

Los mayas en Cancuén:  
Ideología y religión  
alrededor de un proyecto arqueológico



UNIVERSIDAD DEL VALLE DE GUATEMALA

Facultad de Ciencias Sociales

Departamento de Antropología

Los mayas en Cancuén:  
Ideología y religión  
alrededor de un proyecto arqueológico

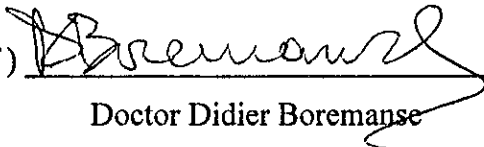
Trabajo de investigación presentado  
por David Ricardo García Alfaro  
para optar al grado académico de  
Licenciado en Antropología

BIBLIOTECA  
DE LA  
UNIVERSIDAD DEL VALLE DE GUATEMALA

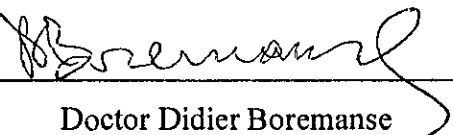
Guatemala  
2003

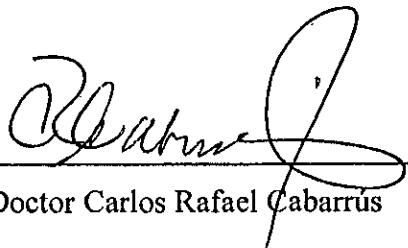



Vo. Bo. :

(f)   
Doctor Didier Boremanse

Tribunal :

(f)   
Doctor Didier Boremanse

(f)   
Doctor Carlos Rafael Cabarrús

(f)   
Doctor Arthur Andrew Demarest

Fecha de aprobación: 6 de marzo de 2003

## PREFACIO

Este trabajo de investigación se desarrolló en el marco de la antropología aplicada que, como se verá, también puede proveer datos importantes para hacer la etnografía—clásica producción antropológica. La antropología aplicada se concibe como la puesta en práctica de los preceptos antropológicos en las esferas fuera del mundo académico. Ha existido un estigma contra la antropología aplicada porque se conjetura que es incapaz de articular planteamientos teórico-académicos de alta calidad que formalicen los datos que presenta al cuerpo teórico antropológico. De cierta forma, esta tesis busca cerrar esa brecha que artificialmente divide a la teoría antropológica de la práctica. Y es artificial, porque tanto la práctica necesita de la teoría como ésta de los casos empíricos donde se pueden poner a prueba hipótesis y otras propuestas teóricas.

Mi trabajo con las comunidades q'eqchi'es aledañas a Cancuén empezó en enero del año 2001. Fui contratado para hacer una consultoría para el Proyecto Cancuén. A sus directores, Arthur Demarest y Tomás Barrientos, les preocupaba que había muchos asuntos pendientes con las comunidades que estaban alrededor de Cancuén. Así, ese estudio aplicado aportó datos para planificar los programas que se deseaban trabajar en conjunto con las comunidades q'eqchi'es. Desde ese entonces, hasta ahora, dos años han pasado en los que la búsqueda de financiamiento ha sido ardua y se ha obtenido apoyo de la agencia para el desarrollo de Estados Unidos, USAID, así como de otras entidades como Cuerpo de Paz, Fundación Solar, Universidad del Valle de Guatemala, la Comisión para la Definición de Lugares Sagrados y Talita Kumi. Estos esfuerzos ahora están dirigidos a la protección del patrimonio cultural en manos comunitarias. Este trabajo no sería posible sin la iniciativa y cooperación conjunta con los comités de las comunidades q'eqchi'es, sus líderes, que incluyen hombres y mujeres que buscan mejorar su calidad de vida. Todos ellos y ellas son fuente de inspiración.

En la realización de este proyecto de tesis, también hay personas a las que quiero agradecer. El Doctor Anthony Stocks, profesor de la Idaho State University ha sido un consejero y amigo que me ha guiado en los senderos de la teoría antropológica. De igual

manera, el Doctor Arthur Demarest me ha apoyado en mis investigaciones y le agradezco a él y a todo el equipo del Proyecto Cancún por la confianza depositada en mi persona. A través de él, también se ha conseguido el financiamiento de Vanderbilt University, entidad educativa que ha demostrado ser suficientemente flexible como para experimentar en una arqueología reflexiva y ética. Además, agradezco a Karen Pereira, amada compañera en la vida, por su paciencia en la revisión y comentarios a esta tesis. Finalmente, doy gracias al Doctor Didier Boremanse por su interés y empeño que acompañaron el proceso de este trabajo de graduación.

Gracias a mi familia por su apoyo incondicional.

# ÍNDICE

PREFACIO .....	vi
LISTA DE ILUSTRACIONES .....	xi
RESUMEN.....	xii
<b>I. INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
A. ARQUEOLOGÍA Y GRUPOS INDÍGENAS.....	1
B. PROYECTOS ARQUEOLÓGICOS Y LOS MAYAS DE HOY.....	5
C. EL MODELO ARQUEOLÓGICO COLONIALISTA EN EL PETÉN.....	7
D. EN BUSCA DE UN MODELO ARQUEOLÓGICO EN CANCUÉN.....	9
E. METODOLOGÍA.....	11
<b>II. EL PROYECTO CANCUÉN Y LA COMUNIDAD EL ZAPOTE.....</b>	<b>13</b>
A. CANCUÉN Y EL PROYECTO ARQUEOLÓGICO.....	13
1. El área del Alto Pasión.....	13
2. El sitio Cancuén.....	16
3. Desarrollo Humano en el Proyecto Cancuén.....	18
B. LA COMUNIDAD DE EL ZAPOTE.....	25

1.	Origen del caserío.....	25
2.	Composición poblacional.....	28
3.	Servicios de educación.....	31
4.	Servicios de salud.....	33
5.	Actividades económicas.....	37
6.	Organización social.....	43
7.	Presencia de otras entidades.....	46

**III. DINÁMICA DE CAMBIO DE LA ESPIRITUALIDAD Y ORGANIZACIÓN RELIGIOSA Q'EQCHI' EN EL ZAPOTE..... 48**

A.	ELEMENTOS TRADICIONALES DE LA RELIGIÓN Q'EQCHI'.....	51
1.	El <i>Tzuultaq'a</i> en la geografía sagrada q'eqchi'.....	51
2.	Espíritus en la religión q'eqchi'.....	54
3.	Comida ritual a los espíritus: el <i>wa'tesink</i> .....	57
4.	Las creencias espirituales y prácticas sociales en torno al maíz.....	62
	a. El <i>Mayehak</i> para iniciar la siembra.....	62
	b. Prácticas ceremoniales asociadas al cultivo del maíz.....	68
B.	CRISTIANISMO ENTRE LOS Q'EQCHI'.....	72
1.	La mayordomía.....	74
2.	El coordinador de la iglesia y los catequistas.....	78
3.	Presencia evangélica.....	80
C.	RELACIÓN ENTRE ANCIANOS, MAYORDOMOS Y CATEQUISTAS.....	81

<b>IV.</b>	<b>ADAPTACIÓN RELIGIOSA EN TORNO A CANCUÉN.....</b>	<b>91</b>
	A. EL <i>WA'TESINK</i> COMO ADAPTACIÓN CULTURAL.....	91
	B. CANCUÉN COMO LUGAR SAGRADO.....	96
	C. <i>MAYEHAK</i> PARA INICIAR EL TRABAJO EN CANCUÉN.....	100
	D. INTERCAMBIO CEREMONIAL ENTRE ALTIPLANO Y TIERRAS BAJAS.....	105
	E. LA SEÑORA DE CANCUÉN.....	110
	F. REESTABLECIENDO EL EQUILIBRIO .....	112
<b>V.</b>	<b>IDEOLOGÍA Y LA RELIGIÓN Q'EQCHI' ANTE CANCUÉN.....</b>	<b>121</b>
	A. IDEOLOGÍA: EL CONCEPTO A LO LARGO DE LA HISTORIA.....	121
	B. ANÁLISIS DE LOS RITUALES Q'EQCHI'ES EN CANCUÉN.....	128
	C. IDENTIDAD MAYA ENTRE LOS Q'EQCHI'ES: LOS MAYAS EN CANCUÉN.....	138
	D. POLÍTICA MAYA Y LA ARQUEOLOGÍA ÉTICA.....	140
<b>VI.</b>	<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>147</b>
<b>VII.</b>	<b>REFERENCIAS CITADAS.....</b>	<b>151</b>

# LISTA DE ILUSTRACIONES

## Cuadros

1. Censo de población por grupos de edad Caserío El Zapote.....29
2. Calendario anual de actividades, Caserío El Zapote.....38
3. Actividades relacionadas con el cultivo del maíz.....39

## Gráficos

1. Pirámide de población: edades por sexo, Caserío El Zapote.....29
2. Condiciones del medio en la vivienda en El Zapote.....34

## Fotografías

1. Niños q'eqchi'es cerca de su casa en El Zapote.....84
2. Hombre q'eqchi' realizando un censo en El Zapote.....84
3. Río La Pasión.....85
4. Dr. Arthur Demarest explicando la historia de Cancuén.....85
5. Grupo de mujeres trabajando para el Proyecto Cancuén.....86
6. Faena comunitaria (*komonil*) para la construcción de la casa del molino.....86
7. Vista panorámica de El Zapote.....87
8. Niños y mujeres compartiendo la comida  
el día de San Antonio en El Zapote.....87
9. Cuevas de Candelaria .....88
10. *Wa'tesink* para las candelas y copal en El Zapote.....88

## RESUMEN

Cancuén es una ciudad maya que fue habitada hace más de mil años. El Proyecto Regional de Desarrollo y Arqueología Cancuén (Proyecto Cancuén) ha hecho investigaciones arqueológicas en el sitio desde 1999. Lo que le ha dado una característica única a este proyecto es el aspecto social que reconoce la presencia de las comunidades q'eqchi'es vecinas a Cancuén y trabaja en cooperación con ellas para lograr un manejo y una preservación adecuados para el patrimonio arqueológico.

La presencia de los arqueólogos y las acciones derivadas del proyecto social en Cancuén, producen interacciones entre los diferentes actores, pero principalmente entre los q'eqchi'es y los miembros del Proyecto Cancuén. A partir de esta dinámica social, surgió esta investigación que analiza cómo la ideología q'eqchi' se ha adaptado al lugar de Cancuén para demostrar que el sitio no sólo posee un valor sagrado para ellos, sino también un valor económico y político. Esta ideología q'eqchi' se expresa a través de los discursos y ceremonias religiosas que los q'eqchi'es realizan ahora en Cancuén porque se sienten identificados con el lugar.

Esta tesis demuestra cómo la ideología es un factor determinante, que logra influir en el comportamiento de los q'eqchi'es frente Cancuén y que ella no es simplemente un epifenómeno de otros factores determinantes de los hechos sociales. La ideología q'eqchi' ha servido de instrumento para presentarse como las ideas políticas en acción que finalmente tienen como objetivo negociar su posición ante el Proyecto Cancuén y otras comunidades q'eqchi'es alrededor del sitio.

El caso de Cancuén y las comunidades q'eqchi'es a su alrededor también es un ejemplo pionero de una arqueología con ética, la cual reconoce que el conocimiento que produce, y la forma en que éste se obtiene, afecta directamente a las personas cercanas a los lugares sagrados y a los grupos que están vinculados con su historia. A través de este estudio se revelan los significados que puede llegar a tener el patrimonio arqueológico, que inciden claramente en su debida preservación y su eficaz manejo.



# I. Introducción

## A. Arqueología y grupos indígenas

En América, las poblaciones prehispánicas han cautivado apasionadamente a los arqueólogos porque éstas dejaron impresionantes vestigios culturales. Sin embargo, el interés por los descendientes de estas poblaciones nativas, que hoy son grupos étnicos minoritarios en muchos de los países del continente, no se ha concebido tradicionalmente como concerniente a la arqueología. Esto se debe en parte a que las poblaciones indígenas son el tema clásico de la antropología sociocultural. Extrañamente, y a pesar que las dos disciplinas tratan temas estrechamente vinculados y ambas son parte del estudio del humano como ser social, una brecha amplia ha separado a la antropología y a la arqueología, especialmente en lo empírico. Sin embargo, desde hace varias décadas, la práctica y el conocimiento de ambas han sido cuestionados por los movimientos de reivindicación indígena en toda América, porque de una u otra manera sienten que estas disciplinas les han afectado negativamente (Cojtí, 1994 y 1995; Cojtí Ren, 2002 y Montejo, 1999). A estas detracciones también se suman las de origen interno, que han sido emitidas por antropólogos y arqueólogos que introspectivamente han reflexionado, con críticas y contrapropuestas, sobre la ética de sus propias investigaciones y las de sus colegas. (Pyburn y Wilk, 1995 y Wilk y Pyburn, 1998).

La producción del conocimiento en la arqueología ha dependido de la recabación de datos obtenidos en investigaciones de campo. Para hacer las excavaciones de rigor, era suficiente que los arqueólogos concertaran algún convenio con entidades estatales encargadas del patrimonio cultural de cada país. Por lo menos eso fue hasta hace pocos años, ya que los proyectos arqueológicos se han encontrado recientemente con que los lugares que les interesa estudiar no están aislados socialmente y un permiso del gobierno no es suficiente para justificar su presencia en un lugar arqueológico. Ahora, tanto el procedimiento de estas investigaciones como su resultado, o sea el conocimiento que deriva

de ellas, son cuestionados al igual que el modelo con el que hasta recientemente procedían. Los arqueólogos han empezado a darse cuenta que la arqueología es en sí una “práctica cargada políticamente” (Pyburn and Wilk 1995: 73) y que ellos tienen “un impacto poderoso en la gente que vive en la vecindad de las excavaciones arqueológicas y en la gente cuya historia les conecta con la investigación” (Wilk and Pyburn, 1998: 206).

Los procesos anteriormente descritos, convergen en una coyuntura sin precedentes en Guatemala. Hasta ahora, a los arqueólogos les ha bastado con tramitar los permisos oficiales con el Instituto de Antropología e Historia (IDAEH) para poder excavar en los sitios de su interés. Sin embargo, actualmente, las comunidades cercanas a los sitios y los movimientos de reivindicación indígenas hacen reflexionar a los arqueólogos. El modelo colonialista que ha seguido la arqueología en Guatemala no incorpora en sus investigaciones estudios antropológicos del área para lograr un entendimiento de la opinión de los habitantes cerca de los sitios respecto de los proyectos arqueológicos. El hecho es que desde antes que llegaran los arqueólogos a ‘descubrir’ los asentamientos prehispánicos, ya hay poblaciones locales que tienen algún vínculo que les une con éstos.

Las comunidades circundantes tienen lazos con los lugares que una vez habitaron los mayas, porque implican significados que son importantes para su religión y su cultura. Sin embargo, con la presencia de un proyecto arqueológico, los sitios también pueden adquirir un valor económico con el capital traído por los arqueólogos para pagar la mano de obra no calificada que requieren las excavaciones. Incluso la simple presencia de los arqueólogos es causa de reacciones por parte de los habitantes cercanos a los sitios (Pyburn y Wilk, 1995: 72). Por lo tanto, las repercusiones de los proyectos arqueológicos cerca de los sitios empiezan simplemente con su presencia y dinero. Los proyectos arqueológicos en general constituyen planos de interacción entre la gente vecina a los lugares y los miembros de los proyectos. De esa dinámica surgen las políticas que buscan los intereses específicos a cada grupo.

El interés de esta tesis surge del estudio de las interacciones entre los q’eqchi’es del norte de Alta Verapaz y sur de El Petén y un proyecto arqueológico que busca un nuevo modelo—el Proyecto Cancuén, financiado por la Universidad de Vanderbilt, dirigido por el Dr. Arthur Demarest y co-dirigido por el Lic. Tomás Barrientos. Lo más interesante del caso ha sido la política derivada de la presencia del Proyecto Cancuén con las comunidades

q'eqchi'es alrededor del lugar. Las relaciones se han desarrollado con dos comunidades principalmente—El Zapote y La Unión. Sin embargo, las referencias hechas a los q'eqchi'es generalmente provienen de los datos recavadas en El Zapote, donde he pasado la mayor parte de los dos años de trabajo en el área. A través de una convivencia cercana con esta comunidad, se estableció que Cancuén representaba un lugar sagrado para los q'eqchi'es, especialmente para los ancianos y mayordomos. Los diálogos que se sostuvieron con ellos llevaron a que se reconocieran los aspectos espirituales del sitio. El Proyecto fue participando más frecuentemente en los rituales q'eqchi'es e incluso, en el año 2002 no se iniciaron las excavaciones hasta que se hizo una ceremonia de inicio, el *mayehak*. Sin embargo, las rituales que se realizaron y que los q'eqchi'es consideraban necesarios fueron aumentando en frecuencia e intensidad.

Entendiendo que Cancuén es un lugar sagrado para los q'eqchi'es, pero que además, otros valores como el económico y el político pueden consagrarse como significados que la comunidad le da al sitio, se dilucida el punto más importante a tratar en esta tesis. Interesa conocer de qué manera se expresan y manifiestan las ideas de los q'eqchi'es con respecto a Cancuén, ya sean estas ideas políticas o religiosas. La concepción del lugar y las ideas acerca del sitio se expresan en la ideología q'eqchi'. Las ideas y valores q'eqchi'es acerca del sitio se pueden expresar a través de la ideología que se devela en las ceremonias efectuadas en el contexto arqueológico.

Aunque la discusión del fundamento teórico relativo a la ideología, en el que se basa esta tesis, se expondrá al principio del capítulo V, es importante definir el término, ya que hay muchas acepciones a éste. La definición que más se apega al caso de los q'eqchi'es en Cancuén es aquella propuesta por Friedrich, que dice que “es un sistema de ideas, estrategias, tácticas y símbolos prácticos para promover, perpetuar o cambiar un orden social o cultural, en pocas palabras, son ideas políticas en acción” (Kolata, 1992: 70). Esta definición es adecuada porque explica cómo la ideología no es un agente social estático, sino que puede producir cambios, o justificar un *status quo*. Además, ella indica que la ideología esencialmente consiste en ideas, estrategias y símbolos prácticos, lo que aunado a su carácter dinámico, le convierte en “ideas políticas en acción”.

La ideología q'eqchi' acerca de Cancuén expresa los diferentes significados que adquiere el lugar. Por lo tanto las interrogantes que guían esta tesis son: ¿Cómo se expresa

y adapta la ideología q'eqchi' en las interacciones con un proyecto que busca un nuevo modelo arqueológico? ¿Cómo se adapta la ideología y las creencias y prácticas espirituales en Cancuén? ¿Cuáles son los significados y mensajes de las ceremonias q'eqchi'es en el lugar? Como se mostrará en el desarrollo de los argumentos, Cancuén está cargado de diferentes significados para los q'eqchi'es, como lugar sagrado y como una fuente de recursos económicos y de reconocimiento político de las otras comunidades y del Proyecto Cancuén.

Los argumentos principales de la tesis circundan la esfera religiosa. Por lo tanto, es imprescindible definir qué se entiende por religión. Según Geertz, la religión es:

“Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1973:89).

Esta definición logra cubrir los aspectos más relevantes sobre este componente cultural. Ese sistema de símbolos es interpretado tanto individual como colectivamente y puede motivar al humano a creer y accionar. La religión, como parte integral de la cultura q'eqchi', es dinámica y genera cambios. La religión, en el sentido filosófico, es la manera en que se pueden contestar preguntas existenciales. En el sentido colectivo, la religión provee las bases de la cosmovisión que genera la imagen propia de una colectividad. En el caso de los q'eqchi'es, la religión es la forma de entender la relación del humano con sí mismo y con la naturaleza y provee el canal para comunicarse con el mundo simbólico.

Como elemento intrínseco de la cultura q'eqchi', la religión también puede reflejar la ideología. Es necesario tomar en cuenta los sentidos religiosos que Cancuén toma a nivel individual y moral y al nivel colectivo e ideológico. Aunque una discusión ontológica sobre el significado existencialista de Cancuén en las creencias y prácticas de la religión q'eqchi' está fuera del alcance de esta tesis, se tratará hasta cierto punto la importancia de los cambios que puede traer las adaptaciones religiosas en Cancuén, y si éstas responden o no a preguntas individuales-filosóficas o colectivas-ideológicas.

El Proyecto Cancuén ha sido un agente catalizador de cambio en la región cercana a Cancuén. Con los nuevos proyectos (de ecoturismo, de restauración, y de desarrollo en

entender cuales son las prioridades de las dos comunidades con las que trabajan para lograr una mejora en el nivel de condiciones de vida de los yucatecos que viven cerca de Pakbeh (2002: 15).

### C. El modelo arqueológico colonialista en El Petén

Usualmente, los proyectos de arqueología funcionan en un esquema secuencial de excavación – restauración – desarrollo turístico, y en ninguna fase se incluye a los habitantes locales. Los proyectos arqueológicos, generalmente empiezan con la excavación y los estudios necesarios para aportar más datos que ayuden a entender el sitio arqueológicamente. Posteriormente, se hace algún tipo de restauración y luego el sitio queda en manos del Estado. A veces se licita la restauración y la oferta más barata se queda con la responsabilidad de restaurar construcciones irremplazables de hace más de mil años. Una guardianía no local, poco calificada e insuficiente queda encargada de resguardar el sitio. Con este esquema secuencial se ha llegado a cometer atrocidades arquitectónicas y arqueológicas, que no respetan la construcción, estilo ni materiales originales y el patrimonio queda desprotegido de los saqueadores. Finalmente, si se contempla el desarrollo para turismo, se construye una infraestructura muchas veces inadecuada e imprevista, para que lleguen visitantes al sitio. A veces, las poblaciones cercanas se beneficiaban marginalmente en actividades y servicios turísticos improvisados. Desdichadamente, estos beneficios son mínimos, ya que la mayoría de los provechos del turismo aún se lo llevan las grandes empresas operadoras de turismo (Chambers, 2000: 38).

En algunos proyectos que operaron bajo ese esquema secuencial, se ha hecho el esfuerzo por mejorar las condiciones de vida de la gente alrededor de los sitios, pero la coyuntura opugno alcanzar este objetivo. La Guerra Civil guatemalteca que duró más de treinta años, generalmente impedía un trabajo continuo con las comunidades cercanas a los sitios arqueológicos. En particular, en el sitio Dos Pilas se hicieron varios intentos de ayudar a la comunidad de Nacimiento, Sayaxché (Demarest, 2000: 5). Sin embargo, la guerrilla y el ejército se empeñaban en obstaculizar estos esfuerzos al robarse materiales y maquinaria, así como aprovecharse de la clínica médica que estableció el proyecto para los

q'eqchi'es. Finalmente se tuvo que cerrar esta clínica porque uno y otro bando estaban comprometiendo la neutralidad del Proyecto al llevar allí a sus heridos para asistencia médica (Demarest, 2000: 2).

La envergadura que tiene el papel de las poblaciones que viven cerca de los sitios se ilustró trágicamente en el caso de Dos Pilas. Las entidades que quedaron a cargo de Dos Pilas no respondieron oportunamente e ignoraron la necesidad de un programa social para estas comunidades vecinas al sitio. La falta de un programa de educación, concienciación y capacitación dejó a los q'eqchi'es del Nacimiento desvinculados y enajenados del sitio arqueológico. No se previó que al final de las excavaciones quedaría un vacío de ingresos económicos luego de la salida del proyecto arqueológico. Consecuentemente, la gente de la aldea Nacimiento empezó a saquear el sitio que ellos mismos habían ayudado a investigar arqueológicamente y al mismo tiempo talaron todos los árboles de madera preciosa que había en la prístina selva. El problema evidente es que los habitantes de esta aldea no lograron valorar el sitio a largo plazo por su riqueza en patrimonio natural y cultural sino más bien, vieron en la venta de éste un ingreso seguro y rápido, aunque efímero. Su identificación con el sitio era tan poca que no les importó despojarlo de sus tesoros arqueológicos y naturales. Ese proceso de saqueo aún continúa hoy en día. Es por ello que Demarest no estaba satisfecho con los resultados de dicha ejecución secuencial de arqueología, restauración y desarrollo económico y turístico del área (Demarest, 2000: 10 y Demarest y García, 2002: 11).

Anteriormente, no había habitantes asentados tan cerca de sitios arqueológicos en El Petén ya que a principio del siglo veinte, se encontraba casi inhabitado. Actualmente, tanto Chisec como Sayaxché son reportados por el IDH como los municipios de mayor crecimiento poblacional a causa de la migración interna (IDH, 1999: 133). El documento destaca que los datos recavados por los Censos Nacionales entre 1973 y 1994 muestran que Chisec tuvo un incremento poblacional del 460% y Sayaxché, del 467%. La explicación radica en que "en la actualidad las corrientes migratorias más fuertes al interior de Guatemala se vinculan claramente con la expansión de la frontera agrícola, por lo cual estas migraciones rurales-rurales se dirigen principalmente hacia las zonas selváticas del norte del país..." (IDH, 1999: 134). Esta zona es además, donde yacen cientos de ciudades mayas

prehispánicas que están siendo excavadas o están en la mira de los arqueólogos para futuras investigaciones.

Por los hechos arriba expuestos, es necesario cambiar el modelo con el cual operan los proyectos arqueológicos. Es necesario entender que las investigaciones arqueológicas se desarrollan en un contexto social determinado, en el cual el medio ambiente y las presiones de las poblaciones circunvecinas tienen que ser tomados en cuenta, ya que la presencia de los proyectos atrae atención y tensión sobre los recursos de los sitios arqueológicos y las zonas aledañas. Cuando la riqueza natural y cultural del sitio quedan expuestos, tiene que haber un plan que respalde los efectos que implícitamente trae un proyecto arqueológico. Es por ello que una visión más integral debe desarrollarse en los planes de futuras investigaciones (Demarest, 2000: 11 y Demarest y García, 2002: 11) y no se puede desvincular e ignorar de nuevo a las poblaciones cercanas todo este proceso.

#### D. En busca de un modelo arqueológico en Cancuén

El Proyecto Cancuén está proponiendo y ejecutando un plan estratégico en conjunto con las comunidades que puede ser un modelo integral para la arqueología del siglo XXI. En base a más de veinte años de experiencia en la arqueología guatemalteca, en especial de las Tierras Bajas, Demarest y el Proyecto Cancuén desafían el patrón tradicional de la arqueología practicada no sólo en Petén, sino en toda Guatemala (Demarest, 2000: 11 y Demarest y García, 2002: 11). El desempeño de una arqueología más ética y con “conciencia social” está siendo guiado por un proceso constante de negociaciones y diálogo entre las comunidades y el Proyecto arqueológico (García, 2002: 173 y Demarest y García, 2002: 13). Una relación dialógica basada en el reconocimiento de los derechos poliétnicos (Taylor, 1993: 52) activamente retroalimenta el plan del proyecto de desarrollo humano. Los derechos poliétnicos están prescritos para poder reducir la vulnerabilidad de los grupos minoritarios (Kymlicka, 1996: 61). Una de las funciones de estos derechos está en proteger “las prácticas religiosas y culturales específicas que podrían no estar adecuadamente apoyadas mediante el mercado, o que están en desventaja” (Kymlicka, 1996: 61).

Existe una idea fundamental detrás de este modelo. En Cancuén, hay tres ejes que se están siguiendo simultáneamente. El primero es la investigación que consiste en el estudio

arqueológico y ecológico del sitio. El segundo es la restauración que en sí es innovadora, ya que el experto Arq. Rudy Larios preservará mucho de la selva y tanto el estilo como los materiales originales se conservarán estrictamente. Y el tercer eje, que tal vez es lo que más distingue al Proyecto Cancuén, es el trabajo en conjunto con las comunidades que se ha transformado en un programa de apoyo técnico, financiero y educativo que busca el desarrollo humano de los q'eqchi'es y también contempla un plan de manejo que haga sostenible la protección del patrimonio a través del turismo administrado por comunidades.

Es difícil establecer cuál eje es de más importancia ya que los ejes se concatenan tanto que forman un conjunto integral. Por un lado, la investigación del sitio es el inicio de todo. Tiene que haber un interés científico para que el sitio sea relevante en aportar nuevos datos. Además, Cancuén es el lugar donde estudiantes de doctorado hacen sus prácticas y aprenden no sólo a excavar, sino a dirigir sus propias investigaciones. La arqueología es la encargada de investigar el patrimonio que se encuentra en el sitio y es la razón por la cual el proyecto llega a Cancuén. También es el motivo para buscar financiamiento e interés público.

El eje de la restauración se precisa porque sin ello, el patrimonio puede verse desprotegido y arruinado, además preparará las estructuras para que puedan ser interpretadas por los visitantes. La consolidación de edificios en peligro de colapsar, así como la minuciosa tarea de recuperar y conservar el estuco y la restauración de algunos cuartos abovedados, plazas importantes, escalinatas jeroglíficas y juegos de pelota son necesarias para que el sitio arqueológico esté listo para recibir visitantes y principalmente para preservar la arquitectura de Cancuén. El atractivo turístico primordial, la joya por así decirlo, es el palacio de Cancuén que ocupa más dos hectáreas y media. Esta tarea requiere de muchos años y de una gran cantidad de financiamiento, ya que es un trabajo que si se hace correctamente, debe ser lento, minucioso y fiel al original.

Lo más importante ha sido considerar que quien puede cuidar mejor y beneficiarse de los recursos en el sitio son las poblaciones q'eqchi'es aledañas. Las entidades del Gobierno pertinentes al patrimonio nacional no han podido protegerlo por muchas razones, pero principalmente debido a un presupuesto insuficiente. Por lo tanto, en Cancuén se ha ido diseñando un programa que pueda atender las necesidades más sentidas de las comunidades pero al mismo tiempo informándolas y educándolas para que conozcan el valor que puede

llegar a tener el sitio no sólo en el sentido económico—gracias al turismo administrado por comunidades, sino como patrimonio local y nacional. De por sí, el caserío El Zapote ya tenía una relación cercana al sitio antes que se formara el Proyecto Cancuén. Desde 1995 aproximadamente, los ancianos q'eqchi'es de esta comunidad llegaban a Cancuén a realizar ceremonias religiosas. Por lo tanto el sitio ya era un lugar sagrado que tenía un alto valor religioso. Este aspecto ha sido tan importante que se ha transformado en el polo alrededor del cual interaccionan frecuentemente los miembros del proyecto con las comunidades q'eqchi'es y ha definido en más de una manera la forma en que se está haciendo la arqueología en Cancuén. Más adelante se profundizará este tema que es central a la presente tesis.

## E. Metodología

El trabajo inicial con el Proyecto Cancuén requirió de métodos poco ortodoxos para la antropología, como por ejemplo las evaluaciones participativas de las problemáticas comunales. Estas son muy bien conocidas en el ámbito de las agencias de desarrollo (ver Planificación Participativa, 1999) e involucran a las personas interesadas en el desarrollo de su comunidad. Con éstas se pudo obtener rápidamente cierta información que era necesaria para poder diseñar el programa de cooperación, principalmente con las aldeas de El Zapote y La Unión. Otras metodologías que requieren más tiempo se pudieron utilizar después que ya se tenían ciertos lineamientos para el trabajo social, con el que el sub-proyecto social del Proyecto Cancuén respondería a ciertas reivindicaciones solicitadas por los q'eqchi'es.

Las metodologías clásicas de la antropología también acompañaron y contribuyeron al de antropología aplicada y se iniciaron cuando ya existía más confianza y había más tiempo para enfocar otros aspectos a parte del desarrollo comunitario. La observación participante, la metodología antropológica clásica por excelencia, fue útil y demostró que es suficientemente flexible como para utilizarla en la antropología aplicada. Con ella, el investigador tiene la posibilidad de observar a través de la convivencia y la participación, los detalles de la vida comunitaria. Esta metodología, acompañada de un conocimiento del idioma q'eqchi' (o por lo menos el intento sincero de aprenderlo), da la oportunidad al

antropólogo de ganar la confianza de los hombres y las mujeres que viven en estas comunidades.

Las entrevistas semi-estructuradas y abiertas también fueron herramientas utilizadas para recavar datos etnográficos. Generalmente conducidas en el idioma q'eqchi', éstas ayudaron a entender qué pensaban diferentes miembros de la comunidad acerca de ciertos temas. Estas entrevistas usualmente debieron ser suficientemente flexibles como para que el entrevistado se sintiera cómodo, lo que permite que la persona hable con tranquilidad de los temas que le interesan. Cancuén y el proyecto arqueológico, por ser nuevo en la localidad, eran temas frecuentes en estas entrevistas. Sin embargo, el tema de las creencias espirituales requiere de paciencia y una presencia constante en campo para lograr la confianza necesaria y la participación imprescindible en las ceremonias.

Es importante señalar que si estas metodologías no se complementan con una entrega y compromiso verdadero con la gente q'eqchi', se pone en riesgo los esfuerzos en conjunto. El antropólogo ya no puede llegar a una comunidad y tratar de hacer trabajo de campo sin tener compromiso. Especialmente en un lugar como Cancuén, donde la gente ha sido excluida sistemáticamente de los servicios del Estado y vive en condiciones paupérrimas, el antropólogo no puede llegar simplemente a recavar datos y luego retirarse sin más que ofrecer que unos meses de su tiempo. Las características que más aprecian los q'eqchi'es de una persona que convive con ellos son el compromiso, el cumplimiento y la honestidad. En ello radica un trabajo ético antropológico.

Con la intención de trazar para el lector un mapa virtual de esta tesis, se procede a sintetizar el contenido de los siguientes capítulos. El segundo capítulo de esta tesis puntualiza acerca de Cancuén, su entorno geográfico y social, que incluye una descripción sociocultural de la comunidad de El Zapote. El tercer capítulo se concentra en los aspectos religiosos de la cultura q'eqchi' y de ciertos cambios y especificidades que presenta esta comunidad. El cuarto capítulo procede a describir las ceremonias realizadas en Cancuén, pero dentro del contexto arqueológico. Con los datos ya presentados, el quinto capítulo expone la base teórica y el análisis que constituyen el punto central de la tesis. Finalmente, se presentan las conclusiones y la literatura citada.

## II. El Proyecto Cancuén y la comunidad El Zapote

### A. Cancuén y el proyecto arqueológico

1. El área del Alto Pasión. Cancuén se encuentra a las orillas del río la Pasión que se forma con los tributarios del río Sebol y el río Santa Isabel y sigue su sinuoso recorrido hasta encontrarse con el río Salinas integrando con éste, el río Usumacinta que desemboca finalmente al Golfo de México (ver mapa 1). En la cuenca del río la Pasión los suelos suelen ser de la serie Sebol y se caracterizan por ser “profundos, bien drenados, desarrollados sobre un aluvión viejo, en un clima cálido y húmedo. Ocupan relieves de casi planos a suavemente ondulados a altitudes bajas...La vegetación original consiste en un bosque tropical alto con una vegetación baja y densa” (Ecotec-Asdena, 2000:23). Debajo del metro y medio de tierra fértil que posee este suelo, usualmente se haya el terreno cárstico. Esta característica da cabida a formaciones caprichosas ya sea como cavernas y cuevas o como cerros de piedra caliza que se formaron hace millones de años.

Muy cerca de Cancuén, se encuentran además las cadenas montañosas de Chamá y Chinajá al sur y oeste, respectivamente. Por lo tanto Cancuén se halla donde las montañas del altiplano ceden ante las planicies de las Tierras Bajas peteneras. El área al sur del sitio posee suelos más cársticos, de la serie Chacalté (Ecotec-Asena, 2000:24), en la que algunas veces los drenajes de agua y ríos se adentran a la tierra y han formado grandes cuevas, como las de Candelaria, *Bombil Pek* y *Hul ik* que además, poseen una importancia arqueológica ya que dentro de ellas hay restos prehispánicos. Sobresalen también los cerros de La Caoba y el Chontal que se ubican al norte del sitio (para más detalles, ver Woodfill y Spenard, 2001). Estos alcanzan alturas de más de ciento cuarenta metros sobre un terreno completamente plano, por lo que se divisan desde Cancuén y muchos otros lugares.

El área del Alto Pasión ocupa varias jurisdicciones municipales y departamentales. Del lado sur, se encuentra el municipio de Chisec, en el departamento de Alta Verapaz. Del lado norte, está el municipio de Sayaxché, en el departamento del Petén. Según el Instituto para el desarrollo urbano y rural sostenible (URBES, 2001:169), 89% de la

población de Chisec vive en el área rural, además 84.6% del total de su población es indígena. Con 90,322 habitantes y 258 km<sup>2</sup>, Chisec tiene una densidad poblacional de 260 habitantes por km<sup>2</sup>. Por su lado, Sayaxché tiene una población total de 47,693 habitantes en 3904 km<sup>2</sup>, lo que incide en una densidad poblacional de siete habitantes por km<sup>2</sup>. En este municipio petenero, 52.1% de la población es indígena y 86.7% vive en el área rural (URBES, 2001:176). Por lo tanto, se puede decir que ambos municipios tienen una población eminentemente rural y predominantemente indígena.

La etnia prevaleciente en los dos municipios es la q'eqchi', que ha migrado al norte desde el centro de Alta Verapaz en busca de tierras cultivables (Schwartz, 1990: 11). Por lo tanto, la mayoría de la población indígena, salvo en muy pocas excepciones, es q'eqchi'. Ellos viven generalmente en comunidades de ochenta a trescientas familias. La mayoría de estos habitantes se dedican a los cultivos de maíz, frijol, achiote y chile. Algunos de estos son comercializados en la región, sin embargo la mayoría de ellos son para su autoabastecimiento. Según un estudio del Proyecto Habitat (Habitat, 1998), en la micro región adyacente a Cancuén, cada familia q'eqchi' cuenta con un promedio de 14.8 manzanas o sea 10.3 hectáreas para cultivar. En varias comunidades de la zona, esta cantidad empieza a ser insuficiente por el alto índice de crecimiento de población estimado en 7.87%. Con dicha tasa, se calcula que la población de la micro región se duplicará en menos de diez años (1998:14), y por ende aumentará la presión en los recursos naturales y la población tendrá que empezar a migrar o a vender su mano de obra, que usualmente no es calificada.

Los usos de la tierra alrededor de Cancuén pueden clasificarse en dos actividades económicas principales. Por un lado está la ganadería, que tiene cubierto de pastos y potreros las fincas aledañas al sitio y en casi toda la orilla del río La Pasión. Por el otro, está la agricultura de roza y quema practicada por los q'eqchi'es, que también ha tenido un efecto devastador en el ecosistema original. Con la combinación de efectos de las actividades agrícolas y pecuarias, el bosque original con maderas preciosas ha sido talado y la recuperación del medio ambiente parece no tener cabida. En Chisec y Sayaxché, el maíz es el principal cultivo, seguido por el frijol, chile y arroz (URBES, 2001: 169 y 176). Un informe elaborado por Ecotec-Asena (2000: 24) establece que aunque el nivel de fertilidad de los suelos serie Sebol es baja, "representan la zona [norte de Chisec] con mayor vocación agrícola" y que "la actividad silvicultural, ofrece una alternativa prometedora de

desarrollo". Por lo tanto, con el cuidado, la tecnología y el manejo adecuado, estas tierras podrían ser aptas para agricultura, pero especialmente, para silvicultura.

Por muchos años, el Estado de Guatemala tuvo en abandono el área. A pesar de ello, la explotación petrolera empezada a mediados del siglo veinte resaltó en el mapa la zona de Chisec y Sayaxché. El paso del oleoducto abrió una carretera llamada Franja Transversal del Norte que es perpendicular a la que comunica a Cobán con Sayaxché. Fue hasta el año 2001 que Chisec tuvo acceso asfaltado a su cabecera departamental y por lo tanto, una hora y media sobre la carretera reemplazaron las diez tortuosas horas que se hacían en camino de terracería. Es probable que a finales del 2002, por fin esté pavimentado el camino de Cobán a Sayaxché y hasta Flores, Petén, lo que dará fluidez al comercio y al transporte entre municipios y departamentos.

Si las autopistas asfaltadas pueden traer "desarrollo", también traen y aceleran cambios radicales que no siempre traen beneficios a los habitantes del lugar. Los diseñadores de la carretera Cobán-Sayaxché obviaron completamente la existencia de comunidades cercanas al río La Pasión, que anteriormente sirvió como una vía de comunicación en los años sin carretera. Hace varias décadas (en los 60s y 70s), los habitantes de Sayaxché se aprovisionaba desde el río Sebol a través del río La Pasión. Lanchas con capacidad de varios cientos de quintales hacían el sinuoso recorrido de Sayaxché al Sebol para comprar mercaderías, víveres y productos manufacturados que eran traídos desde Cobán por la antigua ruta Cobán-Sebol. Actualmente, ese comercio ha decaído hasta casi no existir y con él se han fugado algunas ventajas y beneficios que las comunidades en las orillas del río La Pasión tenían. Como consecuencia, han quedado desatendidos los poblados más antiguos que se ubicaron en la ribera del río cuando éste era la única vía de comunicación entre el entre Altiplano y el Petén.

Por lo tanto, alrededor de Cancuén, hoy en día se encuentran grandes fincas de ganado y comunidades incomunicadas de uno y otro lado del río, dejadas en abandono por las autoridades municipales y el gobierno central. Es importante subrayar la poca presencia que tienen las instituciones del Estado, incluso el Ministerio de Educación. Muchas de estas aldeas y caseríos están siendo atendidas en servicios educativos por la misión salesiana que se ha preocupado de que hayan maestros en estas zonas tan retiradas.

Recientemente, otros problemas achacan a la región del río La Pasión. La ausencia de autoridad gubernamental y la desocupación bases militares y guerrilleras en la zona, ha

causado un incremento en las actividades de siembra y tráfico de drogas. Esto incide en un ambiente de inseguridad ciudadana y muchas veces de ingobernabilidad. Por ejemplo, el informe de desarrollo humano (IDH) del Programa de Naciones Unidas<sup>1</sup> para el Desarrollo (PNUD) indica que entre 1996 y 1999 hubo diecinueve linchamientos en Alta Verapaz (IDH, 1999). Incluso a sólo treinta kilómetros al sur de Cancuén, en Raxujá, lincharon a dos presuntos ladrones en 1998. En el año 2001 lincharon a siete supuestos ladrones en la carretera que conduce de Fray Barolomé de las Casas a la comunidad de Santa Isabel, que se ubica a cinco kilómetros de Cancuén. Por lo anterior, la zona cerca del sitio es un lugar sin autoridad del gobierno, donde la población toma la ley en sus manos.

2. El sitio Cancuén. El parque arqueológico, cuyos límites catastrales fueron definidos por el Instituto de Antropología e Historia (IDAEH) en 1970, cuenta con un área un poco mayor a cincuenta hectáreas. Cerca de la mitad están cubiertos por una selva saqueada de sus maderas finas, y el resto fue transformado en terrenos de cultivo cuando fue invadido por algunos campesinos del lugar. Cancuén se encuentra exactamente a la orilla del río La Pasión y sus coordenadas exactas son dieciséis grados, cero minutos y cincuenta y cinco segundos norte y noventa grados, cero minutos y sesenta y un segundos oeste (N16°00'55", O90°00'61": ver mapa 1). Su altitud aproximada es de 150 mSNM, por lo que su clima es cálido y húmedo.

Desde la primera vez que el Dr. Arthur Demarest, director del Proyecto Cancuén, visitó el sitio en 1996 se dio cuenta que la importancia arqueológica del sitio era muy significativa. El había estado trabajando desde 1989 en el área al norte de Cancuén, en la región del Petexbatún. Por varios años dirigió este proyecto arqueológico muy exitoso que hizo descubrimientos científicos que ayudaron a entender mejor el colapso maya en esta área. Específicamente, en el sitio de Dos Pilas, se encontraron varias evidencias de las relaciones que esta ciudad había desarrollado con la de Cancuén. El Panel doce de Dos Pilas mostraba a la Señora de Cancuén, hija de un gobernante de Cancuén, ya unida en matrimonio con el Gobernante III de Dos Pilas en una ceremonia importante. Además, se encontró un palacio que sobresalía de la arquitectura burda que caracteriza las estructuras en Dos Pilas. Las técnicas y materiales de construcción de esta estructura le hacían

---

<sup>1</sup> Ver sección 3.a.

exquisita comparado al resto de edificios en la ciudad. Se estableció que había pertenecido a la Señora de Cancuén y posteriormente, este mismo tipo de arquitectura fue hallado en las edificaciones en Cancuén. Al parecer, los gobernantes de Cancuén establecieron y reafirmaron alianzas estratégicas basadas en el comercio y lazos matrimoniales que les evitaron una confrontación directa con las poderosas ciudades que dominaban bélicamente la región en esa época. Supuestamente, las artes de la negociación y diplomacia eran las mejores armas para los gobernantes de Cancuén, quienes controlaban un sitio estratégico en el comercio y producción de bienes que fluían entre el Altiplano y las Tierras Bajas (Demarest y Fahsen, 2001).

Demarest y Fahsen explican que la importancia de Cancuén radicaba en la posición estratégica en el comercio (Demarest y Fahsen, 2001). El sitio se halla en lo que se conoce como la cabeza de navegación del río La Pasión. En otras palabras, Cancuén se ubica en un punto alto del río donde más arriba ya no es navegable en canoa, pero más abajo sí lo es. Se puede suponer que los bienes comerciables y las materias primas venían del altiplano cargados en mecapanal a fuerza humana y luego Cancuén servía como centro de intercambio, producción y tal vez de acopio, de donde se transportaban a otros lugares por medio del río. Se ha encontrado mucha evidencia de talleres de jade con herramientas y lascas de jade que elocuentemente revela los medios, forma de producción y el comercio de este metal muy apreciado por los mayas en épocas prehispánicas. El material en bruto venía del altiplano, se trabajaba en Cancuén y las piezas producidas se intercambiaban desde allí.

Muchas de las plazas y patios en los edificios de Cancuén, y el propio palacio representan la infraestructura en donde se realizaban todas estas actividades de comercio y hasta de diplomacia. La evidencia arqueológica muestra que los gobernantes del sitio deseaban exaltar tanto la magnificencia de su ciudad que se han encontrado grandes áreas de pisos empedrados con fina laja. Además, las excavaciones en la última fase de construcción está proveyendo datos acerca de varias vías de acceso al palacio en los que cada paso, cada escalinata, cada plaza tenía su significado y mientras uno más se adentraba al palacio, iba teniendo más acceso a la privacidad del gobernante. El palacio de Cancuén parece haber sido en sí mismo un estandarte de la realeza de Cancuén representando su poderío comercial y diplomático.

3. Desarrollo humano en el Proyecto Cancuén. Una constante en el programa de desarrollo humano y en los otros componentes del Proyecto Cancuén ha sido la frecuente renegociación y el diálogo entre los grupos interesados. Contar con un antropólogo o antropóloga, que se dedica exclusivamente a la comunicación con las comunidades, es un menester ya que las relaciones con los q'eqchi'es van más allá de una relación laboral. Existen asuntos de género, de luchas internas en la comunidad, envidias entre aldeas, disensión sobre los componentes del proyecto de desarrollo humano, y en fin, una gran cantidad de temas diversos respecto del sitio. Por su lado, los directores del Proyecto necesitan conocer acerca de eventos especiales en las aldeas, de problemas comunales que afecten el trabajo o alguna situación inesperada. Ejemplo de esto último es el acercamiento sobre el tema espiritual en Cancuén. Por la forma tan sutil y privada en que se tratan los temas de orden ritual entre los q'eqchi'es, es necesario mantener una comunicación constante, sincera y cercana no sólo con líderes sino con cualquier miembro de las diferentes comunidades.

A través de este diálogo se está dando el reconocimiento necesario para fortalecer la identidad cultural q'eqchi' y su relación con el sitio. Charles Taylor (1993:43) dice que en la política del multiculturalismo, "la identidad...designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias [sic] fundamentales como ser y humano...nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste". Por lo tanto, el programa de desarrollo constantemente se reajusta al resultado del diálogo entre los q'eqchi'es y el Proyecto Cancuén. Sin un diálogo y una relación horizontal de este tipo, simplemente se estaría dando lo que Taylor llama el "falso reconocimiento" que "puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido" (Charles Taylor, 1993: 44).

Es indiscutible que la gente q'eqchi' de las comunidades alrededor del sitio nunca habían participado en algo ni cercano a lo que es el Proyecto Cancuén. Hay muchos conceptos que ellos desconocían y tanto los arqueólogos como los q'eqchi'es han sufrido un proceso de aprendizaje, muchas veces cometiendo errores, que les ha llevado a entenderse mejor y a tener una relación de diálogo continuo. Por ejemplo, los q'eqchi'es nunca habían escuchado de la arqueología y les tomó mucho tiempo entender las razones de gastar dinero en excavar cerámica y restos óseos para su posterior análisis. Muchos confundieron a los arqueólogos con saqueadores, quienes eran los únicos que se hacían

presentes de vez en cuando en Cancuén para robar “tesoros mayas”. Por su lado, los arqueólogos empezaron a comprender que su trabajo no es prioridad para la gente local y que los trabajos en el sitio conllevan creencias e interpretaciones que pertenecen al plano espiritual.

Una de las primeras labores para el autor fue informar a los q'eqchi'es acerca de un proyecto arqueológico. La falta de comprensión acerca del proyecto generaba rumores y mentiras que llegaron a poner en riesgo la credibilidad y confianza del Proyecto Cancuén, ya que la gente pensó que los “gringos” vendían los artefactos y materiales que sacaban de las unidades de excavación. Esto resultó en la exigencia de pago de más del 300% de lo que se paga en la región, lo que el proyecto no podía costear. De ahí en adelante, una campaña de concienciación y educación ha ido resolviendo poco a poco tantas dudas que ellos tenían al no tener ninguna experiencia en algún proyecto similar. Incluso, el proyecto apoyó a varios líderes y miembros de El Zapote para que llegaran a la Ciudad de Guatemala, a Tecpán y a Sololá con el propósito de exponerlos a otros proyectos arqueológicos y a una visión más amplia de lo que es Guatemala. Cabe mencionar que ninguno de ellos había ido más lejos de Cobán, por lo que el impacto de estos viajes fue positivo, especialmente por la exposición a otras culturas y paisajes en Guatemala.

Las reuniones que se llevan a cabo con los trabajadores y con la comunidad entera son largas y tediosas, pero son a veces la única manera de llegar a una decisión de su parte porque el consenso es lo que dicta tradicionalmente la acción en conjunto en toda comunidad q'eqchi'. Cualquier cosa que afecta la vida de la comunidad tiene que ser discutida en cabildo abierto, donde cada hombre y mujer tiene voz para opinar, es la única forma de legitimar decisiones a nivel comunitario. En estas reuniones son más respetadas las voces de los ancianos, aunque muchas veces ellos no participan en discusiones seculares, como las de proyectos de infraestructura o de capacitación. Estas reuniones son a veces incompatibles con la forma de comunicación que desearía el Proyecto, ya que aunque sería más eficiente o efectivo hablar y negociar con algunos representantes, esto se debe hacer con toda la aldea. No hay un solo líder espiritual o secular que tenga suficiente respaldo como para representar a toda la comunidad. Las familias originales de El Zapote<sup>2</sup> son las que usualmente opinan y toman parte en estas reuniones y casi en todas las actividades que requieren de anuencia a participar. Estas familias son muy dominantes y

---

<sup>2</sup> Ver en este capítulo sección B.1 Origen del caserío

por lo tanto, también han causado la mayoría de conflictos con los que se han tenido que lidiar.

Las exigencias de El Zapote muchas veces sobrepasan la capacidad del Proyecto. Aunque el “no elevar las expectativas de la gente” sea una constante en el trabajo del desarrollo social en Cancuén, los q’eqchi’es de estas aldeas siempre van a tener altas expectativas cuando llega un proyecto a ayudarles ya, que han sido excluidos continuamente de cualquier apoyo o asistencia del gobierno y organizaciones no gubernamentales (ONG). Casi en cada situación que se negocia, sea la cantidad de pozos que se construirán, sea alguna donación para la iglesia y principalmente cuestiones sobre el salario y los días laborales, los q’eqchi’es llevan al límite sus solicitudes y a veces, sus exigencias. Incluso, comúnmente ellos dicen “*Maak’a ma’ak xpatzabal*” que se traduce a “No es pecado pedirlo”. Por lo tanto, hay que conocer estas características y entender el contexto de que ésta ha sido una zona muy excluida para no caer en paternalismos ni en manipulaciones o chantajes.

Como el Proyecto ha estado pagando un salario que duplica el de la zona para trabajos agrícolas, a veces la gente q’eqchi’ ve en el Proyecto una fuente de recursos casi ilimitada. Ha sido muy difícil tratar de que vean al sitio como la verdadera “gallina de los huevos de oro” y no al Proyecto en sí. Estratégicamente, se les recuerda en cada capacitación que las excavaciones terminarán en unos pocos años y lo único que les quedará es el sitio restaurado y la educación y habilidad que ellos hayan adquirido para manejarlo. Las reuniones más fuertes, casi hostiles, han tratado del salario y de los pequeños proyectos de infraestructura. En ellas, los líderes que toman la palabra se enfocan únicamente en los beneficios inmediatos, como el salario. Aunque se recalque a ellos que la capacitación del manejo del sitio es también parte del plan de beneficios para ellos, no lo valoran económicamente. Puede ser que la desatención del Estado y otros organismos haya causado que en El Zapote la gente carezca de una visión a largo plazo. Sin embargo, esta concepción de los q’eqchi’es hacia el Proyecto ha ido cambiando en medida que las capacitaciones les hacen darse cuenta de la importancia del sitio a mediano y largo plazo.

De allí que varios de los líderes e interesados en involucrarse en el manejo del sitio estén pensando en el futuro y han empezado a solicitar capacitaciones que ellos necesitarán. Por ejemplo, han pedido un curso de inglés después que recibieron el curso de “Anfitrión Turístico” impartido por el INTECAP. En dicha capacitación se les enseñó inglés básico,

pero no les bastó. Además, los q'eqchi'es dicen querer comunicarse no sólo con los turistas sino con algunos arqueólogos que tienen dificultades con el español. "Las excavaciones serán más alegres si nos podemos entender mejor" opinaba uno de los guías entrenados.

En general, los líderes del Proyecto y la comunidad, los interesados en Cancuén y en general cualquiera que esté involucrado ha tenido que cambiar su forma de pensar sobre "el otro". En Cancuén se han cerrado brechas interculturales, se han desechado estereotipos culturales y sobre todo, se ha aprendido a negociar y a cómo hacer arqueología mientras se está conciente de las condiciones de la vida de la gente, de sus creencias y de su forma de concebir el mundo. Los q'eqchi'es se están instruyendo, al mismo tiempo que los arqueólogos, sobre qué era Cancuén, quiénes vivieron allí y es algo que les interesa a los dos grupos por diferentes motivos. Pasado el choque cultural y los malentendidos, el camino a una arqueología ética parece ir de la mano con el desarrollo humano.

El enfoque del desarrollo ha cambiado desde su inicio, cuando se dividió al mundo entre países desarrollados y subdesarrollados (Esteva, 2000: 68). Se dejó de enfocar tanto en el desarrollo económico y se empezó a estudiar otras variables sociales que puedan permitir que la gente alcance un mejor nivel de vida. En Cancuén no sólo se desea mejorar el ingreso económico de la gente, sino también proveerles de educación y conocimientos de los cuales han quedado excluidos. Con algunas mejoras en la infraestructura de las comunidades, con un mejor acceso a servicios de salud, con una educación y entrenamiento de varios años en diferentes actividades agrícolas y no agrícolas, así como con habilidades organizacionales y administrativas se espera que las familias q'eqchi'es alcancen un desarrollo humano y vivan en mejores condiciones.

Este término del desarrollo humano ha sido utilizado por el sistema de Naciones Unidas y se refiere a un desarrollo no sólo económico, sino multivariable. Esta organización ha diseñado una forma de medir este desarrollo y anualmente presenta un informe a nivel nacional, regional y mundial donde se ubica en una escala de cero a uno, siendo uno el desarrollo máximo, cada uno de los países miembros. Esta cifra cuantitativa se llama Índice de desarrollo humano (IDH, 1999: 194). Está compuesto por el índice de esperanza de vida, de alfabetización de adultos, de matriculación en varios niveles educativos y del ingreso real per cápita (IDH, 1999:195). Por lo tanto, se puede decir que desarrollo humano significa mejoras en las condiciones de salud, educación e ingreso

económico. Sin embargo, siempre hay características especiales de cada población y era necesario conocer las de las comunidades aledañas al sitio, especialmente El Zapote.

Aunque Cancuén esté rodeado de tres comunidades que quedan equidistantes al sitio (Santa Isabel, El Zapote y La Unión: ver mapa 1), El Zapote es la que había desarrollado un vínculo con el sitio desde antes de la llegada del Proyecto Cancuén. No sólo estaban llegando a usar el sitio espiritualmente, sino que también lo habían resguardado de los saqueadores. Cuando llegó el Proyecto Cancuén por primera vez, tuvo confrontaciones con los habitantes de El Zapote porque ellos no creían en la autenticidad de los permisos extendidos por el IDAEH y presentados por los arqueólogos. Casi nunca había llegado al sitio gente que no fuera saqueadora y las visitas por lo arqueólogos habían sido fugaces. Por lo anterior, la presencia de “los gringos”, como se les conoce a los miembros del proyecto, despertó sospechas entre los q’eqchi’es, especialmente de El Zapote. Era evidente que había asuntos que iban más allá de los arqueológicos y que si se iba a trabajar en Cancuén, tenían que incluirse aspectos antropológicos como el desarrollo humano, las relaciones inter e intracomunitarias y también temas espirituales.

El primer paso para planear este programa fue hacer una etnografía corta en la aldea El Zapote, que después fue completándose con datos de otras comunidades en el área de influencia de Cancuén. Esta necesidad surgió luego que a finales de la temporada del año 2000 se firmó un convenio entre El Zapote y el Proyecto Cancuén donde ambas partes se comprometieron a cooperar en las actividades del proyecto. Específicamente, el Proyecto prometió ayudar a la comunidad en su desarrollo por lo que se precisó la investigación antropológica. A cambio, la gente de El Zapote velaría por la protección del complejo arquitectónico. La etnografía aplicada se realizó en el año 2001 con el financiamiento de la Universidad de Vanderbilt, EE.UU. Con los datos de esta investigación y una metodología de planificación participante (Planificación Participativa, 1999) se estableció el sentir de la comunidad en cuanto a sus prioridades.

También se ha incluido otras comunidades como La Unión y La Isla en Chisec, así como La Caoba y Santa Isabel en Sayaxché. Miembros de estas comunidades también han trabajado en las excavaciones en Cancuén y en pequeños sitios arqueológicos que se encuentran en sus terrenos. Con éstas, también se ha llegado a un acuerdo de cooperación. Por lo tanto, mientras se regionaliza el proyecto al estudiar el patrón de asentamiento

prehispanico de Cancuén también se va extendiendo el apoyo a las comunidades circunvecinas. Para el año 2002, el plan de desarrollo humano ya incluía cinco comunidades q'eqchi'es.

Aunque el Proyecto Cancuén tiene como principal objetivo capacitar a las comunidades para que protejan y se beneficien sosteniblemente del sitio, sencillamente no se puede llegar con comunidades tan excluidas del desarrollo humano y empezar un programa de capacitación para el manejo de un parque y guías turísticos mientras los problemas más graves yacen en la inseguridad alimentaria, el bajo ingreso económico, la desatención en salud y la incomunicación vial. Por ello, todos los componentes del programa de desarrollo responden a lo que han solicitado las comunidades y se complementa con temas relacionados al manejo y cuidado del patrimonio cultural y natural.

La educación y capacitación a los comités, líderes comunitarios y todo los otros interesados se enfoca en el mejoramiento de técnicas agrícolas, comercialización de productos agrícolas, administración de microproyectos, contabilidad y autogestión comunitaria. Además, ya está funcionando desde mayo del 2001 una clínica mensual que trabaja en conjunto con los guardianes de salud para asistir con atención médica y medicina a las comunidades. Para el año 2002 y 2003 la capacitación y educación la impartirán dos extensionistas<sup>3</sup> quienes ya trabajan en las aldeas continuamente. Su principal enfoque, como se mencionó arriba es la capacitación agrícola y la organización que ayude en el proceso de autogestión y administración. Con el trabajo de estas dos personas se espera que las comunidades puedan alcanzar una mejor calidad de vida y a su vez se logre que las comunidades tengan la capacidad para manejar el sitio en el mediano plazo.

Luego de cuatro años de trabajo en el área, tanto El Zapote como La Unión han reconocido el valor del sitio y están de acuerdo en trabajar en su protección y manejar en conjunto el Parque Cancuén. Este manejo incluye guardianía, servicios turísticos y conservación del medio ambiente entre otros. Desde 1999 la guardianía local de El Zapote ha cuidado del sitio en los meses cuando no hay excavaciones. Sin embargo, el interés legítimo de los q'eqchi'es por el turismo es discutible. La literatura sobre antropología aplicada (Kottak, 2000: 104) da indicaciones sobre qué y cómo debe actuar un programa de desarrollo en una comunidad determinada. Según Kottak (2000:105), la regla de Romer es parte de la teoría evolutiva del paleontólogo con ese mismo apellido y es ahora utilizada

---

<sup>3</sup> Este término fue acuñado por las organizaciones no gubernamentales y se refiere a las personas que transfieren directamente y en el idioma de los beneficiarios, los conocimientos técnicos y organizacionales en distintos temas sobre el desarrollo humano. Son quienes llevan a la práctica los planes de desarrollo.

por científicos sociales para predecir el cambio sociocultural. Esta regla indica que cuando hay cambios en el medio ambiente, las especies se adaptan para poder permanecer en su medio antiguo. Por lo tanto, los cambios evolutivos en las especies son mecanismos que les ayuda a permanecer en su ambiente anterior. Por lo que

*«la meta de estabilidad es el principal empuje para el cambio[sic]. La aplicación de la regla de Romer al desarrollo económico sugiere que no es probable que las gentes cooperen con proyectos que les exijan cambios mayores en sus vidas cotidianas, especialmente aquellos que interfieren en demasía con las formas de asegurarse la subsistencia dictadas por la costumbres» (Kottak, 2000: 105).*

Aplicando esto al Proyecto Cancuén, en ningún momento se ha concebido que el turismo llegue a reemplazar a la agricultura. Más bien, la etnografía indicó que el maíz es tan importante para los q'eqchi'es y su culto está tan arraigado en su tradición y cotidianeidad que las capacitaciones para mejorar la producción y comercialización de este producto y otros cultivos son parte esencial del programa de desarrollo humano, específicamente bajo el tema de seguridad alimentaria.

En el tema específico del turismo ya se ha empezado la sensibilización acerca del mismo. Los q'eqchi'es de El Zapote y la Unión han decidido trabajar y desarrollar los servicios turísticos como parte del futuro plan de manejo. Al principio se mostraron escépticos, pero después de varias reuniones y de conocer más sobre el tema, hasta se han llegado a formar grupos de anfitriones turísticos. Monitorear este trabajo de cerca es una importante tarea porque no se espera que en un corto tiempo puedan administrar sosteniblemente el sitio. Sin embargo, ya hay avances importantes, como la capacitación de "anfitriones turísticos", que ya están proveyendo servicios a los visitantes que llegan a Cancuén (Hurtado, 2002).

La posible llegada de turistas a la región y el auge de Cancuén como lugar turístico presenta puntos de discusión. Los indígenas en Guatemala y en otras partes del mundo han pasado de ser mano de obra a objeto turístico (Cabarrus, 1998a: 10). El modelo que está a prueba en Cancuén debe demostrar que los q'eqchi'es no serán simplemente un objeto de la visita de los turistas, sino que serán verdaderos actores en el manejo sostenible de los recursos como por ejemplo siendo anfitriones turísticos. Sin embargo, hay que reconocer que la estructura el mercado de turismo y otras actividades paralelas (artesanías, servicios

de alimentación) presentan grandes retos a las mujeres y hombres de comunidades tan aisladas como El Zapote, La Unión y Santa Isabel.

Por otro lado, hay pequeños proyectos de infraestructura, trabajos que realiza Proyecto Cancuén con sus propios fondos. Por ejemplo, se hicieron mejoras en el acceso al agua en La Caoba y El Zapote. En la primera comunidad carecen de una fuente perenne de agua. El río más cercano se encuentra a hora y media en caballo. Durante la época lluviosa, una aguada que fue utilizada también por los mayas precolombinos es la fuente segura, aunque no higiénica, de agua. Desgraciadamente, en verano, ésta se seca y las paredes de piedra estaban a punto de colapsar por la socavación que causaban los cambios dramáticos anuales del nivel de agua. Por lo tanto, se invirtieron alrededor de Q.8,000 (\$1.00 = Q.8.00) para consolidar la aguada y mejorar su acceso, higiene y drenaje. De igual manera, se estudió el caso de El Zapote y se decidió que allí era mejor construir pozos provistos con bombas de agua manuales ya que ésta se encuentra a unos diez metros de la superficie, cosa que era imposible en el caso de La Caoba porque ese caserío yace sobre un terreno totalmente cárstico que absorbe a grandes profundidades el agua de lluvia y es difícil excavar pozos. En El Zapote se construyeron cinco pozos con un costo total de Q.16,000 aproximadamente. Aunque el presupuesto del Proyecto Cancuén no cuenta con los fondos para realizar grandes obras de infraestructura, con un poco más de tres mil dólares, se logró mejorar el acceso al agua de unas ciento cincuenta familias, o sea unos novecientos beneficiados en total.

## B. La comunidad de El Zapote

1. Origen del caserío. Los habitantes de El Zapote emigraron de varias zonas de Alta Verapaz en dos distintos grupos. En la década de 1960 llegaron dos familias, que hoy en día todavía son las hegemónicas de la aldea. Por la historia oral, se sabe que los primeros habitantes llegaron a ocupar las fincas que en ese tiempo eran de selva virgen y aprovecharon los programas de poblamiento que impulsaba la empresa de Fomento y desarrollo de El Petén (FYDEP). Dichos programas ofrecían terrenos baldíos en fincas del Estado que debían ser trabajados y posteriormente reclamados por sus habitantes para luego cancelarle al FYDEP un precio módico por caballería, previo a medición y corroboraciones

catastrales. La otra ola migratoria llegó alrededor de 1970, cuando un finquero trajo once familias de mozos para trabajar en su finca. La comunidad no se formó en ese entonces, sino pocos años más tarde y por una combinación de razones entre las que está la Guerra Civil guatemalteca y el deseo de formar una aldea para atraer proyectos que proveyeran de servicios a esta lejana zona.

Con ayuda del FYDEP, diez habitantes originales consiguieron parcelas de una caballería (aprox. 44.7 hectáreas) para cultivar. Al principio fueron ubicando sus viviendas cerca de sus parcelas, pero después surgió la idea de crear una aldea, ya que había suficientes habitantes para establecerla. Desde un principio pensaron que si se unían, podrían atraer más afectivamente la atención de la municipalidad para que les proporcionara servicios de agua, luz o carretera. Pronto se darían cuenta de la abulia e indiferencia de los alcaldes ante las necesidades de comunidades tan lejanas de la cabecera municipal. La idea de fundar la aldea fue reforzada cuando el ejército "recomendó" que los habitantes de esas parcelas y los mozos de fincas cercanas debían concentrarse en un solo lugar. Un finquero vecino les dio la idea de solicitar a otro vecino, quien tenía descuidada su parcela, que les donara veinticinco manzanas a la orilla del río la Pasión para establecer la comunidad. Sin mucha disposición, pero viéndose forzado por los campesinos q'eqchi'es, aceptó donar ese terreno. Empero, el FYDEP no autorizó veinticinco manzanas, sino treinta y dos, o sea media caballería completa (veintitrés hectáreas aproximadamente). Después de este logro, se trazaron calles, se repartieron los lotes y para mediados de los años setenta, ya estaba formado el caserío<sup>4</sup> El Zapote.

En cuanto a posesión de tierras, esta comunidad es distinta a las de su alrededor que se asentaron posteriormente. Generalmente, estas comunidades tramitan el título de tierra comunal que incluye las parcelas de todos sus miembros (com. personal con Dr. Anthony Stocks<sup>5</sup>). Aunque es probable que posteriormente desmiembren este título para repartir la tierra entre sus miembros, lo que les da cohesión social es el interés de cada miembro de

---

<sup>4</sup> Los propios habitantes de El Zapote y la gente en general le llama aldea a las comunidades como esta. Sin embargo, bajo la clasificación del municipio, no cumple con los requisitos de urbanización y servicios, así como en cantidad de población para serlo, por eso El Zapote se encuentra en el rango de caserío en el registro municipal. En este trabajo se le llama aldea al conjunto de casas y familias que forman una comunidad con la cual se identifican sus habitantes.

<sup>5</sup> El Dr. Stocks ha realizado proyectos en Nicaragua y Guatemala ayudando a grupos indígenas a asegurarse una tenencia de sus tierras más seguras, a través de medios legales y de alta tecnología, que es transferida a la propia gente. El Dr. Stocks es profesor de antropología en Idaho State University y es consultor de la cooperación de Estados Unidos para el Desarrollo (US-AID).

obtener tierra. Además, el proceso de adjudicación, adquisición y titulación de los terrenos es tan largo, que por treinta o cuarenta años no tendrán la opción de posesión de título individual. En cambio, en El Zapote, desde el principio de su formación, son únicamente diez personas las que están tramitando títulos de tierra individualmente. Por lo anterior, a diferencia de una comunidad integrada por la búsqueda de la posesión comunal de tierra, en El Zapote habrá diez individuos dueños de igual número de parcelas privadas. Esto deja a los demás habitantes de El Zapote como arrendatarios frente a los diez únicos dueños de tierra. Solamente el casco del caserío es concebido como propiedad comunal.

Como ya se detalló antes, la razón principal de la migración q'eqchi' al norte de Alta Verapaz y El Petén es la búsqueda de tierras para la agricultura. El migrar preferiblemente a lugares despoblados que a los centros urbanos es una característica de la etnia q'eqchi'. Actualmente, los q'eqchi'es se han extendido desde el centro y norte de Alta Verapaz hasta Quiché, Izabal, casi todo El Petén y el sur de Belice. La Revolución Liberal de 1871, encabezada por el presidente Justo Rufino Barrios, usurpó muchas tierras de los q'eqchi'es. Desde ese entonces la migración en busca de tierras es constante. En la cultura q'eqchi', es importante poseer tierras para poder seguir sembrando el maíz. De Ceuster y Hatse (2001 y 2001a), Estrada Monroy (1990), Pacheco (1985) y Wilson (1995) han registrado este hecho en los respectivos estudios etnográficos que han realizado. La agricultura es un tema central para los q'eqchi'es y es una de las causas de su migración. Es importante subrayar esto, porque es lo que les ha llevado al contacto con muchos sitios arqueológicos en El Petén y en otras regiones. Este ha sido el caso de las comunidades q'eqchi'es de El Zapote, La Caoba, La Unión, Santa Isabel, El Chontal sólo en la región de Cancuén.

Como se mencionó antes, El Zapote se formó con dos olas migratorias que vinieron de diferentes lugares. El primer grupo de familias, que aún son las más influyentes y las dueñas de parcelas vinieron de Yalpemech, Chisec. El segundo grupo vino de San Pedro Carchá con el finquero que les trajo para trabajar como mozos. Entre estos dos grupos hay grandes diferencias, pero se han complementado. Por un lado, los primeros dan el acceso a tierra a los segundos, a través del alquiler, intercambios o de lazos matrimoniales. Los segundos, fomentaron una actividad ritual más frecuente y también más tradicional. Uno de los informantes claves para este trabajo decía que cuando él era joven, a principios de los setenta, el primer grupo de familias solo practicaba la mayordomía, eligiendo un

mayordomo a la vez. Cuando vinieron los de Carchá, les sugirieron escoger cuatro mayordomos para repartir el costo y esfuerzo que requería y además vinieron varios ancianos quienes habían aprendido de otros ancianos en Carchá las costumbres tradicionales q'eqchi'es. Esto es un valor religioso muy apreciado por los primeros habitantes, porque casi todos los que migraron eran jóvenes y no habían alcanzado a aprender las tradiciones q'eqchi'es como los rituales de *mayehak* y *wa'tesink*. Por lo tanto, los ancianos de Carchá vinieron a reforzar y a revitalizar las tradiciones q'eqchi'es en El Zapote. Incluso hoy en día, de los cuatro ancianos principales, ninguno es de las familias originales. Sin embargo, los más viejos ya han empezado a aprender sobre el tema de la espiritualidad ya que los de Carchá les han dado acceso a estos conocimientos.

El Zapote es una de los caseríos más antiguos de la zona. Las comunidades de La Isla y Santa Isabel son contemporáneas a su formación. En cambio La Unión y San Sebastián son un poco más tardías. Las relaciones que El Zapote ha mantenido con sus vecinos no han sido muy cordiales. Los vecinos los han señalado de egoístas y problemáticos. Hay también muchas quejas de robo de ganado así como de maíz, piña y otros cultivos. Esto ha causado mucha desconfianza dentro de la comunidad y entre El Zapote y otras aldeas. Hasta con la llegada del Proyecto Cancuén, las relaciones han ido mejorando lentamente. Los intercambios que hay en las excavaciones y en los torneos de fútbol organizados por el Proyecto han mejorado las relaciones entre comunidades. El plan de manejo de Cancuén urge una cooperación entre comunidades, por lo tanto el Proyecto Cancuén apoya estos intercambios.

2. Composición poblacional. El Zapote está conformado por ochenta familias (censo de abril, 2001). El total de habitantes cuando se tomó el censo es de cuatrocientos cincuenta y un personas. De ese total, doscientos veintidós son mujeres y doscientos veintinueve son hombres. Hay setenta y un niños entre las edades de uno a cuatro años y ciento cincuenta y seis, entre cinco y catorce. Como puede observarse en el cuadro 1<sup>6</sup>, la población de El Zapote está conformada mayoritariamente por personas menores de quince años. El 52% de la población es menor de esta edad y si el rango se extiende de cero a

---

<sup>6</sup> En ese cuadro, se separaron las fincas aledañas y El Zapote para diferenciar el casco de la comunidad con personas que viven más dispersamente en otras parcelas y fincas.

treinta y cinco años, representa el 83% del total. Por lo tanto, se puede establecer que el caserío tiene una población eminentemente joven. Esta característica se puede apreciar visualmente en la gráfica 1. Un grupo humano conformado por gente joven, como esta comunidad, generalmente tiene una tasa vegetativa muy alta, que es indicativa de la mayoría de países en las etapas prematuras de la transición demográfica. Esto quiere decir que la cantidad de niños que nacen es muy alta y generalmente, los mortinatos y muertes de menores de cinco años también son frecuentes.

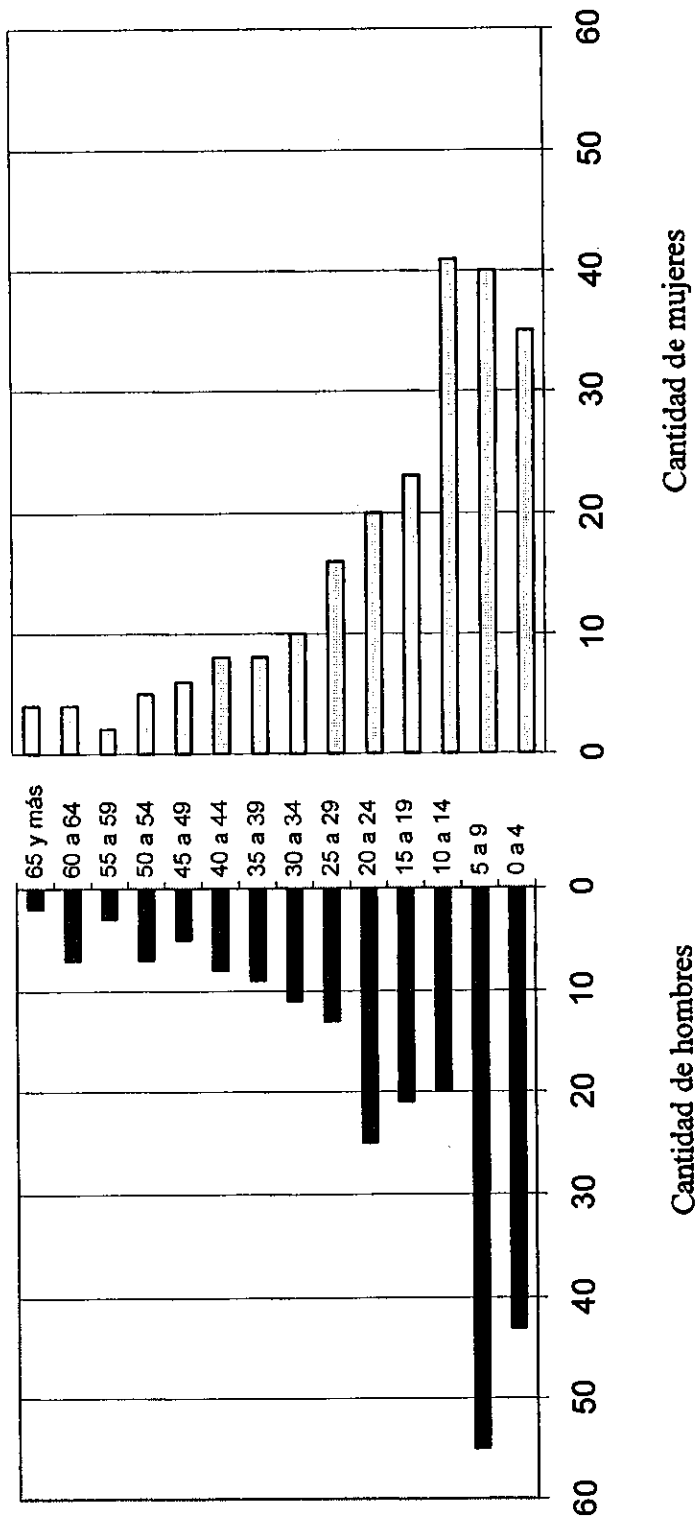
Esta población joven representa un riesgo para sí misma por la cantidad limitada de recursos en el área. Aunque no todas las familias en El Zapote poseen tierra, casi todos pueden acceder a la que tienen sus familiares o amigos en la comunidad. Si se estima que son diez caballerías, o sea 447 hectáreas divididas en 80 familias, esto da un promedio de 5.57 hectáreas por familia que es casi la mitad de 10.3 hectáreas a las que tienen acceso en promedio los habitantes de la micro región de Yalpemech, contigua a Cancuén (Habitat, 1998:14). Sin embargo, cuando la población se duplique en diez años, según cálculos del informe de Habitat (1998: 14) para esta micro región, habrá sólo 2.8 hectáreas por familia. Según las estimaciones de este informe, la gente empieza a proletarizar su mano de obra cuando cada familia tiene menos de siete hectáreas, por lo que desde ya, los habitantes de El Zapote sufren escasez de tierra. El caso de El Zapote aparenta gravedad extrema, pero las familias pueden tener acceso a otras tierras porque hay muchas fincas vecinas que arriendan tierras de cultivo. Como ejemplo de ellos, a principios del 2002, un finquero que recién había comprado una caballería entera, arrendó para siembra de maíz las 44.7 hectáreas que la comprenden a sesenta y cuatro agricultores de El Zapote a un costo de Q.250 por 0.7 hectáreas.

**Cuadro 1. Censo de población por grupos de edad Caserío El Zapote, Sayaxché, Petén (levantado en abril, 2001)**

Edad	<1 año		Un año		2		3		4		5 a 9		10 a 14		15 a 19		20 a 24		25 a 29		30 a 34		35 a 39		40 a 44		45 a 49		50 a 54		55 a 59		60 a 64		65 y mas		Totales
	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	
Fincas Aledañas	0	0	1	1	1	1	1	1	3	3	1	9	10	2	9	4	5	7	4	1	3	2	2	0	1	2	2	1	1	2	0	1	3	1	1	1	88
El Zapote	3	4	8	10	14	4	7	6	5	5	46	30	18	32	17	18	18	16	12	13	9	8	9	7	6	6	3	5	6	3	3	1	4	3	1	3	363
Totales	3	4	9	11	15	5	8	9	8	6	55	40	20	41	21	23	25	20	13	16	11	10	9	8	8	8	5	6	7	5	3	2	7	4	2	4	451

Fuente: censo levantado en El Zapote por Alfredo Chub' José María Chub

**Gráfica 1: Pirámide de población: edades por sexo. Caserío El Zapote, Sayaxché, Petén (abril, 2001)**



Sin embargo, ya se han registrado varias acciones que escasos q'eqchi'es están siguiendo para mitigar los efectos de la sobrepoblación. La presión poblacional se hace sentir entre la gente y se buscan opciones para atenuar los problemas de tener una familia numerosa y con poca escolaridad. Aunque no se hizo un estudio metodológico sobre la planificación familiar, se registró que por lo menos dos parejas están usando métodos naturales, como "el ritmo", para prevenir embarazos. Incluso, hay un caso registrado de una familia de El Zapote quien no es q'eqchi' que usa la inyección anticonceptiva femenina. Por otro lado, la migración a tierras situadas más al norte es considerada como una opción viable a la escasez de tierra. Sin embargo, este proceso es largo, caro y tedioso, por lo que pocos lo consideran seriamente.

Ya hay tres familias que han enviado a sus hijos a estudiar a Sayaxché, lo que indica que la escolaridad se está valorando cada vez más. Al conversar con varios de los muchachos que están estudiando allá mostraron su renuencia a regresar a la comunidad y su deseo por ser maestros, peritos contadores o profesionales de otras ramas y laborar en la ciudad. Además, en una encuesta sobre educación, se reveló que algunos padres de familia quieren que los hijos aprendan buen español para que puedan tener trabajos en el pueblo o en oficinas y así dejen la labor agrícola. Por otro lado, se ha observado, mas no registrado cuantitativamente, que las adolescentes están casándose a una edad más tardía porque algunas están terminando la escuela primaria y algunos hombres no quieren que sus hijas se casen tan jóvenes. De esta forma, aunque no hay un programa oficial para la reducción de la tasa de natalidad, los q'eqchi'es han tomado varias acciones para evitar el exceso de presión poblacional sobre los recursos locales.

3. Servicios de educación. La educación formal de primero a sexto grado existe desde hace aproximadamente veinticinco años en El Zapote. La generación que ahora tiene hijos pequeños fue la primera que recibió educación formal hasta sexto grado. Los primeros maestros de la escuela fueron asignados por la Dirección departamental de educación de El Petén. Sin embargo, el servicio fue deficiente ya que los maestros se ausentaban continuamente. Esta condición cambió en 1996 cuando se solicitó el servicio educativo del Centro Don Bosco, de la misión salesiana. Esta institución provee servicios

educativos a cambio de que la comunidad de a los maestros alimentación y hospedaje. Estos maestros son *in fieri* y estudian durante un semestre del año, mientras que en el otro trabajan en una aldea como El Zapote para pagar sus estudios. Esto resulta en que los tres maestros que llegan a dar clases no están más de cuatro meses en cada comunidad, lo que a veces implica una falta de compromiso e identificación con las comunidades de parte de los profesores. En el año 2001 hubo ciento quince alumnos inscritos a principio del año, sin embargo, quince dejaron de asistir y los demás estaban distribuidos así: treinta y tres en primer grado, veintiséis en segundo, cinco en cuarto, veintiuno en tercero, doce en quinto y tres en sexto. En el año 2002, el número de alumnos inscritos subió a ciento veinticuatro.

La escuela que fue construida por el Fondo de Inversión Social (FIS) durante el gobierno del presidente Arzú ya es demasiado pequeña y una población estudiantil creciente causa hacinamiento en el aula. Por lo tanto, los maestros han optado por darle clases a tres grados de la primaria en la mañana y tres en la tarde. Así, todos los niños tienen ciertas horas para ayudar a los padres en las faenas de la casa, de la milpa y también tienen tiempo para ellos. Es común ver niños acarreado leña, arreglando los chiqueros de los coches, arreando animales domésticos para darles de comer, y también trayendo agua del pozo o del río.

Los principales problemas que conciernen a los padres de familia sobre la educación que reciben sus hijos fueron detectados en quince entrevistas semiestructuradas<sup>7</sup> sobre el tema. Una de las preocupaciones principales es la calidad de español que están aprendiendo. Los padres de familia creen que si aprenden bien el idioma español, se les facilitarán los trámites legales, las solicitudes ante oficinas del gobierno u ONG, la comunicación con otras personas fuera de la aldea, la realización de negocios y contabilidad, así como se les facilitará el acceso a un trabajo no agrícola (entrevistas sobre educación junio 2001). Un tercio de los encuestados, además opinó que era mejor si sólo aprendían en el idioma español, mientras que el resto pensaba que era mejor si se incluían los dos idiomas. Ellos reconocieron que los niños pequeños son propensos a desertar si no entienden a los maestros, por eso es importante que hablen español y q'eqchi'.

Además, acerca del servicio educativo que se da en la comunidad, dos tercios opinaron que los maestros del Centro Don Bosco eran los más aptos, comparados con los

---

<sup>7</sup> Engelbert Tally, estudiante de antropología en la Universidad del Valle de Guatemala, fue quien llevó a cabo y diseñó estas entrevistas con la ayuda y supervisión del autor.

maestros oficiales o los del programa Pronade<sup>8</sup>. No muchos creen en este último programa ya que desconocen su funcionamiento porque no ha llegado a El Zapote. Luego de un arduo trabajo de capacitación, que requirió contribución de todas las familias, el Comité Pronade de El Zapote se vio completamente desilusionado cuando a principios del año 2001 se les informó que el Ministerio de Educación no extendería el Pronade a nuevas comunidades, por lo que éste no llegaría a su comunidad. Hasta ahora, los maestros de Don Bosco son los preferidos por ser cumplidos y bilingües. Sin embargo, esta última característica era criticada por varios entrevistados, quienes se preocupaban porque los maestros usaban excesivamente el idioma q'eqchi' y un comentario lo ilustró: "Mirá a los niños de sexto, apenas pueden hablar español" (entrevista del 29/06/02).

Con estas entrevistas se pudo determinar que:

- Los padres de familia quieren mejorar su español y que sus hijos lo aprendan.
- Los maestros tienen que ser bilingües para evitar la deserción.
- Dentro del hogar se seguirá hablando q'eqchi'.
- Los padres de familia quieren mejorar el sistema educativo.

Los servicios de educación más allá de sexto grado tienen que buscarse fuera de la comunidad. Los padres de familia que desean enviar a sus hijos a estudiar la secundaria tienen que contar con los fondos suficientes para su manutención y colegiatura en la cabecera municipal de Sayaxché. Este costo puede exceder los Q.300 al mes, por lo que ya se está solicitando la presencia de un maestro para que enseñe el programa de la escuela secundaria localmente. Los cuatro estudiantes de secundaria que están en Sayaxché son hombres y no se han enviado mujeres a estudiar afuera.

4. Servicios de salud. Los q'eqchi'es cuentan con dos sistemas de salud para tratar y prevenir sus enfermedades. Estos se pueden denominar tradicional y occidental. Sin embargo, no lo conciben como mutuamente excluyentes y la línea de separación es difusa. Por un lado, el sistema de salud tradicional está formado por una serie de creencias acerca del individuo y su medio. Wilson profundiza en la clasificación binaria de los individuos y

<sup>8</sup> PRONADE es el Programa nacional de educación, que descentraliza las funciones del Ministerio de Educación y se transfieren a un Comité de Padres de familia, quienes están a cargo de contratar, supervisar, reportar y pagar a los maestros de su elección.

las cosas en caliente y frío (Wilson, 1995: 133). En la cultura q'eqchi', esto puede determinar algunas enfermedades y también dicta la forma de cura. Estrada Monroy también dice que "los k'ekchís [sic] creen firmemente que las enfermedades físicas o mentales, tienen su origen o se deben esencialmente a la pérdida temporal o debilitamiento del espíritu, del xmuhel" (1990:341). Así lo comprobó Wilson (1995:4) cuando cayó enfermo y la gente q'eqchi' le diagnosticó el robo de su alma por el Espíritu de la montaña cuando estaba excavando un pozo.

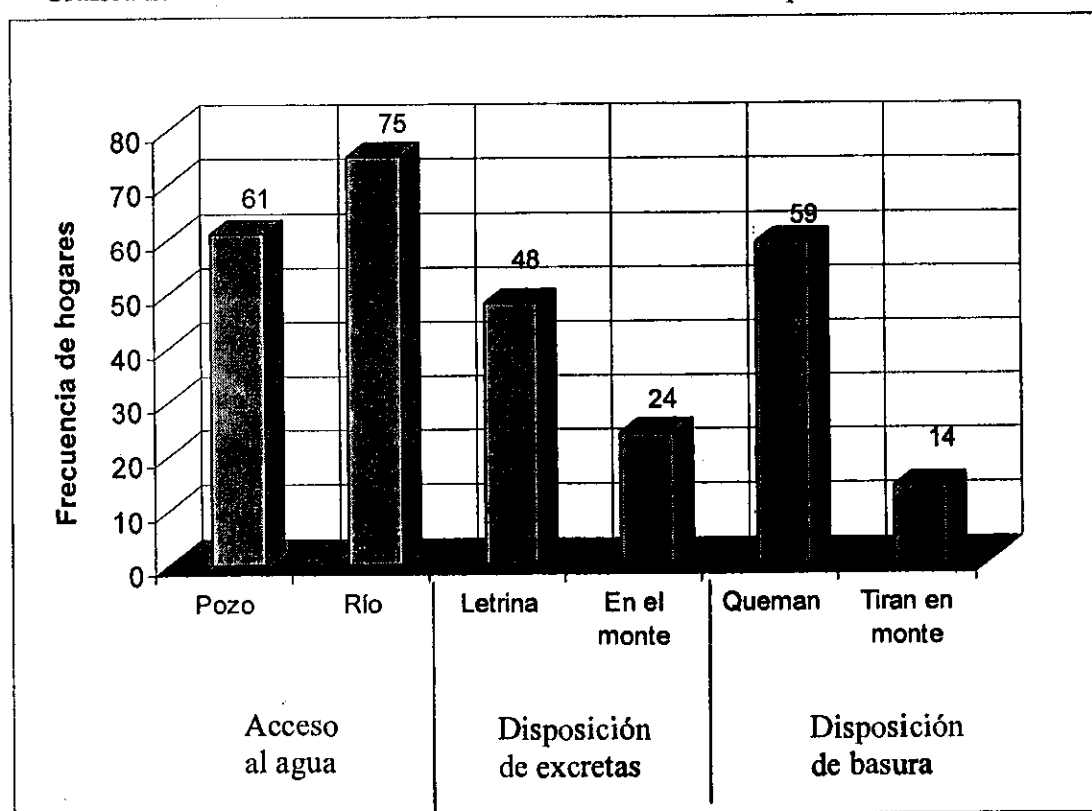
Muchas veces, la propia causa de la enfermedad tiene que ser parte también de la cura, así lo explicaba uno de los ancianos en El Zapote. Por ejemplo, la creencia del *awas* consiste en que la mujer tiene que satisfacer cualquier antojo o deseo durante su embarazo so pena de que la insatisfacción le cause al hijo que lleva en el vientre que sea propenso a una enfermedad, que se manifestará análogamente como el antojo. En las palabras del anciano: "Por ejemplo si una mujer va en un mercado. De repente, ve por ahí en un canasto un aguacate, tal vez por falta de dinero, por falta de tiempo o simplemente porque no se pudo, se queda con las ganas que le dio el aguacate. Después, puede ser que el niño empiece a tener en su ombligo, en su costado, en su espalda una hinchazón, en forma de aguacate. Eso es *awas*". Después, explicó la forma en que se cura: "Se llama *rawasinkil*, cuando hay que quitar el *awas*. El esposo o la madre tienen que pensar qué pudo haber causado este mal. Y a veces cuesta, porque le sucede al niño cuando ya es grande. Ah! Dice uno, tal vez fue aquella vez que no comiste aguacate. Entonces el esposo va y busca un aguacate. Con un poco de copalpom y con el aguacate, se pasa sobre la pelota en el cuerpo, pidiéndole al *awas* que salga".

El otro sistema de salud es el occidental. En El Zapote hay tres guardianes de salud, dos están en el casco de la comunidad. Sin embargo, aunque tienen medicina barata que les provee el Sistema Integral de Atención en Salud (SIAS) del Ministerio de Salud, la gente recurre pocas veces a comprar esta medicina con los guardianes. El poco éxito de los guardianes de salud puede deberse a que no promueven esta medicina, o no tienen los conocimientos para administrar una dosis del medicamento adecuado que cure la dolencia. A pesar de ello, se ha visto que muchas personas compran vitaminas en inyecciones y en tabletas, que son traídas por vendedores ambulantes de productos farmacéuticos. En las jornadas médicas que ha traído el Proyecto Cancuén, la gente acepta la medicina y cree en ella ya que mucha gente asiste repetidamente. La mayoría de enfermedades que trata el

doctor de Talita Kumi son diarreas crónicas, enfermedades pulmonares (incluso tuberculosis) e infecciones en la piel, el sistema digestivo y respiratorio. Por otro lado, el SIAS también vacuna a los niños de El Zapote ya que el médico que vive en una comunidad a tres horas a caballo llega para dar este servicio.

Es muy interesante adentrarse en la discusión de los planos de acción de ambos sistemas de salud. El ejemplo de una familia puede ilustrar bien cuando se usa uno y otro. Benjamín es uno de los mejores trabajadores en Cancuén y tiene un poco más de treinta años. Él empezó a tener una pequeña molestia en el pie izquierdo. Día con día, le dolía más, al punto que se decidió llevarlo al Hospital de Fray Bartolomé a costa del Proyecto. El doctor le diagnosticó una infección severa y tuvo que quedarse internado varios días. La esposa de Benjamín me dijo al tercer día que su esposo estaba en el hospital, ella no lo había visto durante ese tiempo. Me dijo “por favor pedile a mi esposo que regrese porque lo que tiene no quiere doctor, ningún doctor puede curar eso. Lo que quiere es hierbas y

Gráfica 2. Condiciones del medio en la vivienda en El Zapote



Fuente: censo de población 2001, El Zapote, Sayaxché, Petén

brujo. No se va a mejorar allá". Sin embargo, Benjamín se quedó allá y salió cuando mejoró. En este caso, la medicina que dio el hospital fue efectiva, pero su esposa no creía que se sanaría porque pensó que la enfermedad tenía que ser curada por un brujo de otra comunidad. Lo que es evidente, es que él aceptó ir a Fray Bartolomé porque el Proyecto pagó sus gastos, sin embargo, en casos similares la gente prefiere pagar al brujo. Aunque éste cobra por sus servicios, hay ciertas enfermedades que éste tiene que tratar, especialmente las causadas por brujería.

Para atender los partos, hay tres comadronas. Dos de ellas están siendo entrenadas por una voluntaria norteamericana que combina los conocimientos de la medicina occidental con los que tienen las mujeres de la aldea. Sin embargo, en un parto que se complicó en El Zapote, ellas recurrieron a la tercera comadrona que vive en una finca vecina. Esta señora tenía conocimiento vasto sobre uso de yerbas medicinales y la mujer pudo dar a luz después de su intervención. Las dos mujeres capacitadas todavía sienten que les hace falta mucha experiencia y todavía no pueden atender partos complicados.

Las condiciones de acceso al agua y de disposición de excretas y basura no son adecuadas para la salud. En la gráfica 2 se puede observar las frecuencias del uso o existencia de uno u otro servicio. La mayoría de familias reporta que usa el agua de río, aunque en época lluviosa (julio-noviembre) este sea muy sucio. Pero se ha observado que en todas las casas, las mujeres siempre tienen una olla de agua hirviendo, es decir que se purifica el agua. Además, sesenta y un hogares informaron que hacían uso del pozo. Esto no es el número total de familias y se debe a que algunas no tienen acceso a estos pozos porque algunos no son comunitarios o porque viven muy lejos de ellos. Sin embargo, como ya se explicó en la sección anterior, el Proyecto Cancuén construyó cinco pozos y las familias se organizaron en diferentes grupos para construirlos y darles mantenimiento. De este modo, el problema de acceso al agua potable ha sido reducido.

Acerca de la disposición de excretas, se ve en la gráfica 2 que un poco más de la mitad de los hogares usan letrinas. Estas son improvisadas muchas veces y no cumplen con requisitos mínimos de higiene. Los que no las usan han manifestado que recurren al monte para hacer sus necesidades fisiológicas. Por otro lado, la disposición de basura puede llegar a ser un problema grave. La mayoría de familias queman la basura, mientras otro poco la tiran al monte. Se nota que anteriormente la basura no era un problema tan serio porque no llegaban tantos productos manufacturados que están empacados en plástico. Ahora, los

botes de jugos, las bolsitas de frituras y dulces andan por doquier y contaminan la comunidad.

5. Actividades económicas. La principal actividad económica es la agricultura, en especial la producción de maíz. Pocas veces siembran cultivos mixtos de maíz y frijol o maíz, frijol y calabaza, como en el caso de las comunidades donde trabajaron De Ceuster y Hatse (2001 y 2001a). El maíz es intrínseco a la cultura q'eqchi' y simboliza el medio por el cual se definen las relaciones del hombre y la mujer con el Espíritu de la montaña y con Dios. Este grano es parte central de la comida q'eqchi'. Una mañana pedí a la señora donde comía que sólo me diera una taza con agua caliente, porque yo traía un poco de avena. Eso desayuné. Cuando terminé, di un cordial agradecimiento. Un tanto preocupada y tal vez ofendida, la señora me dijo "Gracias de qué, si ni comiste". Al no haber comido tortilla, realmente no había comido nada, así de importante es el maíz. En el cuadro 2 se detallan las actividades económicas distribuidas a lo largo del año. Se puede apreciar que las actividades relacionadas con el cultivo del maíz ocupan muchos de los meses más activos de la gente q'eqchi'.

Como en altitudes bajas el maíz puede desarrollarse rápidamente, anualmente hay dos siembras en esta región. Por lo tanto, se cosecha maíz dos veces al año en El Zapote, aunque las prácticas agrícolas difieren sustancialmente entre una y otra época. La siembra del mes de mayo se llama comúnmente "la primera" y la del mes de octubre, es "la segunda"(ver cuadro 3). El precio del maíz de la primera cosecha es mejor ya que puede llegar a valer Q.60 por 100lbs mientras que el maíz de la segunda, sólo llega a Q.40 o Q.45. Sin embargo, el rendimiento de la segunda cosecha es más alto (3000 lbs a 3500 lbs por 0.7 hectáreas en la segunda y 2000 lbs a 2,500 lbs por 0,7 hectárea en la primera), por lo que se compensa el precio. La roza que se acostumbra en época seca, se reemplaza por el chapeo de la maleza, en época lluviosa. Los nutrientes de "la primera" los aporta la ceniza, mientras que los de "la segunda", el frijol terciopelo, que es incomedible. Las limpias que requiere la milpa posterior a la siembra se hace con machete y químicos para "la primera", mientras que en la segunda sólo se usa el machete y "casi crece entre el monte" dicen los q'eqchi'es.

En el cuadro 3 se puede apreciar la distribución de las actividades relacionadas con el maíz a lo largo de un año. La vida ritual y secular están atadas a este calendario. Algunas de las fechas son aproximadas puesto que se definen cuando se va acercando el tiempo de realizar una actividad específica. Por ejemplo, la fecha del *Mayehak*, ritual para pedir permiso de trabajar la tierra al *Tz'uultaq'a*, Espíritu de la montaña, se escoge dependiendo del clima, de las fechas santas católicas y de la disposición de la comunidad.

Para la siembra, los q'eqchi'es trabajan en grupos. Usualmente, el hombre dueño de la milpa a sembrarse habla con los familiares, compadres o amigos y con quien quisiera colaborar en la siembra. La siembra es una actividad recíproca, por lo que si un hombre le pide ayuda a otro, el primero sabe que también se está comprometiendo a ayudarlo a él a sembrar, cuando venga su turno. Por lo tanto, la siembra de una manzana se puede sembrar en medio día con la ayuda de seis hombres.

Se registraron muchos datos de cómo se hace la siembra, sin embargo, esto ya lo presentaron varios autores que se dedicaron específicamente al tema, como De Ceuster y Hatse (2001 y 2001a), por lo que no se ahondará en el tema. Sin embargo, más adelante se detallarán las ceremonias más importantes que tienen que ver con el maíz, ya que la forma correcta de tratar con él es mediante el ritual: un mandato en la espiritualidad tradicional q'eqchi'. El maíz es la fuente de energía, crece por la benevolencia del Espíritu de la montaña y hay tantas incertidumbres y variables en su crecimiento, que es en sí un milagro de Dios el que se plante la semillita y crezca una planta. Dependiendo de las lluvias, del momento en que se sembró, del cuidado y de la limpieza que se dio y principalmente de la influencia del Espíritu de la montaña, la cosecha puede producir excedentes que son vendidos a intermediarios que lo comercializan regionalmente. Los precios que se dieron anteriormente para el producto de la primera y segunda siembra son los que pagan los intermediarios que llegan hasta las comunidades a comprarlos. Si el producto se saca por agua, debe pagarse Q.5 por su transporte.

Alrededor del cultivo de maíz surgen muchos aspectos la vida social q'eqchi'. Varias creencias y prácticas religiosas, en las que se profundizará más adelante, están vinculadas con su siembra, recolección y selección de semilla entre otros. La división del trabajo entre hombre/mujer, adultos/niños y adultos/ancianos puede verse bien marcada al

Cuadro 2. Calendario anual de actividades. Caserío El Zapote, Sayaxché, Petén

Actividad	Enero	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Septiembre	Octubre	Noviembre	Diciembre
Maíz		Aporreo	Roza	Roza. Quema el 20 de abril.	Siembra	Limpia. Uso de herbicida.		Se Construye troja. Hay elotes.		Tapisca del maíz.		
Maíz (segunda)	Limpia.		Tapisca					Venta		Se hace roza.	Siembra	Siembra de frijol de abono.
Achiote			Se recolecta y aporrea.	Se vende.	Siembra							
Frijol	limpia		Cosecha				Venta		Siembra	Limpia		Siembra
Chile						Asolear y secar		Venta	Siembra	Limpia	Siembra	Limpia
Varios						Junio: Recolección de yuca, macal, piña, camote y ñame						
Enfermedades	Piojos y niguas				Mayo: Perros con rabia. Gallinas se enferman.		Dengue					
Trabajo en fincas	Enero y febrero							Agosto: resfriados y calenturas				Vacuna a vacas
Costumbres			Mayehak. Semana Santa.	Día de la madre		12 Junio día de San Antonio		Agosto y Septiembre		Mayehak	Día de los santos	Noche buena.
Problemas en la aldea	Pozos secos							Camino a parcelas se empoza y enloda.				

Cuadro 3. Actividades relacionadas con el cultivo del maíz.

	Primera siembra o siembra de fuego	Segunda siembra
Enero		Limpieza de la milpa, también se recoge elote, forma tierna del maíz.
Febrero	<i>Iximak</i> o desgrane del maíz	
Marzo	<i>Kalek</i> o limpieza del terreno 25 de marzo fecha <i>Mayehak</i> ++	<i>Q'olok</i> o cosecha del maíz
Abril	<i>Kalek</i> 20 marzo se quema * 25 se empieza a sembrar	<i>Q'olok</i> o cosecha del maíz
Mayo	<i>Auk</i> o siembra	
Junio	<i>Aq'ink</i> o limpieza de la milpa	
Julio	<i>Aq'ink</i> , también se recoge elote, o sea el maíz tierno.	
Agosto	Se hace troja	
Septiembre	<i>Q'olok</i> o cosecha del maíz	
Octubre	<i>Q'olok</i> o cosecha del maíz	<i>Kalek</i> o limpieza del terreno (en este mes se hace <i>Mayehak</i> )
Noviembre		Siembra
Diciembre		Siembra de frijol terciopelo para abono

Fuente: datos recogidos en los meses de marzo a julio del 2001 en trabajo de campo y el 8 de junio del mismo año, con un instrumento de diagnóstico participante.

\*Más que por una fecha calendárica, este día se define por el "tiempo" que esté haciendo, o sea tienen que haber pasado 3 días completos sin lluvia y con sol para que se pueda quemar.

++Esta fecha no es inamovible, por ejemplo este año, hubo un problema con un líder religioso y se tuvo que atrasar el *Mayehak* hasta el sábado de gloria de la Semana Santa, casi 3 semanas después de la fecha que se hizo *Mayehak* en Las Verapaces, de donde ellos escuchan la radio y se informan de las fechas programadas.

analizar el trabajo alrededor de este cultivo tan importante. El trabajo de la selección de la semilla y la siembra de esta es prerrogativa exclusivamente de los hombres casados. Incluso, dentro de esta categoría, hay una jerarquía porque los ancianos poseen un saber no accesible a los más jóvenes. “Mi hijo Manuel, que ya tiene dos niños todavía no siembra su milpa, yo le ayudo” me dijo un hombre maduro. Fue ahí cuando entendí que incluso a un hombre casado no se le permite acceder a todos los conocimientos acerca del maíz. Solamente los hombres con varios años de matrimonio y con varios hijos tienen acceso a que sus padres y otros ancianos les enseñen los secretos de escoger y los cuidados que hay que tener con el maíz en cada una de las etapas de la producción. Aunque Manuel de hecho siembra su milpa, su padre es quien dirige las oraciones y guía el trabajo en ella, él todavía es muy joven para conocer todos los detalles del culto al maíz.

Los niños y los jóvenes pueden participar en la roza y quema, en la limpia posterior a la siembra y en la recolección del maíz. Los hombres llevan a sus hijos para que vayan aprendiendo cómo se hacen estas actividades que pueden ser muy riesgosas. Entre los peligros están las mordeduras de culebra, los accidentes con machete y las enfermedades. Sin embargo, estos males no son vistos como simples gajes del oficio, sino están vinculados directamente con el respeto que se le dé al Espíritu de la montaña y a cada aspecto que involucre el maíz. Por lo tanto, en el cultivo del maíz se transfieren no sólo conocimientos técnicos, sino también espirituales que garantizan la continuidad de la siembra y de la vida.

Las mujeres también tienen papeles específicos alrededor del maíz. En la siembra juegan un papel importantísimo, porque alimentan a los hombres en varias ocasiones y principalmente, dan de comer al *Tzuultaq'a*. Para ello, durante la siembra, se pone una taza de caldo con bastante carne, tortillas y cacao sobre el altar de la casa, que usualmente tiene la imagen de algún santo y se le ofrenda *copalpom*<sup>9</sup> y unas candelas blancas. La comida bien elaborada no debe faltar en el día de la siembra. Además, ellas son encargadas de procesar la mazorca una que vez se encuentra en la casa o en la troja, donde se deposita temporalmente el maíz. Ellas hacen el desgrane del maíz y emplean varias técnicas para ellos. Dependiendo de las condiciones del maíz, se puede desgranar aporreándolo y recolectándolo en un plástico, o usando una desgranadora manual o las manos. Además,

<sup>9</sup> El *copalpom* es una forma de incienso que se saca del árbol llamado *pomche'*. Este se puede adquirir en los mercados y generalmente proviene de Cahabón, un municipio de Alta Verapaz. Además, hay otros tipos de pom, como el *kaxlan pom* que es el traído del altiplano en esferas o envuelto en tusa.

ellas son las encargadas de preparar los alimentos que siempre incluirán alguna forma del grano. Puede prepararse como tortillas, tamalitos, tamales, tortillas rellenas de frijol, tamales con frijol, atol de masa, fresco de maíz tostado, atol de elote, tamalitos de elote y totoposte entre otras cosas. A pesar que las actividades de limpia y tapisca son usualmente masculinas, las mujeres también participan en ellas.

El achiote y el chile son los únicos cultivos, aparte del maíz, que se comercializan. El primero se recolecta una vez al año, en marzo (ver cuadro 2). La cosecha del arbusto de achiote está dirigida casi completamente a su venta. Solo queda un poco en la casa para uso en la cocina. El quintal (o sea 45.45 kg) puede llegar a precios altísimos como Q.500 o tan bajos como Q.125. Estos son datos para los años 2000 al 2002. Sin embargo, este cultivo es perenne y solo las personas que pueden acceder permanentemente a la tierra, como son los dueños y sus hijos, pueden sembrarlo. Consecuentemente, no se han registrado casos en que se arriendan terrenos para sembrar este cultivo. El chile es un cultivo muy delicado por lo que la cosecha no puede garantizarse tan fácilmente. Después que se recoge, se puede vender o consumir así verde. Pero muchas mujeres lo secan al sol o con una secadora tradicional que usa brasas para deshidratarlo lentamente. El valor local de la libra de chile seco es de Q.20 y es muy apreciado en la cocina q'eqchi' porque complementa y da sabor a cualquier comida.

La siembra del frijol negro se hace en forma mixta con el maíz y a veces se siembra solo. Este cultivo se planta en agosto y septiembre. La limpia se hace generalmente en octubre y para el mes de marzo ya ha crecido y se puede cosechar (ver cuadro 2). Es común que algunos hogares no siembren frijol y lo compren de los hogares que lo hacen, o de las tiendas. Muchos se quejan que la semilla del frijol es muy cara y por eso prefieren no sembrarlo. Además, hay otros productos agrícolas que pueden ser sembrados o a veces sólo recolectados. Como ejemplo está la piña, el zapote, la yuca, el macal, el camote, el ñame, el güisquil y varias hierbas que complementan la alimentación q'eqchi'.

Además de la agricultura, la gente de El Zapote y también de aldeas cercanas a Cancuén, crían animales. Casi todos los hogares tienen sus gallinas y coches que son para autoconsumo y venta local. Familias con más recursos económicos invierten en terneros que alimentan y posteriormente venden a intermediarios que llegan a comprar ganado. Otra forma de obtener dinero es trabajando en fincas de ganado y se puede apreciar su temporada en el cuadro 2. Hay que aclarar que hacer esto, es llegar a un límite indeseable

para los q'eqchi'es. Sin embargo, este trabajo que consiste en limpiar potreros y sembrarlos de pasto comestible para ganado paga Q1,200 por mes de trabajo arduo. Esta actividad es estacional y no siempre está disponible. Se puede decir que son pocas las oportunidades cuando la gente de El Zapote ha trabajado en ello. La migración estacional para trabajar en el corte de café o fincas de palma o caña es inexistente en El Zapote.

El Proyecto Cancuén estableció una fuente de trabajo asalariado a las comunidades alrededor. Este trabajo también es estacional, ya que sólo se efectúa de febrero a julio. Durante el resto del año, sólo se contratan cuatro guardianes al mes que se turnan en parejas para cuidar el sitio. Todavía queda por ver qué efectos adversos traerá esta fuente de trabajo, sin embargo ya se ven algunos positivos. Los hogares invierten el dinero que ganan en Cancuén en comprar ropa, comida y los que logran ahorrar, han comprado caballos y terneros. Los caballos son muy apreciados en la aldea porque pueden cargar maíz desde las parcelas y también son una forma de transporte para la gente, especialmente en época lluviosa que es cuando los caminos se enlodan y se tornan casi intransitables.

6. Organización social. Como ya se dijo antes, las dos migraciones que formaron El Zapote distinguieron dos grupos que se han complementado en las acciones sociales. En el grupo que vino primero, hay dos familias que sobresalen en la comunidad. Una de ellas, los Coy, tiene mucho más recursos económicos que las demás. La riqueza se ha concentrado en las manos del primogénito, que además es el único hijo varón de la familia. Actualmente, su familia posee dos lanchas, un motor marino, un motor de nixtamal, cincuenta cabezas de ganado y dos caballerías de tierra. La otra familia, los Chub', concentra su poder en su activa participación en la toma de decisiones de la aldea y además, en conjunto, son propietarios de la mitad de tierras que poseen los habitantes de El Zapote. Esta segunda familia es la más numerosa porque el hombre quien migró traía a sus hijos varones y sus primos, mientras que el patriarca de la primera vino sólo y tuvo un hijo y varias hijas. Es importante hacer notar esto, porque son los hombres quienes generalmente heredan la tierra.

Originalmente, eran pocas las familias que había en El Zapote. Por lo tanto, en los matrimonios hubo intercambios entre comunidades. Sin embargo, luego que llegó el segundo grupo migratorio, los de Carchá, los matrimonios endógenos fueron más

frecuentes y los exógenos, menos. A pesar de estos vínculos matrimoniales entre dos grupos diferentes, los Chub' siempre han sido los encargados de la iglesia, los primeros que se acercan ante visitantes foráneos, los que más contacto han tenido fuera de la comunidad y también los que mejor hablan español. Por lo tanto, han ocupado puestos como alcaldes, presidentes de comités, catequistas y representantes comunitarios ante instituciones y otras aldeas.

Mientras que los Chub' tienen una actitud participativa, también son exigentes y a veces egoístas. Esto último le costó el rol de líder comunitario y catequista a un prominente hombre de esta familia quien se había ganado el respeto y la autoridad a través de estudios, capacitaciones en catequesis, voluntad y contacto con muchas personas de fuera de la comunidad. Al querer apoderarse de las actividades de la Iglesia e insistir en controlar el acceso al recinto sagrado, poco a poco fue desgastando su imagen como líder. Ahora, se encuentra separado de la Iglesia y participa sólo cuando se le requiere en ocasiones especiales. El aún se llama portavoz de la comunidad, papel que cumple atinadamente con un español totalmente fluido.

Por lo tanto, se puede decir que son dos las familias más importantes en la aldea. Sin embargo, los ancianos más respetados y que guían las actividades espirituales más tradicionales (como el *mayehak* y el *wa'tesink*) no pertenecen a ninguna de estas dos familias, lo que trae cierto equilibrio de poder. Acerca de la organización religiosa y espiritual se detallará en el próximo capítulo, por lo que sólo resta tratar de la organización secular, o sea política, de la comunidad.

Como una figura de poca autoridad, el alcalde auxiliar está a cargo de actividades varias, relacionadas a cualquier servicio en beneficio de la comunidad. El alcalde debe encargarse de dar de comer a quien esté de visita para ayudar la aldea, debe organizar trabajos de *komonil* (en comunidad) como el corte de maleza y monte de los alrededores de la aldea y también representa al alcalde del municipio. Para su elección, el conjunto de hombres adultos escoge en una asamblea general a un candidato maduro que todavía no ha estado en el cargo y quien ya es visto como adulto, o sea ya está casado y tiene hijos. Las mujeres pueden influir en la elección a través de sus maridos o comentarios públicos en el foro donde se escoge el alcalde. Para ayudarlo se escogen mayores que son jóvenes recién casados que podrán prestar sus primeros servicios a la aldea a través de estos cargos.

Además, hay otras posiciones de servicio a la comunidad. La presidencia de los comités usualmente está ocupada por personas adultas, muy respetadas dentro de la aldea. Los secretarios y tesoreros generalmente son más jóvenes y tienen más escolaridad que los presidentes porque ocupan cargos donde saber leer y escribir es necesario. Los vocales y suplentes son personas un tanto menos educadas y no han tenido tanto contacto fuera de la comunidad. La elección de estos cargos es parecida a la de un alcalde, donde el consenso es fundamental. En una reunión general de la comunidad se proponen nombres cargo por cargo y se opina públicamente de quién es el mejor. Finalmente, se reduce a un candidato ideal y si éste acepta, se le pregunta finalmente al congregado y todos responden al unísono la palabra "us", que significa "bueno", en q'eqchi'. Así, después de dos o tres horas de reunión, quedan escogidos quiénes ocuparán los cargos.

La forma de toma de decisiones ante dilemas seculares y políticos es por consenso. Ningún líder comunitario es respaldado lo suficiente como para representar la voz de toda la comunidad. Por lo tanto, las reuniones largas que ya se describieron, son el medio por el cual el debate público y la exposición de ideas se llevan a cabo y se llega a un consenso. Si hay un serio desacuerdo, algunos pueden optar a irse de la reunión y se desajusta el quórum necesario para tomar una decisión, por lo que el tema queda pendiente y se trata otro día. Sin embargo, cuando se trata de cuestiones espirituales y religiosas, hay opiniones que se respetan y algunas que hasta se obedecen como buenos consejos. Los ancianos que vinieron de San Pedro Carchá son especialmente respetados, y aunque los Chub' usualmente ocupan los cargos de la organización en la Iglesia católica, ellos guían las ceremonias más sagradas como el *mayehak*. Las opiniones de los ancianos son tomadas como recomendaciones muy serias, pero generalmente no se escuchan en un foro público, sólo en la privacidad de sus casas o un lugar apartado cuando se trata un tema delicado entre personas de mucha confianza.

La reciprocidad entre familiares, compadres y amigos es una forma de asegurarse ayuda cuando sea necesaria. Por ejemplo, Juan estaba construyendo su casa porque la que tenía ya necesitaba reparación del techo y cambio de algunas columnas de madera. El pidió favor a su hermano que le ayudara en la construcción, que usualmente requiere de cuatro a seis hombres. Como esta actividad sólo se realiza cada cuatro, cinco o seis años, es difícil recibir exactamente el mismo favor de vuelta, por lo que en lugar de comprometerse a arreglarle la casa, Juan le devolvió el favor a su hermano transportándole una carga de

maíz. Cuando es la época de sembrar, la reciprocidad se puede ver bien ilustrada. Cada hombre va a platicar con las personas de quienes solicitará ayuda. Es casi seguro que si alguien ayuda en una parcela, recibirá de la misma persona ese mismo favor. Por lo que durante la época de siembra, se forman grupos que en cinco o seis días siembran la milpa de cada uno de los miembros. Por ejemplo, una vez visitando la casa de uno de los ancianos, llegué justo en el momento que repartían la comida principal después de la siembra. En esa ocasión, estaba el jefe de hogar con sus dos hijos, sus dos yernos y había invitado a un anciano que no era de la familia, pero era muy respetado. Ellos formaban uno de estos grupos antes descritos y la rutina de sembrar y almorzar en la casa del dueño de la milpa se repite hasta que todos tengan sembrado su terreno.

7. Presencia de otras entidades. Antes del Proyecto Cancuén, la Iglesia católica era la única que había mantenido un contacto constante con la comunidad de El Zapote y sus líderes. Algunos catequistas fueron entrenados en Sayaxché por las monjas de la Asunción y además, les ayudaron en la compra de un generador eléctrico que se usa para alumbrar la iglesia en ocasiones especiales. De cierta forma, la Iglesia también ha sido la única que le ha dejado a la gente de El Zapote con algún tipo de organización para hacer cosas por ellos mismos. De esta manera han construido una ermita y dos cocinas, y también han comprado una marimba y todos los muebles necesarios para la iglesia. Esta organización es la única que trabaja continuamente en El Zapote y la que a pesar de rupturas o fracasos, aún sigue funcionando.

En cambio, el comité de Pro-mejoramiento no ha tenido la habilidad de traer proyectos de infraestructura. Este comité, que es el más importante en la aldea, según sus habitantes, realmente no tiene ninguna función y se ha estancado después que su solicitud de construcción de una carretera a El Zapote se engavetó en la Gobernación Departamental de Petén en 1996. Simplemente, los miembros de este comité no cuentan con el conocimiento burocrático para conseguir los fondos y tener éxito en la solicitud de sus proyectos. Ellos no habían recibido capacitación alguna sobre la redacción de perfiles de proyecto y del proceso de autogestión que les diera las habilidades necesarias para cumplir con su objetivo de mejorar las condiciones de la comunidad.

El programa contra la malaria también había llegado con cierta frecuencia a la comunidad para combatir esta enfermedad. Sin embargo, los representantes de dicho programa ya no se han presentado con tanta frecuencia como antes. En cuanto a la salud, el médico pagado por el SIAS llega cada mes o dos meses a jornadas de vacunación. Por falta de recursos, este programa sólo puede llegar a vacunar y no a prestar servicios de consulta médica. El SIAS estuvo entrenando a dos guardianes de salud de El Zapote, sin embargo los resultados no han sido positivos. Los guardianes no son vistos como una fuente de medicina o de consulta médica y ellos no promueven sus servicios. La escasa medicina en la estantería de sus casas más parece un diploma o premio que ganaron por participar en estos cursos, pero usualmente se vence antes de ser administrada.

La llegada del Proyecto Cancuén ha levantado muchas expectativas. Es muy común escuchar entre la jerga de los expertos en desarrollo “no hay que levantar falsas expectativas en las comunidades”. Este error fue cometido durante mucho tiempo por ONGs y organizaciones gubernamentales (OGs) y solo causó mucha frustración a los engañados habitantes en busca de proyectos de desarrollo. Sin embargo, aunque las expectativas se traten de mantener bajas, las comunidades alrededor de Cancuén tienen altas esperanzas puestas en el Proyecto, porque ha sido el único que sistemáticamente tiene presencia y que en medida de sus posibilidades ha tratado de beneficiarlas. Las comunidades claman que aunque el Proyecto Cancuén no pueda proveerles directamente de electricidad, agua potable, mejores escuelas, carreteras, programas de comercialización de productos agrícolas y pecuarios, así como proyectos productivos basados en créditos, que sea su embajador ante las organizaciones que puedan hacerlo. A raíz de estas solicitudes que superan los millones de quetzales en presupuesto, el Proyecto Cancuén busca la ayuda de instituciones que han trabajado en el área o en proyectos similares. Constantemente se tienen reuniones con estas instituciones para solicitarles proyectos de la lista descrita o trabajar en la planificación y logística que éstos requieran.

### III. Dinámica de cambio de la espiritualidad y organización religiosa q'eqchi' en El Zapote

La espiritualidad q'eqchi' ha sido ampliamente descrita por varios autores. Carlson y Eachus (1977), Pacheco (1985), Cabarrús (1998) y Estrada Monroy (1990) han realizado investigaciones antropológicas sobre la espiritualidad q'eqchi' en los años setentas y ochentas. Sus publicaciones constituyen más de la mitad de los estudios que existen sobre los q'eqchi'es. El interés de estos autores, entre los que hay religiosos, por aprender y entender la espiritualidad q'eqchi', radica en la forma que desde un principio se dio la relación entre los colonizadores y los q'eqchi'es, canalizada principalmente a través de la religión. Desde la época colonial, la región de las Verapaces ha sido campo para la evangelización de los grupos indígenas.

En 1537, Fray Bartolomé de las Casas obtuvo un permiso del gobernante español en Guatemala para conquistar a la región de la Vera Paz a través de la fe y no de las armas, como se hizo en el altiplano central guatemalteco y casi toda América Latina, después de varios intentos fallidos de las tropas españolas (Estrada Monroy, 1979: 157 y Wilson, 1995:160). Siglos más tarde, hubo otro movimiento religioso de conversión. Llegaron las iglesias evangélicas y la reconversión católica que empezaron su re-evangelización en la década de 1970. Al parecer, en distintos períodos históricos estas congregaciones religiosas hallaron en la metodología antropológica una herramienta importante para entender la espiritualidad q'eqchi' y poder adaptar mejor sus estrategias de conversión. Al conocer más a profundidad el idioma, vida diaria y cultura q'eqchi'es, estos investigadores encontraron una cosmovisión enraizada en creencias y rituales cotidianos y de ocasiones especiales, que está directamente atada a las prácticas agrícolas y al medio social y natural en que viven los q'eqchi'es.

Más tarde, Richard Wilson, un antropólogo británico desarrolló su tesis doctoral (1995) sobre el tema de los efectos de la guerra en la espiritualidad e identidad q'eqchi'es. Su

metodología la adaptó a las condiciones de guerra en los años 1980, por lo que él incluyó varios poblados q'eqchi'es en su estudio para evitar sospechas y malentendidos con la guerrilla o el ejército. A esta lista de autores, se suman recientemente De Ceuster y Hatse (2001 y 2001a) quienes vivieron por varios años en una comunidad rural q'eqchi' y se enfocaron en revitalizar las tradiciones agrícolas. A través de sus publicaciones reafirmaron el vínculo directo entre los mayas y los q'eqchi'es que ellos detectaron en las prácticas de cultivo arraigadas en su cultura.

Hay varios temas recurrentes en estas publicaciones. Uno de los más relevantes es la sincretismo de elementos mayas con elementos cristianos. Después de cinco siglos de la presencia y acción de los misioneros católicos, y más recientemente, de los evangélicos, es de esperarse algo más complejo que una simple amalgama de símbolos religiosos tomados de distintos orígenes. Durante gran parte de la presencia católica, el clero fue muy flexible acerca de la coexistencia de creencias tradicionales maya-q'eqchi' y católicas. Wilson dice que hubo un período de dos a tres siglos (del XVII al XIX) en el cual la política en contra de ritos y creencias no católicas era muy laxa (1995: 161 y 162) por la ausencia de una estructura eclesiástica continua. El período entre 1537, año en el que Fray Bartolomé y los dominicos entraron a la Vera Paz, y 1608, año cuando cerró la diócesis de Verapaz, no fue suficiente para suprimir las creencias "paganas" de los q'eqchi'es y reemplazarlas por las cristianas, por lo que muchos elementos de su espiritualidad precolombina continuaron presentes en sus vidas en coexistencia con las nuevas enseñanzas introducidas por los misioneros.

Lo que se ha encontrado en El Zapote refleja el producto de esta historia. Hay elementos católicos en ceremonias que definitivamente no pertenecen a la tradición católica, por lo que se distinguen como "tradicionales". De igual manera, en las celebraciones de orden católico, hay elementos de una cosmovisión originaria de la tradición q'eqchi'. Así también hay nuevos discursos y acciones espirituales que corresponden a una influencia del exterior, que viene a revitalizar las costumbres mayas y a enseñar nuevas formas de identidad con los mayas antiguos que habitaron las ciudades en las tierras bajas del Petén, con las cuales los q'eqchi'es ya están en contacto.

Construir categorías rígidas y clasificar los elementos religiosos q'eqchi'es en (1) tradicional o de costumbre, (2) cristiano-católico y (3) de revitalización maya puede ser un

paradigma antropológico construido convencionalmente. Pero es un hecho que en los ritos y en el discurso religioso estas tres facetas de la religión q'eqchi' se entremezclan e interaccionan dinámicamente. Sin embargo, aunque no se pueda reconstruir la religión q'eqchi' prehispánica o definir precisamente cómo se proyectan las influencias católicas en la vida espiritual q'eqchi' actual, es útil recurrir a estas tres categorías en el análisis del proceso de cambio. Cada una de éstas representa períodos históricos que han definido y redefinido la religión q'eqchi' a través del tiempo.

Por lo tanto, se define como tradicional todo aquello que no tiene raíz cristiana y parece venir de un pasado precolombino. Lo cristiano, lo constituyen aquellas creencias y elementos que provienen de la tradición de la Iglesia católica romana y prácticas coloniales, del movimiento evangélico y de la renovación católica. Por último, la aportación de la revitalización maya en la religión q'eqchi' se concibe como el contacto, aprendizaje, influencia y creencias propiciadas por el conocido movimiento maya en Guatemala (Esquit y Galvez, 1997) que reivindica la descendencia y herencia maya de los pueblos indígenas que hablan algún idioma de esta rama lingüística mesoamericana.

En El Zapote, son evidentes tres esferas muy relacionadas al sistema expuesto. La esfera tradicional es observable en los rituales del *mayehak* y *wa'tesink* que son celebrados por los ancianos de la aldea como su prerrogativa. Ellos son especialistas rituales que poseen un conocimiento que legitima su autoridad moral. En estas ceremonias prevalece el ofrecimiento al espíritu del *Tzuultaq'a*, quien domina los cerros y valles. Así mismo, sobresale la presencia del Dios cristiano a través de las lecturas bíblicas y símbolos católicos, como la cruz y los santos, que también forman parte de estas ceremonias.

En la esfera del catolicismo, heredada de la época colonial especialmente, está la institución de la mayordomía. Esta sirve de base para la fiesta patronal de la comunidad que celebra el día de San Antonio. Los mayordomos y ayudantes que participan en esta institución también son apoyo para los ancianos que dirigen las ceremonias tradicionales q'eqchi'es. En las prácticas religiosas dirigidas a los espíritus y los santos se refleja la simbiosis de las creencias tradicionales y católicas que han coexistido por siglos. Por otro lado, con un enfoque más moderno y capacitando a líderes jóvenes, se encuentra la influencia de la renovación católica que a través de los catequistas y el coordinador de la iglesia trata de reivindicar sus creencias por medio de las celebraciones dominicales donde

se hace la lectura y comentario de la Biblia traducida al q'eqchi'. Por aparte, el movimiento evangélico protestante tiene una incidencia latente, pero de mucho menor escala en El Zapote porque no hay un espacio físico para sus reuniones y solo hay tres familias convertidas.

Por último, como un fenómeno social de finales del siglo XX, se encuentra el movimiento maya que ha influido en el discurso religioso q'eqchi', en especial cuando se presenta ante el Proyecto Cancuén. Esta tercera esfera cubre el tema de la influencia y presencia del Proyecto Cancuén así como la del movimiento maya, que generan una política q'eqchi' basada en sus creencias religiosas que manifiesta su interés e identidad con el sitio arqueológico. Es conveniente tratar este último tema por aparte, en el siguiente capítulo, cuando ya se haya descrito la dinámica religiosa q'eqchi' en El Zapote.

## A. Elementos tradicionales de la religión q'eqchi'

1. El *Tzuultaq'a* en la geografía sagrada q'eqchi'. Los q'eqchi'es conciben el espacio geográfico como un universo sagrado. Varios elementos de la naturaleza, como los árboles, ríos y siembras, son de alguna forma símbolos que representan espíritus sagrados para los q'eqchi'es. El complejo de montañas y valles es el predominio de un espíritu supremo, el señor *Tzuultaq'a*. Wilson (1995: 51) traduce este término como el “espíritu de la montaña” y Cabarrús (1998:29) como el “dios del cerro”. Literalmente traducido del q'eqchi', *Tzuultaq'a* es una palabra compuesta por el vocablo *tzuul*—cerro y *taq'a*—valle. En una palabra, los q'eqchi'es simbolizan un culto que respeta todo conjunto de la naturaleza compuesto por cerros, valles y cuevas y algunos productos que provienen de estos lugares.

El origen del *Tzuultaq'a* puede trazarse hasta la época precolombina, según Estrada Monroy (1990:23). Este autor relata que luego de una supuesta invasión k'iche' con ayuda de los de la ciudad norteña de Tulán, se propagó entre los q'eqchi'es la veneración al dios de la lluvia, *Toh*. Sin embargo, los q'eqchi'es aprendieron más tarde, que los pokomchi'es tenían un dios superior a la lluvia, que en ese idioma es *Kajau Yuckiskab*. Esta deidad

“dominaba juntamente con todo cuanto existe en el mundo, era el señor Cerro-Valle...invocado desde entonces como *Tzuul Tak'a* [sic]” (Estrada Monroy, 1990: 23). Wilson concluye, después de su trabajo de campo llevado a cabo en 1987 y 1988 en varias comunidades q'eqchi'es, que “como imagen central de la comunidad, el *tzuultaq'a* ata varios dominios culturales abarcando la fertilidad humana y agrícola, el género, la salud y la etnicidad” (1995: 53)<sup>1</sup>. El culto al *Tzuultaq'a* es un denominador común en las comunidades q'eqchi'es y como tal, también se encontró que es muy relevante para la gente de El Zapote.

Uno de los hombres que ha sido entrenado para ser catequista me explicó en diferentes conversaciones algunos conceptos del *Tzuultaq'a*. “Es el señor del cerro”, me dijo una vez y en otra ocasión dijo “pedimos al *Tzuultaq'a* permiso para sembrar porque hasta el monte es del *Tzuultaq'a*”. Las ceremonias para pedir permiso para sembrar están dirigidas principalmente al *Tzuultaq'a*, pero también mencionan a “*Kawa Dios*” (señor Dios en q'eqchi'), el Dios cristiano, en estas ceremonias. El agricultor q'eqchi' le tiene temor al *Tzuultaq'a* porque si no pide permiso ni trabaja con respeto la tierra, es muy probable que le suceda un accidente que incluso puede llevarle a la muerte. Este temor le infunde un gran respeto por el dominio del *Tzuultaq'a* que es la tierra. En varias ocasiones, los agricultores me dijeron que hay que hablar con la “Madre Tierra”, con *Q'ana Ochoch*, a ella hay que pedirle permiso para sembrar. La Madre Tierra parece ser la personificación femenina del *Tzuultaq'a*. Este hecho también lo detectó Wilson al subrayar la dualidad de este ser. Es “hombre y mujer, cerro y valle, espíritu y materia, singular y múltiple, benevolente y vengativo” entre otros pares opuestos (Wilson, 1995:53).

Los q'eqchi'es en la parte central de Alta Verapaz creen que el *Tzuultaq'a* vive en los cerros, de ellos deriva su dualidad “singular/múltiple”. En la geografía q'eqchi' hay varias montañas que tienen nombres específicos que se designan también al *Tzuultaq'a* que vive en él. Estrada Monroy no está de acuerdo en concluir que los q'eqchi'es creen en varios *Tzuultaq'a*: “Se habla también de la existencia de *Tzuul Takaes* menores y de que hay 13 *Tzuul Takaes* mayores..esta opinión de la pluralidad de *Tzuul Takaes* es tan errada como la que emitiría un observador superficial y ajeno llamando “dioses menores” ...al Cristo del Calvario o al de Esquipulas...y “Dioses mayores” a la Catedral o el Santuario de

<sup>1</sup> Todas las citas textuales de esta referencia fueron traducidas libremente por el autor de esta tesis.

Esquipulas...” (1990: 69). Acerca de los trece grandes *Tzuultaq'as*, Wilson (1995:89) piensa que es una “marca que define...la identidad étnica pan-q'eqchi'” o sea, es un intento del movimiento pan-indigenista del área de integrar a los q'eqchi'es en un movimiento religioso que une a toda la región a través de la veneración de este conjunto de cerros. En El Zapote, la pluralidad del *Tzuultaq'a* es más bien vista como un mismo espíritu que habita en diferentes lugares. Recientemente, otros ancianos de la región norte de Alta Verapaz y Petén les han dicho que la falta de cerros no significa que no hay *Tzuultaq'a* en el área. Algunos lugares donde habita son los sitios arqueológicos, incluyendo Cancuén.

Esta idea parece provenir del proceso de reclamación que algunos líderes mayas tienen sobre los sitios arqueológicos como lugares sagrados en toda Guatemala. Esta demanda se enfoca en tener el control y acceso a las ciudades mayas. Demetrio Cojtí ratifica que

“los lugares y centros ceremoniales...deben estar abiertos al Pueblo Maya gratuitamente y sin limitaciones. Además deben ser administrados por organizaciones mayas. [...] En lo referente al acceso de los mayas a los centros arqueológicos de sus antepasados, puede decirse que hoy en día los mayas no sólo tienen que pagar el precio de entrada para ver las “ruinas” [énfasis del autor] de sus antepasados (Tikal, Iximche', Saqulew, etc.), sino que son tratados como ciudadanos de tercera clase” (1994:70).

Tanto en Cobán como en Sayaxché hay radioemisoras que constituyen el único medio de comunicación al cual tiene acceso la gente de El Zapote y de muchas otras aldeas y caseríos. A través de ellas, se ha invitado a los ancianos q'eqchi'es de Sayaxché a participar en encuentros donde discuten la forma de revitalizar la religión q'eqchi' a través de la celebración de ceremonias. Allí fue donde los ancianos de El Zapote aprendieron que el *Tzuultaq'a* no sólo vive en los cerros de Alta Verapaz, sino en los sitios arqueológicos de Ceibal, Tikal, Uaxactún y Cancuén. Estas radioemisoras también difunden programas que realzan los valores de la identidad indígena, específicamente q'eqchi'. Son programas en este idioma en los cuales la cultura q'eqchi' se reafirma a través del relato de cuentos tradicionales, del apoyo a la producción del maíz y en especial del tratamiento del tema religioso. Muchas veces, las fechas de los rituales colectivos, como el *mayehak*, se difunden a través de estos medios.

Otro lugar donde habita el *Tzuultaq'a* es en las cuevas. Alta Verapaz y la cuenca del río la Pasión poseen suelos que propician estas formaciones dentro de los cerros. A escasos kilómetros al norte de Cancún se encuentran las cuevas y cerros de La Caoba y a veinte kilómetros al sur se encuentran las cuevas de Candelaria. En tiempos prehispánicos, las cuevas tuvieron un significado ritual muy importante. Brent Woodfill y John Spenard, arqueo-espeleólogos del Proyecto Cancún estiman que el “sistema de cuevas de Candelaria es uno de los más grandes en el área maya, y parece que fue un centro de peregrinaje para los antiguos mayas, debido a su tamaño impresionante y a la proximidad con las rutas de intercambio a larga distancia entre el Altiplano y las Tierras Bajas” (Woodfill y Spenard, 2001: 239). Sorprendentemente, Cancún no cuenta con templos de gran altura como en otras ciudades mayas de la zona. Se está considerando la hipótesis que estas cuevas jugaban un papel importante en la vida ritual de esta ciudad. Arthur Demarest piensa que los grandes templos, i.e. en Tikal, son representaciones de cerros sagrados—*huitz* y que los gobernantes en Cancún no construyeron dicha alegoría porque la región contaba con cerros y cuevas naturales.

Todavía hace falta comprobar esta hipótesis, pero lo cierto es que las cuevas cerca de Chisec y Cobán siguen siendo utilizadas para presentarle sacrificios al *Tzuultaq'a*. Dice Pacheco que: “Antes, los principales lugares de las ofrendas...eran las cavernas existentes en los cerros de casi todas las comunidades”(1985:66) y que “A las cavernas iba la gente a hacer sus ofrendas de candelas y *pom*, antes de la siembra del maíz” (1985: 89). Una de las cuevas de Chisec estudiadas por el espeleólogo Brent Woodfill, de la Universidad de Vanderbilt, cuenta con tres altares donde se pueden encontrar restos ceremoniales como veladoras, hollín provocado por el arder del incienso y manchas, presuntamente de sangre de pavo. Los guías comunitarios a estas cuevas cuentan que éstas aún las utilizan para hacer sus ceremonias al Espíritu de la montaña.

2. Espíritus en la religión q'eqchi'. Denominar al *Tzuultaq'a* como a un dios sería cuestionable, pero no se puede negar que hay un conjunto de rituales y un respeto por este espíritu que le hace parecer como tal. Además del *Tzuultaq'a*, los q'eqchi'es respetan y veneran al Dios cristiano. En El Zapote hay una ambigüedad sobre los conceptos

contrapuestos de Dios y el *Tzuuldaq'a*. Si la pregunta se hace directamente: ¿Cuál es la diferencia entre Dios y *Tzuuldaq'a*?, se obtiene una respuesta predecible y poco explicativa porque el tema hay que desglosarlo y tratarlo con sutileza. Incluso, ante esa interrogante, algunos responden que son el mismo. Sin embargo, con la confianza y la convivencia en diferentes rituales y conversaciones, pude establecer que Dios y *Tzuuldaq'a* tienen ámbitos y dominios separados, pero no mutuamente excluyentes. Incluso el concepto de uno, define al otro. En una conversación, me explicó un anciano a quién es que se debe pedir permiso para sembrar y cultivar maíz. “Se le pide al *Tzuuldaq'a* [y con su brazo extendido me señaló la tierra] y se le pide a *kawa* Dios [y con el mismo ademán, me señaló el cielo]”. El vínculo entre Dios y *Tzuuldaq'a* yace en relación con la tierra. Según este mismo anciano: “Se quema *copalpom* y candela y se habla con ella y con Dios porque él nos la dejó”. Ello sugiere que el *Tzuuldaq'a* habita y domina la tierra, incluidos cerros, valles y cuevas, sin embargo el cielo, es de Dios. De igual manera, la ermita, donde se reúnen los fieles católicos, es parte de la esfera de Dios, mientras que la cueva, el cerro y la bosque es del *Tzuuldaq'a*. Con esta información, se evidencia que no existe una jerarquía *emic* entre estos dos seres espirituales. Cada uno tiene su dominio, *Tzuuldaq'a* es una deidad terrenal, *kawa* Dios es una deidad celestial.

Los q'eqchi' perciben a Dios como un espíritu lejano, mientras que el *Tzuuldaq'a* es uno más cercano. Dios dejó la tierra y sus recursos al *Tzuuldaq'a* quien es su guardián. En este sentido, el *Tzuuldaq'a* es una forma directa de lidiar con la el ambiente y con los espíritus. Dios está allá, lejos, en el cielo, mientras que el *Tzuuldaq'a* está en la tierra, donde habita el humano. Con las ceremonias dirigidas al *Tzuuldaq'a* se obtiene permiso para trabajar la tierra y se le mantiene contento al demostrarle respeto a través del sacrificio.

Los q'eqchi'es creen en que algunos objetos representan espíritus que pueden tener diferentes características. La información relacionada con esta cognición q'eqchi' presentada por varios autores ya mencionados no es uniforme. Carlson y Eachus (1977: 37) concluyen que hay tres categorías de espíritus: el *xmuhel*, el *xtioxil* y el *xwiinquil*. Los humanos, santos y animales domésticos tienen el primero; el maíz, las velas y el cacao entre otras cosas tienen el segundo; y las casas, puentes ríos y varios instrumentos utilitarios y musicales tienen el tercero. Sin embargo, Wilson piensa distintamente ya que

sus estudios le indican que las cosas tienen solamente un tipo de espíritu, o sea *xmuhel*. Para este autor, *xtioxil* sólo es la personalidad benigna del *xmuhel*. Similarmente hay personalidades espirituales neutras—*xwiinqul* o ambivalentes entre buenas y malas—*wanqilal* (1995: 107).

Otro punto de desacuerdo radica en catalogar la religión q'eqchi' simplemente como animista. Wilson argumenta que “algunos escritores (Pacheco, 1988:97) dicen que los q'eqchi'es son animistas y adscriben un espíritu a toda materia, especialmente a los aspectos de la naturaleza. Esto es errado porque solo algunas cosas se dicen poseer un espíritu, como la gente, las casas, las imágenes de santos, el maíz ...” (Wilson, 19995: 143). Aunque el animismo puede definir una categoría primitiva de la religión, también se reconoce que ha trascendido el tiempo y se ha transmitido hasta “el medio de la alta y moderna cultura” (Tylor, 1965: 13). Por lo tanto, el animismo puede ser una característica particular de los diversos sistemas de creencia, incluyendo la religión católica. El hecho es que los q'eqchi'es creen en los espíritus que se manifiestan en varios objetos que de una u otra manera están vinculados al *Tzuultaq'a*, el espíritu de la montaña.

Para contribuir al entendimiento de esta clasificación, es importante tomar en cuenta la morfología del idioma q'eqchi'. El sustantivo que indica espíritu en q'eqchi' es *muheel*<sup>2</sup>, que nunca puede aparecer sin ser poseída. Por lo tanto, se tiene que agregar un prefijo de posesión, x-, para la tercera persona singular, por lo que “su espíritu” se dice *xmuheel*. Mientras tanto, lo que Carlson y Eachus definen como categorías de espíritus, están clasificados como sustantivos abstractos, según la Gramática Q'eqchi' (Tzul y Tzimaj, 1997: 76). Estos sustantivos “nombran la calidad general indicada por el adjetivo o sustantivo poseído del que se derivan”, utilizando los afijos *-al* e *-il*. Por lo tanto, parece estar más acertada la interpretación de Wilson que los q'eqchi'es creen en que varias cosas tienen su espíritu, *xmuheel*, pero con diferentes cualidades, *xwankilal* (poder, presencia), *xtioxil* (deidad, benevolencia), *xwiinqul* o *xwiinqilal* (calidad de persona).

Entre los q'eqchi'es, siempre existe un riesgo constante que alguien pierda su espíritu. El *xmuhel* de las personas está débilmente vinculado con su dueño (Carlson y Eachus, 1977:41). El susto es la forma más habitual de perder el espíritu y es causa, como se mencionó en el capítulo uno, de la condición de “pérdida del alma”. Según los

<sup>2</sup> *Musiq* también puede significar espíritu, pero comparten la misma raíz *mu*, que significa sombra.

q'eqchi'es esta pérdida se debe a un factor genérico: transgredir el orden y respeto preestablecido por el *Tzuultaq'a* y otros espíritus que tienen el poder (*wankilal*) de responder a tal falta. El susto y el *awas* son enfermedades que provienen de este tipo de trasgresiones. Además de los niños, Wilson dice que el maíz también puede conseguir *awas* si el agricultor no cumple estrictamente algunas prohibiciones alrededor la siembra (1995: 115). Para quitar el *awas*, el procedimiento de *rawasinkil* es el que se prescribe, el cual ya se describió este en la sección de Salud, del capítulo uno.

3. Comida ritual a los espíritus: el *wa'tesink*. Utilizar algo sin la aprobación o presentación adecuada ante el espíritu que representa el objeto, se considera una trasgresión en la religión q'eqchi'. Por tal razón, es necesario darle de comer a esos espíritus para que no hagan daño a las personas. Este ritual se llama *wa'tesink*, palabra formada por la forma transitiva del verbo comer, *wa'ak*, por lo que llega a significar "darle de comer a". El ritual de *wa'tesink* se realiza en El Zapote, y en las aldeas estudiadas por Wilson, De Ceuster, Hatse, Eachus y Carlson entre otros, para varias ocasiones, entre ellas:

- Antes de habitar una nueva casa o iglesia.
- Antes de poder utilizar candelas recién hechas para un *mayehak*.
- Antes de poder utilizar los cohetes en una fiesta de cofradía.
- Y antes de utilizar un nuevo altar, cruz, sagrario, o cualquier artículo que esté relacionado con la iglesia, entre otras.

En El Zapote, fue posible presenciar en cada una de estas ocasiones un *wa'tesink*, que preferiblemente debe ser guiado por los ancianos. Cuando el objeto que representa o contiene el espíritu a alimentarse es de propiedad comunal, entonces participa toda la comunidad en el *wa'tesink*, sin embargo, cuando se trata de una casa o un altar en el hogar, solamente algunas personas participan.

En una ocasión, se tenía que hacer un *wa'tesink* para las candelas a utilizarse en un *mayehak*. Como los ancianos prefirieron no comprar las candelas, porque no se sabe qué tan contaminadas están éstas (alguna mujer las pudo haber tocado o no se hicieron con todo el debido respeto, me explicó un anciano), ellos hicieron las candelas a partir de cordel y parafina comprada en San Pedro Carchá. A estas nuevas candelas se les tenía que ofrecer

un *wa'tesink* antes que fueran ofrendadas en un *mayehak*. También se aprovechó para darle el mismo trato a un nuevo sagrario y a una mesa que había comprado la comunidad para guardar allí las hostias. La noche de ese *wa'tensik* estaban reunidos muchos hombres, mujeres y niños en la casa del mayordomo principal. La gente fue llegando poco a poco hasta las ocho de la noche, cuando la casa estaba casi llena de gente. El mayordomo principal había arreglado con una mesa de madera un altar mucho más grande del que usualmente tenía en su casa. Allí se habían colocado las candelas—todas blancas, el *çopalpom*, así como algunas flores, la imagen de San José—que es el que cuida el mayordomo principal durante su cargo anual, el nuevo sagrario y la nueva mesa.

Después de una hora de mi llegada, el hermano menor del mayordomo principal me invitó a su casa de una manera sutil, por lo que me imaginé que iba a ver algo inesperado. Así que salí de la casa de su hermano y fuimos a la otra. Allá se encontraban otros tres hombres de la aldea bebiendo *b'oj*, una bebida fermentada preparada en el hogar con jugo de caña y maíz. Había sido invitado para compartir aquella tinaja que se había preparado disimuladamente del resto de las personas. En el ambiente se sentía cierta camaradería ya que desde hacía un año se había prohibido la venta e ingestión de bebidas alcohólicas en la aldea luego que una persona de otra comunidad se emborrachó en El Zapote y se ahogó en el río. Después de beber varios vasos, regresamos a donde se llevaba a cabo el *wa'tesink*.

El control social ha obligado a excluir las bebidas alcohólicas como parte de la interacción en las ceremonias, por lo menos idealmente. Porque en la realidad se continúa consumiendo el *b'oj* y el licor comercial, sólo que en menores cantidades y disimuladamente. En algunas de los rituales observados, se le sigue ofreciendo al *Tzuultaq'a* un poco de estas bebidas. Incluso, es común escuchar incesantes bromas del consumo de éstas mientras se mata el tiempo durante las largas horas que duran las ceremonias. “Nos vamos al Pato” decían algunos hombres en este *wa'tesink*, apelando a la idea de que el lancharo nos llevara a un pueblo río abajo donde venden licor. Es posible que los misioneros y catequistas hayan influenciado en esta política de abstinencia, porque así ha sucedido en el resto de Alta Verapaz. Pacheco (1985:42) señala que “hace no más de diez años, el uso del licor y la embriaguez eran algo generalizado entre hombres y mujeres; pero gracias a la lucha incansable de los misioneros y al haberles puesto a su alcance la Biblia en su propia lengua, ha disminuido en un porcentaje muy alto. Ahora los borrachos

son la excepción, los no convertidos”. Esta tendencia a intentar erradicar el consumo de bebidas alcohólicas la aplicaron al extremo las misiones evangélicas y posteriormente, la renovación católica.

Durante toda la noche, los hombres presentes sentados alrededor de la casa en unas bancas arregladas con tablas, estuvieron contando cuentos y platicando de una manera muy relajada. Algunos, abatidos por el sueño, se recostaban en ellas y continuaban la plática con el vecino. Otros salían de vez en cuando al patio frontal de la casa, donde se había improvisado un fuego para cocinar alimentos. Las mujeres, mientras tanto, ayudaban a la mujer del mayordomo principal a preparar la comida que se iba a ofrecer esa noche no sólo a las candelas, sino a todos los presentes: caldo de gallina, tamalitos de maíz y cacao. Muchas habían traído a sus hijos, incluyendo a los más pequeños, quienes dormían sobre sábanas extendidas en el piso. Todos esperábamos a que la noche avanzara hasta las cero horas, cuando debe empezar el rito. “A esa hora ya nadie hace bulla, los niños ya están durmiendo, por eso se necesita hacer las ceremonias en la noche, por el respeto con que se deben hacer” me explicaba uno de los ancianos que participaba en el rito.

Cuando faltaban pocos minutos para la media noche, las mujeres se acercaron con algunos platos conteniendo caldo, carne de gallina, cacao, masa de maíz y tamalitos de maíz, al altar donde se encontraban las candelas y el sagrario. Todos y todas se dispusieron frente al altar y se hincaron. Se prendieron doce candelas y se pusieron cinco en el suelo y siete, sobre el altar. Al rezo murmurante y constante de las mujeres se unió el de los hombres y ancianos que también estaban cerca del altar. Al finalizar este rezo en conjunto, el coordinador de la iglesia de El Zapote tomó la palabra para leer un extracto del capítulo treinta de libro del Éxodo de la Biblia. Se leyó una parte donde Dios explica a Moisés cómo preparar un tabernáculo, en alusión al nuevo sagrario que se había adquirido para la iglesia. Posteriormente, el anfitrión—el mayordomo mayor, tomó la palabra para comentar acerca de la lectura. Sobre ésta, dijo: “Nosotros no tenemos aceite y otras cosas que pidió Dios, pero así vamos a preparar este trabajo como lo hizo Moisés. Ni sus palabras ni sus ideas están muertas”.

Después de la explicación de la lectura, los ancianos, quienes eran los más cercanos al altar, empezaron el rito de dar de comer simbólicamente a las candelas blancas, al sagrario y a la mesa. Todos eran instrumentos nuevos, cuyos espíritus debían ser

alimentados antes de que los objetos fueran utilizados. Así, un anciano empezó a untar con una brocha, hecha de hojas y fibras naturales, la mezcla que se encontraba en un plato hondo<sup>3</sup> a cada manojito de velas que colgaban sobre el altar, así como al sagrario y a la mesa. Esta contenía sangre de gallina, bebida de cacao molido y masa de tamalito de maíz. Luego, otro anciano quien llevaba un incensario, envolvía con mucho humo al conjunto de cosas nuevas a las que se les estaba ofreciendo comida. Uno de los catequistas me explicó lo que sucedía: “Empezaron a dar de comer el copal porque la vela y el copal van juntos, a través de la vela se le da de comer al Cerro, o a Dios o al santo”. Aunque durante el comentario de la lectura bíblica no se mencionó ni al Cerro o al *Tzuultaq'a*, el acto ritual de dar de comer va dirigido a éste, en conjunto con Dios y el santo, que también estaba presente a través de su imagen en madera. La comida ritual al *Tzuultaq'a* era el *copalpom* y la mezcla de sangre, cacao y maíz. “Es como dar de comer a una persona, porque al terminar nos van a dar de comer a todos lo que estamos acá.”, terminó de explicarme.

Efectivamente, después que los ancianos terminaron de darle de comer a las velas blancas, a la mesa y al sagrario, las mujeres trajeron los platos hondos con caldo y carne de gallina. Los ancianos llevaron los tamalitos que estaban frente al altar a las personas que estaban por recibir su comida, primero los hombres, después las mujeres, como manda la tradición. Todos esperaron para comer hasta que el anfitrión invitó a que todos comieran, *wa'inqex* dijo, como es de costumbre en la etiqueta *q'eqchi'*. Algunos empezaron a retirarse a descansar después de comer, mientras otros se quedaron hablando dentro de la casa. Así, terminó el ritual en la víspera de la ceremonia de *mayehak*, que pediría la licencia del Cerro (el *Tzuultaq'a*) para trabajar en su dominio, no sólo en los campos de siembra, sino especialmente, en el sitio arqueológico.

Todos los *wa'tesink* son variantes de un mismo modelo que consiste en alimentar el espíritu de algún elemento nuevo, aunque la ceremonia puede cambiar dependiendo del objeto. Por ejemplo, en la mayoría de casas de El Zapote se pueden observar las marcas de sangre en forma de cruz dejadas en paredes y esquinas por la comida que se le ofreció a la casa, cuando fue inaugurada. Días previo al *wa'tesink* de su casa, me dijo un *q'eqchi'*: “[El

<sup>3</sup> Hecho de una mitad seca de la fruta del “morro” que es un utensilio regional de las Verapaces, no sólo de los *q'eqchi'*es. Los artesanos de Rabinal, Baja Verapaz son famosos por producirlos y decorarlos con técnicas artesanales (Alvarez Castañeda, 2001: comunicación personal).

*wa'tesink*] es una forma de presentarse a los espíritus que pudieron habitar ese espacio y de agradecer al Cerro que nos permitió usar sus árboles para sacar tabla". Hay mucha similitud entre este tipo de *wa'tesink* y los descritos por otros autores. Por ejemplo, Wilson relata que "En el ritual de iniciación de una casa recién construida, la sangre de pavo es salpicada en las paredes y en el piso de tierra por un hijo joven para prevenir que la casa se coma a los niños o a los animales domésticos" (Wilson, 1995: 107).

De las descripciones de Estrada Monroy (1990: 276-286) acerca del *wa'tesink* de una casa, se pueden hacer varias comparaciones. "Sobre el altar del santo se colocan también las velas de arrayán que usarán los asistentes, un incensario, suficiente *copal-pom*, un *joom* o guacal, un cuchillo o navaja pequeña con mucho filo, el cual servirá para sacrificar el *ac'ach* [pavo] en el momento preciso. [...] Los asientos van del lado izquierdo y allí se sentarán los invitados varones como muestra de deferencia. Las mujeres asistentes, se colocan sentadas sobre el petate y del lado derecho." (1990: 277). Algunos elementos varían sutilmente en contraste con lo que ocurre en El Zapote. Por ejemplo, las velas fueron preparadas de la resina del árbol de arrayán, en comparación con la introducción de la parafina utilizada en El Zapote, que es importada de Alemania y se vende en centros urbanos como Fray Bartolomé de las Casas, Cobán o San Pedro Carchá. Otra diferencia es que en El Zapote no se divide el espacio entre derecho e izquierdo para mujeres y hombres, respectivamente, no obstante la división entre géneros existe y los hombres permanecen más cerca al altar, mientras las mujeres se aglomeran cerca de la cocina.

Similarmente a lo que se halló en El Zapote, Estrada Monroy describe la coexistencia del *Tzuultaq'a*, Dios y los santos en este tipo de ritual: "Terminada de sahumar la vivienda...los asistentes se van a arrodillar ante el Santo, dando gracias al Señor *TzuulTak'a* por la protección que les brindó..." (1990:283). Las ofrendas también se asemejan a lo descrito anteriormente ya que se ofrece incienso, velas y sangre de pavo, así como se ofrece a los invitados del *wa'tesink* caldo de pavo, tamalitos de maíz, cacao y *b'oj*.

Cabarrús (1998: 61) define a todo tipo de *wa'tesink* como rituales "consacratórios", o sea que sirven para declarar sagrada alguna cosa. El *wa'tesink* es un ritual que sirve para iniciar el uso de ciertas cosas que representan un espíritu que se puede enojar si no se le

ofrece su alimento debidamente. Con este rito, se previene que pase un accidente o que el espíritu de la cosa tome el espíritu de un niño o la sangre humana como su comida, porque se manifiesta a los espíritus el significado sagrado de las cosas que les representan. Como muchos insumos para construir casas, o en el caso de El Zapote, el sagrario y la mesa, son de origen natural, i.e. madera, palma, bejuco, etc., corresponde disculparse mediante este ritual con el *Tzuuldaq'a* quien era su dueño original. “Si en una obra no se hace el *wa'tesink*, siempre pasa algo, pues si una persona no consagra alguna obra, alguna casa, siempre se corta uno y la sangre de la persona sirve para el *wa'tesink*” (Cabarrús, 1998: 62).

#### 4. Las creencias espirituales y prácticas sociales en torno al maíz

a. El *Mayehak* para iniciar la siembra. Los q'eqchi'es están sumamente agradecidos con el *Tzuuldaq'a* porque hace germinar y crecer el maíz, el principal de los productos obtenidos de su dominio. Para sembrarlo y cultivarlo los q'eqchi'es le dan un trato ritual. El *Tzuuldaq'a* tiene el poder de hacer prosperar una milpa y también de destruirla. Es un ser omnipresente y el hombre q'eqchi' tiene que velar por el buen comportamiento de toda su familia ya que: “Si éstos no se portan bien, debe esperarse el castigo de la deidad de la tierra” (Carlson y Eachus, 1977:40). El temor infunda el respeto que se le tiene al *Tzuuldaq'a*.

Este sentimiento existe entre algunos habitantes de El Zapote, pero parece ser menos intenso. Un catequista me contaba que él creía que en Alta Verapaz el *Tzuuldaq'a* es más implacable que en Sayaxché, donde está El Zapote. El pensaba esto porque en este último, la milpa crecía bien, incluso algunas personas que no respetaban tanto al Señor de la montaña, también tenían buena milpa. Para él, los cerros eran más enojados allá en Alta Verapaz donde había que tener mucho más cuidado. En una ocasión, un agricultor de El Zapote me preguntó escépticamente mientras tapiscábamos “Dicen que hay que recoger cada una de las semillas de maíz que sale de la milpa, ¿será cierto eso? ¿Será que si no, se pone triste el granito de maíz y se pone a llorar?”. Curiosamente me estaba preguntando a mi, que precisamente trataba de entender el significado del maíz para ellos.

Cada fase de la siembra, tiene tradicionalmente un ritual que permite comunicarse con el *Tzuultaq'a* y darle el trato correcto a la tierra, al maíz, a los ayudantes e incluso a los instrumentos de siembra. Varios autores (Wilson, 1995; Pacheco, 1990; De Ceuster y Hatse, 2001) ya han descrito y analizado estos rituales, por lo que aquí se hará un breve resumen de lo que sucede en la primera siembra, que ocurre entre marzo y mayo. El proceso empieza escogiendo el área de cultivo. El ritual de *chapok li pim*—"toma de la milpa", que tiene lugar antes de empezar el trabajo agrícola, consiste en ofrecer *b'oj* y *copalpom* a los cuatro puntos cardinales, y al centro del lugar donde se sembrará la milpa. En algunos lugares se ofrece un pedazo de carne al *Tzuultaq'a*, enterrándola frente a una cruz que ha sido clavada en el lugar previamente (Wilson, 1995: 101; De Ceuster y Hatse, 2001: 39). Posteriormente, la mayoría de agricultores esperan el *mayehak*, ceremonia colectiva dedicada al *Tzuultaq'a*, para el inicio de los trabajos agrícolas.

El vocablo q'eqchi' *mayehak* es un verbo intransitivo que significa "ofrendar". Este es el ritual colectivo a través del cual cada agricultor q'eqchi' ofrece al señor *Tzuultaq'a* un sacrificio para que le permita trabajar en sus dominios. Usualmente, también se refiere al *mayehak* como el *katok*, que significa "quemar", ya que el ofrecimiento al *Tzuultaq'a*, principalmente consiste en quemar candelas y *copalpom*. Esta ceremonia se prepara comunalmente, y es de especial interés que se lleve a cabo antes que se empiece el trabajo en el campo de cultivo. Es preferible, como me lo hicieron saber varios agricultores en El Zapote, que este ritual se haga antes de siquiera "tocar el monte con el machete", porque es del *Tzuultaq'a* y es imprescindible tener su permiso —en idioma q'eqchi' *li liceens*, para hacerlo.

Para decidir la fecha del *mayehak* se toman en cuenta varios factores, entre ellos (a) cuándo se empezará a limpiar los campos de cultivo o sea en función del calendario agrícola, (b) alguna fecha sugerida por otros ancianos de comunidades vecinas o transmitida, desde Cobán o Sayaxché, por la radio y (c) alguna fecha especial católica. Idealmente, el *mayehak* debe realizarse durante el mes de marzo, que es cuando se empiezan a realizar las labores agrícolas necesarias, empezando por la roza de la parcela. En uno de los casos que se pudo observar en El Zapote, el *mayehak* se celebró el Sábado de Gloria, a finales de la semana de Pascua. De hecho, esta ceremonia se hace cinco o seis semanas antes de los días de siembra. Sin embargo, a veces, los agricultores tienen que

empezar a trabajar la parcela antes de esta ceremonia ya que por ejemplo, en el año 2001, el *mayehak* se atrasó un mes por conflictos internos relacionados con un robo que causó malestar a varias personas.

En la preparación del *mayehak*, primero se reúnen los ancianos para empezar la planificación y asignación de las responsabilidades. Unas semanas antes del ritual, los ancianos se juntan con los cuatro mayordomos de la comunidad y sus ayudantes. Se hace una lista de lo que se necesita y posteriormente, se convoca a todos los miembros de la comunidad a reunirse para empezar a recolectar el dinero de parte de cada jefe de familia. Esta ceremonia colectiva del *mayehak* requiere que cada jefe de hogar aporte ayuda económica ya que se tiene que comprar varios materiales<sup>4</sup>.

El costo aproximado de estos insumos puede ser de Q1,000 a Q.1,800. Además, los mayordomos y los ayudantes de los mayordomos proveen el maíz que se consumirá en dicha comida. Con el grano, se preparan tamalitos en hoja de plátano, que en q'eqchi' se llaman *poch*. También se habla sobre la música que habrá el día del *mayehak*. Como en El Zapote no hay arpa, se invita a otras personas a tocar aunque a veces el presupuesto no alcanza y se conforman con que la marimba de la comunidad acompañe la ceremonia. Preferiblemente, las candelas se tienen que hacer o en su defecto, comprar, veinte días antes porque es necesario hacerles un pequeño *wa'tesink*.

Un día antes de la ceremonia se compra la carne, y las mujeres empiezan a prepararla en caldo para la comida que se compartirá a media noche. El día del *mayehak*, las mujeres preparan la comida y los tamalitos desde la mañana en la cocina de la iglesia, un rancho largo con amplio espacio para cuatro fogones y varias bancas. La comida tiene que estar lista para después de la media noche, cuando se le ofrece al *Tzuultaq'a* y también se comparte con la comunidad. Ese día también se adorna la iglesia con hojas de pacaya y se hace un arco con hojas de palma que se sostiene por sí solo, ya que sus extremos están enterrados. Este es un símbolo que hay una celebración y que el lugar a donde se está entrando es sagrado, por lo que corresponde persignarse al cruzar por este portal. De igual forma, se adorna con estos arcos de palma el último tramo del camino dentro de Cancuén

---

<sup>4</sup> (a) Un ciento de candelas blancas (preferiblemente, hechas en la comunidad, por los ancianos). (b) Un cerdo que rinda 125 libras de carne. (c) Azúcar, sal y condimentos para preparar el caldo. (d) Veinte libras de *copalpom*. (e) Dos pavos machos y jóvenes (de aproximadamente 10-12 lb.). (f) Tres libras de cacao. (g) Cuatro galones de gasolina para hacer funcionar el generador eléctrico.

que lleva a donde los ancianos realizan la parte más sagrada y privada del *mayehak*, donde se queman candelas y *copalpom* para el señor *Tzuultaq'a*. Esta práctica q'eqchi' se entiende a la luz del artículo de Leach, "The Gatekeepers of heaven", donde él demuestra que las entradas a los templos son lugares de transición ambivalentes entre el mundo de los dioses y el mundo profano (Leach, 1983: 243-264).

En la noche, se enciende el generador de electricidad para alumbrar toda la iglesia, la cocina y la mesa que esta a un lado de la iglesia donde se sirve la comida. Empieza a llegar la gente de la comunidad, mayoritariamente mujeres, quienes se ubican inicialmente del lado izquierdo, pero cuando ya no caben las que van llegando más tarde, se sientan del lado derecho. Los pocos hombres que llegan temprano son los ancianos, los mayordomos, los ayudantes de éstos, los marimbistas y el coordinador de la iglesia. Los ancianos tienen un puesto privilegiado muy cerca del altar y mantienen una actitud muy solemne durante toda la ceremonia. Los demás hombres se sientan en los escasos espacios del lado derecho, pero principalmente, se quedan en las afueras de la iglesia y platican coloquialmente de diversos temas. Cuando se reunió suficiente gente, se empiezan los cantos católicos en q'eqchi' acompañados por la melodía de la marimba. Casi todo los presentes se asisten de sus libros donde están las letras de esas canciones. El acompañamiento de la marimba, el calor, la mala ventilación, el canto de las mujeres y la voz del joven que guía los cantos con un megáfono producen un efecto hipnotizante ya que esta parte de la ceremonia dura dos o tres horas.

El altar de la iglesia está adornado con flores, hojas de pacaya y veladoras. La imagen de San Antonio, santo patrono de El Zapote se cubre con una manta, pero me aclararon que es una costumbre particular en Semana Santa. Las candelas y el *copalpom* a utilizarse en la ceremonia también se encuentran sobre el altar. Algún catequista lee en voz alta la lectura bíblica que corresponde al sábado de Gloria y posteriormente el catequista principal comenta esta lectura. Sube al estrado y explica sobre la importancia del respeto que se tiene que dar en esa ceremonia, porque "sirve para darle de comer a Dios y a la madre tierra". "*Mayehak* es para hacerle saber a la tierra y a Dios quién va a trabajar la tierra para que el alimento abunde y no nos pase nada al cultivar" expuso otro de los catequistas.

Cuando esto termina, los ancianos proceden a hacer parte de la ofrenda dentro de la iglesia. Ponen carne de cerdo sobre la viga madre central y en cada una de las esquinas de la iglesia, acompañada de una candela blanca encendida. Luego de esta primera ofrenda, llega un anciano con un incensario y satura el lugar con el humo del incienso. Frente a la entrada principal de la iglesia, hay un hoyo excavado anteriormente, donde se depositan y queman varias libras de *copalpom* que arden por varios minutos. Y como hacen los ancianos desde 1997, se van al sitio arqueológico de Cancuén a las doce de la noche en punto—*waleb' chi qojyin*, a ofrendar otro sacrificio al *Tzuultaq'a*, pero en este rito sólo participan dos ancianos, los más respetados. Sobre los altares redondos lisos de piedra caliza en una plaza en Cancuén, se colocan las ofrendas que consisten en cacao, carne cruda de cerdo, *copalpom* y candelas. Los dos celebrantes queman estas últimas dos ofrendas durante toda la noche, hasta el amanecer.

Después de la salida de los dos ancianos al sitio arqueológico de Cancuén, se sirve la comida comunal compartida entre todos los asistentes. Primero que cualquiera, se les sirve a los ancianos que dirigieron la ceremonia, así como a los catequistas que guiaron los cantos y el comentario de la lectura bíblica. Los que hacen este trabajo son los mayordomos y sus ayudantes. Posteriormente se le sirve al resto de la congregación, primero a los hombres, posteriormente a las mujeres. Varios canastos con suficientes tamalitos de maíz para todos son colocados convenientemente para que a nadie le haga falta la comida. De igual manera, varios cántaros conteniendo bebida de cacao se ponen a disposición de quien quiera tomarla. En esos momentos, la solemnidad da paso a un sentimiento de cordialidad y pertenencia cuando se comparte la comida entre todos y todas. Las personas que desean, se retiran, mientras que otros, como los mayordomos, se quedan velando en la iglesia, hasta el retorno de los ancianos que fueron a Cancuén.

El carácter colectivo de la ceremonia del *mayehak* permite entrever los planos de interacción entre las tres distintas esferas de la religión q'eqchi'. Cada participante tiene una función ritual que complementa la de otros. Por su lado, los catequistas y el coordinador de la iglesia están a cargo de la ceremonia católica donde se lee y comenta la Biblia. Los mayordomos asisten a los ancianos a preparar los insumos de la ofrenda para la iglesia y el lugar sagrado, que en este caso es el sitio arqueológico de Cancuén. La coexistencia de varias esferas religiosas y sus representantes (ancianos, mayordomos y

catequistas) enriquece la ceremonia colectiva. Los aportes de cada uno se concatenan efectivamente en el transcurso de la noche. Cada anciano, cada mayordomo, cada catequista, cada creyente, construye y elabora sobre la acción de los otros para presentar al *Tzuultaq'a* un sacrificio comunal que resultará en el permiso concedido para trabajar la tierra.

Cabe subrayar la importancia que tiene esta peregrinación a un lugar sagrado, porque así es como Cancuén ha tomado importancia en la religión q'eqchi' de El Zapote, y más recientemente de La Unión. Desde hace varios años ha sido Cancuén el lugar escogido para ofrecer el *mayehak* al *Tzuultaq'a* que lo habita. Además de Cancuén, algunos ancianos van a los cerros de Yalpemech, una comunidad a doce kilómetros de distancia, a realizar una ofrenda de candelas y *copalpom*. Esta práctica también la registra Estrada Monroy, quien escribe que “La Verapaz...posee gran cantidad de cavernas, algunas de las cuales por poseer alguna estalactita o estalagmita de figura humanoide, o alguna piedra para sacrificios en una cueva de gran tamaño, también se les considera como lugares propicios para hacer el *mayehak*” (1990: 304). Por su lado, Wilson describe una parte de un *mayehak* que presencié “La mayoría de los ancianos encargados de las festividades hasta ese punto, se quedaron en la aldea, donde siguieron rezando. Otros ancianos visitaron las cuevas más cercanas y accesibles, mientras hombres más jóvenes hicieron arduos viajes a montañas distantes...porque las cosechas habían sido malas en años recientes” (1995:69).

La última frase de la cita de Wilson da lugar a mencionar que en El Zapote se han realizado ceremonias de *mayehak* para otros asuntos, a veces no relacionados con la siembra. Uno de los jóvenes de El Zapote, que practica fútbol, me contó que hacía unos años, se hizo un *mayehak* para que ya no sucedieran tantos accidentes en el campo de juego. Muchos hombres se lesionaron jugando fútbol en ese campo, y se pensó que era porque no se había dado una ofrenda al *Tzuultaq'a*. En otra situación, los agricultores de la comunidad estaban muy preocupados por la escasez de lluvia cuando la milpa la necesitaba. Se hizo un *mayehak* para pedir el agua tan preciada. Por otro lado, en El Chotal, me llegó la historia de otro *mayehak*. En el año 2002 se estaba construyendo una carretera cerca de ese caserío. Los q'eqchi'es que trabajaban allí concluyeron que el *Tzuultaq'a* estaba muy enojado con ellos, después que varias de sus máquinas se habían arruinado en el intento de cortar una sección del cerro, de donde se sacaba material para la

carretera. Entonces fue necesario ofrecerle al espíritu de esa montaña un gran *mayehak* donde se sacrificó un cerdo. Los anteriores casos muestran que la acción colectiva del sacrificio de un *mayehak* sirve para reestablecer el equilibrio, al calmar al *Tzuultaq'a* y poder proceder a trabajar en sus dominios.

El *mayehak* se puede entender como un intercambio entre los humanos y los seres supremos. En este caso, los q'eqchi'es ofrecen candelas y copalpom, así como pedazos de carne y maíz para el *Tzuultaq'a* quien acepta esta ofrenda en lugar de tomar el alma de alguien. Marcel Mauss, en un estudio sobre el sacrificio en su libro *Lo sagrado, lo profano* dice que el "sacrificio es un medio para que lo profano pueda comunicarse con lo sagrado a través de una víctima" (1970: 70). El oficiante ofrece a la víctima en su lugar porque "si el sacrificante se comprometiera hasta el fondo en el rito, encontraría la muerte y no la vida. La víctima le reemplaza...la víctima le redime" (Mauss, 1970: 245).

b. Prácticas ceremoniales asociadas al cultivo de maíz. Cuando ya se obtuvo permiso del *Tzuultaq'a* para trabajar la tierra a través del *mayehak*, se chapea el terreno y espera un mes o hasta que vengan las primeras lluvias. Luego de dos o tres días de sol ardiente, se queman las plantas secas de la parcela. Desde ese día, se tiene una o dos semanas para sembrar el cultivo, de lo contrario, el monte crece rápidamente, lo que va en detrimento del desarrollo de la milpa. Dependiendo del estado del tiempo, la época de siembra se realiza durante las dos primeras semanas de mayo. Algunos hombres siembran antes, otros después, pero hay un período de varios días seguidos en los cuales hay dos o tres siembras diarias. En estos jornales, aumenta las actividades religiosas relacionadas con el maíz y la interacción social simbólica se intensifica, especialmente la reciprocidad de mano de obra.

Los días de siembra en El Zapote, que son aproximadamente diez, son de fiesta, regocijo y mucha comida. Quienes guían la siembra y hacen las oraciones necesarias son los jefes de hogar que generalmente ya son abuelos. El maíz es un alimento tan importante para los q'eqchi'es, que no cualquiera es digno de conocer sus secretos. En algunas familias extensas hay hijos casados a quienes ya les han dado toda la enseñanza ritual para que ellos mismos siembren e hijos jóvenes recién casados, a quienes no se les ha dado todo el conocimiento ritual para sembrar porque todavía no tienen la edad suficiente para ello,

aunque sí participan en la labor técnica de la siembra y son dueños de su propia milpa. Así me lo explicaba un agricultor del El Zapote: “Mi papá todavía no deja que mis hermanos siembren...mirá su rancho, todavía está nuevo”. El hecho que sus dos hermanos fueran recién casados, les descalifica como capaces de realizar los ritos más profundos asociados con la siembra del maíz. Los hombres recién casados también son peligrosos, porque es más difícil que ellos puedan cumplir con la abstinencia sexual necesaria antes de la siembra.

Alrededor de la siembra del maíz hay una serie de prohibiciones que obligan al hombre y su familia a un comportamiento muy estricto ya que la inclemencia del *Tzuultaq'a* puede caer sobre quienes falten respeto al maíz y a la tierra. Como se mencionó, la abstinencia sexual es imperativa para el hombre y la mujer para purificarse del *ma'ak*—“pecado” en q'eqchi'. En la religión q'eqchi', el incumplimiento de esta abstinencia puede traer efectos negativos como una milpa infructuosa, una enfermedad y los ya mencionados accidentes, que pueden suceder fácilmente en el campo de cultivo o un *awas*. Wilson clasifica al *awas* en dos tipos (1995:115): (a) el que le causa una anormalidad físicamente a la planta y (b) la que envía el *Tzuultaq'a* a causa de su enojo, que causa que los animales se coman la milpa. El primero puede ser causado por comer algo que se manifestará en forma somática en la planta y el segundo, por romper la prohibición de la abstinencia sexual, ya que los procesos de fertilización de hombre y planta deben estar segregados (Wilson, 1995: 116).

La reciprocidad prevalece como la principal forma de obtener mano de obra para cultivar el maíz. Con algunos días de anticipación, el dueño de la parcela busca a familiares o amigos cercanos que le ayudarán a sembrar su milpa y a quienes les devolverá este trabajo, con el propio. Mientras que algunos agricultores pagan para que algún mozo les roce la parcela, no se ha registrado ningún caso en el que se pague por sembrar el maíz. Lo que recibe un sembrador el día que ayuda es una comida no sólo completa, sino excesiva. Con ello se desea que los sembradores no pasen hambre ni sed, lo que a su vez incidirá en un ambiente agradable y alegre que propicia una germinación y desarrollo de la milpa ideal. La reciprocidad se vive “por medio de la cooperación mutua y la vida en la familia en comunidad: se comparte el trábajo de la siembra...y también la comida después de la siembra...al no hacer esto, la cosecha saldría mal” (De Ceuster y Hatse, 2001:21)

El día que se siembra el maíz, las mujeres se levantan más temprano de lo usual porque tienen que cocinar no sólo para los sembradores, sino para el *Tzuultaq'a* también. Cuando llegan los cinco o seis ayudantes del jefe del hogar, se les ofrecen refresco y *tz'uuj*, que son tortillas rellenas de frijol. El dueño de la milpa a sembrar distribuye la semilla que ha sido seleccionada con anterioridad y la cual se veló una noche antes (para una descripción de esta ceremonia véase Wilson, 1995: 94 o Estrada Monroy, 1990: 323). Cada sembrador lleva su propio *champa'* o morral, especial para la siembra que es más pequeño que los ordinarios. En este se depositan dos libras de semilla, aproximadamente. Después de repartir las semillas y comer, se van todos al campo de cultivo. Si ya han participado en la siembra de otras parcelas, probablemente tendrán su macana lista, si no, buscan un árbol joven de liquidámbar del cual se fabrica el instrumento.

Los sembradores se ponen en fila, en uno de los bordes de la parcela y empiezan a sembrar. La técnica consiste en clavar la macana en el suelo a unos setenta centímetros de distancia de donde el compañero sembró y depositar en el hoyo cinco semillas de maíz, ni más, ni menos. Esto se repite a cada setenta centímetros del hoyito anterior, por lo que idealmente, una planta de maíz estará separada de cualquier otra a setenta centímetros. Mientras hacen hábil y casi mecánicamente este trabajo, se habla de varias cosas, pero en una oportunidad me sorprendió que el tema preferencial fue el acto sexual.

Si respetan lo que dicta la costumbre, los sembradores habrán guardado hasta veinte días de abstinencia sexual para poder desempeñar su labor ese día. Un hombre que ha tenido relaciones sexuales recientemente puede contaminar con facilidad la semilla y puede ofender al *Tzuultaq'a*, lo que traería una mala cosecha. A pesar de ello, se hacen constantes referencias al acto sexual. Por ejemplo, una vez, mientras sembrábamos, comenzaron a discutir sobre las películas pornográficas y me preguntaron varias veces si lo que salía en esas escenas pasaba en la realidad<sup>5</sup>. En otra siembra, a uno de los hombres le tocó pasar por muchos troncos que no habían sido quemados efectivamente por el fuego. Esto le dificultaba la labor un tanto. Sus compañeros le dijeron en broma "Tal vez no amaneciste sólo", refiriéndose a que tal vez había tenido relaciones sexuales la noche anterior.

<sup>5</sup> Unas semanas antes, algunos hombres de El Zapote tuvieron la oportunidad de ver videos pornográficos hechos en Estados Unidos que han alquilado en un pueblo cercano a donde viajan en lancha cada sábado para hacer compras o vender maíz.

Wilson también detectó hechos similares mientras participaba en las siembras. El dice que después de beber *b'oj*, las carcajadas rompen el sobrio silencio característico del trabajo de la siembra. Usualmente hay “una asociación abierta entre la actividad de sembrar y la sexualidad humana. Los hombres casados tienden a descalificar este comportamiento como irrespetuoso” (1995: 111). Similarmente, en El Zapote, los ancianos desaprueban estos comentarios. Ellos creen que esta falta de respeto al sembrar se suma a otras actitudes propias de los jóvenes que desdeñan las costumbres y los rituales. Uno de ellos me dijo reflexivamente “antes, cuando se sembraba, los ancianos no dejaban que los jóvenes estuvieran hablando y profanando el lugar de la siembra. Ponían un anciano en medio de dos jóvenes, intercalados para que fueran aprendiendo a respetar y a sembrar correctamente”.

A media mañana se hace una pausa y se descansa. Se comen más *tz'uuj* y se bebe refresco en abundancia. Los agricultores en El Zapote generalmente siembran entre 1.05 y 1.4 hectáreas, lo que una cuadrilla de seis hombres puede sembrar en seis horas. Por lo tanto la mayoría de las faenas de la siembra que se observaron terminaban al medio día, hora de la comida. Los sembradores regresan a la casa del dueño de la milpa, donde se les ofrece una comida muy agradable y abundante. Se devuelve al dueño de la parcela la semilla que no se utilizó, se deja la macana fuera de la casa y después de lavarse las manos, los hombres se sientan en las bancas cerca al altar de la casa. La mujer ofrece comida al altar y el hombre pasa incienso alrededor de este. La mujer, con ayuda de las otras esposas de los sembradores, pasan el caldo de cerdo a cada sembrador y se pone a la disposición del grupo un canasto copado de tortillas. El jefe del hogar invita a comer y todos empiezan cuando él lo hace. No se espera que el invitado se termine toda la carne, sino que guarde un poco. Esto lo llevara a su casa con lo que se comparte la comida con otros hogares. Para ello, se les da a los invitados una hoja de plátano y así puedan llevarle este sobrante a su familia, tradición que se llama *xel*.

Con suerte, la lluvia llega antes de los quince días después de sembrado el maíz. Si transcurre un lapso mayor de tiempo, la milpa verá su germinación y desarrollo inicial deteriorado, lo que reduce el rendimiento de la cosecha. Luego, se acostumbra ir a la milpa a limpiarla por lo menos tres veces antes de la cosecha. A los dos meses de sembrada, ya hay *k'ux* o elotes y se hace una pequeña ceremonia de ofrenda de primicias las cuales tienen

que ser ofrecidas al *Tzuultaq'a*. También, se le ofrece al altar una taza de *uq'un*, o atol de elote y posteriormente lo saborea la familia. Esta forma de preparar el maíz es particularmente agradable al paladar q'eqchi'. Poco a poco, la milpa se secará a los cuatro meses de la siembra y el hombre empezará a tapiscarla.

En El Zapote, la ceremonia de cosecha no es tan elaborada como la de siembra. Aparte de ofrecer un pequeño ritual de las primicias, se recolectan las mazorcas sin un rito elaborado. La cosecha no es tan intensa como la siembra. Cada dueño de milpa tapisca conforme va necesitando maíz o al final de la temporada, cuando ya sufre riesgo de echarse a perder. En otras palabras, la cosecha no se hace ni colectiva ni recíprocamente. Como se pudo observar, para hacer la tapisca, se escoge un lugar donde se aplanan la tierra con el pie, que constituye el centro alrededor del cual se cosecha circularmente y donde se van amontonando las mazorcas. En otros lugares en Alta Verapaz, la tapisca también parece ser menos elaborada ritualmente que la siembra. Estrada Monroy relata que se hace una oración tres días antes y en la víspera de la tapisca. En el terreno de cultivo donde estuvo la cruz cuando se sembró, se enciende una candela y las mazorcas cosechadas se dan a un niño, quien puede llevarlas porque es alguien que no tiene maldad en su corazón. También hay una comida abundante y sustanciosa cuando se regresa de cosechar el maíz (1990:333-336).

## B. Cristianismo entre los q'eqchi'

El proceso histórico de la evangelización empezado por Fray Bartolomé de las Casas y la orden de los dominicos causó cambios internos en las prácticas religiosas q'eqchi'es. Las prácticas religiosas tradicionales precolombinas coexistieron con las católicas por mucho tiempo entremezclándose en diferentes espacios y en el plano de diversos conjuntos de creencias. Como ya se dijo anteriormente, por varios siglos, el *Tzuultaq'a* y el Dios cristiano convivieron sin contradicciones porque no hubo un seguimiento cercano de la evangelización, ni una presencia eclesiástica persistente que luchara contra las prácticas "paganas"—como se interpretó la religión precolombina q'eqchi' según los misioneros

católicos. El Dios cristiano encontró cabida en las creencias religiosas q'eqchi'es porque éste se sitúa por aparte del *Tzuultaq'a*, en el cielo.

Siglos mas tarde, en las décadas de 1970 y 1980, surgió un movimiento para reevangelizar al pueblo q'eqchi'. En estos años, los sacerdotes de la Iglesia católica, vieron con estupor como las iglesias evangélicas penetraron en este territorio con una dinámica e iniciativa de las que ellos carecían. Según Wilson (1995: 171), los evangélicos aventajaban a los misioneros católicos en varias estrategias: (a) utilizaron el idioma local, (b) tradujeron la Biblia al q'eqchi' y (c) eran dinámicos y modernizaron las lecturas bíblicas y el sermón. Además, la coyuntura política de la época benefició a los nuevos promulgadores de "la palabra de Dios" porque en ese entonces algunos sacerdotes católicos eran perseguidos por el ejército y la gente trató de desvincularse del catolicismo que era visto como subversivo (Wilson, 1995:172). Llegó al punto que se decía que los indígenas católicos se estaban convirtiendo al protestantismo para salvar sus vidas (Stoll, 1988: 91).

La Iglesia católica se revitalizó con un movimiento de renovación y reevangelización a través del catecismo que supo responder a la iniciativa evangélica que competía por fieles. En la década de 1970, llegaron muchos misioneros católicos que traían un ímpetu provisto por el Concilio Vaticano II (Wilson, 1995a: 10). Además, se fortaleció con programas educativos, de salud y agrícolas. Se dejó de trabajar desde el podio con el sermón, y los misioneros se fueron a las comunidades a formar nuevos líderes y organizaciones que representarían a la iglesia católica. Fue así como en la actualidad "hay una celebración semanal llevada por los catequistas en casi todas las comunidades q'eqchi'es" (Wilson, 1995a:10), como se describirá en la sección B.2 de este capítulo.

Esta sinopsis queda corta y simplista ante el complejo proceso histórico de cambio cultural bajo la influencia de las religiones occidentales, sin embargo el tema en el que se desea profundizar es la religiosidad específica en el contexto q'eqchi' de la comunidad de El Zapote. La breve descripción hecha sobre el cristianismo, vislumbra su influencia particular en las creencias religiosas en El Zapote. Por un lado, aún existe la mayordomía, tradición introducida durante la época Colonial en los poblados indígenas, que ha dado lugar a sincretismos. Y por el otro, existe una nueva estructura que formaliza la presencia del catolicismo en El Zapote a través de los catequistas y el coordinador de la iglesia, como también observó Wilson en Alta Verapaz en su trabajo de campo. Muy efímeramente, hay

una presencia evangélica que todavía no logra penetrar en la comunidad, con solamente tres familias convertidas y ni un solo edificio para realizar sus servicios.

1. La mayordomía. Los q'eqchi'es integraron en sus prácticas religiosas a la cofradía como una institución propia. Esta se acopló a la vida religiosa q'eqchi' como una tradición y cada comunidad y pueblo tiene su santo patrón a quien festejar. Los que portan la responsabilidad de la cofradía se llaman mayordomos, o *chinam*, en q'eqchi'. Las primeras mayordomías fueron formadas por los misioneros en la época Colonial y han sido legadas a las generaciones actuales, quienes las continúan como costumbre. La cohesión de la comunidad se muestra a través de la fiesta del santo patrón porque éste les representa. La fiesta de la mayordomía, junto con el *mayehak* son las ceremonias colectivas que más definen a las comunidades q'eqchi' como unidades sociales, ya que "ellas celebran imágenes de la comunidad y así recrean su unidad y la distinguen de otras comunidades cercanas" (Wilson, 1995:164). En el *mayehak*, se muestra respeto y se le ofrece un sacrificio al *Tzuultaq'a* que vive en Cancuén. Por su lado, la cofradía celebra al santo de la comunidad, que en el caso de El Zapote es San Antonio. Tanto San Antonio, como el *Tzuultaq'a* en Cancuén representan simbólicamente a El Zapote y su religiosidad.

Los cargos de mayordomía son anuales y pueden ser ocupados solo por hombres, aunque las mujeres de los mayordomos cumplen una función muy importante al participar activamente en la preparación de la fiesta. Las principales funciones de los cuatro mayordomos son (a) cuidar la imagen de San Antonio y ponerle una veladora o candela cada día, (b) pagar por los gastos de la fiesta de su patrono que es el 12 de junio, (c) ayudar a los ancianos a preparar las ceremonias comunitarias, como el *mayehak*, (d) planificar y coordinar en conjunto con los ancianos la fiesta patronal y (e) cooperar con el coordinador de la iglesia católica para las actividades en la iglesia. Cada uno de los cuatro mayordomos cuenta con el apoyo de un ayudante, quien también participa activamente en la preparación de los ritos.

El cargo del *xb'eenil*, o mayordomo principal es el que tiene más responsabilidades y es el que da más prestigio al hombre. Mientras la imagen de San Antonio, patrón de El Zapote, permanece en la iglesia durante todo el año, la de San José se queda un año en la

casa del mayordomo principal mientras él ocupa el cargo. De igual manera, es allí donde se hacen algunas ceremonias relacionadas con la fiesta patronal de San Antonio, como el *wa'tesink* para los cohetes que se queman ese día y la salida de la procesión del santo a la iglesia. Sin embargo, los cuatro mayordomos comparten por igual los costos de la fiesta y los ayudantes aportan otro tanto. Estos pueden ascender a Q400 por mayordomo, o el equivalente al sueldo de veinte días de trabajo agrícola y Q100 por ayudante. Las mujeres de los mayordomos juegan un papel primordial porque son quienes preparan los tres tiempos de comida que se consumen durante la fiesta y que se comparte con toda la comunidad e invitados de fuera.

Las personas que ocuparán los cargos se nombran el día de San Antonio, aunque se anticipan quienes serán los escogidos. Esto se debe a que desde antes, los ancianos y los mayordomos en turno deciden quienes son los candidatos. Los criterios de selección son la entrega a las actividades en la iglesia, el interés que se muestra, la edad y la ocupación de otros cargos menores anteriormente. Se considera a quienes tengan una vocación y participación constante en las actividades de la iglesia. Los jóvenes pueden empezar a participar en la iglesia tocando marimba o siendo uno de los ayudantes de mayordomo. Si el candidato tiene la madurez y edad adecuadas, entonces se le propone a él, si está dispuesto a aceptar el cargo. Si el candidato accede, entonces ocupará el cargo cuando se le nombra día de la fiesta patronal. Por lo general, el *xb'eenil* ha tenido más de veinte años de servicio en la iglesia y con los conocimientos y sabiduría adecuados, también tiene la posibilidad de ser un anciano muy respetado y valorado moralmente.

Los mayordomos se preparan para la fiesta de San Antonio con varias semanas de anticipación. Se tiene que reunir el dinero entre los cuatro mayordomos y mismo número de ayudantes para cubrir los gastos de la fiesta que principalmente lo constituyen: (a) suficiente carne para tres tiempos de comida para toda la comunidad, aproximadamente 250 libras de carne (recientemente, han preferido comprar carne de toro), (b) los cohetes para quemar durante la fiesta, (c) las candelas que se le ofrecen al santo, (d) el pago para el músico que toca el arpa y (e) los insumos como cacao, azúcar, condimentos y gasolina para hacer funcionar el generador eléctrico. A los cohetes y candelas se le hace un pequeño *wa'tesink* en la casa del mayordomo. Cada uno de los mayordomos y los ayudantes contribuyen con suficiente maíz para cada una de las tres comidas que se servirán.

En el día anterior a San Antonio, su imagen y la de San José se encuentran en la casa del mayordomo principal. Veinte libras de la carne que se compra se utilizan en su casa para preparar un caldo que se sirve a los ancianos y visitantes que llegan a ver a los santos. Allá puede llegar la gente a visitarlos y a escuchar el arpa. La primera vez que participé en esta fiesta, habían traído este instrumento, junto con el violín que la acompaña, desde El Chotal, una comunidad vecina. La segunda vez, la habían traído de La Unión, con quienes tenían más contacto por el trabajo arqueológico en Cancuén. Los ancianos de la comunidad llegan a esta casa y acompañan al mayordomo principal hasta que es hora de llevar a San Antonio a la iglesia en una corta procesión, aproximadamente a media tarde. Los ancianos, los músicos y el arpa salen de la casa del mayordomo principal hasta llegar a la iglesia, en una ruta corta. A lo largo de su recorrido, se queman cohetes y bombas. Al llegar a la iglesia, se coloca el santo en el altar y el arpa, que le fue siguiendo hasta allí, empieza a tocar junto con el violín.

Ese día, las esposas de los mayordomos se encuentran en la cocina de la iglesia desde la mañana. Ellas reciben la carne que sus esposos compraron y empiezan la preparación del caldo que dura aproximadamente ocho horas. A las seis de la tarde se ofrece la primera ronda de caldo, tamalitos y cacao, para invitar a todos a la festividad. Sigue la preparación de la comida, porque a la media noche, se vuelve a invitar a todos a comer el mismo menú. Finalmente, al medio día del día siguiente, doce de junio, la fecha exacta de la fiesta de San Antonio, también se sirve esta comida.

En la noche víspera a la fiesta, hay una “celebración de la palabra de Dios” que emula una misa católica, con la diferencia que no es celebrada por un sacerdote, sino por el coordinador de la iglesia y los catequistas. Sin embargo, se hace el esfuerzo de ir a traer hostias a Sayaxché para poder dar el sacramento de la comunión. En la fiesta del año 2001, después de la lectura de la Biblia, un catequista de El Chotal hizo la homilía. En ella comentó la lectura bíblica y enfatizó sobre el papel de los cristianos en el mundo. Después que terminó la celebración, continuó tocando el conjunto de arpa y violín. Luego, antes de la media noche se sirvió la comida que las esposas de los mayordomos habían preparado. Según la separación habitual entre los géneros, primero les sirvieron a los hombres y niños, y después a las mujeres y niñas.

Cuando finalizó la comida, continuó tocando el arpa. Todos los asistentes enfocaron su atención a lo que estaba por ocurrir. En la iglesia, se corrieron las bancas de enfrente y se dejó un espacio amplio para bailar. Después de unos veinte minutos en los que nadie se atrevió a hacerlo, dos mujeres mayores se pararon y empezaron a danzar. Pronto, se les unieron unas veinte mujeres con sus mejores güipiles y cortes quienes danzaban al ritmo del arpa. Con los brazos extendidos hacia abajo y tomando su falda, las mujeres bailan con movimientos oscilantes y repetitivos, con la vista para abajo. Muchos hombres hacían bromas con respecto a ir al frente y bailar, pero ninguno quiso hacerlo. Así se disfrutó el resto de la noche.

A la mañana siguiente, las actividades deportivas ocupan la atención de muchos. Usualmente se invita a otras comunidades a participar en un campeonato de fútbol de cuatro equipos. Cuando esto finaliza, la mayoría se vuelve a congregarse en la iglesia. El arpa sigue tocando y la gente visita y reza al San Antonio. Al medio día se sirve la tercera y última comida que cierra las actividades de la fiesta para el santo. Un mes después hay otra pequeña ceremonia donde la mayordomía de ese año le entrega el santo a la del nuevo año en la casa de quien será el mayordomo principal.

En el fondo de esta fiesta había un sinsabor profundo porque el nuevo mayordomo principal que en primera instancia había aceptado el cargo, no lo aceptó el día de la fiesta porque tenía un conflicto con algunos hombres de la comunidad. Como nadie más aceptó el cargo, el santo quedó un mes bajo la responsabilidad del coordinador de la iglesia, hasta que por fin el dimitente lo reconsideró y aceptó el cargo que había rechazado. Además de ello, dos ancianos me contaron que lamentaban los cambios que han sucedido en la fiesta de la mayordomía a través de los años. Por ejemplo, ellos dicen que antes la comunidad tenía menos gente y por lo tanto se mataban dos o tres cerdos muy grandes que daban suficiente carne para todas las personas invitadas, sin embargo, ahora la cantidad de carne es menos porque hay mucha gente. Además, como se necesita tanta carne, compran carne de toro que no es considerada tan sabrosa como la de cerdo. Por otro lado, la prohibición de las bebidas alcohólicas en la fiesta la hacía menos alegre, según algunas personas que asistieron.

2. El coordinador de la iglesia y los catequistas. Se ha mencionado al coordinador de la iglesia en varias ocasiones. Este puesto fue creado después que varios hombres de El Zapote recibieron cursillos de catecismo. A la comunidad vecina (localizada a tres horas a pie de El Zapote) de Santa Isabel, algunos catequistas habían estado llegando constantemente a enseñar "la verdadera palabra de Dios". Un día llegó un señor de este caserío a invitar a cinco personas de El Zapote. Fue así como empezaron a entrenarse los catequistas de El Zapote. Posteriormente, llegaron las monjas de la Misión del Sagrado Corazón, ubicadas en la cabecera municipal de Sayaxché. Llegaron a dar varios cursillos a El Zapote e identificaron a los hombres interesados en seguir los cursos de catecismo en Sayaxché.

En estas capacitaciones les enseñaron que las actividades de la iglesia tenían que estar dirigidas por personas que conocían bien la Biblia. Por lo que aprendieron a cómo leerla y comentarla para celebrar domingo a domingo una reunión con todos los fieles, que reemplaza a la misa, ya que el sacerdote sólo llega una vez al año a bautizar. Por lo tanto, el coordinador de la iglesia es el catequista que lee la Biblia y designa quién la comenta, o la comenta él mismo. Este proceso fomentó la formación de líderes jóvenes que guiaban algunos aspectos de la vida religiosa que en El Zapote.

Actualmente en El Zapote hay cinco personas entrenadas como catequistas. Sin embargo, sólo dos personas han ocupado el puesto de coordinador en más de veinte años de iniciación al catecismo. Durante la mayoría de estos años fue una sola persona la que se ocupó de dicho cargo. Por su contacto constante con el exterior y su personalidad extrovertida, este líder tiene una gran facilidad para comunicarse fuera de la comunidad y era respetado como una autoridad moral. Sus años de servicio le dieron mucho prestigio y prerrogativas. Por su gran iniciativa, él fue absorbiendo poco a poco casi todas las funciones que sirven a la iglesia al punto de llegar a ser percibido por muchos como egoísta y acaparador. Por su actitud egocéntrica, los miembros de la iglesia dejaron de aceptar su autoridad y decidieron reemplazarlo. Ello desestabilizó a la congregación y fue en el detrimento de la cohesión religiosa, porque el catequista se separó completamente de la iglesia y en el proceso, muchos dejaron de participar en las actividades de la iglesia. Lentamente se ha reintegrado como el portavoz de la comunidad ante personas o instituciones foráneas.

A pesar de esta ruptura interna, el movimiento catequista ya estaba integrado en la comunidad y se continuó trabajando como antes. Ahora, otro catequista más joven es quien se ha ido fortaleciendo como líder religioso, aunque es otra persona la que actualmente ocupa el cargo de coordinador, quien no tiene mucha incidencia en la vida religiosa de la comunidad. El entrenamiento que recibieron los cinco catequistas y la constante presencia de la Iglesia católica a través del sacerdote hace de esta institución la única que ha tenido un contacto tan continuo y perdurable con la comunidad. Sin duda alguna la Iglesia católica es la institución que más a influido a la comunidad en organizarse internamente y a través de la cual han sido expuestos a ideas y personas del exterior.

El entrenamiento de personas jóvenes como catequistas causó otros conflictos. Según el catequista retirado, los adultos como él apartaron a los ancianos de sus puestos, él concluye esto porque anteriormente, los ancianos eran los que dirigían cualquier actividad religiosa en la comunidad, nadie tenía una autoridad superior a ellos. A pesar de la legitimidad y autoridad de los ancianos, los catequistas se abrieron espacios en la religión a través de la iglesia y la enseñanza de la Biblia. Wilson encontró que este mismo efecto fue devastador a la gerontocracia q'eqchi' en el Altiplano de Alta Verapaz. En este movimiento de renovación,

“Los sacerdotes encontraron voluntarios dispuestos entre los jóvenes varones q'eqchi'es, los cuales, deseando derrocar la base gerontocrática de la religión tradicional, abrazaron la Biblia y la nueva ortodoxia. [...] Apoyados por la legitimidad de la Iglesia, los catequistas usurparon el poder de los ancianos. Las hermandades religiosas, o cofrades, fueron diezmadas. Los catequistas no suprimieron totalmente el *Tzuultaq'a*, pero hicieron disminuir los rituales colectivos y aquellos que incluían sacrificios sangrientos” (Wilson, 1995a: 10-11).

Las observaciones que se han hecho en El Zapote acerca de la interacción de los ancianos con la mayordomía y los catequistas indican que no se desplazó a los ancianos, ni hubo tal derrocamiento de la gerontocracia o destrucción de la cofradía. Por su lado, los ancianos ocupan el lugar más importante en cada uno de los eventos sagrados, como en un *wa'tesink*, en un *mayehak* o en la iglesia. Su liderazgo no es tan explícito como el del coordinador de la iglesia o el del mayordomo principal, pero los ancianos son la autoridad detrás de todas las decisiones más importantes incluyendo la preparación de las ceremonias, la definición de fechas y la postura adoptada ante el proyecto arqueológico. Ninguna

acción de las anteriores se lleva a cabo sin la aprobación y discernimiento provisto por los ancianos. Como ya se expuso, tanto los mayordomos como los catequistas admiran a los ancianos y reconocen en ellos una autoridad moral que únicamente se puede obtener a lo largo de décadas, y con una práctica y un conocimiento heredados de otros ancianos.

3. Presencia evangélica. En El Zapote, los fieles que se han convertido a las iglesias evangélicas son muy pocos, tan sólo tres familias de más de ochenta. Estas familias reciben la visita de otra iglesia evangélica de otra comunidad donde hay más adeptos y quienes cuentan con su propio ministro o pastor, quien dirige los servicios, oraciones y alabanzas. Aunque los evangélicos en El Zapote cuentan con una pequeña iglesia evangélica, prefieren recibir a los visitantes en la casa de una de las familias. Allí se llevan a cabo los servicios los días sábado por la noche cada dos o tres semanas. Es muy notable su visita porque usualmente traen un generador eléctrico y varios instrumentos musicales con los que acompañan los cánticos. Que actualmente haya pocos creyentes y ni siquiera un ministro evangélico en El Zapote, no significa que siempre seguirá así.

En las comunidades vecinas, los evangélicos han ganado mucho terreno. En La Unión, a tres kilómetros de Cancuén, hay varias iglesias evangélicas entre las cuales están: Iglesia Bautista, Iglesia de la Asamblea de Dios y la Iglesia de Jerusalem. Cada una cuenta con un ministro ya sea de la comunidad, o que viene de otra aldea vecina, La Isla. La frecuencia de los servicios evangélicos es de dos a tres veces por semana. Al igual que los que visitan en El Zapote, en La Unión estas iglesias cuentan con un generador de electricidad que hace muy conspicuas las actividades de estas iglesias cuyas cantos y acordes pueden escucharse a kilómetros gracias a la amplificación de sus poderosos altavoces. En Cancuén, los cantos evangélicos y los gritos de los monos aulladores se funden en la oscuridad de la noche.

Para explicar por qué en El Zapote no hay tanta presencia de las iglesias evangélicas hay que tomar en cuenta tres factores. Primero, es una comunidad bastante más aislada que las otras de esta microregión, donde hay varias iglesias evangélicas. Para llegar a El Zapote, se necesita una lancha o caminar por lo menos tres horas desde comunidades vecinas. Esto pudo haber disuadido a los misioneros y ministros que llegan a buscar a

nuevos creyentes. Segundo, El Zapote estuvo bastante alejado del conflicto armado. Nunca llegó ni la guerrilla ni el ejército en época de guerra. Es importante hacer notar esto porque es común que se aduzca este factor para explicar la conversión de la gente indígena al protestantismo (Stoll, 1988). Tercero, la propia idiosincrasia de la gente de El Zapote la hace muy cerrada a personas que son ajenas a los intereses de la comunidad. El tiempo mostrará cuánta recepción tendrán los evangélicos tomando en cuenta el pequeño grupo que ya existe.

### C. Relación entre ancianos, mayordomos y catequistas

Los ancianos, mayordomos y catequistas interactúan y practican una coexistencia complementaria, una simbiosis entre las respectivas esferas religiosas. Primero, varios de los actores principales poseen creencias de cada una de las esferas de la religión q'eqchi'. Los catequistas de El Zapote han ocupado más de alguna vez cargos de mayordomía. Esta institución es la que sirve de apoyo a los ancianos para celebrar ceremonias comunitarias como el *mayehak* y algún *wa'tesink* importante. Es claro que en las actividades religiosas dentro de la iglesia, especialmente la celebración dominical, los ancianos poco tienen que ver, pese a ello, todavía guardan varios espacios espirituales en los que ellos tienen la prerrogativa. El temor y respeto al *Tzuultaq'a* es aún suficiente como para considerar a los ancianos como expertos espirituales que se comunican con él, especialmente a través del *mayehak*, cuando ellos llevan la ofrenda colectiva al lugar sagrado donde habita, Cancuén.

Se ha mencionado que los ancianos desempeñan el papel principal en todos los ritos. Efectivamente, en las ceremonias comunales del *mayehak* y la fiesta patronal, ellos encabezan las actividades rituales. Tanto los mayordomos como los catequistas les admiran y respetan mucho. Cuando hay que decidir cuándo será la fecha adecuada para algún ritual, quién y cómo participará en él, qué cosas se deberán conseguir y el orden de las acciones del rito, son los ancianos que emiten su opinión, la cual es seguida al pie de la letra. Usualmente, los ancianos buscan apoyo con los mayordomos para realizar y organizar estas ceremonias, pero estos últimos se muestran humildes ante el conocimiento y la sabiduría de los ancianos.

Uno de los catequistas de El Zapote me lo explicaba así: “Aprender todo esto [de las ceremonias tradicionales] quiere mucha paciencia. Los ancianos no le enseñan todo a uno de una vez, poco a poco me han ido dando la receta. Por ejemplo, me han enseñado como se prepara el recadito, la masa del tamal, pero no me han dado la carne”. Con esta metáfora, el catequista estaba dándome a entender que él ya tenía mucho conocimiento sobre los ritos y el entendimiento de su forma y naturaleza. Yo ya sabía esto, porque él era quien más me había explicado acerca del tema religioso en El Zapote. Sin embargo, él mismo consideraba que no tenía todo el conocimiento sobre la espiritualidad q’eqchi’ y las prácticas de ésta. Me dio a entender que hay cierta parte del saber espiritual, el núcleo—en su metáfora, la carne del tamal, que no lo iba a conocer sino hasta más adelante, aunque él ya sobrepase los cincuenta años y haya servido a su comunidad en la iglesia por más de treinta.

Como se mencionó en la subsección sobre la organización social de El Zapote, los ancianos de esta comunidad provienen, en su mayoría de San Pedro Carchá y no pertenecen a las familias que poseen tierras y que son económicamente más acomodadas. Esto se debe a un factor de edad y conocimiento. Las personas que vinieron de Carchá a El Zapote hace tres décadas, tenían más edad que la mayoría de hombres que originalmente estaban en la comunidad. Aunque entre los habitantes originales había dos o tres hombres de edad avanzada, ellos no tenían los conocimientos sobre los rituales que poseían los de Carchá. Estos últimos revitalizaron las ceremonias dirigidas al *Tzuultaq’a*, como el *mayehak* y también reafirmaron la mayordomía al participar activamente en ella.

Uno de los habitantes originales me relató los cambios que han sucedido en la religión de El Zapote. Antes que llegaran las familias de Carchá, el cargo de mayordomo lo tenía una sola persona anualmente. “El quince de mayo se iba a vivir el mayordomo a la casa de la iglesia y allí preparaba *b’oj*. Cuando tenía suficiente, construía un cayuco y lo llenaba de *b’oj*. Luego, para el día de San Antonio, el 12 de junio, se mataban cinco o seis cerdos capones y se invitaba muchísima gente a festejar, incluyendo gente de otras aldeas”. Pero cuando vinieron los de Carchá en la década de 1970, empezaron varios cambios. Uno de ellos fue que los nuevos inmigrantes les propusieron que en lugar de tener un solo mayordomo, tuvieran cuatro. Entre ellos habría una jerarquía, así que existiría el *xb’eenil*,

o mayordomo principal y los mayordomos segundo, tercero y cuarto. Además, cada uno de ellos tendría un ayudante asignado.

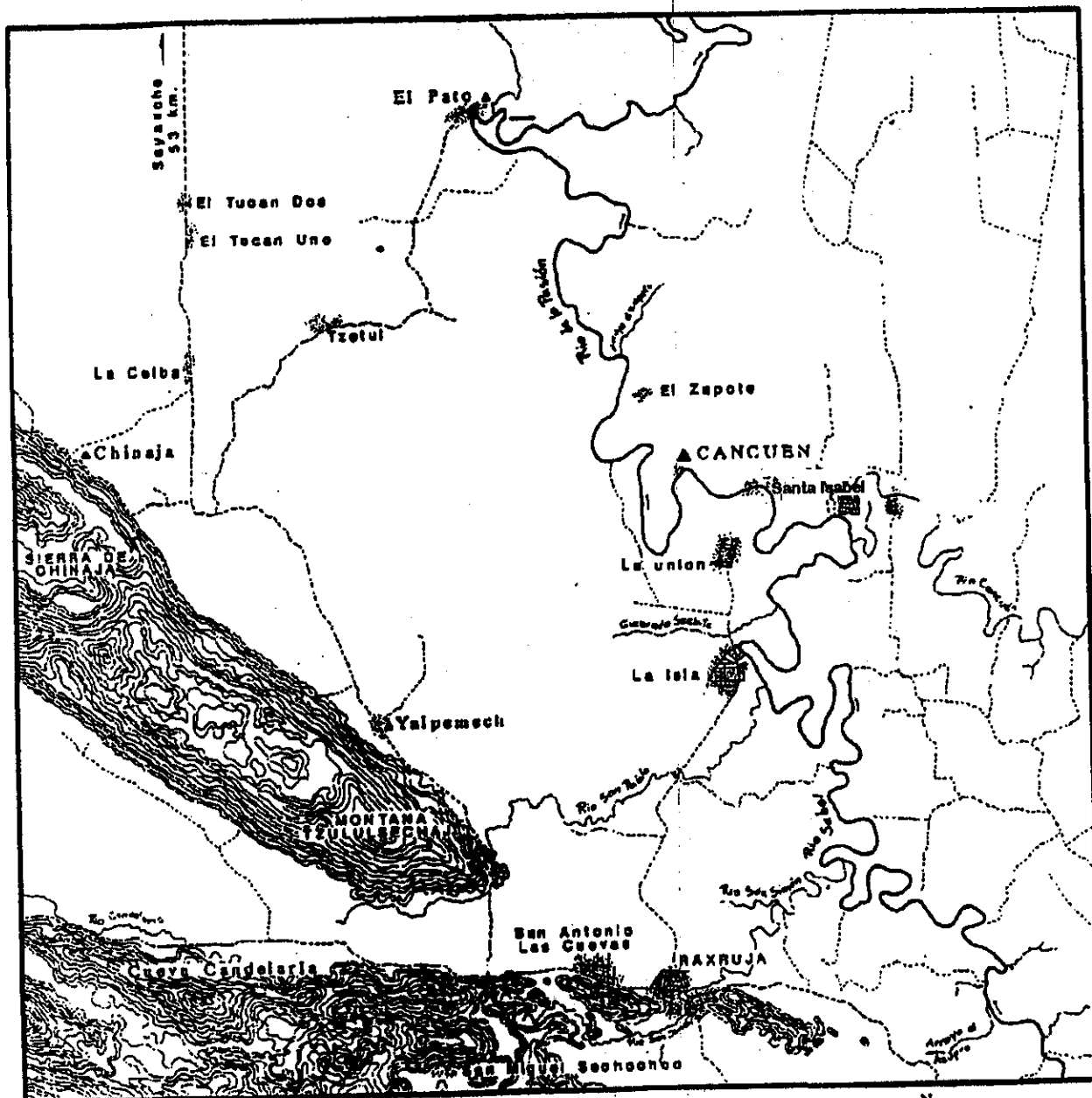
Este cambio fue aceptado, probablemente porque los costos de la fiesta patronal recaían en una sola persona, y era menos costoso que fueran cuatro las que tenían esa responsabilidad. Otro cambio introducido por los de Carchá fue la revitalización de las ceremonias dedicadas al *Tzuultaq'a*. Cuando los fundadores originales de El Zapote emigraron de Yalpemech, eran todavía jóvenes. Como la totalidad del conocimiento ritual q'eqchi' no es transferido a los hombres hasta que tengan una edad avanzada (50-60 años), perdieron oportunidad de aprender estos conocimientos y prácticas. No obstante, años más tarde, este conocimiento lo fueron recibiendo de los ancianos que emigraron de Carchá a El Zapote y fueron aprendiendo los significados del ritual, especialmente del *mayehak*, y cómo debe ser preparado y organizado.

Hubo otras actividades religiosas paralelas a estos cambios. La llegada de los catequistas fue una de ellas. Esta oportunidad de entrenarse en aspectos religiosos fue aprovechada por el grupo de habitantes originales quienes asistieron a todos los cursos. En sus manos ha quedado la organización de la iglesia, especialmente en la preparación de cada celebración de "la palabra de Dios". Ellos están encargados de las partes "católicas" de las ceremonias de *mayehak* y *wa'tesink* al leer los extractos de la Biblia que creen adecuados y los comentan. Pero cabe dejar claro que los diferentes afluentes de la religión que actualmente se practica en El Zapote no compiten, sino se complementan uno con otro, como ya se ha establecido antes. Incluso estos mismos catequistas, enfatizan la importancia de la parte tradicional de sus creencias y en especial el respeto al *Tzuultaq'a* en Cancuén.

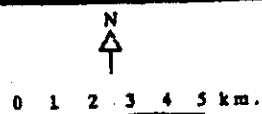
Por medio de los catequistas se supo que los ancianos estaban seriamente preocupados por los trabajos de excavación que se estaban realizando en el sitio arqueológico de Cancuén. A partir de este conocimiento se investigó más sobre el tema y se tuvieron varias conversaciones para poder llegar a un acuerdo entre el Proyecto Arqueológico y la comunidad, representada por los ancianos, mayordomos y catequistas. Se tomó muy en serio esta preocupación de la comunidad porque no se sentían seguros trabajando en el sitio. De esta relación de diálogo se llegó al arreglo que antes de comenzar el trabajo debería pedirse permiso al *Tzuultaq'a*. A partir de allí se revelaron muchas facetas de sus

creencias, especulaciones, temores y sueños a través de subsecuentes interacciones rituales entre el Proyecto, la comunidad y otros actores involucrados. Esta información se presentará en el siguiente capítulo.

MAPA 1: Ubicación de Cancuén



- ▲ SITIO ARQUEOLÓGICO
- ◡ CUEVA
- ▤ PUEBLO/ALDEA
- CAMINO PRINCIPAL/SECUNDARIO

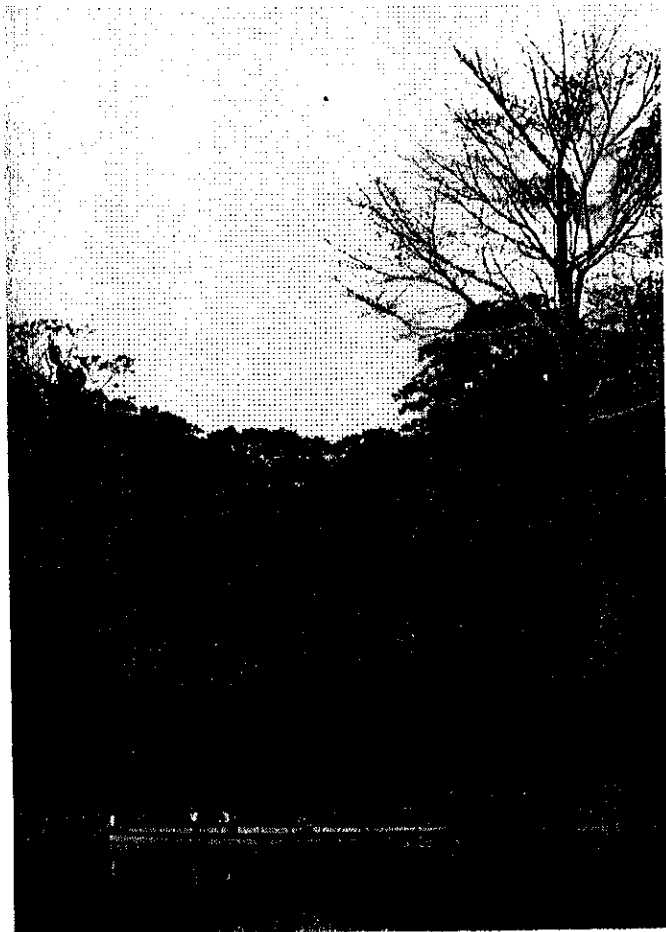




Niños q'eqchi'es cerca  
de su casa en El Zapote



Hombre q'eqchi' realizando  
un censo en El Zapote



Río La Pasión



Dr. Arthur Demarest explicando la historia de Cancuén



Grupo de mujeres trabajando para el Proyecto Cancuén



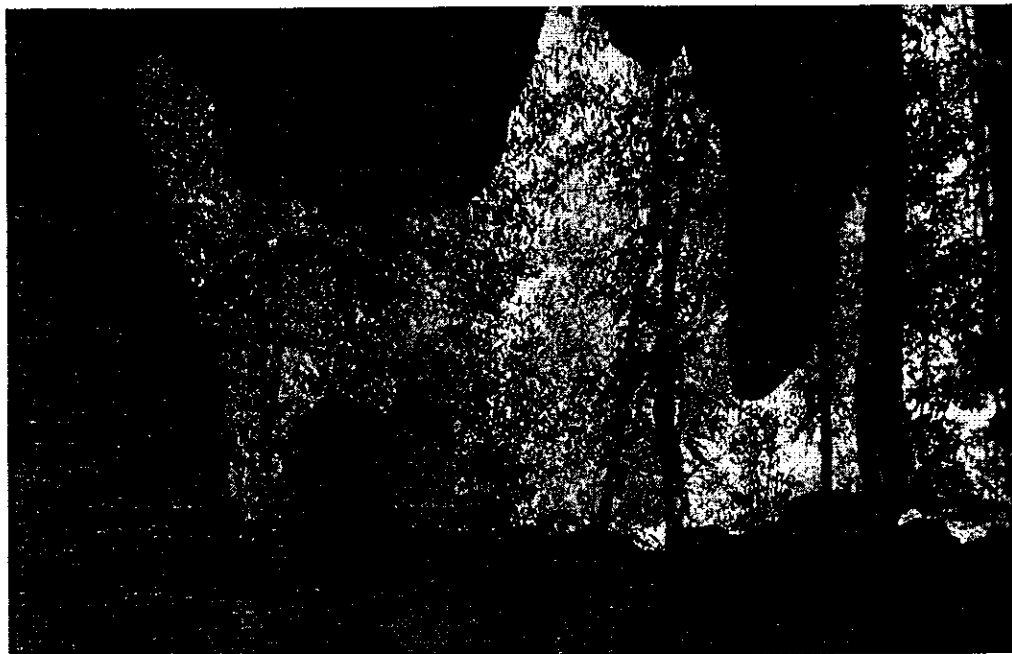
Faena comunitaria  
(*komonil*) para la  
construcción de la casa  
del molino



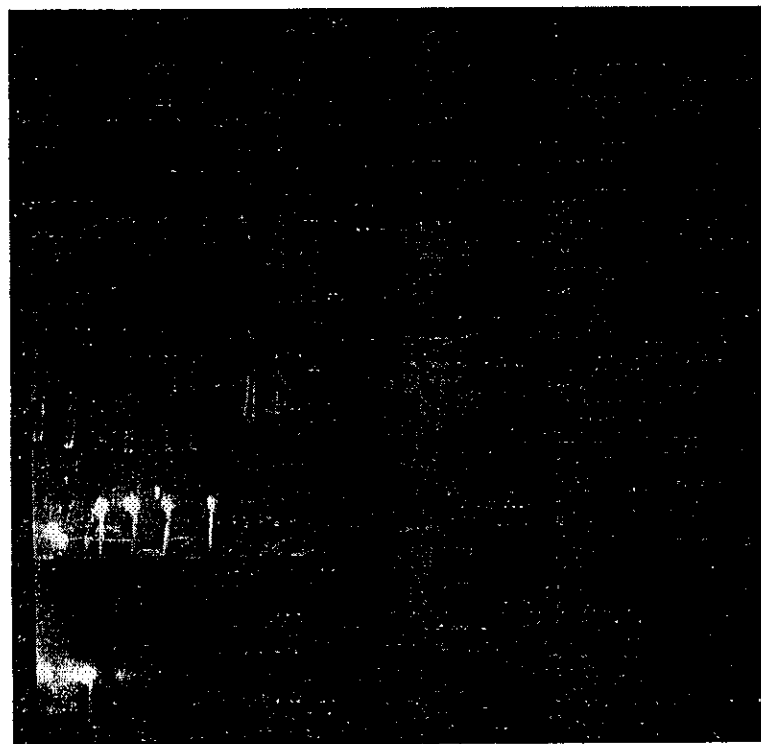
Vista panorámica de El Zapote



Niños y mujeres compartiendo la comida el día de San Antonio en El Zapote



Cuevas de Candelaria



*Wa'tesink* para las candelas y  
copal en El Zapote

## IV. Adaptación religiosa en torno a Cancuén

### A. El *wa'tesink* como adaptación cultural

Hay antecedentes de adaptaciones del ritual de *wa'tesink* en contextos inusuales, como las situaciones que producen agentes externos (organizaciones no gubernamentales y entidades gubernamentales) que tratan de ayudar a comunidades q'eqchi'es a alcanzar un mejor nivel de vida. El Doctor Boremanse y los estudiantes de la Universidad del Valle de Guatemala tuvieron la oportunidad de observar un claro ejemplo de lo anterior (ver Boremanse, 1998: 239-245). Ellos trabajaron en una comunidad llamada San Lucas, en el área de Panzós, Alta Verapaz. Allí tenían varios micro-proyectos de desarrollo en cuya fase de diagnóstico sobresalió que las mujeres deseaban máquinas de coser como parte del apoyo que recibirían. Por lo tanto, se compraron dichas máquinas que se asignaron a diferentes grupos de mujeres. Después que los aparatos presentaron algunos problemas mecánicos preliminares, se les ofreció un *wa'tesink*. Según Boremanse, este ritual serviría para “integrar a la cultura local máquinas de coser o sea objetos (y técnicas) que, tradicionalmente, no formaban parte de dicha cultura” (Boremanse, 1998: 240).

De igual manera, De Ceuster y Hatse pudieron observar ejemplos de *wa'tesink* realizados en contextos no habituales. Por ejemplo, una vez que su grupo de trabajo en una comunidad q'eqchi' quería fabricar una cruz sagrada, la persona que serraría el árbol de manera tradicional no cumplió finalmente. Se decidió que se utilizaría la motosierra, aunque existía el riesgo de perder el espíritu del árbol por el excesivo ruido que esta máquina produce. Sin embargo, se preparó la motosierra, como cualquier otro instrumento de trabajo, ofreciéndole un *wa'tesink*. Esto lo aceptaron los ancianos que vieron en el ritual un mecanismo para adaptar el uso de la motosierra y hacerla apta para un trabajo dentro de la esfera de lo sagrado, como lo es la fabricación de una cruz (De Ceuster y Hatse, 2001:106-107).

Similarmente, se ha observado en varias actividades relacionadas con el Proyecto Cancuén el uso del *wa'tesink* para poder empezar a utilizar algún objeto ajeno a su cultura. Se realizaron tres ceremonias de este tipo: (a) el *wa'tesink* del molino de nixtamal, que es un proyecto de un grupo de mujeres de El Zapote, (b) el *wa'tesink* de la infraestructura mínima para turismo realizado por la Asociación de Desarrollo y Turismo de La Unión, y (c) el *wa'tesink* ofrecido a los pozos de agua tanto en la comunidad de La Caoba como en la de El Zapote. Para la gente q'eqchi', la ceremonia del *wa'tesink* es una forma de aceptar el proyecto y demarca el inicio de su funcionamiento en su comunidad y para la organización que ejecuta el proyecto puede ser interpretada como un acto que marca la inauguración del mismo.

Lo que sobresalió en el primer *wa'tesink* mencionado, el del molino de nixtamal en El Zapote en el año 2001, fue la participación de altos directivos de la Universidad de Vanderbilt. Ellos llegaron a El Zapote después de visitar el sitio de Cancuén. Su llegada fue aprovechada para inaugurar el molino de nixtamal que había sido financiado por esta universidad a través del Proyecto Cancuén. La ceremonia tomó lugar en la nueva casa que la comunidad había construido para el molino de nixtamal. Como todos los hombres estuvieron involucrados en su construcción y varias mujeres serían las que manejarían el molino para beneficio comunitario, casi todos los habitantes de El Zapote participaron en esta ceremonia. Además, lo inusual de la participación de extranjeros en este tipo de rituales era una atracción que exacerbaba la curiosidad de cualquier q'eqchi'. Como toda ceremonia de *wa'tesink*, ésta duró más de seis horas y tuvo su cenit a la media noche, cuando se ofreció el alimento a los espíritus de la nueva casa y del molino.

Los ancianos q'eqchi'es encontraron en los directivos de la Universidad de Vanderbilt, sus homólogos estadounidenses, porque eran de edades similares y con cargos de prestigio. Aunque los arqueólogos ya habían asistido a otras ceremonias en la comunidad, ésta marcó el inicio de una participación activa del equipo arqueológico en la vida espiritual de El Zapote. Este reconocimiento directo por parte del equipo del Proyecto Cancuén reafirmó la importancia de las ceremonias tradicionales, y por ende, la lucha de las personas dentro de la comunidad que buscan una revitalización de éstas. Más adelante, surgirían consecuencias contundentes de este involucrimiento, que afectarían directamente al Proyecto Cancuén y a las comunidades involucradas en él. Como lo venían haciendo las

radioemisoras regionales, el trabajo arqueológico y el hallazgo de utensilios cerámicos, la participación del Proyecto en esta ceremonia y otras subsecuentes, reafirmaba la importancia de que El Zapote se vinculara directamente, y más allá de una relación laboral y secular, con los antiguos mayas y específicamente con los que construyeron Cancuén.

Algo similar sucedió con el *wa'tesink* que la comunidad de La Unión preparó para inaugurar la infraestructura mínima para turismo. Este proyecto es la base estructural que necesitaba la Asociación de Desarrollo y Turismo de La Unión, ASDETUN, para empezar su entrenamiento y proveer un servicio de transporte acuático que integre los recursos naturales y culturales alrededor de Cancuén en un producto turístico. Esta inversión se consiguió a través de la gestión conjunta entre esta comunidad y el Proyecto Cancuén ante la oficina de la cooperación estadounidense para el desarrollo en Guatemala, USAID, y su programa de apoyo para la generación de ingresos locales, AGIL. La inversión consistió en la construcción de un estacionamiento para vehículos, una caseta que funcionaría como centro de información para visitantes, así como una lancha y motor marino para el transporte de turistas a Cancuén. A cada uno de estos elementos, se debía ofrecerle el *wa'tesink*.

Los ancianos de la comunidad de La Unión hablaron con Arthur Demarest respecto de llegar al sitio y realizar una ceremonia donde pedirían permiso al *Tzuultaq'a* para poder trabajar con los visitantes que querían conocer Cancuén. Por lo que en la tarde del día del *wa'tesink*, hombres, mujeres y niños llegaron en la recién adquirida lancha y a pie hasta Cancuén. La llegada de estas personas, dirigidas por los ancianos de La Unión estaba marcando otro hito. Hasta ese día, ninguna otra comunidad a parte de El Zapote había llegado al sitio a realizar sus ceremonias. Sin embargo, el trabajo arqueológico en el cual ellos ya participaban, así como su nueva empresa comunitaria dirigida hacia el turismo, les vinculaba directamente con el sitio. Esta novedad dentro de Cancuén les hizo dudar dónde era mejor ofrecer las candelas y el *pom* que traían los ancianos para ofrecerle al *Tzuultaq'a*. Finalmente, escogieron una parte del palacio donde hay unos cuartos bien preservados y donde sabían que ya se habían hecho ofrendas al espíritu de Cancuén. Al llegar al sitio, cada adulto ofreció una candela encendida dentro del recinto construido por los mayas hace más de mil años. Con este pequeño *mayehak*, la gente de La Unión estaba reconociendo en

Cancuén la presencia sagrada del *Tzuultaq'a* y la necesidad de obtener su permiso para trabajar cerca de él.

Ya de regreso en La Unión, el nuevo centro de visitantes, que fue construido por los asociados de ASDETUN, estaba adornado con hojas de pacaya y se hizo un arco de hoja de palma en la entrada, similar al que hacen los ancianos de El Zapote frente a la iglesia católica y en Cancuén. Cuando cayó la noche, los músicos que tocan el arpa y el violín llegaron al centro de visitantes. Ellos tocaron durante toda la noche hasta el día siguiente. Las mujeres se mantuvieron muy ocupadas en la cocina porque prepararon la comida para la media noche, y también para el día siguiente, cuando se ofrecería un almuerzo a los representantes del AID, la embajada norteamericana, a los miembros del proyecto Cancuén y a todos los asociados de ASDETUN.

En este *wa'tesink*, se ofreció comida ritualmente a la caseta y ranchos nuevos de la manera tradicional, como lo hicieron los ancianos en El Zapote con las candelas para el *mayehak*<sup>1</sup>. Posteriormente, se ofreció una comida a todos los asistentes. Más tarde, como a la una de la mañana, los integrantes de la Junta Directiva de ASDETUN nos ofrecieron pasar a un lugar menos público. Así, nos llevaron un poco de aguardiente y lo compartimos. Como en El Zapote, se sigue consumiendo bebidas alcohólicas en las ceremonias tradicionales, pero de una forma inconspicua. El hecho es que en La Unión hay más iglesias y familias evangélicas que en El Zapote y se percibe en el ambiente que se tiene que beber el alcohol muy disimuladamente.

Algo sorprendente de esta ceremonia de *wa'tesink* fue la participación de los evangélicos en la inauguración de la infraestructura de turismo. Como a las ocho de la mañana del día siguiente, empezaron a llegar muchas personas con bancas al centro de visitantes. Luego montaron altoparlantes, una plataforma, un órgano, guitarra y órgano eléctricos y una batería de percusión. Veinte minutos después, una congregación completa de una iglesia evangélica de La Unión estaba teniendo sus servicios en el estacionamiento del centro de visitantes que estaba por inaugurarse. El ministro de esa congregación invitó al secretario de ASDETUN a platicarles un poco del proyecto y éste pasó a explicarles los trabajos comunitarios, en los cuales también habían participado algunos de los fieles de esta iglesia. Con esta celebración de su servicio religioso, los fieles evangélicos no pretendieron

---

<sup>1</sup> Ver Capítulo 2, sección A, punto 3.

confrontarse con la ceremonia tradicional del *wa'tesink*, ni con los ancianos, sino estaban reclamando su espacio de participación en la asociación comunal que carece de afiliación religiosa y donde conviven personas de varias iglesias cristianas. A pesar de estas intenciones, los músicos del arpa y violín tuvieron que callar abruptamente ante el implacable estruendo de los instrumentos musicales amplificado en los altavoces. La celebración de la inauguración se clausuró con un almuerzo muy sustancioso, que fue precedido por un pequeño acto. Arthur Demarest y un representante de la embajada de Estados Unidos junto con el presidente de ASDETUN, cortaron el listón que la Junta Directiva dispuso en la entrada del centro de visitantes para inaugurar oficialmente las instalaciones.

En estas ceremonias, a las que asistieron personas que no pertenecen a la comunidad y tampoco son guatemaltecos, se notó el rompimiento del orden tradicional del espacio. Generalmente, a los ancianos se les sirve la comida de primero, posteriormente, a los hombres y por último a las mujeres. Sin embargo, en estos *wa'tesink*, a los visitantes extranjeros les sirvieron en mesas especiales<sup>2</sup> y los hombres y mujeres no se separaron. Por tanto, a diferencia de los *wa'tesink* tradicionales, no hubo en este caso una comida realmente compartida por todos los participantes, dado que se dio más importancia al hecho de servir y atender a los invitados extranjeros en las mesas que se habían colocado allí especialmente para ellos.

Lo que estos *wa'tesink* en proyectos de desarrollo dejan claro es que los elementos nuevos y ajenos a su cultura, ya sea una asociación comunitaria, una lancha y motor, un molino de nixtamal o pozos de agua, necesitan ser tratados ritualmente para que los espíritus representados en ellos entren pacíficamente a la comunidad. Especialmente, cuando se trata de algo que está relacionado con el *Tzuultaq'a*, como lo es Cancuén, es imprescindible solicitar permiso a este espíritu de la montaña. Este es un plano de convergencia de creencias que se presentó como una oportunidad para que las comunidades que trabajan en Cancuén, que tienen conflictos entre ellas, encuentren razones compartidas para trabajar en conjunto en la conservación del patrimonio natural y cultural hallados en el sitio. Esta necesidad espiritual compartida, que es sentida y está basada en la organización

---

<sup>2</sup> Los q'eqchi'es tienen el estereotipo que el *kaxlan*, o sea el extranjero, no puede comer sin una mesa.

comunitaria preexistente, puede ser una razón más poderosa para trabajar en conjunto y sobrepasar diferencias intercomunitarias.

## B. Cancuén como lugar sagrado

A finales de la temporada de excavaciones arqueológicas en el año 2001, se había establecido suficiente confianza y comunicación con la comunidad, en especial con los ancianos, mayordomos y catequistas como para tratar aspectos más delicados acerca de Cancuén. En una ocasión estábamos hablando con el coordinador de la iglesia católica y afloró en la conversación el tema de la presencia del *Tzuultaq'a* en Cancuén. “Los ancianos nos han pedido que no vayamos con pecado a Cancuén, dicen que quienes trabajen allá tienen que ser como un muchacho joven” me dijo. El se refería a que la abstinencia sexual, prohibición respetada en la siembra de maíz, también se debía cumplir en el trabajo arqueológico porque en Cancuén está vivo el *Tzuultaq'a*, y por ende, es un lugar sagrado para ellos. Como parte de su dominio, el trabajo de excavación en Cancuén es peligroso y propenso a accidentes.

Es necesario profundizar en los sentidos religiosos que adquiere Cancuén para los q'eqchi'. Todos los ritos y creencias que se describen en el capítulo anterior le proveen al individuo q'eqchi' de formas de adaptar sus creencias al encontrarse un sitio como Cancuén. En el contexto fuera de Cancuén, por ejemplo en la agricultura, los rituales y sacrificios ofrecidos al *Tzuultaq'a* constituyen formas de poder encontrar el equilibrio con el entorno natural y social. Pero en Cancuén, ¿cuál es el fundamento para que el individuo q'eqchi' crea que el lugar debe ser respetado? ¿De dónde surge esta necesidad de identificar a Cancuén como sagrado?

Existen varios motivos que le indican al q'eqchi' que Cancuén es un lugar sagrado. Uno de ellos es la existencia y hallazgo de muchas serpientes en el sitio, especialmente la barba amarilla (*Bothrops asper*) o en q'eqchi', *ikbolay*. Esta serpiente es muy temida porque su mordedura puede causar la muerte fácilmente. Estrada Monroy transcribió una anécdota donde uno de sus informantes le contó que si unas personas no devolvían un dinero que no era de ellos, el *Tzuultaq'a* “ordenaría a Cuukub C'antí [sic] que les diera muerte con el piquete de una *ic'bolay*” (1990: 355). Similarmente, Wilson relata otra

anécdota cuando un niño bajaba a una cueva a pedir permiso para ofrecer un sacrificio, inadvertidamente el muchacho se resbaló y cayó al lado de una serpiente. Este hecho fue interpretado por el acompañante de Wilson como que el muchacho no había pedido permiso con todo su corazón para estar en dicho lugar (1995:70). Por lo tanto hay precedentes en la cultura q'eqchi' de que esta serpiente es percibida como muy peligrosa y que puede ser un verdugo enviado por el *Tzuultaq'a* como consecuencia de un mal comportamiento.

El peligro de una mordedura de serpiente venenosa se suma a la lista de otros peligros que existen en Cancuén y en el trabajo arqueológico. Un temor constante, que también es usual en el campo de cultivo, es el accidente provocado por un machetazo que puede suceder a quien lo usa o a un compañero que este cerca de él. Esto pasa fácilmente cuando se está limpiando algún área y hay pequeños troncos que pueden desviar la trayectoria del machete o algún palo podrido al que se le aplica demasiada fuerza. De igual manera, se percibe como peligroso el trabajo en las excavaciones. Especialmente en las unidades de excavación profundas existe un peligro latente: el robo del alma por parte del espíritu de la montaña. Mientras excavaba un pozo, Richard Wilson se enfermó con altas fiebres y diarrea (Wilson, 1995:4). Sus amigos q'eqchi'es le diagnosticaron robo de alma por el espíritu de la montaña. Este diagnóstico de los q'eqchi'es ilustra efectivamente el peligro de estar dentro del dominio del *Tzuultaq'a*, especialmente dentro de un pozo. Algunos pozos de excavación en Cancuén pueden llegar a profundidades de ocho a diez metros, lo que constituye no sólo un peligro espiritual, sino también físico. Un derrumbe o una piedra suelta es un peligro inminente. Como un lugar donde vive el *Tzuultaq'a*, Cancuén es tanto sagrado como peligroso.

Los hallazgos arqueológicos en los pozos de excavación les indican a los trabajadores q'eqchi'es que deben prestar atención a Cancuén como parte de su propia historia. El constante descubrimiento de osamentas les recuerda a los q'eqchi'es que antiguamente una gente vivió allí y que manipular sus restos requiere de mucho respeto. El hallazgo de tanta cerámica también les hace pensar en el vínculo entre mayas y q'eqchi'es que se va fortaleciendo. Uno de los catequistas me dijo "Toda esa cerámica que encontrás allá en las ruinas [de Cancuén] es igualito a lo que nuestras abuelas hacían con la tierra y el barro. De la tierra hacían sus comales para preparar la tortilla y también las tinajas. Por

eso ellos son puros mayas.” Claramente, esta persona hacía un vínculo entre los mayas y los habitantes de El Zapote. Aunque él no reconoce un vínculo directo de parentesco, sí establece que los q’eqchi’es tienen una relación con los mayas, evidenciado explícitamente por las técnicas de los mayas para producir cerámica.

Adentrando en este tema, le pregunté acerca de las diferencias observables a simple vista que hay entre Cancuén y El Zapote. Por ejemplo, señalé que los mayas vivían en casas de piedra, no así la gente en El Zapote. A esta comparación sencilla, él me respondió que los mayas eran como reyes, que vivían muy bien en Cancuén. Su explicación me dio a entender que la cultura maya era mucho más avanzada y que a través del tiempo, la cultura q’eqchi’ había sufrido muchos cambios. El me señaló también el empleo cotidiano de utensilios manufacturados de plástico en las poblaciones actuales. Los q’eqchi’es han introducido a casi cualquier actividad, productos de plástico como tazas, platos, y cántaros para agua entre otros, así como comales de metal, hachas, machetes y la ropa producida industrialmente que usan principalmente los hombres. El sabía que los mayas no usaban esto anteriormente, y que por eso había tanta cerámica en Cancuén. Además de esta introducción de utensilios manufacturados, ahora la pita de nylon que se usa para asegurar las uniones en la construcción de casas reemplazó al tradicional bejuco—*k’am*. Su explicación era que es más barato utilizar estas cosas porque duran más que lo que ellos pueden producir. A pesar de todo ello, me dijo, el vínculo entre los q’eqchi’es y los mayas es innegable y contundente porque estos cambios son superfluos, y las creencias espirituales y la conexión con el *Tzuultaq’a* se hace más pertinente al hacer esas comparaciones.

Además, los trabajadores escuchan constantemente las explicaciones de los arqueólogos que les entrenan para excavar. Los arqueólogos hablan de los mayas que habitaron en Cancuén mientras les instruyen en localizar material arqueológico en las unidades de excavación. Estas explicaciones fortalecen su creencia de que quienes vivieron allí fueron los mayas. El hecho que los antiguos mayas hayan habitado ese lugar, le da a este catequista y a los ancianos razones suficientes para que este sea un lugar sagrado, porque fue la cuna de sus ancestros creadores de una cultura que logró expresarse de una manera sobresaliente.

El concepto de la legitimidad de los mayas y del bosque es importante en la caracterización del lugar como sagrado. Como un lugar que todavía conserva mucho de su cobertura boscosa original, Cancuén es un lugar sagrado donde vivieron los mayas y actualmente vive el *Tzuultaq'a*. Los q'eqchi'es aprecian lo que es más cerca de la naturaleza, para ellos es más auténtico. Así, prefieren las candelas hechas por los propios ancianos a las compradas, así como aprecian más el bejuco del bosque que la pita de nylon para hacer las uniones de sus casas. En el pensamiento q'eqchi', si el bosque es antiguo y preserva serpientes y selva, y si los antiguos mayas, de los que vienen los q'eqchi'es, vivieron allí, entonces Cancuén es sagrado porque representa la ancestría q'eqchi' y el lugar donde permanece vivo el *Tzuultaq'a*. Como dice Wilson "en los cultos mayas del ambiente, lo indómito parece estar más cercano a lo divino" (Wilson, 1995:71).

Estas creencias son paralelamente enriquecidas y reivindicadas por los programas que se escuchan en la radio y las conversaciones que han tenido con otros ancianos en reuniones regionales. Como ya se mencionó, a través de estas formas de comunicación han escuchado constantemente que el *Tzuultaq'a* no sólo vive en los cerros de Alta Verapaz, sino que en los sitios arqueológicos, también. Algunos programas de radio transmiten ideas que puntualizan en la revalorización de la cultura q'eqchi' basándose en su ascendencia maya. Parte de esta revitalización cultural, manifiesta que los sitios arqueológicos son sagrados porque allí vive el *Tzuultaq'a*, cosa que los ancianos en El Zapote ya toman como un hecho. Entonces, estos sitios arqueológicos son vistos como lugares para ofrecer el *mayehak* y por lo tanto, se les tiene que prestar mucho respeto.

Las conversaciones con ancianos y catequistas trajeron a luz información importante acerca de la percepción de Cancuén como un lugar sagrado para la gente de El Zapote. Antes, los ancianos y los mayordomos no habían hablado del tema porque pensaban que los miembros del Proyecto Cancuén no serían receptivos o no entenderían los aspectos rituales que conlleva el concebir a Cancuén como lugar sagrado. Se sintieron distanciados culturalmente y supusieron que serían incomprendidos. Las conversaciones alrededor del asunto dejó claro que ellos creen que en Cancuén existe el *Tzuultaq'a* y que por lo tanto, el conjunto de creencias sobre el Espíritu de la montaña dicta la necesidad de pedir permiso para trabajar allí, porque como parte de su dominio, el *Tzuultaq'a* podía reclamar el espíritu o la vida de algún trabajador por no contar con su permiso. En otra oportunidad, cuando

se trató este mismo tema, un catequista me confirmó lo que me dijo el coordinador de la iglesia. Era *ma'ak*, o sea pecado, estar trabajando en la arqueología de Cancún sin pedir permiso específicamente para ello. Los catequistas y mayordomos trajeron a mi atención que el equilibrio podía ser logrado a través de una ceremonia de sacrificio, o *mayehak*. La forma adecuada de proceder era solicitar autorización ante el *Tzuultaq'a* en un *mayehak* antes de empezar el trabajo arqueológico anualmente.

Consecuentemente, se definió que en febrero del año 2002 se tendrían varias reuniones para organizar y preparar dicha ceremonia. Una de las preocupaciones más grandes que tenían estos líderes espirituales era que el Proyecto no entendería la razón del *mayehak* o que no apoyaría económicamente esa ceremonia. Sin embargo, el Proyecto Cancún apoyó en la compra de los insumos que se necesitaban para hacer el *mayehak*, ya que la ceremonia estaba vinculada directamente con el sitio arqueológico.

Esta política de apertura y participación en las ceremonias q'eqchi'es es un reconocimiento de sus derechos espirituales y también esta dirigida a que las comunidades aledañas se identifiquen con el sitio, premisa fundamental para el manejo sostenible de este patrimonio cultural. Sin embargo, las consecuencias en cambios de las creencias sobre el sitio y la competencia entre comunidades que surge de esta actividad ritual más intensa son resultados colaterales de este ética de trabajo arqueológico en Cancún. Más adelante se discutirán estos bemoles que se desarrollan en las esferas religiosas e ideológicas a partir de las relaciones entre arqueólogos y las comunidades q'eqchi'es.

### C. *Mayehak* para iniciar el trabajo en Cancún

El trabajo en el sitio arqueológico empieza en el mes de marzo, después de obtener el permiso del IDAEH para excavar. Tomando esto en cuenta, los ancianos pidieron ciertos insumos para empezar el trabajo de preparación del *mayehak*. Desde un principio, los ancianos insistieron en que esta ceremonia tenía que hacerse muy apegada a la costumbre. Por lo tanto, era necesario que se hicieran las velas y no que se compraran. Esto tomaría algún tiempo, y era imperante que los ancianos las hicieran unos veinte días antes del *mayehak*. Durante este tiempo, los ancianos y los que iban a participar cercanamente

con ellos, como los mayordomos, debían guardar un buen comportamiento, manifestado a través de la abstinencia sexual, principalmente. Este período de purificación es muy importante para los ancianos porque significa un respeto hacia las tradiciones y el temor al *Tzuultaq'a*.

En una reunión con los ancianos y el mayordomo principal, se me entregó una lista de materiales que eran necesarios para realizar el *mayehak*. Esta vez, el Proyecto Cancuén pagó la mayoría de los materiales<sup>3</sup> y la comunidad aportó el maíz, la mano de obra, así como el conocimiento ritual para realizar la ceremonia. El *mayehak* se programó para el ocho de febrero del año 2002. El mayordomo principal me dijo que irían una semana antes, el dos de febrero, con los ancianos “a entregar el aviso al señor de la montaña en las ruinas para que él sepa que llegarán los ancianos a entregar algo bueno, para que nos den algo bueno”, por lo que el intercambio simbólico entre los humanos y la fuerza superior, el *Tzuultaq'a* era evidente. Esto ilustra muy bien lo que dice Mauss:

“El sacrificio no siempre es facultativo: los dioses lo exigen. Se les debe el culto, el servicio...Si el sacrificante da algo de sí mismo, no se entrega, se reserva prudentemente. Porque, si da, es en parte para recibir. Por lo tanto, el sacrificio se representa bajo un doble aspecto. Es un acto útil y una obligación. El desinterés se mezcla con el interés....Las dos partes en presencia intercambian sus servicios y cada una encuentra en él su parte correspondiente” (1970: 246).

Después de este aviso, lo que procedía era hacer un *wa'tesink* a las candelas nuevas, ceremonia que ya fue descrita en el segundo capítulo. Ahí se les dio de comer simbólicamente a las candelas que serían utilizadas en este *mayehak*. El catequista más anciano me dijo “no se puede comprar cualquier tipo de velas, ni ya hechas, porque quién sabe dónde han estado, si ya las tocaron mujeres o jóvenes y no se les ha respetado”. De nuevo, se estaba subrayando lo importante que era apegarse a las tradiciones, y en este caso, la costumbre dicta la mayor pureza posible para cada elemento de la ceremonia.

Como en otras ceremonias de *mayehak*, la ofrenda al *Tzuultaq'a* consiste en candelas, *copalpom* y sangre de pavo o gallina. Especialmente tiene valor ritual la sangre de los animales que se sacrifican. El primer sacrificio de animales se hizo el día del *wa'tesink* cuando se degollaron a dos gallinas para ofrecer la sangre a las nuevas candelas. El

<sup>3</sup> La lista consistía en: (a) Una caja de 50 libras de parafina; (b) Un rollo de cordel para hacer las candelas; (c) 20 libras de copalpom; (d) 3 libras de cacao; (e) 3 gallinas; (f) 50 libras de azúcar; (g) 125 libras de carne; (h) 3 galones de gasolina

segundo sacrificio consistió en un cerdo de cien libras de carne que se compró para que las mujeres de los mayordomos lo cocinaran para la comida de la media noche del *mayehak*. La tercera gallina fue sacrificada en Cancuén para ofrecérsela al *Tzuultaq'a* en conjunto con el incienso y las candelas.

La noche del *mayehak*, varios miembros del proyecto Cancuén participaron en la ceremonia. Nos reunimos con los hombres y mujeres de El Zapote en su iglesia católica. Como ya se describió en el capítulo anterior, la ceremonia empieza con varios cantos en coro acompañados por la marimba de la iglesia. Trascendió que durante la ceremonia cada anciano pasó al micrófono para explicar por qué se debía realizar el *mayehak*. Estas palabras fueron traducidas por un catequista para que los miembros del Proyecto Cancuén las entendieran. Ellos explicaron que esta ceremonia dedicada al inicio del trabajo arqueológico en Cancuén, era para pedirle a Dios y al *Tzuultaq'a* que se pudiera trabajar en armonía, sin problemas laborales y que las mujeres pudieran trabajar ordenadamente. Estas tres peticiones se basaban en la experiencia del año 2001 donde hubo discordia por los malos entendidos y poca comunicación entre el Proyecto Cancuén y los trabajadores. De igual manera, las mujeres habían tenido muchos problemas ese año porque era la primera vez que trabajaban y a raíz de la competencia por las plazas limitadas, predominaron los chismes y celos.

Fue interesante escuchar las palabras de los ancianos porque en este *mayehak*, éstas expresaron intenciones y oraciones dirigidas a Dios, al *Tzuultaq'a* e incluso a sus antepasados. Por ejemplo, se dijo que se deseaba que los antepasados ayudaran y “que nos den lo que estamos buscando”, en una referencia ambigua que pudo haberse referido a que los arqueólogos encuentren los restos culturales en la tierra o a que los q'eqchi'es obtengan más proyectos en sus comunidades a cambio de involucrarse en el trabajo y conservación de Cancuén. Así también, el *mayehak* serviría para “pedir que nos dé una fuerza sin ninguna dificultad, al Padre nuestro”, que explícitamente significa que no se desean accidentes en Cancuén, porque de por sí es un lugar propenso a éstos. La invitación a trabajar en cordialidad incluyó una súplica a Dios para “que nos respetemos, que nos llevemos en conjunto, como hermanos”. El mensaje esa noche fue el deseo de establecer una armonía y equilibrio desde el comienzo del trabajo arqueológico.

A la media noche, se ofrendó en el altar la comida que las mujeres habían preparado y también se quemó incienso frente a éste. A cada hombre adulto se le entregó una candela de las que habían hecho los ancianos. El principal celebrante encendió su candela del fuego del altar y poco a poco todos los participantes fueron prendiendo sus velas a partir de éste. En conjunto y todos hincados, hicieron oraciones en voz alta a Dios y al *Tzuultaq'a*, lo que produce un sonido murmurante por varios minutos. Al terminar esta plegaria colectiva, los ancianos se quedaron rezando por más tiempo frente al altar. Después de terminar, se dieron el saludo de la paz unos con otros. Uno de los catequistas tomó el micrófono y dijo "Como somos hijos de Dios, podemos dar la paz unos con otros para que El sepa que somos hijos de Dios para que se mire también aquí con nuestros hermanos". Después de unos minutos, los mayordomos y sus ayudantes empezaron a traer desde la cocina de la iglesia el caldo de cerdo que sus esposas habían preparado. Todos compartimos la comida que ya se había ofrecido en primer lugar al *Tzuultaq'a*.

El *mayehak* transcurrió como otros que no tenían que ver con Cancuén, con algunas excepciones importantes. A causa de nosotros, el catequista interrumpió el curso normal de la ceremonia para traducir las palabras de cada anciano y explicarnos ciertas partes del ritual. De nuevo, como en La Unión, se rompió la segregación de género, porque en el grupo de visitantes del proyecto Cancuén había varias mujeres, a quienes se les sirvió la comida al mismo tiempo que a los hombres. Además, una de las diferencias más notables con otros *mayehak*, es que esta vez los ancianos no partieron a Cancuén a la media noche. Ellos esperarían hasta las ocho de la mañana del siguiente día para ir al sitio y ofrecer más velas, incienso y una gallina al *Tzuultaq'a*.

Hay diferencias entre un *mayehak* realizado para la siembra y el presente *mayehak*. Primero, había sido financiada por el Proyecto Cancuén, gente no q'eqchi' que estaba trabajando en ese sitio arqueológico, lo que daba una sensación de una ceremonia mandada a hacer, un tanto ilegítima y no podía ser tan sagrada. Segundo, la fecha no había sido escogida por los ancianos, sino más bien, había sido definida en función del inicio de labores del Proyecto Cancuén en marzo y no hay un simbolismo adscrito a esta fecha, comparado con el inicio de la cosecha que es muy significativa para los q'eqchi'es. Tercero, la participación de los miembros del Proyecto, afectó de cierta manera la forma en que se llevó a cabo la ceremonia y ellos tuvieron que adaptarse a nuestra presencia.

Aunque los ancianos y los adultos que creen en el *Tzuultaq'a* estaban deseosos de compartir esta ceremonia para pedir permiso de excavar al espíritu de la montaña en Cancuén, no podía ser igual a la que ellos hacen por motivos de la siembra, pero es importante recordar que ellos mismos la solicitaron porque creyeron que era indispensable.

Hay un elemento más que vale la pena notar. Lo que no fue diferente a otras ceremonias de *mayehak* fue la poca participación de los hombres jóvenes, aproximadamente de quince hasta treinta años, incluyendo casados y solteros, indistintamente. En una ceremonia de estas, se podrán contar no más de veinte hombres dentro de la iglesia, que es muy poco en comparación a las más de cien mujeres que están presentes. Si es que estos hombres jóvenes asisten, ellos se quedan afuera de la iglesia platicando coloquialmente. Durante las ceremonias se ha escuchado a los catequistas pedirles que entren a participar, pero los jóvenes hacen caso omiso a esta invitación. Este patrón indica consistente y recurrentemente que los problemas entre las generaciones de la comunidad se expresan también en el trabajo arqueológico en Cancuén. Escuché en varias ocasiones las críticas del catequista principal acerca de la actitud de los jóvenes en el campo de cultivo, así como también, críticas de los ancianos hacia el comportamiento de los jóvenes en Cancuén. Éstas reprochan las irreverencias que los jóvenes muestran en el sitio. Por ejemplo, un anciano me dijo que “los muchachos no tienen respeto al sitio, y se les escucha hablar bastante de las partes sexuales de las mujeres y de las relaciones sexuales y no toman seriamente el trabajo en Cancuén. Ellos siempre están gritando y poniendo sus radios a todo volumen con lo que no respetan a la madre tierra [*Tzuultaq'a*]”.

De una manera muy sutil, empecé a dilucidar una razón implícita para el *mayehak*. Desde la perspectiva *ethic*, del investigador, el análisis cuidadoso de los patrones de comportamiento descubre las motivaciones sociales que, como grupo, puede tener la comunidad para sus acciones. Este motivo no tenía que ver precisamente con que el Proyecto Cancuén estuviera trabajando sin el permiso del *Tzuultaq'a* en sus dominios. Más bien, hay un conflicto interno entre los ancianos y adultos con los jóvenes que son irreverentes ante las creencias y tradiciones q'eqchi'es. Los jóvenes usualmente presentan una actitud similar en Cancuén, que los ancianos, catequistas y mayordomos interpretan como irrespeto. Efectivamente, el comportamiento de los jóvenes es mucho más laxo en el trabajo arqueológico que los adultos y muchas veces no les gusta trabajar arduamente ni

recibir instrucciones de los arqueólogos. Ello contrasta con la actitud seria que muestran los adultos ya casados y los ancianos que oscilan entre las edades de cincuenta y más años de edad en el trabajo en Cancuén, patrón que también se observa en las ceremonias que se llevan a cabo en la iglesia. Es decir que esta actitud no es particular al trabajo en Cancuén, sino que ya se manifestaba desde antes del inicio de los trabajos arqueológicos, en las celebraciones religiosas en la comunidad.

El *mayehak* parecía tener varios propósitos. (1) La ceremonia es necesaria para legitimar la presencia del Proyecto Cancuén y su trabajo arqueológico en territorio del *Tzuultaq'a*. (2) Como la presencia del Proyecto Cancuén les ha traído beneficios económicos individuales y colectivos, acaparar la atención del proyecto significa garantizarse estos beneficios. El Zapote ratifica su poder y presencia en Cancuén a través de estas ceremonias, tratándose de asegurar su jurisdicción sobre el lugar. (3) Además, su propósito es recordarle a los jóvenes los peligros que pueden suceder si no deponen o cambian su actitud irreverente ante las creencias tradicionales. Este último motivo para hacer los rituales se fortaleció más adelante, cuando el *Tzuultaq'a* mandó una emisaria con un sueño que era destinado a tener repercusiones para el Proyecto Cancuén y las comunidades aledañas, tema que se trata con detalle en las próximas páginas.

#### D. Intercambio ceremonial entre altiplano y tierras bajas

La importancia de Cancuén como un centro de intercambio entre el Altiplano y las Tierras Bajas se ha evidenciado a través de la investigación arqueológica. El Proyecto Cancuén ha propiciado el resurgimiento de esta característica en una ciudad que estuvo deshabitada por muchos siglos, a través de los intercambios que se han tenido entre los arqueólogos, los q'eqchi'es y otros grupos étnicos. La publicidad que el Proyecto había tenido en la prensa alertó a la Comisión para la Definición de Lugares Sagrados, ente creado por los Acuerdos de Paz firmados en 1996, con el propósito de definir y planificar el manejo de los lugares sagrados en Guatemala. Esta Comisión decidió visitar Cancuén a finales del mes de mayo del año 2002 para verificar si se le estaba dando la debida participación a los habitantes mayas alrededor del sitio.

Todos los miembros de esta subcomisión eran guías espirituales, quienes se autodenominan descendientes de los mayas que habitaron estas ciudades. Antes que nada, los cinco miembros de esta subcomisión que visitó Cancuén desearon presentarse ante el sitio. Ello significaba hacer una ceremonia en un punto importante del lugar para comunicarse con los espíritus que pudieran haber en el mismo. Con esta acción, ellos deseaban hacer ex profesa su creencia en que los sitios arqueológicos son lugares sagrados de por sí. Con toda cordialidad, los miembros del Proyecto Cancuén invitaron a los guías espirituales mayas a que hicieran su ceremonia y a su vez, ellos nos invitaron a participar en ella. Incluso, se les guió hasta los puntos donde ya se habían hecho ceremonias anteriormente porque tanto ancianos de El Zapote como de La Unión, habían estado en Cancuén por motivos espirituales. Los miembros de la comisión escogieron un lugar y lo prepararon para la ceremonia.

Los miembros de esta subcomisión provenían de diferentes partes de Guatemala y de distintos grupos étnicos. Había representación de las etnias kaqchikel, k'iche, mam y q'eqchi'. Cada uno tenía una virtud especial como guía espiritual. Uno de ellos podía predecir el futuro de una persona fumándose un puro al lado de ella. Otro de ellos podía recoger piedras y percibir su energía. Todos podían manejar el fuego en el cual se ofrecería azúcar, incienso de altiplano central, incienso de Alta Verapaz (*copalpom*), y varias velas de parafina de diferentes colores y velas de cebo. Todo ello lo dispusieron sobre un lecho de piedras, formando un círculo. El desarrollo del fuego puede servir de catarsis y puede funcionar como oráculo para entender problemas y prever el futuro.

En la ceremonia estaban presentes: un anciano, el mayordomo principal y su ayudante, todos ellos, personas influyentes en El Zapote. Además, estábamos Arthur Demarest y mi persona, y los cinco guías espirituales, integrantes de la subcomisión. Antes de empezar la ceremonia, los guías espirituales nos explicaron el significado de las velas que utilizarían y que posteriormente quemarían. El orden más importante de la ofrenda era espacial y geográfico porque "nuestros abuelos respetaron los cuatro puntos cardinales" explicó uno de los guías espirituales. Seguidamente, él explicó que

"la vela roja es la salida del sol, y tenemos la sangre roja. La caída del sol y donde entra la noche y la oscuridad significa también el color de nuestro pelo, el color negro, El color del ojo, significa la muerte...la oscuridad y se colocan donde se oculta el sol. El color amarillo es en el lado sur es nuestra carne, nuestros músculos. El color blanco significa el

lado norte, que significa los huesos que tenemos, nuestros dientes son de color blanco”.

Este simbolismo es el mismo que pude presenciar tanto en una ceremonia en Tecpán, Chimaltenango como en otra que se llevó a cabo en la ciudad de Guatemala para la inauguración de una feria de turismo. Los guías espirituales en ambos casos provenían del Altiplano guatemalteco, unos eran kaqchikeles y otros k'iches, por lo que este tipo de ceremonia era extraña a los q'eqchi'es que por primera vez presenciaban una de esta naturaleza. Esta ceremonia contrasta mucho con el simbolismo ritual q'eqchi' en el que los ancianos utilizan candelas generalmente blancas o raramente, amarillas. Esta nueva representación que vincula simbólicamente los colores, las candelas, las partes del cuerpo humano y los puntos cardinales era algo nuevo para los participantes q'eqchi'es.

El diálogo que los guías espirituales alentaron después de la ceremonia, propició un intercambio de ideas acerca de la cultura maya entre los q'eqchi'es, los guías espirituales mayas, el arqueólogo Demarest y mi persona. Ello reafirmó la idea insipiente que tenían los q'eqchi'es de El Zapote de vincularse como descendientes de los mayas que habitaron en Cancuén. Además, analizaron el resultado de la ceremonia y las implicaciones del oráculo del fuego que había indicado ciertas cosas desconcertantes. El extracto que sigue ilustra elocuentemente este diálogo:

- |                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------|----|
| Guía Espiritual –“Aquí se está expresando lo que es la cosmovisión maya, | 1  |
| todo lo que nos rodea, las estrellas, el sol, tiene contacto, tiene una  | 2  |
| energía. Nosotros venimos a hacer una ofrenda. Es bueno que              | 3  |
| ustedes lo sepan [dirigiéndose a los de El Zapote], nuestros abuelos,    | 4  |
| ¿quienes fueron?, los mayas...de ahí venimos nosotros, nuestros          | 5  |
| abuelos fueron muy adelantados en muchas cosas. Eso es lo que            | 6  |
| estamos haciendo nosotros, tenemos que explicarles a la juventud, de     | 7  |
| donde venimos, a donde vamos, quiénes somos, nosotros somos              | 8  |
| descendientes de los mayas y no nos debemos de avergonzar de ser         | 9  |
| mayas”.                                                                  | 10 |
| Mayordomo Principal –“Yo hablé con el Doctor Arthur también, que antes   | 11 |
| de empezar el trabajo, debemos hacer esta ceremonia, hay que pedir       | 12 |
| permiso porque este es un lugar sagrado para los antepasados,            | 13 |
| nuestros abuelos, que fueron los que lo hicieron [Cancuén]. Nosotros     | 14 |
| como nietos no sabemos cuanto tiempo tiene esto. Hasta el momento        | 15 |
| nos cuentan [los arqueólogos] cuantos años tienen. Pero como le dije     | 16 |
| a don David, no sé si entiendan los que vinieron de España y Estados     | 17 |

- Unidos, cuesta que lo entiendan. No hace mucho se quemó el campamento y se quedaron sin casas, sin ranchos. Es un problema serio. ¿Por qué pasa eso? Eso pasa porque están sin permiso. Porque la madre tierra como estamos hablando, Dios hizo la tierra, tenemos que respetarla como nietos". 18  
19  
20  
21  
22
- Arthur Demarest –“Hicimos *mayehak* para las excavaciones, pero no hicimos nada para el campamento. Ellos están diciéndome que debemos hacer *wa'tesink* para las nuevas partes del campamento. Lo queremos hacer rápido”. 23  
24  
25  
26
- Mayordomo Principal –“Nosotros participamos en el trabajo, nosotros no manejamos el proyecto, es don Arthur el que maneja todo. Sin dinero, no se hace nada. Para hacer una ceremonia necesitamos dinero. Por eso nosotros nos sentimos mucho desde el principio que entraron aquí. Porque este es un lugar sagrado, como ustedes [los guías espirituales] están hablando”. 27  
28  
29  
30  
31  
32
- Guía espiritual q'eqchi' –“Yo también quiero agradecer por mi parte. Antes que nada, por la hospitalidad que nos están brindando y la posibilidad de facilitarnos realizar esta ceremonia con toda libertad. Porque eso es lo que ha hecho falta en todas las ciudades antiguas de nuestros antepasados. En Tikal ha habido mucho problema para los permisos para hacer ceremonias. Ahora ya se hace, pero todavía a regañadientes. Hay muchas limitaciones. Así mismo, en Uaxactún y en otros lugares hay muchas limitaciones. Pero los hermanos han logrado penetrar en los lugares poco a poco pero por medio de muchos sacrificios, tanto trámite, no hay acceso libre. Entonces en primero lugar, agradecerles el habernos dado entrada y dejarnos utilizar este lugar con plena libertad. Pues que Ahau les bendiga a todos ustedes. El sentir general es que este sagrado lugar no sea usurpado, que no sea robado, como depredado, como se ha hecho con tantísimos lugares, ya que tiene un sistema de defensa, de vigilancia. Es el primer caso que estamos viendo, en ningún lugar hemos visto esto, donde la misma comunidad este organizándose para que el lugar sagrado no sea depredado.” 33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50
- Mayordomo principal –“Tengo otras palabras que decir. Nosotros también le dijimos a don Arthur [Demarest] que antes de empezar el trabajo de este año, era bueno que hiciéramos un gran *mayehak* en nuestra aldea para que así no encontráramos ni recibiéramos ningún problema, así como usted está diciendo, que trabajáramos con la bondad de Dios. Hicimos el nuestro [*mayehak*], pero no podíamos soportar los gastos para hacerlo, por la falta de dinero. Tuvimos que pedir perdón por nuestro pecado a Dios y a nuestros abuelos quienes hicieron nuestros cerros, nuestros valles y todo lo que aquí encontramos, eso fue lo que nosotros dijimos.” 51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60

El análisis de esta conversación revela varios puntos importantes no sólo en el discurso de cada grupo, sino también en el desarrollo posterior de las acciones rituales. Resalta el intercambio de las ideas sobre el vínculo autodeterminado, tanto de los guías espirituales como de la gente de El Zapote con los mayas antiguos que habitaron Cancuén. Por un lado el guía espiritual apeló al hecho que ser maya es una razón de orgullo y que eso debe pregonarse abiertamente y por el otro, la gente de El Zapote fortaleció su posición como descendientes, diciendo que también eran nietos de los mayas (líneas 3-8 y 13-14). Aunque anteriormente sólo reconocían un vínculo, lejano, pero existente, ahora los de El Zapote ya trazaban una línea más concreta y directa en su ascendencia de parentesco con los mayas, autodenominándose como nietos de los mayas (línea 14).

Otro punto importante fue la definición de Cancuén como lugar sagrado, no sólo para los q'eqchi'es del área sino para los mayas de otras partes de Guatemala y de diferentes etnias. Primero, el mayordomo principal dice que hay que pedir permiso para trabajar en el sitio y que la carencia de éste puede traer repercusiones muy graves. Este permiso se logra a través de las ofrendas rituales, principalmente inmoladas a través de la ceremonia del *mayehak*. Aunque el Proyecto Cancuén había hecho un *mayehak* en el inicio del trabajo, era necesaria otra ceremonia dirigida al *Tzuultaq'a* de Cancuén para pedir perdón por los trabajos de excavación y renovar el permiso de la presencia de los arqueólogos. Esta necesidad tomó un carácter urgente después que dos ranchos en el campamento de operaciones del Proyecto Cancuén se quemaron accidentalmente (líneas 18-22). Los q'eqchi'es interpretaron este suceso como una muestra muy clara de las consecuencias que puede traer la furia del *Tzuultaq'a* cuando no ha recibido benevolentemente o no está satisfecho completamente con los sacrificios que le han ofrecido. Los guías espirituales estaban de acuerdo con esta interpretación y la fortalecieron cuando dijeron que el oráculo del fuego había manifestado que había un espíritu intranquilo en Cancuén que quería causar problemas, incluso la muerte de alguien. Esta interpretación es muy compatible con la idea q'eqchi' que si no se hacen las ofrendas adecuadas, el *Tzuultaq'a* reclamará la sangre humana como sacrificio. En estos casos es absolutamente necesario realizar otra ceremonia, por lo que se empezó la planificación de un *wa'tesink* para los nuevos ranchos que reemplazaron a los que se habían quemado.

## E. La Señora de Cancuén

También hubo algunos detalles de la identidad del espíritu insatisfecho en Cancuén. Uno de los guías espirituales había tenido un sueño la mañana anterior a la ceremonia en donde se le apareció una mujer con el pelo blanco y la cara golpeada, entregándole unas llaves. La interpretación que él hizo del sueño fue que esa mujer le estaba dando el permiso de llegar a Cancuén, donde ella habitaba, y que no tuviera miedo. Los tres q'eqchi'es que presenciaron la ceremonia quedaron muy sorprendidos al escuchar el relato del sueño. La razón de su sorpresa fue que unos días antes se había encontrado en las excavaciones un panel sobre una tumba que supuestamente ilustra a dos gobernantes en un ritual de herencia del trono. Los excavadores de El Zapote que lo desenterraron pensaron que era una mujer y lamentaron que el panel estuviera partido en tres. Por lo tanto, para ellos no era una coincidencia que fuera una mujer la que apareció en los sueños de este guía espiritual. La fragmentación del panel simbolizaba lo mismo que los golpes de la cara de la anciana: el daño causado por excavar en Cancuén sin presentar suficientes ofrendas al *Tzuultaq'a*. La conjunción de todas estas señales: el oráculo del fuego que señaló la molestia del espíritu en Cancuén, el sueño del guía espiritual de la mujer golpeada de Cancuén, el incendio de los ranchos en el campamento y el descubrimiento del panel fragmentado fueron los factores que determinaron que los q'eqchi'es y los sacerdotes mayas concluyeran que era urgente hacer una ceremonia para hacer más ofrendas, o abría que atenerse a consecuencias nefastas. Otro hecho sorprendente confirmarían estas creencias.

Cuatro días después de la ceremonia de los guías espirituales de la Comisión para la definición de los lugares sagrados, llegó el mayordomo principal junto con su ayudante y una mujer q'eqchi'. Con una actitud muy seria, que reflejaba preocupación, me buscaron para decirme que había algo muy importante que los miembros del proyecto tenían que saber. La mujer que les acompañaba era hija de un hombre de El Zapote. Ella vivía con su esposo en la aldea de Secajpur y tenía muchos años de vivir allí. Ella había tenido un sueño la noche anterior donde una mujer anciana le había pedido favor que llevara un mensaje a la gente del Proyecto Cancuén porque había peligro de muerte. Con esa introducción, la comitiva tenía toda mi atención.

La mujer quien tuvo el sueño, que para efecto de esta tesis, se llamará Ana, lo contó en q'eqchi' cuando llegó esa tarde al campamento de arqueología ubicado en Cancuén. Ana dijo que había soñado con una mujer anciana quien se le había hecho presente mientras dormía bajo un sueño ligero. La señora era de pelo blanco y tenía herido un brazo, una pierna y sangraba de la cabeza. La anciana le pidió favor a Ana que si podía llegar a Cancuén a avisarle a los que estaban trabajando allá que le dieran algo bueno para ella, porque ella ya estaba cansada y muy lastimada. Sin embargo, totalmente aterrorizada, Ana hizo caso omiso del aviso y trató de seguir durmiendo sin conseguirlo. Al mediodía del día siguiente, Ana regresaba de lavar ropa del río. Su hija pequeña le alertó que la anciana estaba de nuevo allí. Aunque los niños no la podían ver, sí podían escucharla. La anciana le pidió de nuevo el favor y le dijo que no la iba a matar o hacerle daño. Lo que la anciana quería era que le avisara a los que trabajaban en Cancuén que a ella no le habían dado ni agua ni comida. Además, le dijo a Ana que el *wa'tesink* que iban a hacer en sus casas (los ranchos nuevos por inaugurarse en el campamento) no era tan importante, sino que un sacrificio, un *mayehak*, era para ella urgente porque alguien estaba en riesgo de morir. La anciana le pidió a Ana que por favor no regresara con las manos vacías y que tenía que llegar a dar el aviso a las cuatro de la tarde a Cancuén y que si no lo hacía, ella sufriría las consecuencias. Convencida de las implicaciones del compromiso que tenía con la anciana, Ana emprendió su viaje a pie hasta llegar a Cancuén, pasando por El Zapote para contárselo a un catequista y al mayordomo principal.

En reuniones subsecuentes, el mayordomo principal y los ancianos hicieron comentarios que reflejaban las conclusiones contundentes que determinaron a partir del sueño. La anciana representaba al *Tzuultaq'a* de Cancuén. Sus golpes en diferentes partes del cuerpo representaban el daño que había recibido por parte de los trabajadores y arqueólogos en Cancuén. Incluso, el mayordomo principal no dudó en pensar que la anciana era la misma persona que aparecía en el panel recién encontrado y que la fragmentación del panel simbolizaba el daño causado por las ofrendas inadecuadas o insuficientes, hecho que también se manifestaba en los golpes que la anciana presentaba en el sueño. Aunque la anciana reconoció que se haría una ceremonia para los nuevos ranchos, la consideraba irrelevante frente a la urgencia que había de ofrecerle un sacrificio a ella. La amenaza de muerte, que también habían presentado los guías espirituales en el

oráculo del fuego la reforzó la anciana, lo que presionaba a los q'eqchi'es a convencer a los directores del Proyecto Cancuén de que era necesario realizar una ceremonia muy grande. Arthur Demarest consideró muy importante cumplir con esta petición ya que por experiencias anteriores en el área de Petexbatún, era apropiado para los q'eqchi'es de ese lugar hacer un pequeño ritual antes de excavar una tumba (2002: comunicación personal). Por lo tanto, a pesar de la organización de un *wa'tesink* para los nuevos ranchos en el campamento y la celebración de un *mayehak* para el inicio de las excavaciones a principios del año, se decidió coordinar esfuerzos para realizar otra celebración en conjunto con los q'eqchi'es.

Esta ceremonia debía realizarse con urgencia para lograr el perdón de este espíritu y obtener su beneplácito para continuar con el trabajo arqueológico en Cancuén. El caso contrario traería graves consecuencias, incluso la muerte de alguien. Definitivamente, se dijo que esta mujer anciana cuyo espíritu vivía en Cancuén representaba a las personas que vivieron antiguamente en el sitio, o sea a los mayas, y como nietos de ellos, los guías espirituales ya habían presentado su ceremonia y ahora era el turno del Proyecto arqueológico, con la ayuda de los q'eqchi'es. Como lo mencionó sutilmente el mayordomo principal<sup>4</sup>, el Proyecto Cancuén debía de financiar la mayor parte de esta ceremonia, porque de ello dependía su continuación y la ceremonia estaba vinculada directamente con su intervención y presencia en el sitio arqueológico. Era necesario reestablecer el equilibrio urgentemente.

## F. Reestableciendo el equilibrio

La ceremonia que se estaba planificando inicialmente sólo incluía un *wa'tesink* para los ranchos nuevos. Sin embargo, como consecuencia de los eventos mencionados arriba, los planes se cambiaron y ampliaron porque era necesario incluir un *mayehak*. Por lo tanto el Proyecto Cancuén compró la mayoría de los materiales para esta doble ceremonia y las comunidades aportaron la mano de obra, el maíz para la comida y el conocimiento para hacer las ceremonias. Ancianos q'eqchi'es, arqueólogos, antropólogos y personas de las

---

<sup>4</sup> Ver líneas 46-47 del texto numerado en sección D

dos comunidades más cercanas a Cancuén se prepararon con varios días de anticipación para lo que sería una ceremonia única.

Para ello se tuvieron varias reuniones con los ancianos de El Zapote y se coordinó el trabajo con los mayordomos y sus ayudantes. Uno de ellos sería el guía de toda la ceremonia y proveyó al Proyecto Cancuén de una lista de insumos que necesitarían. Lo que sobresale de esta lista al compararla con la del primer *mayehak* era: (a) la cantidad aumentada de *copalpom*, ahora pedían cien libras de éste, (b) más animales para sacrificar: dos pavos jóvenes machos, dos pavos adultos y un cerdo de cien libras para ofrecerle al *Tzuultaq'a* en el sitio, (c) candelas y veladoras de diferentes colores y (d) gran cantidad de carne suficiente para doscientas personas ya que participarían en la ceremonia gente de La Unión, El Zapote y todos los miembros del Proyecto Cancuén. Además de ello, los ancianos solicitaron descansar cuatro días del trabajo arqueológico. En función de las operaciones arqueológicas, esta solicitud era la más difícil de satisfacer para los arqueólogos quienes estiman grandemente los últimos días de verano que proveen condiciones ideales para las excavaciones.

Esta solicitud de descanso iba dirigida a los trabajadores, arqueólogos y especialmente al sitio en sí. Los ancianos de El Zapote pensaban que la causa principal de los avisos de peligro de muerte a través del sueño y la ceremonia de los guías espirituales era la falta del respeto hacia el *Tzuultaq'a* de Cancuén. Especialmente, se quejaron de la irreverencia de jóvenes q'eqchi'es que gritan y ríen mientras excavan y de sus estrepitosos radiorreceptores que entonan música moderna. Además de esta amenaza de contaminación, estaban las personas que atravesaban el sitio, especialmente los hombres que habían tenido relaciones sexuales recientemente y las mujeres en general. Los ancianos insistieron que nadie debía pasar por el sitio ni trabajar en él durante este tiempo. Por lo tanto, cuatro días previo a la ceremonia, se dejó que el sitio se purificara y estuviera en paz, o sea sin excavaciones y sin gente que caminara en su interior.

Esta última petición de los ancianos constituye una adaptación de la conducta ritual que se adopta en la agricultura. El concepto de purificación tanto del campo de cultivo, como de los participantes en la siembra, se adecuaba al tratamiento ritual que requería el *Tzuultaq'a* del sitio de Cancuén para que permitiera la continuación del trabajo arqueológico. Los ancianos pensaban que así como los hombres que siembran, deben respetar veinte días de

abstinencia sexual previo a la siembra, también los trabajadores en Cancuén tenían que abstenerse de este contacto con la pareja, preferiblemente durante todo el tiempo que duraran las excavaciones, pero especialmente en estos cuatro días previos a la ceremonia. El sitio también lograría purificarse de la presencia humana durante esos cuatro días.

Otra adaptación que parecía más inmediata era la utilización de las candelas y veladoras de diferentes colores. En El Zapote y en La Unión, nunca se había visto que utilizaran candelas que no fueran blancas. Estrada Monroy dice que en el ritual de *wa'tesink* que él observó, solo se utilizaron candelas blancas, pero que se utilizan otros colores para diferentes fines, dependiendo de lo que la persona que la prende está pidiendo al *Tzuultaq'a* (Estrada, 1990: 282). El uso de varios colores puede ser una influencia de prácticas religiosas del altiplano central guatemalteco donde es más común. El conocimiento ritual que demostraron los guías espirituales que llegaron a visitar Cancuén causó una gran impresión en el mayordomo principal y el anciano que presenciaron dicha ceremonia. Consecuentemente, ellos pensaron que era adecuado utilizar candelas de diferentes colores para esta gran ceremonia en Cancuén.

Se me confió la tarea de comprar casi todos los materiales necesarios para la ceremonia. Ello me dio la oportunidad de entender el significado de varios de los materiales. Por ejemplo, cuando tuve que comprar el cerdo que sería sacrificado y enterrado en Cancuén como ofrenda, pregunté al mayordomo principal y los ancianos de qué tamaño tenía que ser el animal. "Este va a servir para darles algo a todas las personas que vivieron en el sitio. Es importante que el cerdo sea grande porque hay muchas casas, mucha gente vivió aquí" me dijo el mayordomo principal. Por lo tanto, la cantidad de carne era proporcional a la cantidad de gente que vivió anteriormente en Cancuén. Esto sugería que los *q'eqchi'es* estaban vinculándose a los habitantes antiguos de Cancuén con el *Tzuultaq'a* a quien se le ofrendó la ceremonia de *mayehak*. La representación clara de ello era la anciana quien apareció en el sueño de Ana, la mujer de Secajpur. De igual manera, los pavos machos para el sacrificio tenían que ser jóvenes, porque era necesario que no hubiesen preñado a alguna pava para garantizar su pureza.

De nuevo, se estaba enfatizando la necesidad de separar lo sagrado de las impurezas del acto sexual. Es relevante mencionar que esta separación se encuentra casi en todas las culturas del mundo. El gran sociólogo Emile Durkheim dice que "todas las creencias

religiosas conocidas, ya sea simples o complejas, presentan una característica en común: presuponen una clasificación de todas las cosas, reales e ideales, en las que los hombres piensan, en dos clases o grupos opuestos, generalmente designando dos términos distintos, que se pueden traducir adecuadamente por las palabras sagrado y profano” (1965: 52). Las cosas incluidas en alguna de estas dos categorías no pueden mezclarse. “Todo acercamiento o confusión entre seres y cosas pertenecientes a clases opuestas sería nefasto para ambos; de ahí la multitud de prohibiciones y tabúes que, al separarlos, también los protegen” (Hertz, 1990: 112). Cuando se está cerca del Tzuultaq’a, como lo están el oficiante y la víctima del sacrificio, estos deben estar limpios de todo *ma’ak*, o sea pecado.

En el día de la ceremonia, el campamento de arqueología se convirtió en un centro de convergencia a donde llegaron gentes de tres diferentes aldeas y hubo muchas actividades desde la mañana para preparar el lugar donde se realizarían las ceremonias. El Proyecto Cancuén adquirió doscientas libras de carne de cerdo para preparar la comida que se sirvió después de la ceremonia, a parte del cerdo que se ofrecería en el epicentro de Cancuén. Las mujeres de El Zapote ayudaron en la preparación de esta carne. Además, trajeron el maíz con el que se prepararon más de quinientos tamalitos que se consumieron junto con la carne y el caldo de cerdo. De igual manera, prepararon suficiente bebida de cacao que endulzaron con panela. Los dos pavos machos se prepararon en caldo y estaban destinados para ser servidos a las personas importantes, como los ancianos y directores del Proyecto Cancuén.

Se necesitaba un lugar que emularía a la iglesia en El Zapote donde se construiría un altar y donde los ancianos y demás participantes velarían toda la noche. Para este efecto, uno de los ranchos nuevos al que se le ofreció el *wa’tesink*, que estaba destinado para resguardar y manipular el estuco que se había encontrado en las estructuras centrales del palacio de Cancuén, se adecuó para realizar la ceremonia y los rezos preliminares al gran sacrificio que se ofrendó a la media noche tanto en el sitio como en los nuevos ranchos del campamento. El altar se construyó de tablas y estacas de maderas y se adornó el interior del rancho con hojas de pacaya. Otros trabajos preliminares a la ceremonia estuvieron dedicados a la preparación de los lugares en el sitio arqueológico donde se harían las principales ofrendas.

Cada unidad de operación donde se habían hecho excavaciones intensas y descubrimientos importantes fue adornada con hojas de pacaya. Estos sitios también los demarcaron con los tradicionales arcos hechos de hoja de palma que representan portales a un lugar sagrado. Esta práctica ya era utilizada en el ritual de *mayehak* para la siembra y los ancianos pensaron que era necesario para este *mayehak*. Donde se prestó más atención y esmero fue el lugar donde se ofrendaría el cerdo de cien libras que iba destinado al *Tzuultaq'a*. Para escoger el lugar, los ancianos preguntaron a Arthur Demarest dónde pensaba que estaba el lugar más importante del sitio, el lugar más sagrado. Después que se les explicaron las funciones de varias plazas y escalinatas, ellos prefirieron una pequeña plaza que se ubica en la parte más alta del palacio. Arthur Demarest les explicó que esa plaza privada era la del gobernante que ocupó el puesto más alto en la ciudad de Cancuén durante su última ocupación. A ellos les pareció que era el lugar ceremonialmente más importante. Por lo tanto se excavó un hoyo de dos metros de profundidad, donde se depositaría el cerdo, junto con otras ofrendas como *b'oj*, aguardiente, candelas, veladoras y mucho incienso. El rededor del hoyo se adornó con hojas de pacayas y se chapearon las plantas que crecían cerca. Los mayordomos y sus ayudantes fueron los encargados de todas estas actividades.

A las seis de la tarde empezaron a llegar más hombres y mujeres de La Unión y El Zapote, acompañadas de sus hijos. Los ancianos de ambas aldeas se sentaron en las primeras bancas que se habían puesto dentro del laboratorio de estuco, que en esos momentos funcionaba como recinto sagrado. Se contrató a los músicos de La Unión para que tocaran el arpa y el violín, como en las ceremonias tradicionales. Ellos empezaron a tocar dentro del recinto, frente al altar. Mientras tanto, las mujeres de El Zapote estaban en los últimos detalles de la preparación de la comida. Alrededor de las nueve de la noche, el mayordomo principal con la ayuda de otros hombres mataron al cerdo que se iba a ofrendar en el *mayehak*. Lo envolvieron en un plástico negro y le ataron las patas a un palo para facilitar su traslado hasta el epicentro de Cancuén.

Dentro del recinto, el altar se ubicaba hasta delante de cara al este. Sobre él yacían el *copalpom*, las candelas, las veladoras, la tinaja con *b'oj* y los frascos con aguardiente. De igual manera, uno de los ancianos había traído una imagen de un santo que se puso en medio del altar. Como el lugar era pequeño, sólo cabían pocas personas. La mayoría de

gente estaban afuera, escuchando el arpa y platicando. A las diez de la noche, pidió la palabra quien fue el catequista más importante del El Zapote. El tenía un mensaje para todos los asistentes. El pensaba que era muy importante que todas las personas presentes debían conocer el sueño de la anciana. Aunque ya se relató el sueño, es necesario incluir esta descripción porque aporta nuevos datos y detalles significativos que servirán para el análisis en el siguiente capítulo. Primero contó el sueño de Ana, la mujer de Secajpur, en el idioma q'eqchi' y después en español. El relato a continuación es una composición de ambas versiones porque son complementarias y forman una narración más completa.

“Una señora que vive en otro caserío Secajpur, que le dicen, en una	1
tarde cuando ya caía la noche, dice que ella se acostó en su hamaca.	2
Entonces temprano en la noche se presentó una mujer. Entonces dice que	3
cuando llegó, preguntó	4
-¿Quién es?, pase adelante, siéntese.	5
Pero dice que la anciana no quiso aceptar.	6
-Nada más vengo a buscar porque quiero que me vas a hacer un	7
mandado. Quiero que usted vaya a avisar para los que están trabajando	8
allá en las ruinas.	9
Pero la mujer dijo	10
-Yo no puedo, no voy a ir y tampoco conozco el lugar.	11
-No me va a decir que no lo conoce porque usted allá nació, dijo la	12
anciana.	13
Ah, entonces pensó la mujer, “Es cierto, nací allá, nunca he visto el	14
parque pero es cierto nací allá”. Y dijo la mujer	15
-Pero no, es que yo no puedo porque legalmente si voy, de repente me	16
pasa algo en el camino, o hasta me puedo morir. Además está lejos el	17
caserío.	18
-No pienses así hija, le dijo, yo te voy a estar acompañando. Yo te	19
voy a estar ayudando hasta cuando llegues allá.	20
Y así quedó. Cuando ella se acostó, quiso dormir. Pero empezó a	21
aparecer de nuevo la anciana y de repente ya estaba presente otra vez y la	22
mujer apenas pudo dormir. Entonces amaneció el día siguiente, la mujer	23
fue a lavar la ropa sucio al río. Como era bastante su trabajo, pudo llegar a	24
su casa hasta las once de la mañana. Cuando se fue a trabajar al río dejó a	25
su hija pequeña en la casa. Entonces, cuando regresó del trabajo la tomó y	26
le empezó a darle de mamar acostada en la hamaca. Cuando sintió, ya	27
estaba dormida otra vez y cuando vio, ya estaba presente la anciana otra	28
vez.	29
-Como que no me haces caso a lo que te he dicho, dijo la anciana.	30
-Pues fijese que no, dijo la mujer.	31

-No, por favor. Te pido el gran favor de ir ahora mismo. Tenés que ir. 32  
Espero que a las cuatro y media de la tarde estes presente con ellos, 33  
avisando lo que ya te he dicho. 34

-No puedo, respondió la mujer. 35

-Bueno, ahora te voy a decir una cosa, dijo la anciana,-si no me haces 36  
lo que te estoy pidiendo, a ti te va a caer el peso, si no me haces el favor. 37  
Porque yo ya no aguanto, ya no aguanto. Porque ya me golpearon aquí 38  
[señaló la cara] y aquí también me pelaron [señaló el brazo]. 39

De ahí, la anciana lloró amargamente. Cuando cayeron sus lágrimas, 40  
eran pura sangre, pura sangre. 41

-Así que por favor, ya mis chiches [pechos] no tienen leche, ya no 42  
tengo fuerza. Es cierto cuando ellos celebran sus ritos solo los celebran no 43  
más en sus casas, pero a mi nadie me quiere regalar tan siquiera algo de 44  
comer. Así es que yo estoy sufriendo en cambio, cuando ustedes celebran 45  
sus ritos de *wa'tesink* o de *mayehak*, celebran sus sacrificios aquí donde 46  
mi hija, ustedes le dan de comer, mi hija esta toda satisfecha. Pero yo me 47  
estoy muriendo de hambre. Ahora, por favor, es importante avisar para 48  
que ellos me preparen una cosa buena para mi, para que yo pueda comer. 49  
Espero también que el rito que ellos vayan a celebrar se llama *k'ux mayab*. 50

Pero creo que eso está en idioma maya y también podemos entenderlo 51  
en q'eqchi'. *K'ux mayab* quiere decir que tenemos que hacer el *mayehak* 52  
hoy, en esta noche, cabalmente como se requiere. Tenemos que hacerlo 53  
de corazón, de fe, con respeto. No es solo así de fácil de encender 54  
candelas. Si los niños por ejemplo este, él está sentado, pero el papá no se 55  
sabe dónde está, la mamá, no se sabe dónde está, pero ella [la anciana] 56  
pide por favor que el papá, que la mamá lo sienten a la par para que no 57  
esté molestando, para que no esté mascando chicle, para que no esté 58  
chupando dulce, corriendo, burlándose de la gente, quitando la atención a 59  
la mayoría. 60

-Decile esto a ellos, dijo la anciana -para que sus ritos sean todo de 61  
respeto y bien recibido por Dios para que a mí también me puedan 62  
satisfacer. 63

Tenemos que meditar en el *mayehak* frente a Dios, frente al cerro, 64  
frente al *Tzuultaq'a*, frente a la madre tierra. Sobre nuestras espaldas está 65  
el pecado, nosotros somos hijos de quienes aquí estuvieron. Tal vez no 66  
entendamos este mensaje, tal vez nos sepamos verdaderamente qué hacer. 67  
La anciana apareció en el sueño de esta mujer de Secajpur porque dice que 68  
nosotros [en El Zapote] estamos muy enojados, con muchos problemas, 70  
muy peleados unos con otros y no podíamos recibir su mensaje. 71

Ahora estamos un poco amargados, estamos muy tristes. Porque si no 72  
hacemos esto, tal como ella pidió, entonces de repente a mi o a ellos o a 73  
ustedes o cualquiera de sus hijos o niños, puede haber accidente, si no lo 74  
hacemos de corazón, si no lo hacemos de fe. Si no con los niños, de 75  
repente con los trabajadores allá en el parque [Cancuén]. Ya esta anciana 76  
está enojada con nosotros ¿por qué?. Porque nosotros principiamos el 77  
trabajo sin permiso, sin ofrecer algo a ellos. Desde ahí cometimos un 78  
error grande. 79

Debemos pensar bien como nos libramos. Por eso en esta tarde, en	80
esta noche, ya casi estamos llegando a la hora de ofrecer nuestros ritos,	81
entonces lo que debemos hacer es pedir perdón a ellos, pedir perdón a	82
Dios para que Dios también nos apoye.”	83

Después de la narración del sueño de Ana, interpretado por el catequista, se procedió a darle de comer ritualmente a los espíritus representados en los ranchos nuevos. Primero se ofreció comida al altar y se sahumaron todos los materiales que servirían a los oficiantes para ofrendar el *wa'tesink* de los ranchos nuevos y el *mayehak* en Cancuén. Cada horcón de los nuevos ranchos fue ungido con sangre, cacao, agua de masa de tamalito y mucho humo del incensario. En cada una de las dos casas más grandes, el laboratorio de cerámica y en el de estuco, donde estaba el altar, se sacrificó uno de los pavos jóvenes. Se hizo un hoyo en el centro y ahí se le depositó ya sacrificado. Luego de enterrarlo y aplanar el piso con el pie, un anciano colocó una veladora sobre la ofrenda depositada en la tierra. Le advirtieron a la gente que observaba que tuviera mucho cuidado de no pasar encima y que guardaran distancia de la ofrenda.

Posteriormente, el anciano principal, quien dirigía a los demás oficiantes, repartió los materiales que serían llevados por una comitiva reducida hacia el palacio en Cancuén para ofrendar el *mayehak*. Dos hombres llevaban en hombros al cerdo sacrificado que colgaba de un palo. Otros llevaban la tinaja llena de *b'oj*, las botellas con aguardiente, las candelas y veladoras de diferentes colores y las cien libras de *copalpom*. Usualmente, esta comitiva oficiante la constituyen dos o tres ancianos quienes salen a la media noche desde El Zapote hasta Cancuén para ofrendar el *mayehak* al *Tzuultaq'a* de Cancuén, sin embargo esta vez eran muchos los lugares donde tenía que quemarse el *copalpom* y las candelas y también tenían que participar en el sacrificio la mujer que tuvo el sueño, así como Arthur Demarest, por lo que la comitiva era de quince personas, aproximadamente.

El lugar donde se centró la actividad ritual fue donde se abrió el hoyo para depositar la ofrenda más grande, el cerdo de cien libras. Al llegar a este punto, se repartieron las candelas a los participantes y se encendieron a partir del fuego que proveyó el anciano principal. Los mayordomos y los ancianos descubrieron al cerdo muerto, que venía tapado con un cobertor de plástico. Posteriormente lo depositaron hasta el fondo de la fosa. La tinaja de *b'oj* fue vaciada sobre el animal sacrificado y también se ofrendó varias botellas pequeñas de aguardiente. Finalmente, se enterró el sacrificio, dejando unos treinta

centímetros descubiertos. En esa concavidad poco profunda se pusieron cincuenta libras de *copalpom* y luego se les prendió fuego. También se puso veladoras y candelas encendidas alrededor del entierro. Todos nos arrodillamos alrededor del lugar de la ofrenda y los ancianos y mayordomos presentes empezaron a rezar en voz alta. Luego, todos nos levantamos y empezamos a prepararnos para ir a otros lugares de ofrendas.

El anciano principal dividió a la comitiva en varios grupos porque había que hacer una ofrenda similar en cada lugar importante de excavación, que ya habían sido adornados anteriormente. Personalmente, tuve la oportunidad de acompañar a la mujer que tuvo el sueño y al catequista que había relatado el sueño a los asistentes esa misma noche. Por las circunstancias del sueño y los símbolos que se presentaron en él, nuestra comitiva debía ir al lugar donde se había encontrado el panel y la tumba debajo de él. Cuando llegamos al sitio, se depositaron seis libras de *copalpom* en una pequeña fosa que había cerca de este entierro. Además, se colocaron varias veladoras alrededor de la unidad de excavación. Después que se prendió el *copalpom* y las candelas, los asistentes se hincaron cerca de la tumba. Los rezos empezaron de nuevo, ahora dirigidos a los espíritus de este punto específico. Este ritual se repitió en otros cuatro lugares distintos, donde se habían hecho excavaciones extensas.

Estas labores rituales terminaron aproximadamente a las tres de la mañana. El punto de reencuentro era el laboratorio de estuco, donde estaba el altar. Allí, se les sirvió caldo de pavo a los ancianos y mayordomos. Posteriormente, todos pudieron comer y compartir los alimentos que habían preparado las mujeres de El Zapote. Muchos se quedaron hasta las cinco de la mañana, tomando un poco de aguardiente y bebida de cacao. No fue sino hasta cuando ya estaba amaneciendo, que el campamento empezó a volver a su normalidad. Los visitantes q'eqchi'es regresaron a descansar a sus casas y los integrantes del equipo del Proyecto Cancuén pudieron dormir después de toda una noche de desvelo. El sacrificio colectivo compartido por los q'eqchi'es y miembros del Proyecto Cancuén ya había sido realizado. Todos esperaban que la anciana, o sea la *Tzuultaq'a* de Cancuén estuviera satisfecha, habiendo recibido con benevolencia las ofrendas de aquella noche.

## V. Ideología y la religión q'eqchi' ante Cancuén

### A. Ideología: el concepto a lo largo de la historia

Uno de los problemas epistemológicos más serios que la antropología tiene que afrontar continuamente es estar a la merced de la lengua que utiliza para expresarse. Radcliffe-Brown lo plasma elocuentemente: “En una ciencia como la nuestra, las palabras son los instrumentos de análisis y siempre debemos estar preparados para descartar instrumentos inferiores por superiores, cuando la oportunidad aparece” (Radcliffe-Brown, 1965:113). En este caso, él hablaba específicamente sobre cómo denominar las prohibiciones rituales dictadas por ciertas culturas que, con un léxico antropológico menos cuidadoso, se llamarían tabúes. El problema, como bien lo menciona Radcliffe-Brown, es que los términos que la antropología utiliza para el estudio socio-cultural—los instrumentos, como él los llama, no son exclusivos de esta ciencia, sino que generalmente son utilizados fuera de la antropología. Utilizar una palabra que posee varias connotaciones puede entorpecer el objetivo del análisis antropológico ya que las interpretaciones no son inequívocas.

El palabra ‘ideología’ no es una excepción a esta condición. Este término ha sido utilizado constantemente y con varias acepciones desde que se introdujo en los estudios humanos. El diccionario de etnología y antropología editado por Bonte e Izard (1991) dice que “la palabra fue utilizada por primera vez en 1796. Uno la encuentra bajo la pluma de Destutt de Tracy, quien estaba involucrado en diseñar una ciencia interesada en el estudio de las ideas, y especialmente de su formación” (Rigoulet, 1991: 345). Posteriormente, los ‘ideologistas’ que se dedicaban a esta ciencia y que se oponían a la creación del imperio napoleónico, fueron llamados peyorativamente ‘ideólogos’ ya que se confundió a la ideología con su objeto de estudio, las ideas (Mannheim, 1936: 72). El término ideología llegó a significar: el pensamiento “aparte de la realidad” o idealista (Rigoulet, 1991: 345).

La siguiente aparición histórica del término fue en los estudios de Marx y Engels, en el siglo XIX. Ellos concibieron su paradigma en respuesta a los ‘idealistas’ que pensaban que

las esferas ideológicas se desarrollaban independientemente de la historia. “En el momento histórico en que estos autores escribían, existía una fuerte corriente idealista que atribuía a la voluntad y al pensamiento de los hombres, la causa de los fenómenos sociales...” (Harnecker, 1974: 90). El materialismo histórico constituye la antítesis de esa corriente y transformó las ciencias sociales para siempre. Marx y Engels utilizan el término de ideología para denominar “un sistema de ideas y de representaciones que, procurando la ilusión de desarrollarse de manera autónoma, es realmente determinado por la realidad ya que está estrechamente sometido a la forma de los hombres que, como portadores, producen socialmente sus medios de existencia” (Rigoulet, 1991: 345).

En el paradigma del materialismo histórico, la ideología está ubicada en la parte de la superestructura de la sociedad, que está generalmente determinada por la estructura económica, denominada infraestructura. Varios autores señalan que una lectura sesgada y seleccionada de los escritos de Marx y Engels, pueden producir interpretaciones que resaltan exageradamente el determinismo económico propuesto por ellos. (Harnecker, 1974: 89; Conrad y Demarest, 1988: 233). Harnecker cita textualmente una carta escrita por Engels donde él dice que

“Si alguien...tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda.

Las condiciones económicas son las condiciones “*finalmente determinantes*”, pero las otras instancias de la sociedad desempeñan también un papel.

El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten unos sobre otros y...sobre la base de la necesidad económica que se impone siempre en última instancia” (1974: 92).

Por lo tanto, Engels reconoció que los otros componentes sociales a parte del económico, también pueden determinar los hechos sociales e influir incluso en la infraestructura. A pesar de ello, la postura marxista tiende a reconocer a la superestructura como un epifenómeno de las relaciones y medios de producción. En el materialismo histórico, la ideología es vista como “el cemento...que cohesionan a los individuos en sus papeles, en sus funciones y en sus relaciones sociales” (Harnecker, 1974: 96). La ideología está siempre presente y deforma lo que el individuo percibe y piensa que es la realidad. Esta característica de la ideología es la que el materialismo histórico utiliza para explicar el

proceso en el que se legitima la dominación de la clase explotadora sobre los explotados (Harnecker, 1974: 99). Por lo tanto, el contenido ideológico de la sociedad justifica el *status quo* de las clases y la distribución desigual de los medios de producción y del poder.

Posteriormente, ya en el siglo veinte, Karl Mannheim, un sociólogo del conocimiento, presenta su propio paradigma acerca de la ideología (Mannheim, 1936). En su libro *Ideología y utopía*, Mannheim estudia los diferentes significados que tiene la palabra ideología que, según sus propias palabras, “generalmente está atada al marxismo”. Este autor desenreda las confusas acepciones que hay del término y logra simplificar su análisis al reconocer básicamente dos categorías de uso. Por un lado, está el concepto particular y por el otro, uno total. El significado particular se refiere al término que “denota que somos escépticos de las ideas y representaciones presentadas por nuestro oponente”. Por el otro lado, el significado alterno que Mannheim distingue es uno total: “Aquí nos referimos a la ideología de una época o de un grupo socio-histórico en concreto, i.e. de una clase, cuando nos interesan las características y composición de la estructura total del pensamiento de esta época o de este grupo” (Mannheim, 1936: 55-56).

Mannheim está de acuerdo con el materialismo histórico en que la ideología distorsiona la realidad porque dice que las ideologías particulares son “consideradas disfraces más o menos conscientes de la verdadera naturaleza de la situación”. Pero además, la ideología ‘total’ también tiene una característica deformadora. Por tanto, “ninguna de las dos concepciones se basa únicamente en lo que dice realmente el oponente para alcanzar un entendimiento de su verdadero mensaje e intención” (Mannheim, 1936: 55-56). Mannheim complementa su teoría con el análisis de las construcciones utópicas. El considera un estado mental utópico aquel que “es incongruente con el estado de la realidad en el que ocurre” (Mannheim, 1936:192). Entre las utopías que Mannheim menciona<sup>1</sup> están la liberal-humanitaria y la socialista-comunista. Mientras los grupos dominantes producen ideologías de justificación, los dominados, de contestación o utópicas (Rigoulet, 1991:

---

<sup>1</sup> Hay cuatro formas de utopía que este autor analiza (Mannheim, 1936: capítulo IV): (a) el milenarismo de los anabautistas, donde se fusionó por primera vez las ideas milenaristas con las demandas y activismo de un estrato social específico dirigidos por Tomas Münzer en el siglo dieciséis—aquí ocurre la espiritualización de la política, (b) la idea liberal-humanitaria, que trata de apartarse de los hechos mundanos a través de la perpetuación de “la idea”, (c) la idea conservadora, que pretende estar en perfecta armonía con la realidad de su medio y (d) la socialista-comunista, que propone una síntesis de “otras formas utópicas por las que se han luchado históricamente” (ibid: 240) que busca la igualdad de todos.

346). Uno de los aportes más importantes para la sociología del conocimiento por parte de Mannheim es haber establecido que “toda estructura de pensamiento está ligada a un proceso de ideologización” (Rigoulet, 1991: 346).

El antropólogo francés Dumont, que fue estudiante de Marcel Mauss, define la ideología como un “ensamble social de las representaciones o todo el ensamble de las ideas y valores comunes en una sociedad” (Rigoulet, 1991: 346). Esta definición deja entrever que la ideología existe fuera de la persona, en lo social y que como tal, juega un papel importante en la cohesión de la sociedad. Bajo este enfoque, un individuo no representa ni conoce todo el contenido ideológico de su sociedad<sup>2</sup>. En un adelanto al postmodernismo de finales del siglo veinte, Dumont cuestiona el objetivismo con que la antropología desea estudiar las ideologías, si no se toma en cuenta que ésta también está encajada en una sociedad específica, y que por tal condición, también representa alguna ideología (Rigoulet, 1991: 346).

Augé, por su lado, plantea el concepto de ‘ideo-lógica’, como “la codificación sintáctica de las diversas lógicas simbólicas particulares, necesariamente concretizadas en ideologías por las constitutivas sociales” (Rigoulet, 1991: 346). La contribución de Augé al estudio de las ideologías es muy relevante porque no diferencia la ideología de un grupo dominante con la de uno dominado. En todo caso, como él lo dice en la cita textual anterior, cada ideología es una “codificación sintáctica” con la que cuenta cualquier grupo en específico. La diferencia entre las “lógicas simbólicas particulares” será lo que defina los diferentes significados que asignará cada grupo.

Usando el materialismo histórico como base, Marvin Harris “mantiene las mismas posiciones generales que Morgan o White dentro de los parámetros de la antropología de finales del siglo veinte. Los más importantes de... [sus] perfeccionamientos son...las distinciones entre estudios de carácter *emic* y *etic* en la investigación antropológica” (Bohannan y Glazer, 1993: 392). Lo *emic* son las explicaciones del sujeto o población en estudio que están basadas en la superestructura conductual (símbolos, mitos, filosofías, ideologías, religión). Por aparte, los factores *etic* toman en cuenta “variables

---

<sup>2</sup> Esta premisa es similar a la que Durkheim presenta en su estudio del suicidio, en el cual demuestra que las estadísticas de suicidio de una sociedad están dadas no por causas individuales, sino que es un hecho social que se repite anual, y previsiblemente (Durkheim, 1976).

infraestructurales, [i.e. modo de producción y reproducción] como los principales factores causales.” (Harris, 1993:401). Puesto de otro modo, Harris dice que “el materialismo cultural afirma la prioridad estratégica de los procesos y condiciones *etic* y conductuales sobre los procesos y condiciones *emic* y mentales...pero no niega la posibilidad de que los componentes *emic*, mentales...puedan conseguir cierto grado de autonomía respecto a la infraestructura conductual *etic*” (Harris, 1993:401). Bajo esta construcción metodológica y teórica, Harris concibe el principio del materialismo cultural de esta manera:

“los modos conductuales *etic* de producción y reproducción determinan probabilísticamente las economías políticas y domésticas conductuales *etic*, que a su vez, determinan probabilísticamente las superestructuras conductual y mental *emic*” (Harris, 1993: 400).

En el materialismo cultural, de nuevo, la ideología no se concibe como determinante, sino en última instancia, porque está clasificada dentro de lo *emic*. Este paradigma varía escasamente de lo que fue propuesto por el materialismo histórico. A pesar de esto, la introducción de los términos *etic* y *emic* son herramientas muy útiles para el análisis antropológico. El balance que se puede lograr al integrar y complementar los puntos de vista *etic* y *emic*, del investigador y del investigado, respectivamente, genera un análisis y entendimiento de los procesos sociales mucho más acertado que si se toma alguno de los dos como determinante indiscutible. En el caso de Cancuén, se utilizarán estas categorías para entender las explicaciones de los q'eqchi'es con respecto a los rituales en el contexto arqueológico y para analizar la ideología que se expone en esas ceremonias y en las acciones de los actores involucrados.

Harris argumenta que la infraestructura es la determinante primordial del comportamiento aduciendo que ésta

“es la principal superficie de contacto entre naturaleza y cultura, el límite a través del cual las restricciones ecológicas, químicas y físicas a las que está sujeta la acción humana se interrelacionan con las principales prácticas socioculturales destinadas a superar o modificar dichas restricciones. El orden de prioridades materialistas culturales, de la infraestructura a los restantes componentes conductuales y, finalmente, a la superestructura mental, refleja cómo estos componentes se alejan de la superficie de contacto cultura/naturaleza” (Harris, 1993: 402).

Sin embargo, como se ha demostrado anteriormente en los capítulos III y IV, los q'eqchi'es están en contacto con la naturaleza a través de sus creencias espirituales, concretamente

expresadas en el *Tzuultaq'a*. Este espíritu de la montaña condensa las interacciones que los q'eqchi'es tienen con su medio natural y social. Cuando el *Tzuultaq'a* es el medio por el cual ellos pueden entender lo que Cancuén significa, es su ideología la que motivará su comportamiento ante el sitio, y consecuentemente, ante el Proyecto Cancuén. Como ya se expuso antes, la definición de Friedrich de ideología aclara que ésta sirve también "para promover, perpetuar o cambiar un orden social y cultural". Las interacciones entre los q'eqchi'es y arqueólogos demuestra cómo funciona la ideología q'eqchi', especialmente a través de las ceremonias y representaciones religiosas de Cancuén. Como bien lo dice Friedrich, la ideología es "ideas políticas en acción" (Kolata, 1992: 70).

Cabarrús también ha analizado la representación del *Tzuultaq'a* en el sistema cultural q'eqchi' (Cabarrús, 1998). Este antropólogo presenta dos términos que se pueden incluir dentro de la ideología. Por un lado, el de la 'eideología' puede ser utilizado para entender un "Dios agrícola para un campesino", y por otro, el de la 'metalogía' explica al campesino concientizado (Cabarrús, 1998:19). Cabarrús busca un análisis dentro del marxismo para explicar el papel de la identidad étnica q'eqchi' que se expresa en su cosmovisión, especialmente a través del *Tzuultaq'a*. Los dos términos que él acuña sirven para explicar cómo puede surgir una conciencia del ser q'eqchi' y los cambios sociales que ello puede producir. "La religión, como región ideológica", dice Cabarrús, "entraña ambos aspectos: el eideológico y el metalógico" (Cabarrús, 1998: 20). Por lo tanto la religión, además de representar el mundo, también puede cambiarlo. El marxismo estructural también presenta este rol activo de la ideología.

La participación de Maurice Godelier, en cuanto al estudio de las ideologías, aporta algo similar a lo anteriormente descrito porque propone una reestructuración del paradigma de la infra y superestructura. Godelier dice que una de las fallas teóricas del marxismo yace "en el problema fantasmagórico de las relaciones sociales, [y en el] problema de la religión y, a través de él, el de la práctica simbólica y de la ideología en general" (1974: 10). El debate yace en establecer si finalmente, la determinación económica vale sobre la ideológica, o viceversa. Ante el determinismo económico tomado del marxismo ortodoxo por el materialismo cultural expuesto por Harris, Godelier despliega el materialismo estructural "cuyo análisis esencialmente colapsa...los elementos superestructurales, como el parentesco y la ideología político-religiosa, hasta la infraestructura, al recharacterizar estos

elementos clave como relaciones de producción” (Kolata, 1992: 71). Al hacer esto, Godelier reinstituye en la ideología un papel determinante de los hechos sociales.

Robert Carneiro presenta una síntesis reveladora en torno a este debate, que está contextualizado en la teorización acerca del surgimiento del Estado:

“Dentro de la antropología, la posición materialista cultural fue expresada primero por Leslie White y luego por quien hoy vigorosamente le gana, Marvin Harris. El final del espectro idealista, que ha estado ganando adherentes en años recientes, está, sorpresivamente, ligado con académicos que se autodenominan marxistas. Esto lo vemos, por ejemplo en el marxismo estructural de Maurice Godelier” (1992:178).

Según Conrad y Demarest, tanto ellos como otros críticos, han “señalado [que] el materialismo cultural y la mayoría de las otras formas de ecología cultural son, conceptualmente, meras variaciones del clásico tema funcionalista” (1988: 244). Estos críticos señalan que el error más grande de los ecologistas culturales es el análisis sincrónico en el que se embarcan porque desdeñan la importancia de la historia y de la ideología en los procesos sociales y culturales. Sin embargo, Carneiro procede a responder con su contrapunto, que la ideología no es todopoderosa. Cuando las sanciones desde el punto de vista materialista tienen un costo social demasiado alto, el comportamiento del humano divergirá de lo que prescriba la ideología. Para que ésta funcione, tiene que ir en la misma dirección de la corriente de la cultura que la anida (Carneiro 1992: 195).

Este debate es indiscutiblemente relevante para el caso de Cancuén porque definir el papel de la ideología específica de un grupo es trascendental para entender las interacciones entre los grupos de interés que convergen en Cancuén. Por lo tanto, se procederá a hacer un análisis donde se tomen en cuenta los puntos de vista y explicaciones *emic*, o sea las halladas en la superestructura de la comunidad q’eqchi’, así como las *etic*, o sea, las interpretaciones del investigador que toman en cuenta otros factores históricos, económicos, políticos, cognoscitivos (i.e. los significados económicos y seculares de Cancuén) e ideológicos, que se revelan a través de las prácticas ceremoniales q’eqchi’es. Tanto el *wa’tesink* como el *mayehak* han sido adaptados al contexto del Proyecto arqueológico. Por lo tanto, para contestar la pregunta de esta tesis hay que analizar las causas y motivaciones que han llevado a los q’eqchi’es a adaptar sus rituales en Cancuén.

## B. Análisis de los rituales q'eqchi'es en Cancuén

El comportamiento ritual de los q'eqchi'es se ha visto afectado por la presencia del Proyecto arqueológico y el sitio Cancuén va adquiriendo nuevos significados conforme las investigaciones arqueológicas y las intervenciones del Proyecto avanzan. Anteriormente, sólo los ancianos de El Zapote habían llegado a realizar rituales en Cancuén, y esta nueva práctica empezó pocos años antes que llegara el Proyecto arqueológico. En el capítulo anterior se detallaron algunas adaptaciones rituales que se han manifestado en la interacción con respecto a Cancuén entre los q'eqchi'es de dos comunidades vecinas, los arqueólogos y antropólogos del Proyecto Cancuén y algunos guías espirituales mayas. Entonces, ahora toca analizar las ceremonias, los símbolos y discursos que se han desarrollado en la relación que los q'eqchi'es han fortalecido con Cancuén. Hay que hacer un intento por explicar la adaptación, así como el aumento de frecuencia y magnitud de estas ceremonias<sup>3</sup>. ¿Cómo se explican las ceremonias de *wa'tesink* y *mayehak* adaptadas en Cancuén? ¿Qué símbolos resaltan o cambian conforme se adaptan estos rituales a la actividad arqueológica en Cancuén? Si hay un mensaje ideológico q'eqchi' detrás de ellos, ¿a quién o quienes va dirigido y qué nos intenta decir?

Respecto a la primera interrogante, el análisis se concentra en la explicación (*emic*) que los ancianos y los mayordomos dan sobre las ceremonias. Los pequeños proyectos de desarrollo financiados por el Proyecto Cancuén y otras instancias buscan proveer a las mujeres y hombres q'eqchi'es de habilidades específicas (i.e. administración, contabilidad, organización comunitaria, gestión de proyectos) con el fin de que ellos mismos mejoren su calidad de vida y paralelamente protejan el patrimonio cultural. Cuando los q'eqchi'es aceptan como propios estos proyectos, ellos tienen que integrar a su cultura algunos cambios que pueden implicar transgresiones en su orden social. Estas transgresiones pueden derivar en conflictos internos. Por ejemplo: (a) la mujer q'eqchi' toma un rol más activo y debe participar en reuniones y hasta aprender a manejar una cuenta de ahorros en un banco, acciones que son usualmente asociadas al rol del hombre; (b) los hombres que son más aptos para estos proyectos son aquellos jóvenes que saben leer, escribir y hablar el

<sup>3</sup> Frecuencia se refiere a que ahora se hacen más ceremonias anualmente, y magnitud o intensidad, se refiere al aumento en ofrendas y a la participación de varias comunidades en los rituales en Cancuén.

idioma español. La ocupación de estos cargos importantes por ellos puede ser interpretado por los ancianos como una amenaza a su autoridad.

El *wa'tesink* es utilizado tradicionalmente por los q'eqchi'es en los casos de transgresión (i.e. construir una nueva casa en un nuevo lugar que puede pertenecer a otros espíritus) y ha sido adaptado en los casos de transgresión de origen exógeno (i.e. una asociación para el desarrollo y turismo comunitario). El *wa'tesink* es la manera en que los nuevos objetos y formas de trabajo son aceptados en la comunidad q'eqchi'. Como ya se mencionó, Boremanse (1998:239) y De Ceuster y Hatse (2001:106) muestran casos similares en los que una motosierra o unas máquinas de coser son ritualmente alimentadas, y luego son integradas a la cultura q'eqchi' con funciones específicas. Desde la perspectiva *emic*, los q'eqchi'es explican que estos rituales sirven para que sus espíritus no se roben el alma de alguien. La amenaza la representa concretamente el *Tzuultaq'a* y los espíritus de lugares o cosas que se pueden ofender en caso de la transgresión humana. En respuesta a este peligro potencial, los q'eqchi'es tratan de buscar el equilibrio social a través de sus actos rituales.

Es importante subrayar que la comunidad q'eqchi' se representa idealmente a sí misma como homogénea, a pesar de las diferencias internas económicas o educativas, que son obvias. Por lo tanto, busca integrar los objetos y organizaciones ajenos a su cultura de forma colectiva, y reprime las acciones individuales. Así, la colectividad es quien puede aceptar o rechazar un agente externo. En caso de aceptación, el proceso debe ser legitimado en base a las creencias religiosas, donde mejor se expresa la comunidad como tal. Por dicho motivo, las prácticas religiosas son culturalmente la manera viable de introducir estos agentes externos. La ceremonia q'eqchi' es el espacio y momento de interacción comunitaria donde mejor se puede observar "la comunidad", en otras palabras, es donde se concretiza explícitamente su colectividad.

De Ceuster y Hatse recomiendan a las agencias de desarrollo que sean sensibles a los aspectos religiosos de la comunidad q'eqchi' porque revalorizan su cultura<sup>4</sup>. Para este efecto, la práctica religiosa de los q'eqchi' de hacer un *wa'tesink* cuando un objeto nuevo o ajeno se utilizará por primera vez es similar y compatible con los actos de inauguración de

---

<sup>4</sup> Los libros de estos dos autores tienen como objetivo revitalizar y rescatar (y hasta reinventar) algunos aspectos de las creencias q'eqchi'es, especialmente las relacionadas con la agricultura y la numerología maya.

proyectos, cosa que buscan estas organizaciones o agencias de Gobierno para hacer públicas sus inversiones. La importancia de esta sensibilidad a la cognición q'eqchi' no sólo debe radicar en la inauguración un proyecto. "En vez de 'incorporar' la cosmovisión en los procesos de desarrollo (a la fuerza), se tienen que 'basar' los procesos en la cosmovisión: los conceptos de la cosmovisión deben constituir la base...para el trabajo en desarrollo" (De Ceuster y Hatse, 2001a: 108).

Esta recomendación ha sido tomada muy en serio por el Proyecto para definir la participación de los q'eqchi'es en el esfuerzo en conjunto con los arqueólogos de proteger el patrimonio que constituye Cancuén. La sensibilidad del Proyecto Cancuén hacia las ceremonias q'eqchi'es ha permitido entender mejor cómo perciben ellos el sitio y ha establecido una relación donde son válidos los puntos de vista de todos los actores. Se pudo establecer que los q'eqchi'es no sólo tenían necesidades físicas y sociales para mejorar su calidad de vida (i.e. necesidades en educación, salud, capacitación, autogestión de proyectos, etc.) sino también necesidades espirituales respecto al sitio. En un principio sólo se hacían los *wa'tesink* de los proyectos de desarrollo, pero debido al acercamiento que se tuvo con los ancianos y mayordomos, se entendió la importancia que los q'eqchi'es le daban al *mayehak* de inicio de la temporada de excavación. Después de realizar esta ceremonia, los q'eqchi'es que trabajan en Cancuén en las excavaciones arqueológicas se sienten más seguros en el lugar, espiritual y físicamente.

Además del *wa'tesink*, el *mayehak* también ha sido adaptado a Cancuén. Existen ciertos aspectos culturales q'eqchi'es que son compatibles con el contexto de la arqueología que facilitan su adaptación ritual. El hecho es que Cancuén representa un lugar sagrado para los q'eqchi'es porque en él vive el *Tzuultaq'a*. Como tal, cualquier trabajo en el sitio debe tener la aprobación de este ser que lo domina. En el caso de la agricultura, los q'eqchi'es piden este permiso a través del *mayehak*, porque el campo de cultivo también le pertenece al *Tzuultaq'a*. Bajo estas premisas de su religión, los q'eqchi'es adaptaron el *mayehak* para pedir permiso para trabar en Cancuén. La adaptación del *mayehak* en Cancuén fue facilitada por el hecho de que los ancianos de El Zapote ya realizaban en el sitio el sacrificio colectivo al *Tzuultaq'a* relacionado con la siembra. Además, hay una compatibilidad entre el trabajo arqueológico y el agrícola porque ambos son temporales y su inicio y fin están definidos ambientalmente (por la época lluviosa y seca). Estas

concordancias no dificultan al q'eqchi' adaptar sus creencias y prácticas religiosas al contexto del trabajo arqueológico en Cancuén. Ahora, al igual que la siembra del maíz, la temporada de excavaciones también está delimitada socialmente, a través de la ceremonia del *mayehak*.

La adaptación de los rituales no sólo se ha dado en su contenido, sino también en su planificación y desarrollo. El *mayehak* que se hace en el inicio de la temporada de excavaciones es financiado por el Proyecto Cancuén, a diferencia de los tradicionales, que son financiados por la propia comunidad. Esto, además de la participación de los arqueólogos en las ceremonias, ha obligado a los ancianos a hacer ciertas diferenciaciones con el *mayehak* tradicional. Con ello se expresa una identidad como comunidad q'eqchi', porque mantiene la forma de su ritual tradicional para sí misma y transforma y adapta el ritual para circunstancias un tanto menos legítimas—como lo es el pedir permiso para excavar. Este hecho es similar a una adaptación que se observa en la cultura Navajo, en Nuevo México, en el contexto turístico. Algunos artesanos producen muñecas sagradas, llamadas *kachinas*, y hay unas que las hacen para la venta al público, principalmente para los turistas que visitan Santa Fe, Taos y Taos Pueblo. Estas *kachinas* para la venta, generalmente tienen algún aspecto cambiado, como por ejemplo, le ponen zapatos deportivos. Este pequeño detalle inhabilita lo sagrado de la muñeca y permite a los artesanos vender un símbolo de su cultura. Si no se hiciera esta diferencia con los artefactos para la comercialización se profanaría imperdonablemente aspectos íntimos de la religión Navajo.

Algunos de los componentes del programa de desarrollo social del Proyecto Cancuén tratan y se desarrollan directamente en Cancuén, ejemplo de ello son las excavaciones y el proyecto de ecoturismo manejado por las comunidades, cuyo principal atractivo es el sitio. En el desarrollo de estas actividades surge evidentemente que Cancuén tiene que ser respetado como un lugar sagrado. Trabajar en ese lugar representa análogamente la transgresión en que los q'eqchi'es incurren al sembrar en el campo, ya que éste es visto como dominio del *Tzuultaq'a*. Por lo tanto, pedir el permiso, o sea hacer un *mayehak*, para realizar cualquier tipo de trabajo en Cancuén es imprescindible, a fin de evitar consecuencias nefastas.

Ya que se ha establecido que el *mayehak* y el *wa'tesink* han sido adaptados en Cancuén, hay que analizar la ideología q'eqchi'es que llevó a esta adaptación, desde la perspectiva *ethic*. ¿Por qué los q'eqchi'es están interesados en adaptar sus creencias en Cancuén? Si Cancuén apenas estaba constituyéndose dentro de la práctica religiosa q'eqchi' como un lugar sagrado, ¿cómo se explica la intensificación ritual? ¿Hay razones más allá de las espirituales? La forma en que los ancianos y mayordomos dieron tanta importancia al sitio, la intensificación de los rituales en Cancuén y las relaciones sociales que se desprenden de la coyuntura que genera el Proyecto Cancuén sugieren que hay significados alternos a la espiritualidad practicada por El Zapote. Estos significados se hallan en el planteamiento q'eqchi' de sus ideales al Proyecto Cancuén, a comunidades vecinas y a la misma comunidad q'eqchi'. Para entender esta ideología es necesario examinar los intereses que representa Cancuén y los aspectos sociales que la presencia del Proyecto afecta directamente.

A pesar del carácter sagrado que los q'eqchi'es asignan a Cancuén, éste no implica una prohibición de actividades profanas, como por ejemplo las económicas. Ahora, el lugar sagrado también significa para los q'eqchi'es una fuente de ingresos que nunca antes había existido en el lugar. El interés económico que produce el valor de la mano de obra pagado en las excavaciones arqueológicas y los beneficios del turismo han impulsado a los q'eqchi'es a encontrar una manera de justificar su presencia en el lugar, que de otro modo sería visto como una profanación del dominio del *Tzuultaq'a*. El "pedir permiso" para trabajar en el sitio habilita la posibilidad de extraer los beneficios económicos que representa Cancuén, siempre manteniéndole respeto como lugar sagrado. El interés por lo sagrado no rivaliza con el interés económico gracias a la adaptación cultural q'eqchi' y a su ideología.

Sin embargo, desde la perspectiva *ethic*, cuando Cancuén adquiere un significado económico, también representa recursos limitados por los cuales las comunidades tienen conflictos internos y externos. En cuanto a los conflictos intracomunitarios, como la envidia entre las mujeres que sí pueden trabajar y las que no pueden porque tienen que cuidar a sus hijos, o el papel importante que adquieren los jóvenes en las organizaciones comunales (i.e. asociaciones o comités de pro mejoramiento) con lo cual desplazan a los ancianos, las ceremonias vinculadas con Cancuén intentan enviar un discurso moralizador

que apela a reestablecer el equilibrio social. Los ancianos y los catequistas repitieron en varias ocasiones en los *mayehak*, que se deseaba trabajar en cordialidad y hermandad para evitar conflictos. Los ancianos buscan constantemente en las ceremonias la integración y participación de todos, pero en especial de los jóvenes. La posibilidad de muerte que advirtió la Señora de Cancuén en el sueño es parte de esta ideología. Los líderes espirituales intentan refortalecer su posición (a favor de la continuidad de las tradiciones) al subrayar en sus discursos las posibles consecuencias graves que trae faltarle el respeto al *Tzuultaq'a*.

Por su parte, los conflictos y la competencia entre las comunidades aledañas a Cancuén, es otro factor del aumento de la actividad ritual. El Zapote expresa a través de sus creencias religiosas su reclamo para que el Proyecto Cancuén le preste más atención a esa comunidad que a otras. Esta reacción proviene de la historia de migración de estas comunidades. Tanto El Zapote como otras comunidades que se asentaron a las orillas del río la Pasión, aprovechando el comercio que se daba entre Sebol y Sayaxché que utilizaba el río como vía de abastecimiento, quedaron aisladas después que el trazo de las nuevas carreteras asfaltadas las ignorara, aunque ya tenían mucho tiempo de estar ubicadas allí. Por lo tanto, un proyecto, como el de Cancuén, que hace un intento por ayudar a la gente q'eqchi' a alcanzar un desarrollo humano integral, así como los salarios pagados por excavar, representa un recurso limitado por el cual las comunidades se confrontan en competencia por su atención. Sin embargo, la motivación económica no es la única causa de una intensificación de las ceremonias q'eqchi'es en Cancuén. Estas también tienen una importancia política para ellos en la relación que tienen con el Proyecto Cancuén. De esta manera, se puede entender que la religión puede representar la ideología q'eqchi' ante el Proyecto, ya que "una de las funciones de la ideología es hacer que los miembros de una sociedad sientan que las ideas que están absorbiendo alrededor de ellos, que les lleva a trabajar por el bien del estado [en el caso de Cancuén, de la comunidad] ...son *sus* ideas, surgiendo de su propio ser interno...[lo] que lleva a un resultado justo y adecuado" (Carneiro, 1992: 195).

La ideología apoya a través de la religión cuando los q'eqchi'es buscan fortalecer su presencia en Cancuén y lograr así, el reconocimiento y beneficios que representa el

Proyecto en sí. Aprovechando que el Proyecto Cancuén se interesó por la representación sagrada que significa Cancuén para la gente de El Zapote, los miembros de la comunidad la utilizaron para reivindicar su jurisdicción sobre Cancuén. Esta era una manera de prevalecer ante las otras comunidades y para participar en el Proyecto Cancuén. “Cancuén es sagrado para nosotros”, fue el mensaje recibido por el Proyecto Cancuén de parte de los q’eqchi’es, y su respuesta fue positiva: el Proyecto no solo permite abiertamente sino que hasta financia sus ceremonias. Esto lleva un mensaje a los q’eqchi’es de que el Proyecto Cancuén reconoce que ellos son los únicos que pueden tratar con Cancuén como sitio sagrado.

Se puede decir que debido a este reconocimiento, el Proyecto Cancuén dio poder a los ancianos, como un grupo dentro de El Zapote, y a la comunidad misma ante otras comunidades. Por lo tanto, ganaron terreno político al lograr que el Proyecto Cancuén reconociera sus creencias y aceptara y les ayudara a practicar las ceremonias que eran necesarias. Es ahí donde la dinámica política y la ideología son visibles a través de las interpretaciones espirituales: “Cuando las obligaciones políticas...están adicionalmente infundidas con los significados y sanciones religiosas, el cordón sedoso de la coerción ideológica se ciñe” (Carneiro, 1992: 195). La ideología q’eqchi’ establece que los q’eqchi’es tienen el derecho y la obligación de realizar ceremonias religiosas en Cancuén, porque ellos están vinculados a estos “antepasados mayas”, y por lo tanto tienen derecho también a las ganancias políticas y económicas que provienen del lugar sagrado, como veremos más adelante.

El *Tzuultaq’a* representa a la colectividad y define a la comunidad q’eqchi’. El *Tzuultaq’a* es el medio por el cual los q’eqchi’es encuentran el significado sagrado en Cancuén. Harris dijo que la infraestructura es la parte social que tiene el mayor contacto con la naturaleza (Harris, 1993: 402). Esta aseveración toma nuevos significados si se entiende que los q’eqchi’es interaccionan con su medio a través de sus creencias y prácticas espirituales, como se detalló en los capítulos III y IV. Este es otro caso en el que los supuestos contenidos conductuales de la superestructura pueden producir cambios directamente en los medios de producción y de reproducción, ya que el lugar arqueológico constituye una fuente de ingresos económicos y ha resultado en un medio de expresión cultural y político para los q’eqchi’es. El caso de Cancuén refuerza lo que Godelier,

Conrad y Demarest han propuesto a través del marxismo estructural ya que la política y la religión pueden “realmente dominar la naturaleza de las relaciones de la infraestructura económica y la dinámica del cambio histórico” (Conrad y Demarest, 1988: 258). La forma en que los q’eqchi’es han reivindicado su presencia en Cancuén confirma que, así como la ideología política puede determinar cambios económicos y socioculturales, también la ideología religiosa puede hacerlo.

El sueño descrito en la parte ulterior del capítulo IV es un claro ejemplo de cómo la religión q’eqchi’ puede expresar la ideología de la colectividad. Además, es un síntoma de esta lucha de poder por controlar el sitio y por la atención que puede proveer el Proyecto a una comunidad específicamente. Aunque ni un individuo ni la colectividad aceptaría fehacientemente que el sueño es una construcción social para presionar al Proyecto Cancuén a actuar en favor de sus intenciones o conforme a sus necesidades, al final, ese es el resultado. El Proyecto Cancuén tuvo que financiar otra ceremonia, mucho más intensa (en cantidad de ofrendas), al final del período de excavaciones porque los q’eqchi’es no se sentían seguros trabajando allí ya que el mensaje que trajo Ana develaba un peligro de accidente. Carneiro dice que para coercer a los que objetan voluntariamente a seguir las demandas enunciadas a través de los expertos en rituales, usualmente existe la amenaza de “represalias rápidas y terribles de los dioses” (1992: 195), como el peligro de muerte expresada por la Señora de Cancuén. Esta ideología presentada a través de las creencias religiosas transmite a los arqueólogos y al Proyecto Cancuén un mensaje que invoca a obedecer al *Tzuultaq’a*, la fuerza suprema en el sitio. Los mayordomos y ancianos que tienen los conocimientos para tratar adecuadamente con esta situación, también ven su posición social reivindicada. El sueño de Ana redundó en que las creencias en el Espíritu de la Montaña y su debido respeto se impusieran sobre las acciones y pensamientos de q’eqchi’es y de los miembros del Proyecto Cancuén.

Antes de realizar el acto de ofrendar el sacrificio al *Tzuultaq’a* de Cancuén, en la noche de la gran ceremonia, todos escuchamos las palabras de uno de los líderes más influyentes de El Zapote. Es importante analizar los mensajes en su discurso que se transcribió al final del capítulo anterior. La primer parte de su mensaje (líneas 1-51, capítulo 4 sección F) dice básicamente que para continuar trabajando en Cancuén hay que ofrendar más sacrificios de los que ya se habían hecho, porque el espíritu de la montaña ya estaba muy afectado por la

cantidad de objetos (vestigios materiales de la cultura maya) que se habían sustraído de su tierra. Los ancianos y mayordomos sugirieron que se hiciera un *mayehak* para ofrendar este sacrificio que pedía la Señora de Cancuén. Efectivamente, el Proyecto Cancuén tomó los pasos necesarios para realizar esta gran ceremonia combinada (hubo *wa'tesink* y *mayehak*) y con ello, el Proyecto estaba reconociendo como válidas estas creencias q'eqchi'es. Esta acción estableció una relación dialógica entre los q'eqchi'es y el Proyecto. Por su lado, el Proyecto Cancuén reconocía la autenticidad de las interpretaciones q'eqchi'es y por el propio, los q'eqchi'es reconocían como legítima la presencia de los arqueólogos quienes estaban siendo integrados a la vida ritual del sitio con la ayuda de los q'eqchi'es.

Cabe aclarar que la participación y apoyo en la realización de estas ceremonias por parte del Proyecto Cancuén no está desligado de sus propios intereses. Así como los q'eqchi'es buscan reconocimiento político, beneficios económicos y atención de los proyectos de desarrollo humano, el Proyecto Cancuén también persigue satisfacer sus propios fines. Y es que no hay que olvidar que, finalmente, el objetivo principal de un proyecto así son las investigaciones arqueológicas y el entrenamiento de futuros arqueólogos guatemaltecos y no guatemaltecos. Como se hizo la salvedad, esta tesis se refiere a la ideología q'eqchi' y el tema de la ideología de los arqueólogos se deja para una futura investigación. Sin embargo, lo que les interesa a los arqueólogos es contar con el permiso de los q'eqchi'es para excavar, el cual debe ser solicitado a través del *Tzuultaq'a*. El realizar en conjunto y, en algunas ocasiones, financiar las ceremonias q'eqchi'es es un intercambio recíproco entre el Proyecto Cancuén y los q'eqchi'es de El Zapote. Ambos buscan satisfacer sus propias necesidades e intereses.

En el mensaje de este líder comunitario influyente, también yacía una interpretación que para la comunidad era introspectiva. “La anciana apareció en el sueño de esta mujer de Secajpur porque dice que nosotros estamos muy enojados...” dice parte del mensaje entre la líneas 70 y 72 del mismo texto. Ana nació en El Zapote pero no vive en esa comunidad porque se casó con un hombre oriundo de Secajpur. La pregunta inminente es ¿por qué una mujer de otra comunidad tuvo el sueño? La anciana se notó preocupada por los problemas internos de El Zapote. “Estamos muy enojados, con muchos problemas, muy peleados unos con otros y no podíamos recibir su mensaje”. El sueño indica que la mujer hubiera

querido darle el mensaje a alguien de El Zapote, pero los problemas comunitarios se lo impidieron. El peligro de muerte que acompañaba el mensaje también es una llamada de atención para que mengüen y resuelvan sus problemas y rivalidades internas. Por lo tanto, una motivación *ethic* de estos rituales yace en que la comunidad quiere evitar conflictos y daños a sus miembros por lo que la acción ritual colectiva apela a la cohesión social, para que así, el equilibrio permanezca o se reestablezca (Durkheim, 1965).

Aunque la religión no ha sido el eje principal del análisis de las preguntas planteadas en esta tesis, es necesario adentrarse un poco a discutir las repercusiones de estos procesos generados por la interacción entre arqueólogos y q'eqchi'es. No es fácil lograr captar la complejidad de este fenómeno religioso e ideológico alrededor de las comunidades en Cancuén. Los datos expuestos dan indicios que los q'eqchi'es han utilizado los ritos y el significado de Cancuén como sagrado más para confrontar políticamente al Proyecto Cancuén y a otras comunidades, que para una búsqueda de identidad y de respuesta existencial. Hay peligro que la fuerza personal que puede dar la religión a los q'eqchi'es se convierta en una fuerza únicamente ideológica. Al carecer de experiencias de fe, estas creencias y rituales pueden pasar a ser meros espectáculos y hasta simples atractivos turísticos.

Los rituales en Cancuén no son una respuesta a una crisis de identidad colectiva o una reivindicación explícitamente étnica. Por el momento, son canales a través de los cuales se expresa una ideología que busca reafirmar la dominación de una comunidad específica de las actividades en un proyecto arqueológico. A pesar de ello, no se descarta que en realidad, hayan varias personas (gente q'eqchi', arqueólogos y otros actores) que reaccionan espiritualmente frente a Cancuén. El anciano que explicó el relato la noche del *Mayehak* en Cancuén creía en realidad en la mujer y que ella representaba al *Tzuultaq'a* que vive en Cancuén. Seguramente, muchos de los presentes en esa ceremonia tuvieron momentos de reflexión y fe, pero muchos otros también tuvieron momentos de duda y reserva. Queda por ver si en el futuro prevalecerán estas actividades y si Cancuén será un centro de peregrinación para ofrecer el sacrificio.

### C. Identidad *maya* entre los q'eqchi'es: los mayas en Cancuén

Un concepto importante a señalar en el sueño de Ana, relatado por el líder comunitario, fue la instrucción que dio la anciana acerca de cómo debía realizarse el rito. En todo su contenido y desarrollo, la ceremonia debía ser *Kux Mayab*. El concepto no está expresando en el idioma q'eqchi', como lo dijo el líder, sino que en el idioma "maya"—que fue el término que él utilizó. El simbolismo de que la anciana haya dado parte del mensaje en el idioma "maya" es poderoso, ya que vincula a la anciana con los antiguos habitantes de la ciudad de Cancuén: los mayas. *Kux Mayab* significaba "que tenemos que hacer el *mayehak* hoy...cabalmente como se requiere. Tenemos que hacerlo de corazón, de fe, con respeto..." (líneas 53-61). Con estas palabras, y las que le siguieron (ver líneas 62-64), el líder daba a entender que la Señora de Cancuén pedía que el comportamiento durante la ceremonia fuera recto y solemne, con especial cuidado con los niños. Este mensaje no iba dirigido tanto a los miembros del Proyecto Cancuén, sino a los q'eqchi'es, especialmente los jóvenes escépticos que estaban participando en la ceremonia. *Kux Mayab* apela a la forma antigua de hacer un ritual, con mucho respeto, era una forma de fortalecer las creencias al vincularlas a la cultura maya antigua, de donde resurgía la Señora de Cancuén para reclamar su territorio a q'eqchi'es y no q'eqchi'es.

Este discurso que vincula a los q'eqchi'es con los mayas antiguos también es una manifestación ideológica en las ceremonias relacionadas con Cancuén, especialmente después que el Proyecto Cancuén tomó en cuenta la cosmovisión q'eqchi' al hacer los *mayehak* de inicio de temporada y las ceremonias subsecuentes. El andamiaje ideológico, utilizado en la dinámica política y económica por el control del sitio, que los q'eqchi'es desarrollaron a partir de sus creencias religiosas se fundamenta en la convicción que la Señora de Cancuén representa a todos los que vivieron en la ciudad antiguamente, y que esta señora es el *Tzuultaq'a* del lugar. Ya que este Espíritu de la montaña es la representación colectiva de las creencias espirituales de los q'eqchi'es, son ellos quienes pueden entender y tener control del sitio a través de este conocimiento. Son ellos y sus expertos rituales, en especial, de El Zapote, quienes pueden solicitar permiso para trabajar y sus conocimientos rituales son los que pueden ayudar a reestablecer el equilibrio que se ha perdido por la presencia de los excavadores y arqueólogos en el sitio.

Sin embargo, este discurso q'eqchi' no surgió espontáneamente. Esta ideología en la que los q'eqchi'es se representan como descendientes de los mayas proviene de la influencia de medios de comunicación locales y de una serie de interacciones con ancianos, catequistas y también con los guías espirituales que llegaron a Cancuén. Todas estas fuentes confluyen en la percepción q'eqchi' de su propia identidad como mayas. Tomando en cuenta que tanto los individuos como las comunidades pueden tener identidades múltiples y que éstas se negocian en cada plano de interacción en el campo social (García Canclini, 1995: 229 y Morales, 1998: 305), la identidad maya entre los q'eqchi'es de esta localidad ha empezado a fortalecerse como una manera de reclamar lo que les puede traer beneficios en el futuro, como por ejemplo la atención del Proyecto Cancuén y el control sobre las actividades que se desarrollan en el sitio de Cancuén.

La identidad de los q'eqchi'es con los mayas antiguos no fue creada por el Proyecto, ya que ésta era latente desde que los ancianos de El Zapote fueron instruidos sobre que el *Tzuultaq'a* también puede existir en los lugares arqueológicos y se comenzó a ofrendar el sacrificio final del *mayehak* en Cancuén. Sin embargo, con las capacitaciones que los arqueólogos dan directamente a los excavadores y futuros guías de turismo acerca de esta ciudad antigua, los q'eqchi'es ahora saben a que los antiguos habitantes del lugar se les denomina mayas y que tuvieron una cultura impresionante. Como ya se dijo antes<sup>5</sup>, el hallazgo de cerámica en casi todas las unidades de excavación también genera en los q'eqchi'es ideas asociativas con los mayas antiguos porque aún está en su memoria que anteriormente ellos compartían esta práctica. Con estas influencias y sus propias interpretaciones de los vestigios culturales en Cancuén, los q'eqchi'es están en el proceso de formar una identidad que les enlaza con la antigua cultura maya y los habitantes de esta ciudad. Los q'eqchi'es sienten que comparten con los antiguos mayas rasgos similares en su lenguaje, agricultura, medio ambiente (y geográfico), y especialmente, en sus creencias y prácticas espirituales y representaciones simbólicas y sagradas. Finalmente, los q'eqchi'es fortalecieron su identidad maya, anteriormente incipiente, después de la llega y por la influencia del Proyecto Cancuén y las interacciones derivadas de éste.

Estas ideas de los q'eqchi'es fueron confirmadas y fomentadas durante el intercambio ceremonial que se tuvo con los guías espirituales de la Comisión para la Definición de los

---

<sup>5</sup> Ver capítulo III, sección B

Lugares Sagrados. La conversación e interacción con ellos fortaleció la idea de algunos líderes espirituales q'eqchi'es de que los q'eqchi'es y demás grupos étnicos mayas descienden directamente de los mayas y que pregonarlo no sólo debe hacerse orgullosamente, sino también frecuente y libremente. Incluso, la ceremonia que pudieron observar algunos de El Zapote tuvo consecuencias directas en la práctica espiritual porque para el gran *mayehak* en el campamento, los ancianos y mayordomos pidieron candelas de diferentes colores—simbolismo que aprendieron de los guías espirituales y que tradicionalmente no se usa en las ceremonias q'eqchi'es en estas comunidades.

Las experiencias e intercambios de los q'eqchi'es con ancianos de otras aldeas, con guías espirituales de otras etnias y con los arqueólogos y antropólogos del Proyecto Cancuén, son fuente de ideas que se han ido convirtiendo en los argumentos de la ideología q'eqchi' para representarse ante el Proyecto Cancuén como los legítimos guardianes del sitio de Cancuén y beneficiarios de cualquier regalía que esté atada a él. El sueño de Ana acerca de la Señora de Cancuén es un hecho social que ilustra cómo un grupo social puede hacer valer su ideología a través sus creencias y prácticas religiosas. Es así como surge el *latermotiv* de las ceremonias en Cancuén, que va dirigido externamente a luchar políticamente por el sitio e internamente, a apelar por la cohesión social que es amenazada por los conflictos inherentes de la interacción social, especialmente con la presencia del Proyecto y por las diferencias entre generaciones.

#### D. Política maya y la arqueología ética

La dinámica política que se desarrolla en las interacciones entre los q'eqchi'es y otros grupos, devela la fortaleza de su cultura que posee una ideología muy válida ante las instancias generadoras de cambio, como lo son el Estado, la iniciativa privada, ONGs y otros actores. Esa vitalidad cultural es la que refuerza la lucha de los mayas por controlar sus lugares sagrados, que pueden tener significados dinámicos en la educación, investigación, desarrollo humano integral, desarrollo económico sin rivalizar con los significados sagrados—sin importar si éstos han sido rescatados, revitalizados o simplemente reinventados. El patrimonio cultural que constituyen los sitios arqueológicos de los antiguos mayas tiene significados para los mayas actuales y éstos los utilizan en la

lucha por controlarlos. En el caso de Cancuén, la lucha por controlar los sitios no está a nivel de identidades de gobierno ni de movimientos políticos sino que está en la base social, que es donde pragmáticamente adquieren significado los lugares sagrados.

El control que buscan los q'eqchi'es no tiene la intención de cerrar los sitios y vedar el acceso a visitantes. Los lugares sagrados adquieren importancia por el dinamismo que les provee el papel local y regional como centros de convergencia al ser visitados y conocidos, no sólo por los practicantes de las creencias q'eqchi'es o mayas, sino también por todos sus visitantes, incluso, extranjeros. A través de su discurso y acciones, los q'eqchi'es han demostrado que quieren aprovechar el valor económico del sitio, sin olvidar que hay que respetarlo ritualmente, de acuerdo a sus creencias espirituales.

El movimiento maya ha influido, como se vio explícitamente en la visita de la Comisión para la definición de los lugares sagrados, en la participación exigida por estas comunidades locales. Además, de los líderes espirituales mayas que buscan un control o acceso a los lugares sagrados, especialmente a las ciudades mayas antiguas, también hay líderes políticos. Por ejemplo, Demetrio Cojtí reclama que los lugares sagrados, que también son sitios arqueológicos, son vistos como "ruinas" por los no mayas, mientras que para los mayas, éstos son altares, y visitarlos "significa el peregrinaje hacia sus raíces históricas y la revitalización de su propia identidad nacional" (Cojtí, 1995: 39). Cojtí también critica la poca participación que se le asigna a las poblaciones locales vecinas o propietarias de los sitios arqueológicos. El dice que "por ejemplo, jamás se ha consultado a los Mayas si estaban o no de acuerdo con el hecho que el gobierno diera concesiones a firmas petroleras para hacer perforaciones en sitios considerados como arqueológicos" (Cojtí, 1995: 43). Además, "tampoco se les ha consultado en relación a los permisos de ejecución otorgados a los proyectos de excavación arqueológicos. Lo anterior indica entonces que puede haber legitimidad ante la vista de los sectores y pueblos dominantes...pero es ilegitimidad ante la vista de las comunidades subordinadas y propietarios de dichos sitios y monumentos, como los mayas" (Cojtí, 1995: 43).

El punto anterior señalado por Cojtí es importante notarlo. Los proyectos arqueológicos han creído hasta ahora que el permiso que el IDAEH les extiende, legitima su presencia en los lugares donde excavan. Sin embargo, la realidad en el campo es que existen poblaciones locales que ya tienen alguna relación con el lugar y la presencia de los

arqueólogos les afecta directamente. Es por esa razón que el Proyecto Cancuén busca la legitimidad no sólo oficial del Estado, sino también la local, de las comunidades. Al excavar sin pedir permiso del IDAEH, los arqueólogos y q'eqchi'es cometerían un delito y, similarmente, si lo hacen sin pedir permiso al *Tzuultaq'a*, incurrirían en un *ma'ak*, o pecado. Uno tiene consecuencias legales, mientras el otro, morales. Es indispensable tomar en cuenta los dos puntos de vista y dar igual validez a las normas estatales, como a las comunitarias.

Recientemente, se han dado discusiones y debates en torno a la representación de los mayas. Algunos antropólogos y académicos mayas y no mayas critican severamente a algunos arqueólogos, etnógrafos e historiadores que, según ellos, han ayudado a través de sus acciones u omisiones a construir una imagen distorsionada de los mayas. Por ejemplo Avexnim Cotjtí Ren expone, desde la Universidad de British Columbia, Canadá, que como maya, su gente tiene derecho a “reconectarse con la historia maya antes de la invasión y colonización europea, que es la historia de naciones soberanas, con su propio sistema de gobierno, con su propia literatura y escritura...espiritualidad, vida familiar, música y comida” (Cotjtí Ren, 2002:3). Además se critica a la arqueología maya porque estigmatiza a la cultura maya como violenta y basada en el sacrificio de sangre<sup>6</sup>. Victor Montejo, un académico maya, dice que “la antropología entró a nuestro mundo a través de la arqueología, construyendo ‘historias mayas’ altamente especulativas que son algunas veces denigrantes para los mayas contemporáneos” (Montejo, 1999: 1). Montejo lamenta la apropiación de los conocimientos rituales mayas por los no mayas, lo que, según él, perpetua el patrón colonizador de la antropología y la arqueología.

El análisis de esta polémica debe tomar en cuenta las experiencias de otros países, como la de Estados Unidos. El caso en ese país entre indígenas y arqueólogos no es muy distinta a la de Guatemala. Tanto los arqueólogos norteamericanos que excavan sitios en Guatemala como los que lo hacen en sitios de alguna tribu indígena de Norteamérica, vienen de una misma tradición arqueológica y han sido entrenados en el sistema occidental

<sup>6</sup> Como ejemplo de este debate, puede visitar la página de internet: <http://ethical.arts.ubc.ca>, donde se detalla una bibliografía extensa acerca del tema. Además, también se puede referir a la sesión que se llevó a cabo en la reunión del centenario de la Asociación de Antropología Americana en noviembre del año 2002: “Owning the past, buliding the future: archaeology, cultural patrimony, and maya identity”, organizada por Edward Fischer y Arthur Demarest. En ella presentaron sus ideas acerca del patrimonio cultural exponentes de diferentes sectores: arqueología, antropología, movimiento maya y de las Naciones Unidas.

de las universidades norteamericanas. Por lo tanto, los grupos indígenas de Estado Unidos se afrontan a problemas y conflictos similares de representación, participación y derechos sobre los sitios sagrados que también son considerados objetos de estudio arqueológico.

Sin embargo, la diferencia primordial entre los casos en Guatemala y ese país, es que los grupos indígenas en Guatemala representan aproximadamente la mitad de la población y continúan sus prácticas socioculturales vitalmente, desde las bases comunitarias, lo que legitima al movimiento de reivindicación cultural maya que está acompañado de una lucha política dinámica que incluye muchos temas más allá del patrimonio cultural (ver Bastos y Camus, 1996 y Esquit y Galvez, 1997 para detalles de lo que abarca el Movimiento Maya). Así, se da el ejemplo de Cancuén, en donde hay alguna influencia del movimiento maya nacional, pero principalmente, la vitalidad cultural q'eqchi' y su capacidad de negociación y política ante otros actores, les permite tener control de sus sitios localmente. Toda la capacidad q'eqchi' de negociar y dialogar con un proyecto como el de Cancuén, implica que las bases sociales de los mayas están, desde ya, tratando empíricamente con el tema. En cambio, en Estados Unidos, una relación desigual entre arqueólogos y una población indígena que representa menos del 1% del total de habitantes<sup>7</sup>, tenía que resolverse a través de un decreto federal, para reivindicar a los indígenas y cumplir con la agenda que exige la sensibilidad política (o sea lo que inglés se conoce como el "*political correctness*") del Estado.

El resultado fue un decreto llamado NAGPRA<sup>8</sup> (por sus siglas en inglés) que obliga al Estado a devolver los objetos hallados en las colecciones de sus museos a las tribus indígenas con las cuales se vinculan esos objetos. Políticamente, ello es un logro para las tribus norteamericanas, pero es un objetivo distinto al del Movimiento Maya. Las tribus norteamericanas buscan ser reconocidas como humanos, algo que los mayas, a través de su presencia continua, aunque subordinada, en la historia guatemalteca, han logrado porque su sistema sociocultural ha sobrevivido. En una entrevista a un profesor de la nación Cherokee, en la Universidad de Texas, San Antonio, él dice que "El movimiento de repatriación es un intento de comenzar desde abajo hacia el objetivo de ser reconocidos

<sup>7</sup> Mientras en Guatemala la población indígena representa aproximadamente el 50% de los habitantes (PNUD, 1999: 208), en Estados Unidos, los indígenas representan menos del 1% de los habitantes (Censo de Estado Unidos para el año de 1990, <http://factfinder.census.gov/servlet/>)

<sup>8</sup> NAGPRA es un acrónimo en inglés para Native American Grave Protection and Repatriation Act. Se puede encontrar su página de internet en [www.cast.uark.edu/other/nps/nagpra/nagpra.dat/lgm003.html](http://www.cast.uark.edu/other/nps/nagpra/nagpra.dat/lgm003.html)

como seres humanos vivientes, que tienen hijos y familiares—y ancestros. Una forma de distinguir a los seres humanos de otros animales es que los primeros se preocupan por sus muertos. El aspecto político de la repatriación es simple: hasta que nuestra demanda de ser reconocidos como seres humanos sea cumplida, ninguno de los otros crímenes e indignidades que sufrimos puede ser tratado”<sup>9</sup>.

Lejos de cerrar el sitio y no permitir el ingreso de investigadores y visitantes, y basándose en su vitalidad cultural, los q’eqchi’es se han dado a la tarea de cooperar conjuntamente con los arqueólogos para la preservación de Cancuén en la vista futura de poder manejarlo adecuadamente. Este plan de manejo tiene como objetivos no sólo la preservación y administración del sitio para su protección, sino también contempla beneficios económicos que puede traer el sitio para su autosostenimiento. El resultado sería una ciudad parcialmente restaurada, que continuará siendo utilizada como lugar sagrado por los q’eqchi’es y otros grupos étnicos para la realización de sus ceremonias y también como un agente captador de fondos para su manutención. Así mismo, y con un optimismo bien fundamentado, hasta se podrán generar beneficios económicos para los que participen en su manejo y administración.

Actualmente Cancuén representa un lugar donde convergen varias actividades seculares y sagradas que pueden pensarse como tradicionalmente antagónicas. Sin embargo, sus significados para distintos actores implican: beneficios económicos, un lugar sagrado, un sitio de investigación arqueológica y de educación, intercambios culturales y capacitaciones en manejo de patrimonio y servicios de ecoturismo manejado por las comunidades, entre otros. En este sentido, se puede decir que Cancuén es ‘polisémico’ por la variedad de significados que tiene para cada uno de los actores. La convergencia de todos estos tipos de actividades hace del sitio un lugar donde se pueden expresar diferentes culturas y puntos de vista y complementarse uno con otro, como se ha visto a través de las descripciones desarrolladas en esta tesis. Es innegable que la presencia del Proyecto ha representado una experiencia de aprendizaje tanto para arqueólogos, antropólogos, q’eqchi’es y demás involucrados.

Para la región del norte de Alta Verapaz y Petén, el caso de Cancuén y las comunidades q’eqchi’es vecinas representa un antecedente a estudiar. Mientras los patrones de

---

<sup>9</sup> Entrevista a Steve Rusell, p.7: <http://archaeology.about.com/library/weekly/aa083197.htm?once=true&>

migración de los q'eqchi'es continúen como hasta ahora, más y más comunidades estarán en contacto cercano con las ciudades de los antiguos mayas localizadas en esas regiones. Esto significa que tanto los arqueólogos como los q'eqchi'es y otros inmigrantes tendrán que tratar con el tema tarde o temprano, cuando los intereses por la investigación arqueológica y las necesidades físicas y espirituales de los actores se vuelvan a encontrar en alguna ciudad maya antigua. Los significados de estas ciudades seguirán cambiando para cada grupo de interés, pero siempre tendrán algún valor, que es lo que realmente les define como patrimonio cultural a estas ciudades y asentamientos de los antiguos mayas.

¿Qué tan cerca está el concepto del Proyecto Cancuén a una arqueología más ética? La crítica a la arqueología maya y el debate que se ha derivado de ésta ha forzado a los proyectos arqueológicos a repensar y reestructurar la forma en que operan en el campo. Una crítica específica a esta reformulación de la arqueología es cuestionar si buscar el 'toque ético' no es simplemente una forma de justificar la perpetuación del modelo colonial arqueológico y poder seguir haciendo lo que los proyectos arqueológicos han venido haciendo. Esta crítica es válida, siempre y cuando exista evidencia que hay un desacuerdo entre el plan original de un proyecto que contemple una ética social y las prácticas u omisiones en el campo. Sin embargo, son pocos los esfuerzos que intentan encontrar una solución pragmática a la poca participación indígena y los problemas de su representación en la arqueología maya, y especialmente, al manejo de patrimonio cultural en manos comunitarias. Es por ello que el Proyecto Cancuén es un esfuerzo integral por practicar una arqueología ética, que a pesar de su planificación estratégica, seguramente presentará fallos que serán lecciones para el futuro.

Aunque ya existen varios proyectos arqueológicos que desde ya están incluyendo aspectos sociales y antropológicos relacionados a las personas cerca de los sitios donde trabajan, el tema es aún nuevo e implica caminar sobre un terreno legal y políticamente inseguro. El Ministerio de Cultura y Deportes y el Instituto de Antropología e Historia aún no han diseñado o puesto en práctica mecanismos para co-administrar los sitios en manos comunitarias, a pesar de que ya está claro que, por un lado, las poblaciones aledañas a los lugares son los socios más adecuados para la preservación y administración del patrimonio de una nación, y por otro, que el Estado no tiene los fondos para proteger y administrar todos y cada uno de los sitios que constituyen el patrimonio cultural localizados en

territorio guatemalteco. Sin embargo los esfuerzos de estos proyectos pioneros, junto con las experiencias positivas que ya se han tenido en el sector del medio ambiente<sup>10</sup> que incluyen una participación imprescindible de la población local, abrirán la brecha legal y política para que las comunidades vecinas que viven cerca y dentro de los diversos lugares de patrimonio cultural y natural en Guatemala, tengan una participación activa en su preservación, y posiblemente, se puedan beneficiar a la vez, cultural y económicamente de las actividades derivadas de ésta.

---

<sup>10</sup> Las concesiones forestales al del norte del Petén han sido la manera finalmente efectiva de proteger los bosques y la biodiversidad que vive en ellos. Para más detalles de ello ver Effantin, 2002.

## VI. Conclusiones

Los datos expuestos en esta tesis demuestran que las creencias y ceremonias religiosas q'eqchi'es han sido adaptadas al contexto arqueológico. A través de éstas, los q'eqchi'es expresan los valores y significados que Cancuén adquiere cuando interaccionan con otras personas, a quienes también les interesa el lugar. El Proyecto Cancuén es un agente ajeno que implica cambios y desacomodamientos en la cultura q'eqchi'. Las investigaciones arqueológicas acompañadas del proceso que llevará los q'eqchi'es a manejar efectivamente el patrimonio cultural en Cancuén, han puesto a prueba el sistema de organización social de las comunidades vecinas al lugar. Este desequilibrio social demanda una rectificación social que se alcanza a través del sacrificio colectivo, representado en la ceremonia del *mayehak*.

Sin embargo, las ceremonias han ido más allá de la búsqueda del reestablecimiento del equilibrio. Las ceremonias han aumentado en frecuencia e intensidad. Al parecer hay otras razones percibidas en los mensajes inconspicuos articulados detrás de la actividad ritual en el contexto cercano a Cancuén, que cautivan el estudio de la antropología política. El análisis de las adaptaciones religiosas en Cancuén dilucida cómo la religión tiene consecuencias no sólo morales y espirituales, sino también seculares y políticas. Los q'eqchi'es han encontrado en las ceremonias del *wa'tesink* y del *mayehak*, un canal de comunicación para pronunciar sutilmente—una característica del *ethos* cultural q'eqchi', su posición ante el Proyecto Cancuén, ante otras comunidades e incluso, introspectivamente, ante miembros de su propia comunidad.

Así, se han encontrado varias motivaciones que pueden explicar la adaptación de las ceremonias q'eqchi'es a la política en Cancuén y a los significados que se le van adjudicando al lugar. Estas son: (a) integrar nuevos objetos y formas de trabajo en la cultura q'eqchi', (b) legitimar la presencia del Proyecto y de los q'eqchi'es en Cancuén, (c) fortalecer el sistema de creencias tradicionales fomentado por los ancianos, (d) reafirmar el

poder y jurisdicción de El Zapote sobre Cancuén para presionar al Proyecto Cancuén a que satisfaga las necesidades de una comunidad en específico.

Las motivaciones anteriores expresan de una u otra forma la ideología q'eqchi' que conlleva mensajes para algún grupo en específico. El caso de Cancuén confirma que la ideología no es simplemente un epifenómeno de otros factores determinantes. El valor sagrado se concatena con el económico en este plano de interacción sociocultural. Ya que los factores determinantes del materialismo y los factores ideológicos son inseparables en este caso, se puede decir que entre estos dos existe un sistema de retroalimentación que finalmente determina los hechos sociales. Y más que una mera comunicación, la expresión ideológica q'eqchi' busca las acciones y reconocimiento de los otros actores para su beneficio. El concebir conceptualmente la ideología como "las ideas políticas en acción" (Friedrich en Kolata, 1992: 70), se adecua precisamente al caso de las manifestaciones de los q'eqchi'es vecinos a Cancuén.

Tomando la definición de Friedrich (Kolata, 1992: 70), la ideología q'eqchi' es un sistema de símbolos, ideas y representaciones que ellos manifiestan a través de sus prácticas rituales y les permite adaptarse a la nueva dinámica que surge de la interacción con otras comunidades y con el Proyecto Cancuén. Y no es una casualidad que la religión sea la forma cultural q'eqchi' de presentar su ideología. Las creencias y prácticas q'eqchi'es son muy vitales y les ayuda a adaptarse no sólo a su medio natural, a través del *Tzuultaq'a*, sino también a su medio social, a través de la ideología expresada por medio de lo espiritual.

Cancuén parece fortalecerse como un medio de identidad maya para los q'eqchi'es. Varias fuentes de identidad con los mayas antiguos, entre ellas la radio, el movimiento catequista y redes de ancianos de otras aldeas, han introducido y fortalecido la idea que el *Tzuultaq'a* no sólo vive en los cerros dejados años atrás en las Verapaces, sino que también existen en las antiguas ciudades de los mayas, como Tikal y Ceibal y por su puesto, Cancuén. El trabajo arqueológico, que los q'eqchi'es saben que investiga la vida de los 'mayas', y la participación de los miembros del Proyecto Cancuén en las ceremonias q'eqchi'es, favorece la identificación que ellos han estrechado con el lugar. Ellos han reivindicado su identidad maya y lo han expresado políticamente a través de estos rituales. Desde el punto de vista de la preservación del patrimonio cultural, uno de los efectos más

importantes de este hecho es que se ha evitado la alienación de las comunidades vecinas al lugar arqueológico, hecho que ha traído un final catastrófico para otros sitios arqueológicos en Guatemala.

Es importante señalar que la redacción de esta tesis se da un año después de estudiados los fenómenos socioculturales en Cancuén. La intención del autor es continuar con esta investigación para contar con más datos que puedan responder a las preguntas que surgen en el análisis sobre la ideología y la religión q'eqchi' en Cancuén. ¿Perdurará este sentido sagrado de Cancuén en las prácticas y creencias religiosas de la comunidad El Zapote y otras comunidades cercanas? Una vez que termine el Proyecto Arqueológico, ¿qué sentido colectivo e individual tomarán las ceremonias que se realizan en el sitio? ¿Seguirán manifestando su ideología a través de las prácticas religiosas? Y con respecto a la emergente identidad maya de los q'eqchi'es, ¿prosperará ésta en un sentido colectivo, como ha sucedido en otras partes de Guatemala y Mesoamérica? Aún quedan interrogantes por investigar.

La oportunidad que se presenta para involucrar a las poblaciones que viven cerca del patrimonio cultural de Guatemala implica varios beneficios. Por un lado, se da a lugares como Cancuén la oportunidad de ser preservado por gente vecina a él, lo que ha traído resultados positivos en el cuidado de patrimonio. Por otro lado, los q'eqchi'es están involucrados en manejar en conjunto con el Proyecto Cancuén un patrimonio cultural que además de tener un valor sagrado, tiene un valor económico para ellos, de acuerdo a los planes de desarrollo de ecoturismo y los proyectos de desarrollo humano asociados al lugar. Queda por ver si en el futuro se lograrán las bases legales y el financiamiento necesario para que se le pueda dar a Cancuén la oportunidad de mantenerse y consagrarse como un patrimonio que tiene varios significados muy dinámicos para la cultura q'eqchi' y los demás grupos de interés.

También hay que pensar en lo que significa el caso de Cancuén, más allá del contexto local. Con los debates acerca de las representaciones de los mayas en la arqueología ha sido necesario hacer un análisis introspectivo para cuestionar la forma en que se produce el conocimiento derivado de las investigaciones en campo. Se reconoce que la arqueología puede ser el eslabón de la identidad pan-maya y la historia de los descendientes de los mayas prehispánicos. Los modelos arqueológicos que contienen los estigmas coloniales,

que varios proyectos arqueológicos como el de Cancuén están siguiendo para involucrar absoluta y efectivamente a las comunidades aledañas a los lugares arqueológicos, deberán estar complementados por una apertura sin precedentes de los espacios en la antropología y arqueología a hombres y mujeres mayas y de otros grupos étnicos. Con ello, las investigaciones y los proyectos de preservación relativos al patrimonio cultural y natural de Guatemala tendrán mejores posibilidades de éxito y podrán ofrecer beneficios políticos, económicos y culturales a los diferentes actores involucrados, pero principalmente a las comunidades locales.

## VII. Referencias Citadas

- Bastos, Santiago y Manuela Camus  
1996 *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas. 1986-1992.* Guatemala, FLACSO. 216pp.
- Bohannan, Paul y Mark Glazer  
1993 *Antropología. Lecturas.* Segunda edición. Madrid: McGraw-Hill/Interamericana de España. 570pp.
- Bonte, Pierre y Michel Izard  
1991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris: Presses Universitaires de France. 842 pp.
- Boremansse, Didier  
1998 «Máquinas de coser y la espiritualidad maya q'eqchi'. La vitalidad de la cultura q'eqchi' expresada en el rito *wa'tesink*». En *Segundo Congreso de Estudios Mayas.* Colección Estudios Sociales. No 59. Guatemala: IDIES, Universidad Rafael Landívar.
- Cabarrús, Carlos Rafael  
1998 *La cosmovisión Q'eqchi' en proceso de cambio.* Segunda Edición. Guatemala: Editorial Cholsamaj. 205pp.  
1998a *Lo maya: ¿una identidad con futuro?* Guatemala, CEDIM. 91 pp,
- Carlson, Ruth y Francis Eachus  
1977 «El mundo espiritual de los kekch'ies». En *Estudios cognoscitivos del sur de mesoamérica.* Dallas: Instituto lingüístico de verano.
- Carneiro, Robert  
1992 Point Counterpoint: Ecology and Ideology in the Development of New World Civilizations. En *Ideology and Pre-Columbian Civilizations.* Editado por Arthur Demarest y Geoffrey Conrad. Santa Fe: School of American Research, 175-204.
- Cojtí Cuxil, Demetrio (*Waqi' Q'anil*)  
1994 *Políticas para la reivindicación de los mayas de hoy.* Guatemala: Cholsamaj. 86pp.  
1995 *Ub'aniik ri una'ooj uchomab'aal ri maya' tinamit. Configuración del pensamiento político del pueblo maya.* Guatemala: Cholsamaj. 157pp.

Cojtí Ren, Avexnim

2002 *Maya Archaeology and the Political and Cultural Identity of Contemporary Maya in Guatemala*. Internet: //ethical.arts.ubc.ca Universidad de British Columbia, Canada.

Conrad, Geoffrey y Arthur Demarest

1988 *Religión e imperio*. Madrid: Alianza América. 308pp.

Chambers, Erve

2000 *Native Tours: the anthropology of travel and tourism*. Prospect Heights: Waveland Press, Inc. 137pp.

De Ceuster y Hatse

2001 *Cosmovisión y espiritualidad en la agricultura q'eqchi'*. Cobán: Ak' Kutan. 120pp.

2001a *Prácticas agrosilvestres q'eqchi'es: más allá de maíz y frijol*. Cobán: Ak' Kutan. 218pp.

Demarest, Arthur

2000 *Maya Archaeology in War and Peace in the Pasión River Valley*. Ponencia presentada para la reunión del año 2000 de la Asociación de Antropología Americana.

Demarest, Arthur y Federico Fahsen

2001 «El papel del reino de Cancuén en la historia de las tierras bajas mayas: nuevos datos epigráficos». En *Informe de la Temporada 2000 Proyecto Arqueológico Cancuén*. Guatemala. 300pp.

Demarest, Arthur y David García

2002 *Perspectivas postmodernas acerca de arqueología, derechos indígenas y desarrollo humano: hacia un nuevo modelo de la arqueología en Guatemala*. Ponencia para el XVI Simposio de Investigaciones arqueológicas en Guatemala.

Durkheim, Emile

1965 *The elementary forms of religious life*. Nueva York: Free Press. 507 pp.

1976 *Suicidio: estudio en sociología*. Madrid: Editorial Kadar. 405 pp.

Ecotec-Asdena

2000 *Diagnóstico ambiental de Chisec*. Proyecto Ecotec-ASDENA (Asociación para el desarrollo nuevo amanecer). Guatemala. 71pp.

Effantin, Rachel

- 2002 «Una experiencia e negociación Estado-Sociedad civil en el marco de la política de conservación y de los Acuerdos de paz: el caso de las concesiones forestales comunitarias en la Reserva de Biosfera Maya, Petén, Guatemala». En *Cultura de Guatemala: 4º congreso de estudios mayas, lingüística y antropología*. Año XXIII, Vol. 1. Guatemala: Universidad Rafael Landívar. pp. 219-243

Esquit Choy, Alberto y Víctor Gálvez Borrell

- 1997 *The Mayan Movement Today: issues of indigenous culture and development in Guatemala*. Traducido por Matthew Creelman. Guatemala: FLACSO. 105pp.

Esteva, Gustavo

- 2000 « Desarrollo ». En *Antropología del Desarrollo*. Andreu Viola, compilador. Barcelona: Ediciones Piados Ibérica, S.A. 67-102.

Estrada Monroy, Agustín

- 1979 *El mundo k'ekchi' de la Vera-paz*. Guatemala: Editorial del Ejército.

- 1990 *Vida esotérica maya-k'ekchi*. Colección Obra Varia No. 3. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes 374pp.

García Alfaro, David R.

- 2002 « Cancuén: el caso pionero de una comunidad q'eqchi' y un proyecto arqueológico ». En *Cultura de Guatemala: 4º congreso de estudios mayas, lingüística y antropología*. Año XXIII, Vol. 1. Guatemala: Universidad Rafael Landívar. 167-177.

García Canclini, Néstor

- 1995 *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Traducido por Chiappari y López. Minneapolis: University of Minnesota Press. 293pp.

Geertz, Clifford

- 1973 *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. Barcelona. 387p.

Godelier, Maurice

- 1974 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid: Siglo XXI de España Editores. 415 pp.

Habitat

- 1998 *Planificación de desarrollo microregional para veintiún comunidades de Yalpemech, municipio de Chisec, Alta Verapaz*. Proyecto GUA/94/016 Habitat. Guatemala. 87pp.

Harnecker, Marta

1974 *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Edición número 26. México D.F.: Siglo veintiuno editores. 341 pp.

Harris, Marvin

1993 « Principios teóricos del materialismo cultural ». En *Antropología. Lecturas*. Segunda edición. Madrid: McGraw-Hill/Interamericana de España, 393-418.

Hertz, Robert

1990 *La muerte. La mano derecha*. México D.F.: Alianza Editorial Mexicana. 146pp.

Hurtado, Paola

2002 « Los tesoros de Cancuén. Un pasado que descubre el desarrollo de los q'eqchi' ». *Elperiódico*. [Guatemala] 16 de junio pp. 10b-12b.

Informe de desarrollo humano (IDH)

1999 Sistema de Naciones Unidas en Guatemala. Guatemala: Magna Terra. 277pp.

Kolata, Alan

1992 Economy, Ideology, and Imperialism in the South-Central Andes. En *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*. Editado por Arthur Demarest y Geoffrey Conrad. Santa Fe: School of American Research, 65-86.

Kottak, Conrad

2000 « La cultura y el desarrollo económico ». En *Antropología del Desarrollo*. Andreu Viola, compilador. Barcelona: Ediciones Piados Ibérica, S.A. 103-128.

Kymlicka, Will

1996 *Ciudadanía Multicultural*. México D.F.: Paidós. 366pp.

Leach, Edmund R.

1983 «The Gatekeepers of heaven: anthropological aspects of grandiose architecture». En *Journal of Anthropological Research*. Vol. 39, No. 3: 243-264.

Magnoni, Aline

2002 *Doing archaeology in a post-colonial world: archaeological research in an ancient landscape inhabited by modern people*. Manuscrito en manos de la autora.

Mannheim, Karl

1936 *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Traducido por Louis Wirth y Edward Shils. Nueva York: Harcourt, Brace and World, Inc. 355pp.

Mauss, Marcel

1970 *Lo sagrado, lo profano*. Barcelona: Barra editores. 262 pp.

Montejo, Victor

- 1999 *Becoming Maya? Appropriation of the white shaman.* Internet:  
//nativeamericas.aip.cornell.edu/spr99pe.html

Morales, Mario Roberto

- 1998 *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón: los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala.* Guatemala: FLACSO. 467pp.

Pacheco, Luis

- 1985 *La religiosidad maya-kekchí alrededor del maíz.* San José, Costa Rica: Editorial Escuela para todos.la. 185pp.

Planificación Participativa

- 1999 Cooperación Técnica Alemana - Instituto de Fomento Municipal. Guatemala: Infom-GTZ 77pp.

Pyburn, K. Anne and Richard R. Wilk

- 1995 «Responsible Archaeology Is Applied Anthropology». In *Ethics in American Archaeology.* Editado por Mark J. Lynnot and Alison Wylie. Washington D.C.: Society for American Archaeology pp. 71-76

Radcliffe-Brown, A.R.

- 1965 Taboo. En *Reader in Comparative Religion.* Segunda edición. Editado por W. Lessa y E. Vogt. Nueva York: Harper and Row Publishers. 656pp.

Rigoulet, D.

- 1991 «Ideologie». En *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Editado por Bonte e Izard. Paris: Presses Universitaires de France. 345-347.

Schwartz, Norman

- 1990 *Forest society: a social history of Petén, Guatemala.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 367 pp.

Stoll, David

- 1988 «Evangelicals, Guerrillas, and the Army: The Ixil Triangle Under Ríos Montt». Publicado en *Harvest of Violence.* Editado por Robert Carmack. Norman: University of Oklahoma Press. 334pp.

Taylor, Charles

- 1993 *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento".* México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 159pp.

Tylor, Edward

- 1965 Animism. En *Reader in Comparative Religion.* Segunda edición. Editado por W. Lessa y E. Vogt. Nueva York: Harper and Row Publishers. 656pp.

Tzul, Julio Alberto y Alfonso Tzimaj Cacao

1997 *Gramática del Idioma Q'eqchi'*. Guatemala: Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín. 128 pp.

URBES (Instituto para el desarrollo urbano y rural sostenible)

2001 *Guía municipal de Guatemala*. Guatemala. 224pp.

Wilk, Richard y Anne Pyburn

1998 « Archaeological ethics ». En *Encyclopedia of Applied Ethics*. Volumen 1. San Diego: Academic Press. pp. 197-207.

Wilson, Richard

1995 *Maya resurgence in Guatemala: Q'eqchi' experiences*. Norman: University of Oklahoma Press. 373pp.

1995a *Ametralladoras y espíritus de la montaña. Los efectos culturales de la represión estatal entre los q'eqchi'es de Guatemala*. Guatemala: Ak' Kutan. 48 pp.

Woodfill, Brent y John Spenard

2001 «Investigaciones espelco-arqueológicas regionales de Cancuén». En *Informe Temporada 2001 Proyecto Arqueológico Cancuén*. Guatemala. 393pp.

Woynar, Marion

2002 *La arqueología y la problemática social: hacia un manejo de los recursos arqueológicos con mayor colaboración de las comunidades*. Ponencia para el XVI Simposio de Investigaciones arqueológicas en Guatemala.