzamiento de narrativas sobre la frugalidad, la inmoralidad y la austeridad de los ladinos pobres y los indios que se ligan a los discursos sobre la haraganería, la legalidad del trabajo forzado de algunas personas, el pago del trabajo en especie, los bajos salarios y la falta de prestaciones laborales (González Ponciano, 2008: 115). Puesto que las identidades optadas y las identidades asignadas se construyen paralelamente a los cuerpos y, que son estos últimos, en los que se interioriza la opresión o bien los territorios y herramientas primigenias a partir de las que se resiste al dominio.

En este estudio la palabra cuerpo, en sus planos biológicos, metafóricos y metonímicos, se refiere a la combinación de las consideraciones socioculturales que construyen el cuerpo y la corporalidad y la concepción mesoamericana de persona, lo cual nos permite abarcar los planos físicos, cognitivos y energéticos que constituyen a los seres en lo individual y como parte de un colectivo. De manera que es posible explicar las marcas corporales establecidas por el pensamiento occidental, principalmente en el siglo XIX, que han definido jerarquías y diferencias asociadas a lo que se considera más o menos humano. La superioridad biológica de la blancura, establecida como ley social y norma naturalizada por pueblos con posiciones de poder colonizador, que permitió afirmar su dominio sobre los otros y determinar los lugares en la historia y en el mundo a los que corresponden cuerpos catalogados de acuerdo a su cercanía o alejamiento con los patrones biologicistas. Proceso a partir del que según Oyeronke Oyewumi: “Aquellos quienes eran diferentes serían vistos como genéticamente inferiores, y así se explicaban sus posiciones de desventaja social” (1997: 16).

Debido a que la trama histórica guatemalteca es atravesada por el patriarcado y la colonialidad, los cuales constituyen los profundos hilos conductores del sistema y determinan las bases materiales, poderes, códigos y símbolos para vivencias específicas en cuerpos empobrecidos, sexuados y racializados, en los que como afirma Andrea Tock se marcan lugares e indican valores (2015: 5). La experiencia vital de las mujeres indígenas y/o mayas ha sido marcada por el despojo y la violencia. Diversos y múltiples mecanismos de control han asegurado que permanezcan en los últimos estratos de la escala social negándoles la capacidad de construirse a sí mismas como actoras sociales, de pensarse como generadoras de conocimiento y poseedoras de sabiduría, sus labores y saberes han sido subalternizados. Las mujeres indígenas siguen siendo triplemente excluidas, por ser mujeres, por ser indígenas y por ser pobres. Su dominación se establece por medios opresivos sutiles o dramáticos que se desarrollan de forma indisociable y simultánea.

En Guatemala, tal como apunta la Colectiva del Río Combahee para el contexto de las mujeres negras en Estados Unidos, los sistemas de opresión se eslabonan y son las síntesis de estas opresiones las que crean las opresiones de las vidas de las mujeres (1977: 172). Cumes retoma una frase popular prestada de los escritos de Manuela Camus (2001), para ejemplificar la normalización de las múltiples formas de subordinación por las que atraviesan las mujeres indígenas: “Las mujeres son más indias” (2007: 155), es la sentencia extendida dentro de la sociedad guatemalteca. Ellas pueden ser oprimidas por las mujeres y los hombres no indígenas, así como por hombres indígenas o mayas que minimizan sus acciones, reivindicaciones y a ellas como actoras. Sin embargo, las luchas continuas y cotidianas de las propias mujeres en sus comunidades o en sus familias, aunadas a las reivindicaciones del movimiento maya, indígena y campesino, de las que ya se ha hecho mención en el capítulo anterior, han apoyado y legitimado formas propias de autoidentificación que se ubican en los inicios del pueblo tz’utujil. Por ello, el diálogo con las antepasadas y antepasados, constituye una lectura desde el presente para la construcción de futuros. En este sentido, José Bengoa indica que los discursos sobre el pasado están llenos de ideas sobre el futuro y que esto ha potenciado el surgimiento de nuevas identidades (2000: 21).

## Ser y hacer de Xuo' y Texel

Es común que los estudios acerca del funcionamiento de las Armit Jaay identifiquen los cargos de las mujeres dentro de la cofradía y la organización comunitaria, sin profundizar en su significado, funcionamiento o las divisiones y especificidades dentro de esta estructura. En este estudio además del conocido cargo de Texel se introduce la categoría Xuo' para designar un trabajo y responsabilidad específico que es superior al cargo-grado de Texel, que no ha sido precisado en estudios anteriores aunque es ampliamente conocido y utilizado en la comunidad. El papel de las Xuo' y Texeles es muchas veces minimizado u obviado, estudios como los de Esquit y Ochoa, las nombran como acompañantes en los actos rituales (1995:166), de la misma manera en que Enrique Rascón en su estudio acerca del turismo, al describir las cofradías en San Juan La Laguna, Sololá, reduce su participación a la ornamentación del santo (2011:326). Así, las mujeres que desempeñan estos cargos terminan siendo excluidas y retratadas como si quedaran al margen de toda acción o decisión dentro del espacio. En parte porque las actividades que desempeñan son tradicionalmente consideradas irrelevantes y propias de los oficios socialmente asignados a todas las mujeres, en una lógica que ha feminizado el servicio, entendido como servidumbre. El trabajo, sus implicaciones y lo que esto significa para las mujeres que son principales de cofradías no ha sido abordado, a pesar de que se asocian directamente a los cargos de autoridad ancestral.

Dado que las identidades Xuo' y Texel se entrecruzan con la identidad étnica, las mujeres que ostentan estos cargos en la actualidad, se llaman imprescindiblemente tz'utujiles e indígenas, más no mayas, aunque reconocen que si alguien quiere autonombrarse así está bien porque todas las personas son iguales y nadie es superior a nadie (X4). Ser o llamarse maya, como elemento de identificación colectiva o comunitaria es escaso, de la misma manera que algunas de las demandas o acciones consideradas propias de los pueblos mayas, como la celebración del Oxlajuj B'aktun, son desconocidas para los pobladores de Tz'ikin Jaay quienes consideran que no existieron antes y que son modernas. En los diálogos con Xuo' y Texeles, ellas añaden que lo que las distingue de otras mujeres de fuera de la comunidad es el traje que visten y el idioma que hablan. De las diferencias dentro de la comunidad con otras tz'utujiles mencionan que lo que las diferencia es tener un cargo en nombre del pueblo, participar en las

cofradías, lo cual conlleva mayor o menor prestigio de acuerdo al nivel del cargo que se desempeñe dentro de la misma, pero que al igual que todas las demás tz'utujiles, realizan diferentes clases de trabajos y se conducen con respeto. Las Xuo' son las esposas de los alcaldes de la cofradía. Los Alcaldes y las Xuo' asumen el servicio de manera consensuada. Tijko'm recuerda cómo asumieron estos cargos con Suutz':

Pues cuando llega la juramentación a su marido, ella va a estar en la plática [la compañera] de ¿Qué vamos a hacer? ¿Aceptamos o no aceptamos? Es por eso que te digo que es un riesgo si uno no tiene mujer o si no tiene marido ¿Por qué con quién va a platicar? Entonces si el marido acepta ser Alcalde, ellas aceptan ser Xuo', pero si ella te dice –mejor no hacer el servicio-, entonces no puede ser él solo. Yo no puedo hacer solo (A3).

La Xuo' es la dueña de la casa, ella permanece la mayor parte del día en esta, pues si no se encuentra el alcalde es quien recibe a los visitantes, los mensajes, las ofrendas y aunque no hace ceremonias de fuego grandes, si coloca las candelas y el pom (incienso) a las seis de la mañana, a las doce de medio día y a las seis de la tarde. Ellas encienden las candelas y las veladoras con la misma intención que se hace en las ceremonias grandes, para agradecer y pedir por la vida, a los abuelos y abuelas. Encender las candelas es un acto de gran valor y profundo significado: ellas mantienen encendida la luz de sus casas que son al mismo tiempo casas comunitarias; en este sentido, simbólicamente son las que mantienen encendida y con fuerza la luz de su comunidad. Por aparte las Texeles son las compañeras de la esposa del Alcalde de la cofradía, son las encargadas de cuidar a la Xuo' en las fiestas y se sientan al lado de ella.

En las procesiones el tambor grande va adelante abriendo con su sonido el paso, seguido de las principales y el resto de autoridades, incluidos el Rwa' tinamit, las imágenes de los santos o el abuelo-abuela, en este recorrido la primera Texel camina al lado de Xuo'. En la actualidad, la mayoría de Texeles continúan aportando en las mismas cofradías, desde hace más de una década, principalmente porque otras mujeres no quieren asumir debido a las responsabilidades que conlleva o el dinero y el tiempo de trabajo que es necesario invertir. Las Texeles pueden ser o no esposas de los cofrades. Ellas son mujeres que han sido convocadas para servir en las Armit Jaay y, por lo general, son esposas de los hombres que desempeñan los distintos cargos cofráticos. Si estas no son parejas de los cofrades, la elección de quienes

asumirán estos cargos la hacen los cofrades con el acompañamiento de la Xuo'. El apoyo se solicita por medio de una serie de visitas a la casa de la mujer designada:

Cuando es tener el Cargo de Primer Texel te tienen que rogar para saber si realmente esa persona te quiere en el cargo. Les dices que tienes que pensar la petición para evaluar si puedo hacer el trabajo o no puedo hacerlo. Para esto no hay que tener vergüenza de usar el güipil grande, no se puede. Regularmente vienen como tres veces contigo. Y cuando aceptas pues ya estás en el cargo (C1).

Participan también, en estos espacios, mujeres que colaboran en el trabajo durante las fiestas, sin que esto implique asumir un cargo. Estas son invitadas por la Xuo' y las Texeles a colaborar, a acompañar a las corporaciones y estar con los santos. Ser colaboradora es el primer trabajo que una mujer realiza dentro de las Armit Jaay. Una de las situaciones que ha conflictuado esta forma de organización es que en ocasiones los Alcaldes no tienen esposa. Esto ha ocurrido, por lo general, en casos de viudez. Únicamente en dos de las cofradías estudiadas las Xuo' viudas ha asumido por completo el manejo de la cofradía, lo que coincide con ser dos de las mujeres con mayor edad dentro del grupo. Y en tan sólo en una ocasión la Xuo' consultada no era esposa del Alcalde de la cofradía. Según las mujeres entrevistadas en el caso de no haber Xuo' las Texeles o colaboradoras pueden seguir con sus tareas dentro de la cofradía, aunque las Xuo' no pueden trabajar sin Texeles, o en su ausencia, personas voluntarias que acepten apoyarla. Una de las Xuo' manifiesta: "no irías sin compañera, es vergonzoso. No se puede ir sola, es necesario contar con compañeras Texel" (X6). Las Texeles tienen mayor autonomía para asumir el cargo y para desempeñarlo. La señora Ab'aj comenta a propósito: "Las que participan, son las que han tomado sus propias decisiones en participar, en servir a las imágenes en las cofradías y con la debida aprobación de sus familiares" (T1). Otras mujeres como Top, piensan que hay mujeres que no quieren acompañar en los cargos a sus esposos y eso no es problema, no es obligación. Así como muchos hombres que quieren que sus esposas sean Texeles aunque ellos no tengan cargos. Además que si son solteras o viudas, no tienen esposo, siempre pueden tener cargos:

Si tengo ganas de ir, pues voy [...] tenga o no tenga esposo o esposa, es un cargo que se debe cumplir. Supongamos que tú ahora, te dicen ¿aceptarías este cargo? así sin esposo y te dicen que cada quien hace su trabajo, no es el marido que se va encargar de hacer tu trabajo [si me preguntaran a mi] le diría a mi esposo la propuesta que me dieron y él dice -"como tú quieras y desees"- . Cuando

hicieron la celebración de San Miguel Arcángel, con Santiago detrás de la iglesia, me dijeron que si podía hacer la comida, le comenté a [mi esposo] y me dijo que no podía impedirme asistir porque sería malo, -“si tú tienes tiempo anda”-, cuando se tiene marido. Ahora si estás sola no hay problema tanto en la mujer como en el hombre. Si tienes ganas de hacer el trabajo no te piden pareja. [Antes] Era igual, si una mujer es viuda antes no había problema. Ahora si tiene marido, el hombre puede ir a recoger a su esposa al final de la celebración [...] si yo tengo toda la voluntad, él solo me llegará a traer por si salgo tarde. Por ejemplo tú, puedes realizar un trabajo, pero es malo cuando el hombre te dice que no cuando tú tienes ganas [...] no hay problema de estar trabajando sola. Igual si eres una pareja los dos pueden tener trabajo, no hay problema (C1).

Lo antes expuesto es contrario a lo que sucede con las Xuo'. Esto se evidencia en los comentarios del Señor Tijko'm, para quien el hecho de que una mujer que no es esposa del Alcalde o del cofrade ocupe este cargo es problemático, lo cual ejemplifica con el actual traslado de la Cofradía de la santa Cruz a la casa de un hombre que no tiene esposa por ser homosexual:

Porque si tu [vas] a ser Xuo' pero tu marido no quiere hay un problema en tu casa ¿y quién sufre? La familia. Te deja tu marido, busca otra mujer o dejas tu marido, entonces si hay un poco de problema porque no es la pareja. Hay problemas porque se va dos o tres días la mujer de la casa, [el esposo] se queda solo y se hace su desayuno o su almuerzo. Creo que ninguno, solo que no se querían o tenían un problema en su hogar, tal vez solo a disfrutar va la mujer, pero ya no va por hacer su trabajo. [Las mujeres no pueden venir con sus niños] porque a los niños les agarra el sueño a las nueve o diez de la noche, pero si hay fiesta, toda la noche va a estar la marimba ¿entonces qué y el marido qué? Entonces se pierde el respeto [...]. Ahorita a dónde va el Maximón [...] se va con un hombre que no tiene mujer pero tiene sus cincuenta y cinco, sesenta años, no tiene mujer porque ese no es hombre, tal vez es afeminado y es el Alcalde. Este hombre llegó con una señora y le dijo -‘hay ex Xuo' pues la verdad me siento muy feliz y muy contento que vamos a disfrutar un año que va a ser Xuo' con la Cofradía de Santa Cruz conmigo, porque yo soy el Alcalde’-. [La señora respondió] -‘tú estás loco ¿qué cara me estás viendo? Yo soy ex Xuo', tengo marido, tú estás loco, ¿estás drogado o estás tomado? ¡Ándate, salite! Si no te voy a sacar a leñazos porque mi marido es delicado ¿cómo vas a pensar que voy tres o cuatro noches con ustedes? Falta de respeto’- (A3).

Esto repercute, según Tijko'm, en que si no hay una Xuo' no pueden haber Texeles, porque no hay nadie quien coordine o convoque y los hombres no pueden ordenar a las mujeres porque para eso existen tareas para cada cual y no es correcto alquilar o engañar a alguien para que desempeñe dicho cargo. Lo que expresa este Alcalde muestra las restricciones

para asumir el cargo de Xuo' y cómo la organización sexual del trabajo determina las acciones y decisiones que cada cual puede asumir, o no, en la organización comunitaria según el género. El miedo y desprecio a la homosexualidad son mecanismos que mantienen la prohibición de la ruptura del orden heterosexual, mismo que se encuentra en las bases del sistema de cofradías, el cual se estructura y funciona en la lógica dicotómica de pareja hombre-mujer quienes realizan tareas interdependientes. Juicios que han sido trasladados a reivindicaciones de ancestralidad que interpretan, desde la heterosexualidad naturalizada el concepto de complementariedad, obviando que esto responde a lo que Lugones ha denominado "sistema moderno-colonial de género" (2008: 77), el cual es una imposición colonial que se caracteriza por resaltar el dimorfismo biológico y la organización heteropatriarcal de las relaciones sociales, divisiones que fracturan la empatía entre las personas y destruyen los lazos comunitarios. Al respecto Mendoza añade que la colonia trajo para las mujeres la pérdida de sus estatus, social y político, esclavización, reducción a servidumbre y una intensidad de trabajo letal, es decir su domesticación, (Mendoza, 2010: 25).

### ***Entendimiento del servicio comunitario desde la perspectiva de las mujeres tz'utujiles que ocupan los cargos de Xuo' y Texel***

Numerosas son las causas relatadas por las Xuo' y Texeles, que han hecho que otras mujeres no se involucren en los cargos. La señora Chee' habla de la ruptura cuando expresa que los padres de estas no participaron en los cargos, "las personas jóvenes no mucho [quieren] sus padres ya no participaron en las cofradías, solo las personas mayores están participando" (X2). Las señoras Ab'aj, Kotz'i', Suutz', Top y Smaal, junto con el señor Tijko'm, consideran que muchas personas ya no quieren participar, aunque sean requeridos sus servicios, porque son evangélicas, católicas o carismáticas y desconocen las costumbres: "Ahora ya no piensan en ser Texel, ahora es más sus religiones, ya no quieren las antiguas costumbres y las tachan de ser malo [...] ya no quieren profesar, tienen en la mente de que es algo malo y que en las iglesias se profesa lo bueno" (C1).

Tijko'm, Suutz' y Smaal, apuntan la falta de casas grandes como impedimento, "ellas están en su casas, están aparte, solo nosotras estamos aquí [...] eso ya no existe, ahora ya no



hay casa grande porque para ser Xuo' se necesita tener una casa grande donde darle espacio a todos los músicos ¿y si no hay dónde? Por eso es que la gente también ya no quiere" (X6). La estratificación etaria es otra de las limitantes, pues se considera que las mujeres jóvenes no quieren o no pueden desempeñar los cargos. La señora Bat'z, de mediana edad, comerciante y bordadora, menciona que en los cargos de la cofradía: "No permiten las jóvenes aunque quisieran, tienen que estar casadas y de edad grande [...] unas que otras tal vez quisieran pero no joven" (M1). La señora Top, estima que las jóvenes se preocupan por otras cosas y otros compromisos y no priorizan el trabajo en las cofradías. "Las señoritas tienen compromisos, tienen más al novio en la mente que otra cosa [...] quizá puedan ser Texel las señoritas pero lo tendrían como un juego, solo estarían imitando. Pero una persona ya grande, ya sabe y obedece, le asignan su trabajo y lo hace" (C1).

Las mujeres que participaron en los diálogos de este estudio comentan que estos cargos son colectivos y que la contribución puede ser en una o varias cofradías cuando es requerido su servicio. Esta movilidad hace posible que, por ejemplo, una mujer que presta servicio como Texel en la cofradía de San Francisco pueda el año siguiente servir en la cofradía de Santiago, o bien, que siendo Texel en San Francisco apoye como colaboradora en la cofradía de la Virgen de la Concepción. Estas mujeres se reconocen parte de la corporación de cofradía, compañeras y principales. La cofradía constituye para ellas un espacio en donde pueden reunirse y crear lazos de compañerismo.

Las palabras amiga o amistad no aparece en los diálogos de las mujeres, esta palabra no es de uso frecuente entre las personas mayores, en tz'utujil se habla de achb'iil o k'ulaaj (compañera) y no de amiga, aunque las nuevas generaciones utilizan la palabra con más libertad. El término utilizado para nombrar las relaciones entre Xuo' y Texeles, es el de compañeras y es que ser compañera es conocerse, apoyarse, consultar, cuidarse y trabajar juntas. La forma de reunión es hacer, se conversa mientras se cocina, mientras se coordina la fiesta o cuando se cambia y lava la ropa de las imágenes. La señora Suutz' ilustra la relación que tiene con las Texeles de su corporación de la siguiente manera: "Yo soy Xuo', reúno a las Texeles, las reúno para comer algo o también vienen a cambiar a los santos [...] yo las coordino, las superviso [...] yo decido las celebraciones que se hacen en mi casa. Yo miro toda

la parte que se necesita en la cocina, lo que se va a usar, alimentamos también a los de la marimba” (X6).

El ordenamiento de las mujeres en las Armit Jaay es jerárquico y se amarra con el reconocimiento a la experiencia acumulada en el servicio a la comunidad. Tan solo en uno de las cofradías, aquí estudiadas, los cargos han sido heredados dentro de una misma familia, este es el caso de la señora Xlajyu’: “Yo me convertí en esposa del Alcalde de la cofradía porque murieron mis suegros [Alcalde y Xuo’] mi esposo y yo nos quedamos frente a la cofradía con el consentimiento de nuestros demás familiares” (X4). Ser Texel y Xuo’ es percibido como un honor, dado que son mujeres distinguidas por trabajar para el colectivo de manera voluntaria. Por ello, son las autorizadas para portar los símbolos de identidad del pueblo en su vestimenta, usan ropas ceremoniales, saq’ neem po’t el güipil blanco grande afuera del corte, usan Xq’op que es la cinta de cabeza conocida también como tocoyal y el Kapraj su’t, que es la mitad del reboso normal.

En este sentido, tal como afirma Simone de Beauvoir, la indumentaria es capaz de expresar la actitud con respecto a la sociedad, pues el arreglo de las personas va más allá del adorno al expresar su situación social (2005: 295). La anciana Xlaa’ refiere: “si eres una persona de alta categoría ante la comunidad, llevas el traje puesto [...] cuando uso ese traje me visto de gala, soy una persona importante. Soy una persona importante y elegante. Así vamos juntas, elegantes e importantes ante la comunidad” (T1). La autoridad se transmite a través de la vestimenta y el comportamiento, las Xuo’ y Texeles visten como grandes señoras, la forma de llevar el traje y arreglarlo es distinguida según los conceptos de ancestralidad y belleza tz’utujil. Además se atribuyen ser respetuosas y trabajadoras, condiciones deseables y solicitados formalmente, en especial cuando se constituyen en referentes del ideal tz’utujil institucionalizado para las mujeres.

Las Xuo’ y Texeles son respetadas por la mayoría de tz’utujiles por ser guardianas de la costumbre y conocer su raíz. Como explica la señora Top: “cuando entramos nos saludan. En el caso de las Texeles [...] se le conoce así porque hace su trabajo y reúne a su corporación. Se vestía bien, llevaba su reboso, su tocoyal, ella es la que encabeza a las Pixuo’ [mujeres principales], lleva sus candelas y nosotras que somos integrantes de su corporación le seguimos con nuestras candelas” (C1). El trabajo de Xuo’ y Texel es grandemente valorado por las

propias mujeres que han adquirido este compromiso, lo hace evidente Top cuando continua diciendo que: “esto no es un juego sino que es una práctica de los abuelos y por eso estamos en este trabajo” (C1). Así mismo refiere la señora Bat’z, al hablar de la importancia del trabajo de la señora Xlaa’:

No es fácil llegar a ese punto donde está ella. Ella viene de la raíz [...] de la noche a la mañana no creo que ella cambia, sino que hasta que se muere en esto. Las personas se alegran porque salen las procesiones pero si esta costumbre se acaba en el mundo ya nadie lo hará. Y si por ejemplo, ella ya no quisiera y deja a un lado esto, pues se terminará todo [...] tiene mucho valor, pues para la gente no es fácil andar detrás de una procesión, llevar una candela o llevar un traje puesto. Porque hay mucho que dice a la gente o ¿por qué hacen esto? Pero ella es su religión, ella sí cree y así permanece y así está (M1).

Las Xuo’ y Texeles coinciden en que gran parte de la comunidad valora y respeta el trabajo que realizan. La señora Juyu manifiesta que: “Texel es un cargo de respeto. Por ejemplo, antes con algunas personas nos saludamos constantemente, pero ahora me saludan o me conocen muchas personas, así como en el mercado, me encuentro con personas, se detienen, me saludan, me dan consejos y me animan en el trabajo” (X5). No obstante, consideran que en el pasado gozaba de mayor estima ya que todas las personas debían prestar servicio comunitario. Indican, también, que este valor y respeto se están perdiendo, que a muchas personas no les gusta, creen que estos cargos no tienen autoridad y la costumbre no sirve para nada. Critican a las mujeres que participan en los cargos por estar en un espacio en donde se bebe aguardiente.

Al respecto de las críticas, la anciana Chee’ apunta lo siguiente: “Ahora hay envidias [...] especialmente cuando hay fiesta, dicen que se molestan por la bulla que hace la marimba. Nos burlan [...] las personas también dicen que las cofradías de hoy, son lugares de negocios, dicen que pedimos dinero a las instituciones pero esto no es cierto” (X2). A pesar de estos señalamientos reparan en que su trabajo es fomentar el respeto, cuidarse y velar por sus compañeras, que recibir y tomar gaseosas o aguardiente es parte de la costumbre pero ellas casi no se embriagan y que al contrario, aconsejan a sus compañeras para que hagan un buen trabajo. Observan que este trabajo no puede desaparecer, se preguntan ¿Quién puede hacer estas cosas del mundo? Si se acaban las Xuo’ y las Texeles ya no habrá más. Ante lo que Suutz’ reafirma: “Por eso estamos trabajando en esto, tenemos la fuerza” (X6).

## ***La red que apoya y los sentimientos que genera en las mujeres el trabajo comunitario***

El apoyo de las familias es fundamental para las Xuo' y Texeles, quienes generalmente son animadas a participar y apoyadas con las tareas que deben desempeñar. En ese sentido se rescata lo ya dicho por las mujeres, acerca de que el cargo es colectivo. Juyu comenta: “Las mujeres de mi familia y de la comunidad me apoyan en darme consejo y animación en prestar bien el servicio, en cuidarme de no tomar [beber aguardiente o cerveza], asimismo hay críticas negativas que dicen que este trabajo es mundano pero yo pienso que no” (X5). Las experiencias de Ab'aj y Kotz'i'j son similares a la antes escrita: “Cuando empecé con el servicio en la cofradía solo estuvimos de acuerdo con mi propia familia, o sea mis hijos. Las familias de mis padres y de mi esposo ya estaban muertas cuando nosotros, mi esposo y yo, tomamos los cargos de la cofradía. Solo fue una decisión y apoyo familiar” (X1). “Lo que me dice mi familia es seguir con mi trabajo en la cofradía y me dicen –‘gracias a dios que estamos bien en nuestra familia’-” (X3).

En el caso de la señora Top, su legado de servicio es generacional: “En mi caso también lo practicó mi papá, realizó trabajos, también mi mamá hizo lo suyo y yo también hice un poco” (C1). Aunque la tensión entre las mujeres que participan en las cofradías y las que participan en las iglesias, principalmente la evangélica, es evidente y expresa la confrontación entre dos formas de entender la espiritualidad y las ideas en torno al comportamiento que deben tener las mujeres, a lo interno de las familias no ha representado una ruptura, las hijas de las Xuo' y Texeles continúan apoyando a sus madres. Este tipo de relación, es compartida por Suutz': “en ningún momento me han dicho no, no se puede mandar a una madre, si eso me hace feliz ¡Vaya! Ella es mi hija y se está en la cocina, viene ella a ayudarme pero solo se está en la cocina. Yo estoy feliz con eso, así como mi hija asistiendo a un templo cristiano, ella es feliz también” (X6). La joven Tara's, hija de la señora Xlaa', opina acerca de estas contradicciones:

Es el gusto de nuestra madre estar allí con los santos [¿te sientes contenta por eso?], no porque eso no es correcto. Nosotros somos cristianos, solo ella está en la cofradía, es como hay un choque aquí entre la familia ¡Entre la misma familia! Porque ella su raíz es esa, esta generación que viene ya cambió su vida, ya piensa lo contrario a lo que ella hace. O sea es de lo que siente, lo que está, lo que vive es así. Ahora yo de lo que soy, soy yo. Yo no le digo nada a ella, a ella le gusta

ese trabajo y lo mismo yo, ella cree en otra religión. De lo que ella dice tampoco está en contra de su hija. Cada uno tiene... las hijas no nos ponemos en contra, ni otras familias (HT1).

En cuanto a la participación de mujeres que no son originarias de la comunidad pero que participan dentro de la cofradía, asumiendo la identidad Texel y todos los símbolos y responsabilidades que esto comprende, las mujeres razonan que han sido bienvenidas dado que las personas del pueblo cada vez aportan menos. No obstante, refieren una fuerte diferenciación con estas, a quienes llaman extranjeras, limitando su participación en la coordinación de las actividades o en la toma de decisiones. Top menciona que las extranjera que se han convertido en Texeles, respetan y saludan como debe de ser y que cada vez se involucran más en las actividades, situación que no es bien vista por todos los pobladores: “Lo vemos bien cuando canta, pero hay algunas personas que dicen ¿por qué una extranjera? Pero ellas también aprecian la costumbre. A mí me parece que está bien pero hay algunos a quienes no les parece, -¡se llevan nuestro traje!-, así dicen. Dicen que es prohibido llevar la ropa pero hay algunas que les gusta” (C1). Por aparte, la señora Kotz’i’j narra a partir de su experiencia en la cofradía de la Virgen de Concepción, la cofradía que más extranjeras tiene, que:

[Las] personas extranjeras o gringas, ellas no fueron electas como nosotras, no recibieron invitación especial. Más bien ellas llegan a ofrecerse a colaborar pero le han dado la oportunidad de ser Texeles. Pero nosotras las del pueblo somos las que manejamos o coordinamos las actividades, ellas simplemente llegan en las actividades festivas. No pueden tomar decisiones debido a que no son del pueblo y no entienden bien el español (X3).

Las razones por las que las mujeres optan por convertirse en Xuo’ y Texeles son fundamentalmente tres: la primera es el bienestar familiar, la segunda la salud y la tercera porque les gusta las actividades dentro de la cofradía y se sienten bien y orgullosas sirviendo a los santos y a la comunidad. El principio que opera en esta lógica es el de retribución, elemento fundamental del potlach, en el que tal como plantea Mauss (1979), la adquirente de honor, prestigio o riqueza tiene la obligación absoluta de devolver estos dones o bien podría perderse la autoridad, la cual funge como talismán y fuente de bienestar que es la misma autoridad (1979: 164). Cuando se acepta el cargo comunitario, se confía en que el colectivo, conformado por todo lo tz’utujil, en las dimensiones físicas o del mundo y energéticas, corresponderán al trabajo que se ha realizado. De manera que el dar y recibir regalos, materiales e inmateriales, en

las organizaciones sociales crea vínculos en la acción de intercambio, igual o desigual, con el fin de recibir privilegios y marcar jerarquías. Esto aunado a una serie de sentimientos positivos vinculados al desarrollo de este trabajo. El más nombrado por las Xuo' y Texeles es la alegría, cuentan que participar las hace sentirse felices, muy contentas, no sólo ellas sino también las personas que las acompañan. Estas mujeres describen el espacio de las Armit Jaay como un lugar en el que no sienten vergüenza, de bailar, de comer, de platicar, de reír y celebrar. Las palabras de Xlaa' y de Top, corroboran la alegría que les provoca: “Me siento muy contenta al participar [...] me gusta gozarme en la marimba en la noche, bailar en la noche” (T1):

Yo soy muy feliz al ir con los santos [...] eso me hace muy feliz. En muchas ocasiones me dicen –‘bailemos madre’-, bailo con los de la cofradía [...] a veces [mi esposo] saca a bailar a otra Texel, los dos bailamos sin ningún inconveniente y nos gozamos, esto es de hace tiempo, cuando nuestros hijos estaban pequeños empezamos a trabajar [...] ¡claro que sí! ¡Estoy muy feliz! Al participar voy con muchas ganas. Me divierto [...] a veces nos tomamos un trago y regresamos tranquilos (C1).

En este espacio es normal que las mujeres bailen entre ellas o con otras mujeres y hombres que participan, de igual forma en que los hombres pueden bailar con otros hombres y mujeres que no son sus esposas: “Si eres de la cofradía sacas a bailar a toda la corporación de Texel, al compás del son, se baila con las Texeles” (C1). Es costumbre que las Xuo' y Texeles de una cofradía sirvan licor a las mujeres que llegan a la fiesta o bailen con las mujeres que tienen estos cargos en otra Armit Jaay cuando el santo cambia de casa. La anciana Chee' asegura que: “en las fiestas de la cofradía, las Texeles invitan a los cofrades en obsequiarles dos o tres botellas de bebida alcohólica y viceversa. La cantidad que se sirve depende de las posibilidades [económicas] de las Texeles” (X2). Que las mujeres tomen licor no es mal visto, ya que es costumbre que hombres y mujeres reciban la comida y el trago que se les da como muestra de aprecio a quienes la ofrecen. La única alternativa para no tomar licor es llevando en el su't o perraje, una pequeña botella plástica para guardar el licor sin rechazarlo o botarlo. La identidad de las Xuo' y Texeles se vincula a la fiesta. En las Armit Jaay la fiesta es un espacio de autoridad, por esa razón las tareas que las mujeres desarrollan son altamente valoradas.

Las diversas tareas de las Xuo' y de las Texeles requieren de responsabilidad y disciplina, como indican ellas mismas, se necesita ser trabajadora. En cada cofradía la Xuo' es

quien tiene mayor responsabilidad, es la encargada del mantenimiento de la casa y de coordinar las actividades de las celebraciones anuales, supervisan la cocción de los alimentos y los administran para que alcancen para toda la gente que participa en la celebración. Las Xuo' resguardan las imágenes e instrumentos sagrados dentro de las cofradías, mientras que la pareja del Cabecera del Pueblo ha asumido el resguardo de la Caja Real, cuando sus esposos o compañeros no se encuentran en la casa. Chee' expone la relevancia de este cuidado: "la responsabilidad más grande es cuidar las imágenes y otras pertenencias que están dentro de la cofradía. O sea estar en la casa casi todos los días del año, si uno tiene necesidad de salir, uno tiene que buscar a un familiar o persona de confianza que cuide la casa" (X2). Mantener una Armit Jaay implica, para las mujeres, estar tiempo completo al servicio de la comunidad, pues es un espacio de encuentro al que llegan personas constantemente, a las que hay que atender, alimentar o acompañar. Si la Xuo' es la cabeza de la estructura organizativa de las mujeres, las Texeles son sus acompañantes y asesoras, en caso de que ella se olvide de algo o no sepa algún detalle de las fiestas que se realizan.

Las Texeles trabajan de acuerdo a las necesidades de cada Armit Jaay, lo que incluye múltiples tareas, entre ellas, comprar y preparar alimentos, llevar el control del número de personas que frecuentan la Armit Jaay, limpiar, adornar, acompaña a las procesiones, lavar ropa de los santos o santas y cambiar a las imágenes de mujeres. Actividades que no son consideradas exclusivamente como continuidad de las que realizan cotidianamente otras mujeres en sus propias casas, al contrario es considerado un doble esfuerzo porque atiende la Armit Jaay pero también a su familia, en especial cuando sirven en las Cofradías de la Santa Cruz y Santiago Apóstol. Ellas donan su tiempo y además colaboran económicamente cuando se acercan las fiestas en las cofradías. Tareas fundamentales que Linda Green considera cruciales en tanto permiten que los hombres asuman responsabilidades públicas sin mayores complicaciones, de manera que estos puedan negociar con la sociedad más amplia en beneficio de la colectividad (20013: 113). Y que Gladys Tzul retoma como elementos que mantienen el bienestar colectivo que a su vez es la base de la comunitariedad, advirtiendo que: "Este hecho de hacer la comida, el cuidado de los niños, es la base para que lo otro se pudiera mantener, si no, no sería posible" (Muñoz Ramírez, 2013).

Dos actividades que sobresalen en los diálogos con Texeles es la importancia de su participación en el lavado de ropa y llevar candelas en las procesiones o dentro de la Iglesia católica cuando se cambia a los santos. Las Xuo' compran el jabón y los guacales (palanganas) que se utilizarán pero no lavan ropa, únicamente supervisa cómo lo hacen las Texeles y vigila que no se pierda en el traslado, el cual se realiza en canastos que las mujeres cargan sobre su cabeza desde el lugar en que se lavan las prendas hasta las Armit Jaay, o bien si las distancias son muy largas se trasladan en pick up. El lavado de la ropa en cada cofradía se realiza una vez cada seis meses, en la playa de los lugares que se llaman Xetuc y Xesivan, que quedan en las afueras del pueblo. Por ejemplo, la Cofradía de San Antonio lava la ropa los días, cinco de febrero al medio día y el quince de agosto, actividad en la que participan el Alcalde, la Xuo', los Cofrades y las Texeles.

Por aparte, en la cofradía de la Santa Cruz, los tiempos de servicio son distintos: las Texeles cambian y lavan las ropas de los santos y de la abuela-abuelo Rilaj Maam una vez al mes y durante la semana santa, el lunes santo, lavan las ropas de Rilaj Maam en el lago, en las cercanías del parque Xechivoy, frente al Hotel Posada de Santiago. En este lugar se han lavado las ropas siempre por ser un terreno arenoso que mantiene las aguas cristalinas. El lavado inicia por la tarde y se extiende hasta bien entrada la noche, acompañado por cantos de los Aj b'iix y los demás integrantes de la cofradía. La ropa mojada es transportada a pie en canastos hasta la Armit Jaay para que se seque. La señora Suutz', quien ha servido en tres ocasiones a la Cofradía de la Santa Cruz, ilustra acerca del trabajo que esta requiere: "tener al Maximón acá conlleva mucho trabajo. Con él hay mucho trabajo, cuando sale la procesión te vas con él, haces el atol sagrado, el matz' [...] se cansa, siempre haces el atol, cada viernes" (X6).

La tradicional división sexual del trabajo en Tz'ikin Jaay, designa que las mujeres permanezcan en las cercanías de su casa y realicen viajes continuos al mercado para proveerse de alimentos o bien para venderlos, mientras que los hombres trabajan en sus parcelas o negocios la mayoría del tiempo. Únicamente cuando la Cofradía de Santa Cruz visita una de las casas grandes, los Alcaldes y Cofrades pueden dedicarse a estar más tiempo en la casa. Según Gayle Rubin la división del trabajo por sexos constituye un tabú que exagera las diferencias biológicas y crea el género (1975:37). Lo que nos ayuda a entender como esta división ha establecido que las Texeles y Xuo' sean quienes deben cambiar a las santas, a las vírgenes y no



a los santos, quienes son cambiados por hombres. Los hombres cambian y hablan con los hombres y las mujeres hablan y visten a otras mujeres, porque conocen cómo hacerlo y su experiencia es compartida: “Las Texeles son las que las cambian [a las imágenes de mujeres]. Porque se necesita poner el corte y los hombres no pueden acomodarlo. A los hombres les toca cambiar a los hombres [¿si no estuvieran los hombres podría cambiar a los santos?] no tampoco”(X6). “Ella cambia de ropa a la Virgen María y a Santa Ana, porque ellas son mujeres, las imágenes, no las pueden cambiar los hombres. [Tampoco] la Xuo’ o las Texeles pueden cambiar a los hombres. Los hombres cambian a los hombres y las mujeres cambian a las mujeres, esa es la costumbre de aquí” (A3). Esta diferenciación no tiene que ver únicamente con la desnudes intrínseca al cambio de ropa, incluye además el uso y el tiempo de la palabra en el diálogo con los antepasados o antepasadas, que ocurre cuando se desvisten y se visten las imágenes, cuando se arreglan y adornan las piedras, cuando se encienden las candelas y se quema y se mueve la esencia del pom (inciensos), cuando oran y cantan o cuando participan en las ceremonias de fuego y convocan las energías de todas y todos los ancestros, de los volcanes, del lago, solicitando bienestar y salud por los hijos, además de agradecer por la vida.

El diálogo con las ancestras es posible, aunque las historias de las abuelas tz’utujiles de gran *Jalb’el*, sus nombres y sus acciones, son difusas en la memoria de las Xuo’ y de las Texeles, muchas de ellas desconocen sus nombres, las acciones y los tiempos en que estas habitaron, por lo general quienes las recuerdan son los hombres ancianos. Esto puede ser explicado por la existencia de las diferencias de género en la práctica comunicacional. Jennifer Coates, anota la presencia de una competencia comunicativa diferenciada por la que, “la conducta masculina y femenina en la conversación nos señalan que entre hombres y mujeres hay un entendimiento distinto” (2009:143). La cultura determina en buena medida las estrategias comunicacionales que refuerzan las posiciones de poder asignadas según el género.

¿Quién puede decir, qué cosas y en qué momentos se liga a la construcción socio histórica de sujetos y sujetas determinadas? Lo que las Xuo’ y las Texeles si tienen claro es que las abuelas de gran *Jalb’el*, al igual que ellas, fueron mujeres sabias que sirvieron a su comunidad: “[Las abuelas] es como un grupo de cofradías, son bastantes esas personas buscaron a Maximón [...] es como la cofradía de ahora” (A3). Un sentido de continuidad manifiesto permite a las Xuo’ y Texeles afirmar que el trabajo que realizan es el mismo desde

tiempos ancestrales, estas mujeres atestiguan: “El trabajo de las Texeles, antes y ahora, es el mismo” (X2). “El trabajo de las Texeles no ha cambiado, sigue igual desde siempre”(X4).

Por ello las Xuo' y Texeles se reconocen como autoridades, en tanto consideran que la autoridad es la que representa al pueblo y si ellas son representantes de las mujeres de la comunidad entonces también son autoridades. Además al ser parte de la corporación de la cofradía, forman parte de *Mlo'n riil rxin ojeer armit jaay, Rwa' tinamit Tz'ikin Jaay*. Organización ancestral de casas principales y la Cabecera del pueblo en Tz'ikin Jaay. Kotz'i'j plantea al respecto: “Nosotras participamos en una corporación de la cofradía, pero la cofradía es parte de la cabecera, quiere decir que nosotras formamos parte de la autoridad” (X3). La señora Juyu asevera: “Las Texeles es una clase de lideresas y representan el papel de las mujeres tz'utujiles dentro de un grupo organizado” (X5). La palabra de estas mujeres es valorada, tal como manifiesta la anciana Ab'aj: “Nosotras las Texeles somos parte fundamental de La Cabecera, el señor Cabecera es nuestro dirigente inmediato, nosotras tenemos también nuestras palabras y son respetadas en la toma de decisiones, tanto de asuntos de las cofradías como asuntos del pueblo” (X1).

La joven Xlajyu' concuerda con las ancianas anteriores, pero recalca que su participación en el espacio de Cabecera no es como un grupo de mujeres, sino como corporación de la cofradía (X4). Aclaración relevante, en tanto las demandas o reivindicaciones que llevan las Xuo' y Texeles al espacio, no necesariamente son planteadas para tratar problemáticas específicas de las mujeres de o en la comunidad, sino se centran en temas que privilegian la defensa del territorio y la organización ancestral. Esto coincide con lo expuesto en el estudio titulado Mujeres indígenas: clamor por la justicia (2014), en el que las autoras, Luz Méndez y Amanda Carrera, manifiestan que tanto la justicia comunitaria como la justicia estatal en Guatemala, está atravesada por relaciones desiguales de género. Para elaborar esta afirmación Méndez y Carrera retoman lo indicado por varias mujeres mayas, entre ellas, Ana María Álvarez, investigadora Maya K'iche', quien asegura que: “las normas del derecho maya conllevan una visión masculina, en tanto quienes imparten la justicia en su mayoría son hombres [y que] esto en particular dificulta el abordaje de la violencia sexual, que tiende a mantenerse como un problema oculto” (2014:99). La valoración de la importancia de las problemáticas de las mujeres en la cotidianidad, especialmente dentro de las familias y el tipo

de soluciones que estas ameritan, en el caso de la autoridad ancestral de Tz'ikin Jaay, no escapa a la desigualdad, ya que en muchos casos son considerados irrelevantes y no se atienden de manera pronta, por considerar que lo más importante son los sucesos que afectan a la comunidad. Esta es una de las causas por las que las mujeres prefieren acudir a la justicia estatal en caso de violencia familiar o sexual.

Tan solo una de las Texeles participantes en los diálogos dijo no sentirse parte de la Cabecera del Pueblo y marcó las diferencias que existen entre las distintas cofradías, aseverando: “No, ellos son aparte, cada grupo es diferente y no se puede mezclar con cada grupo de cofradía [...] cada grupo de Texeles está en su grupo [a reuniones con el Cabecera] No voy, solo los principales van [...] Solo los principales se van a la sesión, por ejemplo Alcalde y solo los hombres” (T1). Aunque cuando se les consultó acerca del trabajo que realizan como parte de sus cargos en las cofradías, tan solo dos Xuo' refirieron que acompañar a los cofrades en las reuniones o participar en las reuniones con la Cabecera son parte de su trabajo regular, la mayoría concuerda en que no pueden faltar a las reuniones cuando son convocadas. Kotz'i'j comenta: “Si la cabecera invita a las Texeles en reuniones propias de la cabecera, nosotras participamos, así como en talleres o reuniones con otras autoridades [...] Tenemos palabra en las reuniones, nos dan la palabra a que nosotras planteamos nuestra postura o lo que pensamos” (X3). Así mismo razonan que, aunque ellas no estén presentes en las reuniones de las Armit Jaay, debido a las tareas que les corresponden, sus palabras y opiniones son trasladadas por medio de sus compañeros: “Las Texeles son parte del gobierno del pueblo (Cabecera). Nosotras nos involucramos más a nivel familiar o sea, nuestros esposos llevan nuestras palabras en las reuniones de cofrades y el Alcalde de cofradía es quien lleva la palabra a nuestro gobierno del pueblo en la toma de decisiones, a nivel del pueblo” (X3).

La importancia de la palabra es innegable para estas mujeres y esto las anima para participar cuando son convocadas, en estas ocasiones ellas también tienen palabra en la toma de decisiones. Pero dado que ellas no pueden convocar y que en la mayoría de casos los convocados y convocantes son hombres, muchos detalles de las cuestiones que se informan y discuten acerca de problemáticas comunitarias o de participación de las autoridades ancestrales en otros espacios, son desconocidos para ellas. Las reuniones a las que han asistido son principalmente las que se relacionan con la fiesta y las procesiones. Top, quien ha señalado que

considera que es parte de la autoridad ancestral y que su palabra tiene valor cuando es convocada, comenta:

[La Xuo' o la Texel] No tiene participación en el pueblo, solo es en días específicos como es el de la procesión, fiestas, hasta allí. Así como la semana santa [...] No, no la llaman [para tomar otras decisiones], antes tal vez pero ahora no. Ella tiene participación con los santos y no le dan participación en el pueblo. Tal vez antiguamente pero yo no vi. Yo ahora tengo cincuenta y siete años y eso pudo pasar hace más de quinientos años (C1).

Esto podría explicar por qué en la memoria de la población no existe registro de la existencia de una mujer Cabecera. El siguiente diálogo entre madre e hija ejemplifica los sentimientos que genera, para la más joven, que su madre no pueda participar directamente en la toma de decisiones, así como la naturalización por medio de la costumbre, de la ausencia de las mujeres en estos espacios políticos:

Suutz' (Madre): ¡A, no! Solo los hombres [participan en las decisiones políticas que toman las autoridades ancestrales]

Smaal (Hija): Triste porque no tienen compañeros [no tienen la misma decisión] pero quieren participar por la fe. Cuando se decide poner un santo con una persona, le dan como un testamento, que es entregado a la municipalidad.

Suutz' (Madre): Siempre los alcaldes de la cofradía, trabajan en eso, pero nosotras no. Solo los encargados de las cofradías, nosotras no.

Smaal (Hija): No [participa en las reuniones de la Cabecera]. Nunca porque así ha sido la costumbre, solo los hombres.

Suutz' (Madre): [Mi esposo] solo me avisa que se va a la reunión y ya.

Según Kotz'i', las Xuo' y Texeles, en numerosas situaciones no participan o no dan sus opiniones, porque existe un desconocimiento de lo que implica su cargo. Kotz'i' argumenta que: "las mujeres de la comunidad son trabajadoras, pero a veces, participan en los grupos organizados sin saber el objetivo de la organización o por qué están ahí" (X3). Quienes en la actualidad son Xuo' o Texeles no participan en algún otro grupo organizado fuera de los conformados por la Iglesia Católica, en los que acompañan los rezos o forman parte del Centro Cantonal, integrando los grupos de ancianas, en los que ejercen cargos como presidentas y vocales, pero la mayoría distribuyen su tiempo y esfuerzo entre la casa y la

cofradía, lo que ya es suficiente trabajo tomando en cuenta las exigencias que supone ser la responsable de atender a una familia, y en cierta medida, a la comunidad entera.

Ser Xuo' o Texel se constituye un referente comunitario, cuya permanencia no es sinónimo de estatismo; por ello, estas mujeres advierten modificaciones que han ocurrido desde que asumieron el trabajo comunitario, las cuales consideran han afectado especialmente el respeto y la prosperidad de la vida que proviene de la tierra: “ya no es lo mismo, ya solo queda un poco de la esencia de antes [...] antes se honraba a los santos, habían ayotes, güisquiles (chayotes), jocotes, pitayas, tunas, maíz... había de todo, pero ahora ya no [...] la gente ya se olvidó de eso [...] yo no olvido mis costumbres” (C1). Ellas conocen los ritmos y las actitudes necesarias para servir, por ello al igual que otras personas en el pueblo, sienten que las personas y la costumbre ya no son iguales, que no es suficiente el Tijax (C1), que simbolizado por la piedra de obsidiana tiene poder del trueno y del rayo para actuar, su filo puede cortar las cosas malas de la vida, pero si no se sabe usar puede cortar tu propia mano.

Por lo tanto las abuelas, las ancestras actúan como referentes libres y completos, que sufren crisis y transformaciones, que pueden ser llenados según se requiera, para legitimar la existencia, la identidad, las acciones y tareas de las mujeres que sirven a la comunidad en la actualidad, como parte de la política identitaria tz'utujil. El proceso de identificación es indeterminado en el sentido que, como afirma Hall, “siempre es posible ‘ganarlo’ o ‘perderlo’, sostenerlo o abandonarlo” (2003: 15). Aunque este proceso si tiene condiciones determinadas de existencia que encierran recursos materiales simbólicos y afectivos que la sostienen, sin que esto implique cancelar u obviar la diferencia o ser totalmente coherente. Por ello la identificación de las Xuo' y las Texeles con las abuelas es “estratégica y posicional” (Hall, 2003: 17). La afirmación de estas mujeres constituye una identidad y subjetividad propias, que se niegan a desaparecer a pesar de las violentas embestidas de la modernidad.

## Conclusiones

Dado que la ancestralidad aglutina y da sentido a un pueblo o comunidad, instruyendo acciones, creando subjetividades y alianzas que les permitan sobrevivir aun en medio de contextos hostiles, esta constituye un recurso discursivo y un posicionamiento político (Rueda, 2012:435. Guerrero, 2002: 121). Por ello la utilización de categorías que provienen del idioma tz'utujil para conocer el sentido de la ancestralidad en las practicas comunitarias actuales, es sin duda uno de los recursos que brinda mayores posibilidades para analizar, por qué instituciones como Rwa' tinamit (Cabecera del Pueblo) y las cofradías se encuentran vigentes en la comunidad de Tz'ikin Jaay. Una de las respuestas a esta interrogante, es que, ambos son espacios complementarios en que se recrean posibilidades culturales y políticas indisociables que reconocen la existencia del pueblo tz'utujil y su capacidad de posicionarse colectiva e individualmente ante un sistema que ha negado la importancia de su historia, territorio, ideas y valores.

Partiendo de que los conceptos *Ojeer* y *Jalb'el* pertenecen a la matriz de pensamiento mesoamericano, en la que como anotan autores como Martínez (2011: 30, 131), López Austin (1967: 95), Vallejo (2004: 49), Mendelson (1965: 91) y Navarrete (2000: 156-164), las personas contienen una parte material y una inmaterial, o no corporal, que se complementan sin que la dimensión no corporal a la que se hace referencia sea interpretada necesariamente como alma o espíritu, se retoman los mencionados conceptos como inevitables para explicar la complejidad del pensamiento en torno al origen y funcionamiento del sistema de casas principales en Tz'ikin Jaay , Rwa' tinamit – Cabecera del Pueblo y cofradías.

El carácter del concepto *Ojeer* es dinámico, puesto que en sus raíces se encuentran las abuelas y abuelos que renacen y mueren en cada una de las generaciones tz'utujiles que han existido e incluso en los que aún no han nacido. Las abuelas y abuelos son quienes originan la comunidad y los linajes que la componen, incluidos los linajes energéticos, es decir un linaje que se define en base a las energías que heredan las personas para desarrollar un trabajo o bien para ocupar un cargo dentro de la comunidad. Herencia que no se define necesariamente por consanguineidad, clase, género o edad e instituye casas a las que se adscriben distintas capacidades y energías. El concepto *Ojeer* que refiere, un tiempo-espacio y una palabra ancestral

que se reconstituye cíclicamente es fundante, ya que representa una autoridad que se afianza en conocimientos e identidades históricamente construidas y situadas alrededor de un territorio específico en el que tal como anota Barabas (2005: 154,155) cada grupo dibuja diferencialmente el territorio basándose en los conocimientos locales, construyendo una geografía simbólica que define el territorio y la territorialidad de donde surge el vínculo con los antepasados que habitan lugares que en conjunto forman un territorio supracomunitario que puede constituirse en emblemas de todo el grupo.

En este orden de ideas, la palabra *Jalb'el*, encierra las capacidades o energías alter humanas y supra humanas que conforman la segunda persona de la gente, concepto que apoya, aunque no determina siempre, la legitimación de discursos y acciones ligadas al gobierno y a la autoridad por medio de la referencia a abuelas y abuelos de quienes se heredan ciertas capacidades, de manera que las acciones políticas se refuerzan por medios simbólicos y culturales propios. Para los tz'utujiles, tener *Jalb'el* es tener un poder sobrenatural que se corporiza para servir, dones que son interpretados como herencias ancestrales que no pueden ser aprendidos, se nace con ellos y se muere con ellos.

Las manifestaciones del *Jalb'el*, abarca una serie de capacidades distintas, que han sido inscritas por otros estudios como nahual, nawal o nuwal (Martínez, 2011:14, 88. Mendelson, 1965: 91-95. O'brien, 1984: 48-62 y 2006: 11-20. Vallejo, 2004: 50. Manchón, 2004:46-50, 67-79). Sin embargo, esta investigación propone la utilización del término *Jalb'el* para designar dones pertenecientes a seres humanos que se manifiestan en facultades o conocimientos que les permiten realizar trabajos específicos, transformarse o tener visiones, y cuando se trate de seres sobre humanos o bien energías de la naturaleza, estos han de ser nombrados abuelos o abuelas de gran *Jalb'el* con sus correspondientes nombres y refiriéndoles como dueños o autoridades de lugres y energías propias. La utilización del concepto *Jalb'el* no discute la existencia del concepto nawal, que también es ampliamente utilizado por la comunidad, ni contradice los aportes de investigaciones que describen el nawalismo en Tz'ikin Jaay, pues abreva de estos para aportar desde la recuperación del concepto *Jalb'el* a la discusión acerca del pensamiento tz'utujil y la construcción de organización comunitaria en este contexto.

A partir de los testimonios y narraciones recopilados, se puede afirmar que es la idea y sentido de continuidad, aunada a una compleja trama mítica, la que explica los lazos políticos y

culturales que se tejen entre las abuelas de gran *Jalb'el* y las mujeres que participan asumiendo cargos dentro de las cofradías. Pues los mitos son portadores de mensajes políticos (López, A. y López, L., 2001: 196,197, 247) que han estado presentes en las luchas y reivindicaciones de los pueblos indígenas mesoamericanos aún antes de la invasión colonial. Los mitos son mutables y se reconstruyen cíclicamente en base a la misma matriz simbólica (Barabas, 2015: 252. Bartolomé, 2015:216. Vallejo, 2004: 45). Por ello, la idea de reconstrucción cíclica del tiempo y espacio influye directamente en las estrategias de reformulación de los discursos y las prácticas en el servicio comunitario, así el origen se actualiza de acuerdo a las experiencias vividas del colectivo y las situaciones que necesitan ser resueltas, legitimando con ello acciones, que por lo general se definen en momentos de crisis o conflicto, a través de códigos y símbolos propios que dan sentido a la vida, al orden del universo y las cosas.

En la memoria del pueblo tz'utujil se recuerdan aun mujeres de gran *Jalb'el*, cuya existencia no depende de ser parejas de los abuelos, no son sus esposas o madres, sino ocupan lugares equivalentes. El ruq'aaq'aal (la energía-fuerza) y diusil (aliento de vida) de estas mujeres incluyen atributos que tienen relación con el abuelo/abuela Rilaj Maam/Yamri'y Castelian y con elementos rituales utilizados en las Armit Jaay (casas principales) de las Cofradías y Cabecera, la salud, el manejo de plantas, los hilos-tejidos, el árbol de tz'ijtel, el baile, la música y el movimiento. Las referencias a estas abuelas han permanecido a través del tiempo y se asocian con los trabajos que realizan mujeres que ocupan los cargos de Xuo' y Texeles en las cofradías, instituciones en las que se reflejan las contradicciones y luchas de la sociedad guatemalteca, que ha sido fuertemente trastocada por la guerra contrainsurgente (1954-1996), que se desarrolló de manera paralela a un movimiento indígena, maya y campesino que inscribió una nueva lógica de pensar las relaciones de poder.

El diálogo con las ancestras es posible, aunque las historias de las abuelas tz'utujiles de gran *Jalb'el*, sus nombres y sus acciones, son difusas en la memoria de las Xuo' y de las Texeles, muchas de ellas desconocen sus nombres, las acciones y los tiempos en que estas habitaron, por lo general quienes las recuerdan son los hombres ancianos. Esto puede ser explicado por la existencia de las diferencias de género en la práctica comunicacional. Jennifer Coates, anota la presencia de una competencia comunicativa diferenciada por la que, “la conducta masculina y femenina en la conversación nos señalan que entre hombres y mujeres hay un entendimiento



distinto” (2009:143). Lo que las Xuo’ y las Texeles si tienen claro es que las abuelas de gran *Jalb’el*, al igual que ellas, fueron mujeres sabias que sirvieron a su comunidad.

Este sentido de continuidad permite a las Xuo’ y Texeles afirmar que el trabajo que realizan es el mismo desde tiempos ancestrales. Por lo tanto las abuelas, las ancestras actúan como referentes libres y completos, que sufren crisis y transformaciones, que pueden ser llenados según se requiera, para legitimar la existencia, la identidad, las acciones y tareas de las mujeres que sirven a la comunidad en la actualidad, como parte de la política identitaria *tz’utujil*. El proceso de identificación es indeterminado en el sentido que, como afirma Hall, “siempre es posible ‘ganarlo’ o ‘perderlo’, sostenerlo o abandonarlo” (2003: 15). Aunque este proceso si tiene condiciones determinadas de existencia que encierran recursos materiales simbólicos y afectivos que la sostienen, sin que esto implique cancelar u obviar la diferencia o ser totalmente coherente. Por ello la identificación de las Xuo’ y las Texeles con las abuelas es “estratégica y posicional” (Hall, 2003: 17).

Las casas principales de Tz’ikin Jaay han podido adecuarse a los contextos cambiantes y su permanencia radica en la capacidad de legitimarse comunitariamente por medio de la defensa del territorio y los derechos colectivos. En este marco es en el que las identidades-cargos Xuo’ y Texeles se inscriben y normalizan. Los cargos de las mujeres en las cofradías son otorgados como reconocimiento a su trabajo y compromiso con la comunidad, las formas de participación en el sistema de casas principales, en la actualidad, son altamente jerarquizados y continúan siendo valorados a nivel comunitario ya que representan la autoridad de las abuelas en la organización comunitaria contemporánea, aunque el prestigio correspondiente ha sido mermado por la influencia de las Iglesias Católica o Protestante y conflictos políticos entre cofradías y con Rwa’ tinamit (Cabecera del pueblo).

En el sistema de casas principales, la división de tareas es asignada de acuerdo a una visión dicotómica sexo-género, producto de la colonialidad, que Lugones ha denominado “el sistema moderno-colonial de género” (2008: 77), el cual es eminentemente heteroreal y exagera el dimorfismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales. La construcción del poder y autoridad de las Xuo’ y Texeles ha sido subordinado al papel de los cofrades, la acentuación de esta desvalorización es el resultado de la perpetuación de formas generizadas y sexuadas de gobierno y consulta diferenciales. A pesar de que las

mujeres han sido parte imprescindible de la construcción del pensamiento ancestral y político de las Armit Jaay, sus aportes se diluyen en la naturalización de los roles que desempeñan, principalmente porque estos tienen que ver con servicios y cuidado de los otros. Incluso cuando no siempre las diversas tareas, funciones y responsabilidades que las mujeres asumen con los cargos se conciben como continuación de las que cumplen en el espacio privado de la casa, si se encuadran dentro de las labores de cuidado y alimentación, propias de los oficios socialmente asignados a todas las mujeres.

La interpretación masculina de la participación en esta institución, ha marginado la participación de las mujeres, quienes son subalternizadas en la construcción de la memoria tz'utujil. El establecimiento de dos únicos géneros, masculino-femenino, deja de lado referentes ancestrales tz'utujiles, por ello la dualidad adscrita a la figura de Rilaj Maam-Yamri'y Castelian, es interpretada como juventud-vejez pero muy pocas veces se rescata que el abuelo-abuela rompe con la dicotomía hombre-mujer ya que puede materializarse con características adscritas a estos géneros-cuerpos y es al mismo tiempo ambas. Repensar la dualidad de Rilaj Maam-Yamri'y Castelian, desde esta perspectiva nos lleva a plantear la existencia de otros referentes para construir cuerpos y sexualidades que escapan y fisuran el orden impuesto por la colonialidad.

Las lecturas que privilegian y naturalizan la desigualdad sexo-genero dicotómica, han dado como resultado razonamientos que minimizan los aportes de los trabajos de Xuo' y Texeles, retratándolas como si quedaran al margen de toda acción o decisión dentro del espacio, lo cual es negar su capacidad de toma de decisiones y conciencia acerca de su participación. Contrario a lo que revelan los testimonios de las entrevistadas, las mujeres tienen mayor autonomía para asumir y desempeñar los cargos, los cuales en general asumen con conciencia de las implicaciones sociales, culturales, de esfuerzo, tiempo y dinero que conllevan. Las principales motivaciones para asumir cargos que destacan las Xuo' y Texeles son: prestigio, respeto, búsqueda de bienestar familiar, la creación de un espacio en el que comparten lazos de compañerismo con otras mujeres, la posibilidad de participar en espacios en donde pueden celebrar, sentirse alegres, bien y orgullosas y el auto reconocimiento como principales parte de la autoridad ancestral.

La lógica que subyace al desempeñar un cargo es el de redistribución, en el sentido que plantea Mauss (1979) pues la adquisidor de honor, prestigio o riqueza tiene la obligación absoluta de devolver estos dones o bien podría perderse la autoridad, la cual funge como talismán y fuente de bienestar que es la misma autoridad (1979: 164). Cuando se acepta el cargo comunitario, se confía en que el colectivo, conformado por todo lo tz'utujil, en las dimensiones físicas o del mundo y energéticas, corresponderán al trabajo que se ha realizado. De manera que el dar y recibir regalos, materiales e inmateriales, en las organizaciones sociales crea vínculos en la acción de intercambio, igual o desigual, con el fin de recibir privilegios y marcar jerarquías.

Las tareas desempeñadas por las Xuo' y Texeles son fundamentales no sólo porque permiten que los hombres asuman responsabilidades públicas sin mayores complicaciones, de manera que estos puedan negociar con la sociedad más amplia en beneficio de la colectividad (Green, 20013: 113), sino porque sus esfuerzos para mantener el bienestar colectivo cimientan las bases de la comunitariedad (Muñoz Ramírez, 2013; Goche, Flor, 2015). Todo lo anterior nos lleva a la conclusión que a través de las contradicciones, logros, aportes y sentimientos de estas mujeres tz'utujiles es posible conocer el sentido que le dan al trabajo colectivo. Queda demostrado que han sido las mujeres quienes mantienen las casas principales, que su participación y compromiso ha hecho posible que estas permanezcan a través del tiempo. Además, contribuyen a pensar organizaciones nuevas que retomen la alegría, el disfrute del servicio comunitario y la autoridad de las mujeres. Por lo tanto, la búsqueda de ancestras que rompen con la norma moderna-colonial de género es imprescindible para la recreación de mitos que den sentido a universos en que las mujeres mayas son referentes organizativos y políticos.

## Bibliografía

- Archila Neira, Mauricio. (2005). Voces subalternas e historia oral. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 32, 293 - 308.
- Audriffier Bustamante, Enrique. (1992). CIDECA, Santiago Atitlán, canto de un pueblo por la paz, Guatemala, 1991, documental filmico. *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, No. 11, 213- 214.
- Ba Tiul, Kajkoj M. (2010). *Guatemala: propuestas mayas para refundar el estado y la nación. (De la Resistencia al Poder)*. Guatemala: Centro de Reflexiones Nim Poqom.
- Bajtín, Mijail. (2000). *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. México: Editorial Taurus.
- Barabas, Alicia M. (2005). Autonomías indígenas en México ¿utopías posibles? En F. Escárzaga y R. Gutiérrez (Coords.). *Movimiento indígena en América latina: resistencia y proyecto alternativo*. México: Gobierno del distrito Federal, Casa Juan Pablos, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- \_\_\_\_\_ (2015). Cosmovisiones, mitologías y rituales de los pueblos indígenas de Oaxaca. En A. Gámez y A. López Austin (Coords.). *Cosmovisión mesoamericana*. México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de Las Américas, Fondo de Cultura Económica, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Bardfield, Thomas. (Ed.). (2007). *Diccionario de antropología*. México: Siglo XXI.
- Bartolomé, Miguel A. (2015). Un mensaje político de los mitos. La mitología de privación en Oaxaca, México y América Latina. En A. Gámez y A. López Austin (Coords.). *Cosmovisión mesoamericana*. México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de Las Américas, Fondo de Cultura Económica, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Bastos, Santiago. (2007). Construcción de la identidad maya como un proceso político. En Santiago Bastos & Aura Cumes (Coords.). *Mayanización y vida cotidiana. La ideología*

*multicultural en la sociedad guatemalteca*. Vol. 1, Guatemala: FLACSO, CIRMA, CHOLSAMAJ.

Bengoa, José. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

Camus, Manuela. (2002). *Ser indígena en la Ciudad de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

Carrasco, Pedro. (1975). La transformación de la cultura indígena durante la colonia. *Historia Mexicana*, Vol.25, No.2, 175-203.

\_\_\_\_\_ (1967). El señorío tz'utujil de Atitlán en el siglo XVI. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, Vol. 21, 317-331.

\_\_\_\_\_ (1961). La jerarquía cívicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial. En L. Korsbaek. (Ed.). (2009). *Introducción Crítica al sistema de cargos*. México.

Casaús Arzú, Marta E. (1998). *La metamorfosis del racismo en Guatemala. Uk'exwachixiik ri kaxlan na'ooj pa iximuleew*. Guatemala: Cholasmaj.

Castañeda Medinilla, José. (1979). Maximón, un caso de magia imitativa. *Guatemala indígena*, Volumen XIV, No. 3-4. Instituto Indigenista Nacional. Ministerio de Educación. Guatemala, 131- 142.

Castoriadis, Cornelius. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Fábula, Tusquets.

Chávez, Adrián I. (2007). *Pop Wuj. Libro del Tiempo. Poema mito-histórico k'ich'é*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.

Coates, Jennifer. (2009). *Mujeres, hombres y lenguaje. Un acercamiento sociolingüístico a las diferencias de género*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cojtí Cuxil, Demetrio. (2006). Los pueblos indígenas en la democracia y el Estado guatemalteco. Diagnóstico aproximado. *Identidades étnicas: espacio de interacción y confrontación*. *Revista Estudios Interétnicos*, No.20, año 14, Instituto de Estudios interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala, 37-81.

- Comaroff, J. & Comaroff, J. (1992). Sobre totemismo y etnicidad. En Camus. M. (Comp.).(2006).*Las ideas detrás de la etnicidad*. Guatemala: CIRMA.
- Comisión de Esclarecimiento Histórico. (1999). *Guatemala memoria del silencio*. Tomo I, V, VII. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas.
- Cumes, Aura. (2007). Mayanización y el sueño de la emancipación indígena en Guatemala. En Santiago Bastos & Aura Cumes (Coords.). *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Vol. 1, Guatemala: FLACSO, CIRMA, CHOLSAMAJ.
- De Beauvoir, Simone. (2005). *El Segundo Sexo*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1981). *Positions*, Chicago: University of Chicago Press. [*Posiciones*, Valencia: Pre-Textos, 1977.]
- Drouin, Marc. (2011). *Acabar hasta con la semilla. Comprendiendo el genocidio guatemalteco de 1982*. Guatemala: F&G.
- Epstein, A.L. (1978). Etnicidad e identidad. En Camus. M. (Comp.).(2006).*Las ideas detrás de la etnicidad*. Guatemala: CIRMA.
- Esquit, Edgar. (2010). *La superación del indígena: la política de modernización entre las elites indígenas de Comalapa, siglo XX*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Esquit, Edgar. (2008). Disciplinando al subalterno. Vínculos de violencia y de gobierno en Guatemala. En Bastos S. (Comp.). *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Esquit, Edgar & Ochoa, Carlos (Ed). (1995). *Yiqalil q'anej kunimaaj tz'ij niman tz'ij. El respeto a la palabra. El Orden Jurídico del Pueblo Maya*. Guatemala: Centro de Estudios de la Cultura Maya.
- Falla, Ricardo. (2013). *El Popol Wuj, una interpretación para el día de hoy*. Guatemala: AVANCSO.
- Frazer, James G. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- Gall, Francis. (1999). *Diccionario geográfico de Guatemala*. Guatemala: Instituto Geográfico Nacional.
- Gobierno de Guatemala & Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. (1995). *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas*. México.
- González Echevarría, Roberto. (2000). *Mito y Archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González Ponciano, Ramón. (2008). Multiculturalismo, mayanización y política pública. En Bastos S. (Comp.). *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Green, Linda. (2013). *El miedo como forma de vida. Viudas mayas en la Guatemala rural*. Guatemala: Ediciones del Pensativo.
- Guber, Rosana. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Colombia: Enciclopedia latinoamericana de Sociocultura y Comunicación. Norma.
- Guerrero Arias, Patricio. (2002). *La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya Yala.
- Gutiérrez Solana, Nelly. (1986). Sobre el significado de los bultos sagrados y de las figuras incompletas en los códices. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol. 15, No.57, Universidad Nacional Autónoma de México, 23-35.
- Hall, Stuart. (2010). Los blancos de sus ojos: ideologías racistas y medios de comunicación. En Restrepo, Eduardo et. al (Ed.). *Sin Garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana. Instituto de Estudios Peruanos. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Enviación Editores.
- \_\_\_\_\_ (2003) ¿Quién necesita identidad? En Hall, S. & Dugay, P. (Comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Hernández, María & Velasco, Laura. (2015). La etnicidad cuestionada: Ancestralidad en las hijas e hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos. *Migraciones Internacionales*, Vol. 8, No.2, El Colegio de la Frontera Norte, 133- 163.
- Ivic Moterroso, M. & Alvarado C. (2011). *Dinámica de población y territorio en la cuenca del lago de Atitlán y sus zonas colindantes en los siglos XV y XVIII*. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.  
Recuperado de [http://www.asociaciontikal.com/pdf/46. Ivic\\_y\\_Alvarado.pdf](http://www.asociaciontikal.com/pdf/46. Ivic_y_Alvarado.pdf)
- Korsbaek, Leif. (Ed.). (2009). *Introducción Crítica al sistema de cargos*. México.
- Korsbaek, L. & Ricco, S. (1992). La “republica” de Santiago Atitlán. En L. Korsbaek. (Ed.). (2009). *Introducción Crítica al sistema de cargos*. México.
- La Colectiva del Río Combahee. (1977). Una declaración feminista negra. En Moraga, C. & Castillo A. (Edit.). *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los EEUU*. USA: Ismo.
- López Austin, Alfredo. (1967). Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol.7, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 87-117.
- López Austin, Alfredo & López Luján, Leonardo. (2001). *El pasado indígena*. México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de Las Américas, Fondo de Cultura Económica.
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, No. 9, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Colombia, 73-101.
- Macleod Morna. (2006). Historia y representaciones. Encuentros, desencuentros y debates entre el movimiento maya y los múltiples Otros. *Identidades étnicas: espacio de interacción y confrontación*. *Revista Estudios Interétnicos*, No.20, año 14, Instituto de Estudios interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala, 7-36.



- Martínez Gonzales, Roberto. (2011). *El Nabualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mauss, Marcel. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, Colección de Ciencias Sociales. Serie de Sociología.
- Mendelson, E. Michael. (1965). *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala: Tipografía Nacional.
- \_\_\_\_\_ (1959). *Los mayas del altiplano*. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala: Ministerio de Educación Pública “José Pineda Ibarra”.
- Méndez, Luz & Carrera Guerra, Amanda. (2014). *Mujeres indígenas: clamor por la justicia. Violencia sexual, conflicto armado y despojo violento de tierras*. Guatemala: Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial, F&G.
- Mendoza, Breny. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Espinosa Miñoso, Y. (Coordinadora). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico – políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la frontera.
- Mujeres Mayas Kaqla. (2011). *Tramas y transcendencias. Reconstruyendo historias con nuestras abuelas y madres*. Guatemala: Magna Terra editores.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Rub'eyal Qak'aslemal. Caminos para la plenitud de las mujeres mayas y nuestros pueblos. Propuesta metodológica a partir de la experiencia de las mujeres mayas Kaqla*. Guatemala: Maya Diversa ediciones.
- Murga Armas, Jorge. (1997). Santiago Atitlán. Organización comunitaria y seguridad de los habitantes. Un reto para la paz. En Programa Sistema Penal Derechos Humanos de ILANUD, Comisión Europea. *Delito y seguridad de los habitantes*. México: Siglo XXI.
- Nash, June. (1979). El drama de la pasión en comunidades de indios mayenses. *Guatemala indígena*, Volumen XIV, No. 3-4. Instituto Indigenista Nacional. Ministerio de Educación. Guatemala.

- Nash, Manning. (1967). El contexto social de la toma de decisiones económicas en una sociedad pequeña. En L. Korsbaek. (Ed.). (2009). *Introducción Crítica al sistema de cargos*. México.
- Navarrete Linares, Federico. (2000). Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano. En F. Navarrete y G. Olivier (Coords.). *El héroe entre el mito y la historia*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos. UNAM.
- O'Brien-Rothe, Linda. (2006). Dos Canciones De faz-de-la-Tierra. *Tradiciones de Guatemala. Etnomusicología en Guatemala*, No. 66, Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro de Estudios Folklóricos, 11-20.
- \_\_\_\_\_ (1984). Canciones de la faz de la tierra. Investigación sobre la música tradicional tz'utuhil. *Tradiciones de Guatemala*, No. 23-24, Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro de Estudios Folklóricos, 55-67.
- Ordoñez Cifuentes, José E. (1997). Etnocidio antropológico: la versión de la antropología cultural norteamericana sobre los indios en Guatemala. *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas. La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI, VI Jornadas Lascasianas*. Universidad Nacional Autónoma de México, 227-262.
- Orellana, Sandra L. (1975). La introducción del sistema de cofradía en la región del Lago Atitlán en los Altos de Guatemala. *América Indígena*, Vol. 35, No.4, 845-856.
- Organización del Pueblo en Armas. (s.f.). *La verdadera magnitud del racismo*. (Racismo II). Guatemala.
- Oyewumi, Oyeronke. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. E.E.U.U.: University of Minnesota Press.
- Petrich, Perla. (Ed.). (1998). *Literatura oral de los pueblos del lago Atitlán*. Guatemala: Casa de Estudios de los Pueblos del Lago de Atitlán.

- Rascón, Enrique. (2011). Crecimiento y características del turismo en Guatemala: el caso de San Juan La Laguna, Sololá. En Allen Cordero & Paul Bodson (Ed.). *¿Es posible otro turismo? Su realidad centroamericana, nueve casos de estudio*. Vol. II. Costa Rica: FLACSO.
- Recinos, Adrián. (1980). *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapán*. Guatemala: Dirección General de Antropología e Historia. Piedra Santa.
- Rojas Lima, Flavio. (1988). *La cofradía. Reducto cultural indígena*. Seminario de Integración Social. Guatemala: Litografías Modernas.
- \_\_\_\_\_ (1984). *La simbología del lenguaje en la cofradía indígena*. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala: Centro Nacional de Libros de Texto y Material Didáctico “José Pineda Ibarra”.
- Rubin, Gayle. (1975). Tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo. En *¿Qué son los estudios de mujeres?* Navarro, M. & Stimpson, C. (Comps). (1998). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rueda Barrera, Eduardo. (2012). Ancestralidad y práctica política. reencantamiento para potenciar la democracia. En Martha Márques Restrepo. (et. al). *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*. Colombia: Universidad Javeriana, CLACSO, Instituto de Bioética, Goethe Institut, instituto de Estudios Sociales Pensar.
- Schackt, Jon. (2002). Los mayas: el origen del término y la creación del pueblo. *Revista Estudios Interétnicos. De indígena a maya. Identidades indígenas en Guatemala y Chiapas*, No. 16, año10, Instituto de Estudios Interétnicos Universidad de San Carlos de Guatemala. Universidad de Tromsø, 7-26.
- Tock, Andrea. (2015). Dispositivo Sexo-Raza y poder disciplinar: AVANCSO. *Construcción de cuadros vivos. En Sexo y Raza. Análisis de la blancura, el deseo y la sexualidad en Guatemala*. Guatemala: Serviprensa.
- Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente. (2013). *Sentencia por Genocidio y Delitos Contra los Deberes de Humanidad contra el pueblo Maya Ixil*. C01076-2011-00015 OF.2o. Guatemala: AJR & CALDH.

- Tuan, Yi-Fu. (2007). *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. España: Melusina.
- Vallejo Reyna, Alberto. (2001). *Por los caminos de los antiguos navales. RilajiMaam y el navalismo maya tz'utujil de Santiago Atitlán*. Guatemala: Centro de Documentación e Investigación Maya CEDIM.
- Winkler, Katja. (2013). *La territorialidad tz'utujil frente a la expansión de la caña de azúcar*. Guatemala: Instituto de Estudios Agrarios y Rurales –IDEAR-, Coordinación de ONG y Cooperativas.
- Wolf, Eric. (1971). *Los campesinos*. Barcelona: Editorial Labor.
- \_\_\_\_\_ (1957). Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 13, No.1. University of Chicago, 1-18.  
Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3629154>

## Tesis

- Manchón Lerman, Débora. (2004). *Ixkeem, la abuela del tejido tz'utujil y sus nietas en tiempos de globalización*. (Tesis de Maestría). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reanda Pablo, José. (2006). *La aplicación del orden jurídico indígena tz'utujil frente al orden jurídico estatal, en el municipio de Santiago Atitlán del Departamento de Sololá*. (Tesis Abogado y Notario). Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Vallejo Reyna, Alberto. (2004). *Dialogando con los Antepasados. Identidad étnica y discurso nawal entre los mayas tz'utujiles de Guatemala*. (Tesis de Maestría). Universidad Nacional Autónoma de México.

## Hemerográficas

- Congreso de la República de Guatemala. (2010). *Decreto número 22-2010*. Publicado el 15 de junio de 2010 en el Diario de Centroamérica, No. 61. Tomo CCLXXXIX
- Elías, Ángel. (2016). *El RilajMam es un guía del tiempo*. Prensa Libre, recuperado de <http://www.prensalibre.com/vida/escenario/el-rilaj-mam-es-un-guia-del-tiempo>
- Elías, Ángel. (2015). *Celebran la fuerza del RilajMam*. Prensa Libre, recuperado de <http://www.prensalibre.com/vida/escenario/celebran-la-fuerza-del-rilaj-mam>
- Elías, José. (1990). *El ejército provoca una matanza de campesinos indígenas en Guatemala*. Diario El País. 4 de diciembre de 1990.
- Goche, Flor. (2015). *Gladys Tzul: Que el deseo alumbre las luchas de las mujeres indígenas*. DesInformémonos. Recuperado de <https://desinformemonos.org/gladys-tzul-que-el-deseo-alumbre-las-luchas-de-las-mujeres-indigenas-2/>
- González, Ana Lucía. (2014). *La mujer de Maximón*. Prensa Libre, Revista D. recuperado de [http://www.prensalibre.com/revista\\_d/Mujer\\_de\\_Maximon-Maria\\_Batz-bal-deidad\\_maya-Santiago\\_Atitan-zutuhiles\\_0\\_1112888849.html](http://www.prensalibre.com/revista_d/Mujer_de_Maximon-Maria_Batz-bal-deidad_maya-Santiago_Atitan-zutuhiles_0_1112888849.html)

## Otras fuentes

Asociación Guatemalteca de Exportadores. (2015). *Acuerdos de Libre Comercio de Guatemala*. Recuperado de <http://export.com.gt/wp-content/uploads/2015/03/Acuerdos-Comerciales-de-Guatemala-.pdf>

#MarchaPorElAguaGT.

Muñoz Ramírez, Gloria. (2013). *Ser mujer y ser indígena, un peligro en la Guatemala del despojo*. Mujeres y la Sexta, Abajo y a la izquierda, con todo el corazón. Recuperado de <https://mujeresylasextaorg.wordpress.com/2013/11/08/ser-mujer-y-ser-indigena-un-peligro-en-la-guatemala-del-despojo/>

Oficina Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*.

Recuperado de [http://portales.mineduc.cl/usuarios/intercultural/doc/201104071329170.Convenio\\_169\\_OIT.pdf](http://portales.mineduc.cl/usuarios/intercultural/doc/201104071329170.Convenio_169_OIT.pdf)

Vasco Uribe, Luis Guillermo. (2012). *El mapeo participativo y los derechos territoriales de los pueblos indígenas*. Basada en la Ponencia en el Foro Internacional "Mapeo Participativo", Universidad de Rosario, Lucha indígena en el cauca y mapas parlantes. Recuperado de <http://www.luguiva.net/cartillas/subIndice.aspx?id=10>

## Anexos

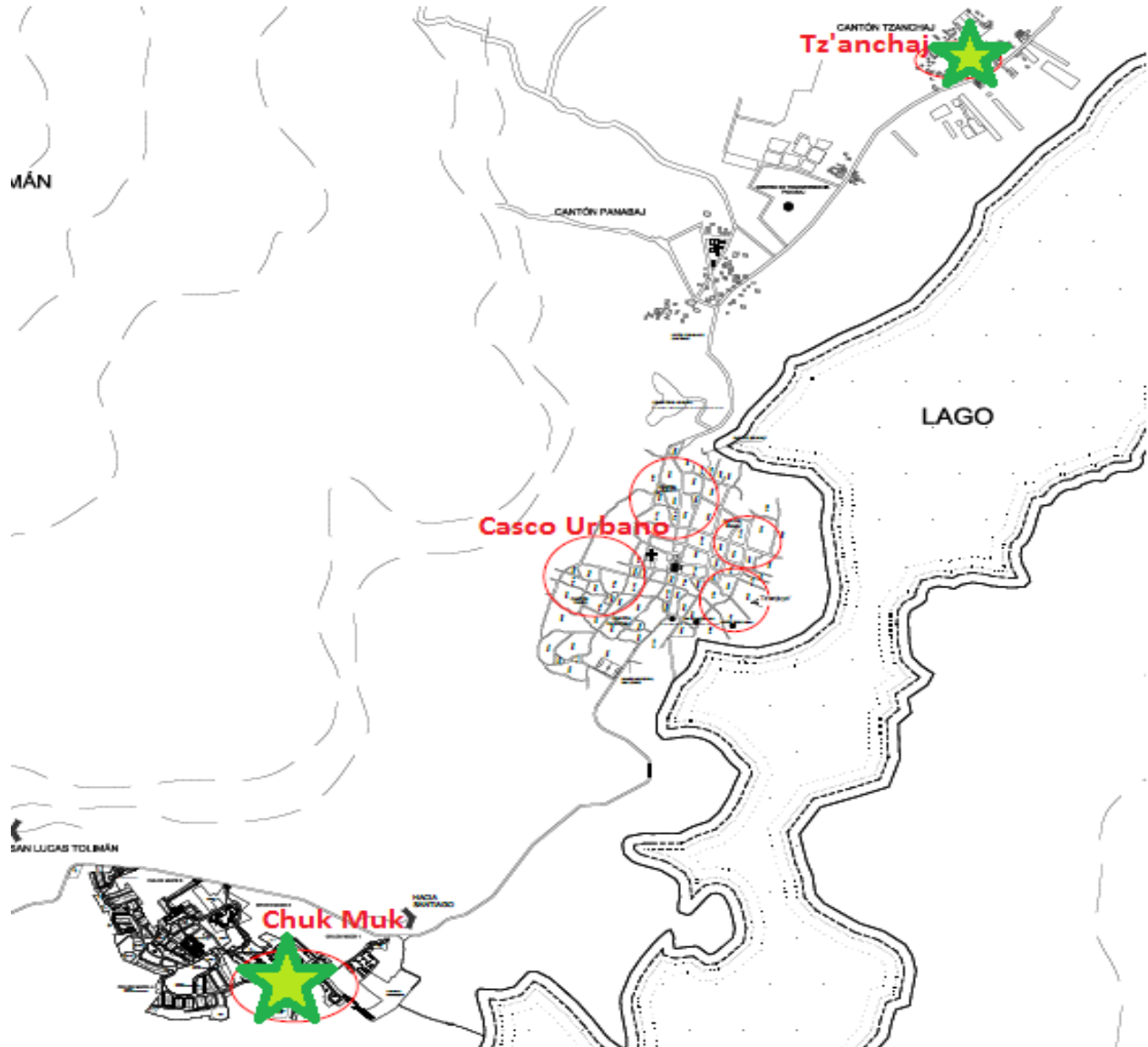
### Glosario

	<b>Lo que significa</b>	<b>Tz'utujil escrito en este texto, variación propia de Santiago Atitlán</b>	<b>Tz'utujil escrito según las normas de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala</b>
1	Centro-corazón	Ruuk'u'x	Ruuk'u'x
2	Organización ancestral de casas principales y la cabecera del pueblo en Santiago Atitlán	Mlo'n riil rxin ojeer armit jaay, Rwa' tinamit	Moolooj winaq ee rixin popol jaay k'in K'amol B'eeey rixin Tinaamit Tz'ikin Jaay
3	Esposa del alcalde de cofradía. Cargo principal de mujer dentro de la cofradía	Xuo'	Ruxaayil K'amol B'eeey rixin Kamon Jaay
4	Palabra antigua	Ojeer tziiij	Ojeer tziiij
5	Nuestra raíz	Ajooj xe'	Qaaxee' qak'aamaal
6	Cargador de Maximón	'Teleneel	'Tejleneel
7	Energía o aliento vital	Ruq'aaq'aal	Ruq'aaq'aal - Ruchojq'aq'iil
8	Su fuerza	Rch'uq'a	Ruchojq'aaq'
9	Otro yo	Jalb'el	Jalee' - jalb'al
10	Abuelo más antiguo	Rilaj Maam	Ri'j laj Maam
11	María	Yamri'y	Mari'y
12	Pantalón cuto	Ska'w	Saka'w
13	Güipil	Po't	Po't
14	Casa principal	Armit jaay	K'u'xajaay
15	Lugar en donde se pide (Altar)	Xc'ulbal	Xukulib'al
16	Casa donde se agradece por la tortilla	Xujtin jaay	Maltiyoxib'al jaay
17	Casa adornada	Qtz'ajin jaay	Jaay ya'oon ruka'yib'aliil
18	Dueño (blanco) del cerro	Saq'axool	Saqak'axool
19	Dueño (rojo) del cerro	Kiaq'axool	Kaqak'axool
20	Homosexual hombre	Marixrueq,	Ixoqaachi
21	Homosexual mujer	Yarixrueq	Ixoqaachi
22	Cabecera del pueblo	Rwa' tinamit	K'amol B'eeey

## Relación de distancias

A continuación se ilustra con mapas la relación geográfica entre los lugares en que se realizó el trabajo de campo, de manera que los lectores puedan correlacionar espacio y tiempo.

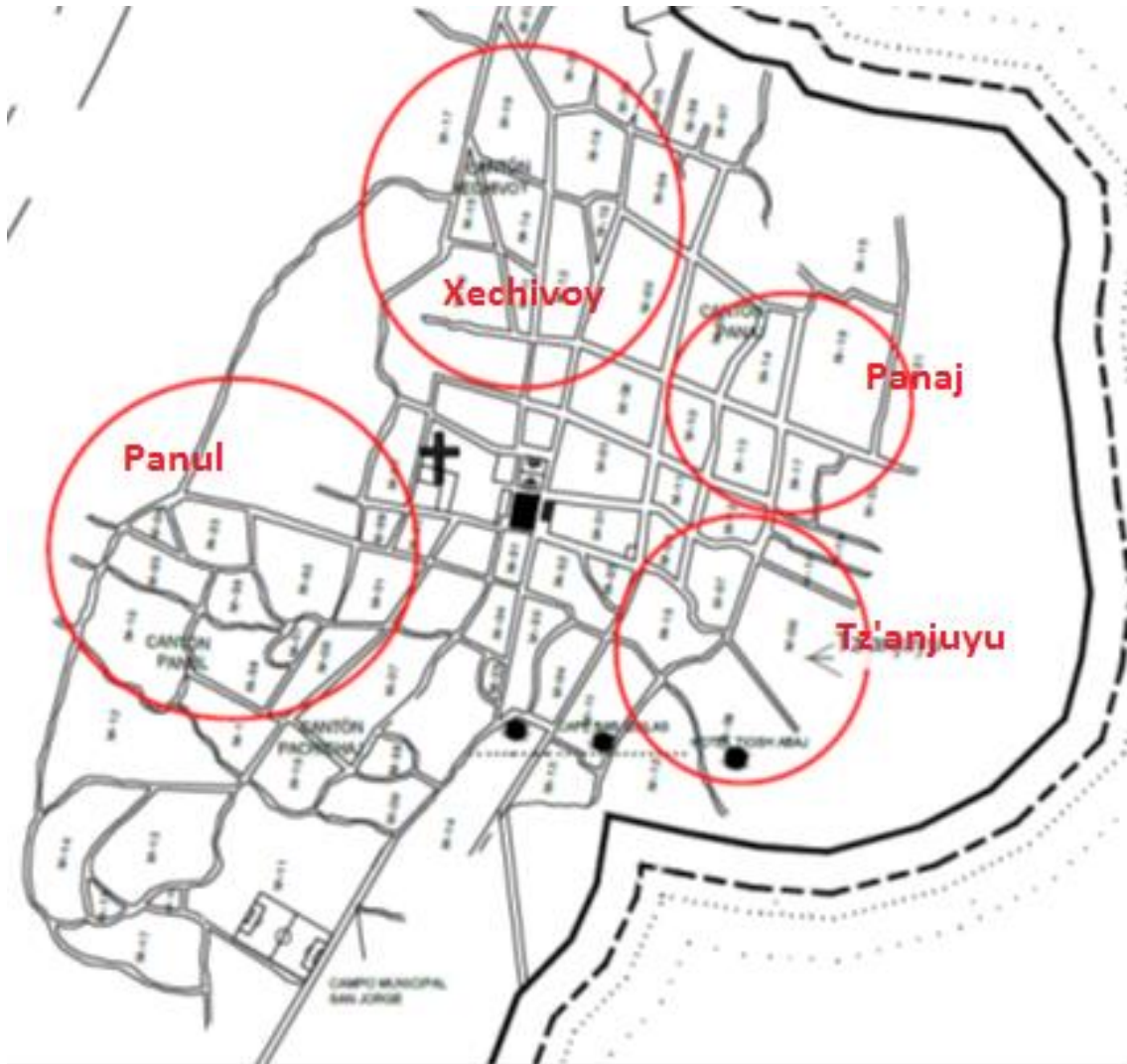
**Mapa 1. Ubicación de Tz'anchaj y Chuk Muk en relación con el Casco Urbano de Atitlán-Tz'ikin Jaay**



Fuente original de mapa Municipalidad de Santiago Atitlán. Modificaciones María José Pérez Sián.



Mapa 2. Ubicación de cantones dentro del casco urbano de Santiago Atitlán-Tz'ikin Jaay



Fuente original de mapa Municipalidad de Santiago Atitlán. Modificaciones María José Pérez Sían.