

UNIVERSIDAD DEL VALLE DE
GUATEMALA

Facultad de Ciencias Sociales



**Relatos de origen y rituales de legitimación y renovación política de los
grupos k'iche's y kaqchikeles del período Postclásico**

Trabajo de investigación presentado por
Iyaxel Ixkan Anastasia Cojtí Ren
Para optar al grado académico de
Licenciada en Arqueología

Guatemala
2009

Relatos de origen y rituales de legitimación y renovación política de los grupos k'iche's y kaqchikeles del período Postclásico

UNIVERSIDAD DEL VALLE
DE GUATEMALA

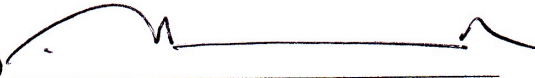
Facultad de Ciencias Sociales

Relatos de origen y rituales de legitimación y renovación política de los grupos k'iche's y
kaqchikeles del período Postclásico

Trabajo de investigación presentado por Iyaxel Ixkan Anastasia Cojtí Ren
para optar al grado académico de
Licenciado en Arqueología

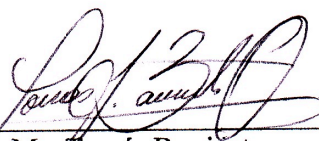
Guatemala
2009


Vo.Bo.:

(f) 
Lic. Ernesto Arredondo Leiva

Tribunal Examinador

(f) 
Dra. Frauke Sachse

(f) 
Ma. Tomás Barrientos

(f) 
Eda. Matilde Ivic de Monterroso

Fecha de aprobación: 03 de diciembre de 2009

AGRADECIMIENTO

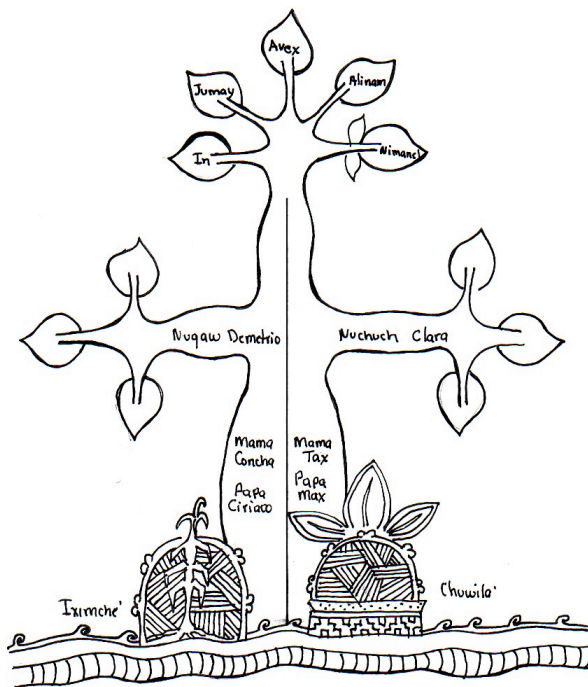
In sib'alaj kinmaltyoxij che ri nqaw chila' chikaj, jere' ri Mariá uchuch ri qajawxel rumal xikiya ri nuk'aslemal, ri nuwinjil tz'aqat, ri nuwachil rech tijob'al, xuquje' kesipaaj chwe jutir ri loq'olaj taq pastaquch rech nuk'aslemal chuwuach ri ulew. Tekre' in kwaj kinmaltyoxij ri nuchuch nuqaw rumal sib'alaj xinktoo' che kink'is nutijonik chupam ri nima' tijob'al xuquje' xinkpix b'a rech kinsuk' b'a nuk'aslemal.

In kwaj kinb'ij chanim kulik ri nuwanima' pa kab' rumal xink'is ri nuk'isb'al wuj chirij ri ojer taq winaq, ri ojer taq tzij rech qab'anon. Kinmaltyoxij chke ri ajtijab' rech ri Universidad del Valle de Guatemala, rumal ri are' xekk'ut che nuwach ri b'e rech ri nuchak. Kinb'ij ri kib'i ri ajtijab' che xiketoo':

Dra. Marion Popenoe de Hatch
Dr. Didier Boremanse
Lic. Tomás Barrientos
Licda. Matilde Ivic de Monterroso
Ma. Andrés Álvarez
Lic. Ernesto Arredondo Leiva

Jere' kwaj kinmaltyoxij che ri nimalaj ajtij **Frauke Sachse** xuquje ri nimajal k'amolb'e **Nikolai Grube** rumal jutir ri nojib'al chomab'al xeksipaj chwe chirij ri ojer taq winaq Maltyox chiwe!!!!

Are' ri wachib'al ri k'olb'al ja rech winjil tz'aqat Cojtí Ren
Iwech ri nuchak



CONTENIDO

AGRADECIMIENTO.....	v
CONTENIDO.....	vi
LISTADO DE ILUSTRACIONES.....	vii
RESUMEN.....	viii
I. INTRODUCCIÓN.....	1
A. Planteamiento del problema.....	3
B. Objetivos.....	3
C. Metodología.....	4
II. ANTECEDENTES.....	8
A. Origen de los documentos etnohistóricos coloniales.....	8
B. Interpretaciones sobre los relatos de origen de los k'iche's y kaqchikeles.....	18
C. Estructura sociopolítica de los k'iche's y kaqchikeles del período Postclásico.....	24
III. MARCO TEÓRICO.....	27
A. La legitimación política.....	27
B. Tipos de legitimación política.....	30
C. La religión y lo sagrado, y su relación con la política.....	32
D. Los rituales como medios de legitimación.....	35
E. La estructura de los rituales.....	37
IV. LOS RELATOS DE ORIGEN COMO MEDIOS PARA LA LEGITIMACIÓN POLÍTICA.....	42
A. Tulan que queda “del otro lado del mar”.....	42
B. Modelos históricos de los pueblos mesoamericanos del período Postclásico.....	69
V. IDENTIFICACIÓN DE ALGUNOS RITUALES DE LEGITIMACIÓN POLÍTICA ENTRE LOS K'ICHE'S Y KAQCHIKELES DEL PERÍODO POSTCLÁSICO.....	78
A. Contexto histórico del período Postclásico en el altiplano guatemalteco.....	78
B. Identificación de los símbolos de poder de los grupos k'iche'anos.....	84
C. Acontecimientos llevados a cabo en <i>Tulan</i>	107
VI. EL AMANECER COMO RITUAL DE FUNDACIÓN.....	115
VII. CONCLUSIONES.....	128
VIII. BIBLIOGRAFÍA.....	132
IX. APÉNDICE.....	140

LISTADO DE ILUSTRACIONES

Figura 1. Mural de <i>Q'umarkaaj</i> con estilo mixteca-puebla.	12
Figura 2: Dios del maíz saliendo del interior de un pez con la ayuda de <i>Chaak</i>	48
Figura 3: <i>Chaak</i> ayudando a un personaje a salir de las fauces de un ser marino.	48
Figura 4: Güipil de Chichicastenango llamado <i>Klavi</i>	50
Figura 5: Anda de Santo Tomás Apóstol en Chichicastenango.	50
Figura 6: Dios del maíz es transportado al inframundo como muestra de su muerte.	54
Figura 7: Verbos que indican muerte en el período Clásico.	54
Figura 8: El dios del maíz es preparado para su resurrección en el inframundo.	55
Figura 9: Resurrección del dios del maíz.	56
Figuras 10: a. Mapa de <i>Cuauhtinchan</i> ; b. Códice Vaticano Latino 3738 lámina 88; Rollo Selden, lámina 4.	68
Figura 11: Salida de pareja dinástica de <i>Chicomoztoc</i> , Códice Nuttall.	70
Figura 12: 12 Viento trae los instrumentos para gobernar desde el cielo, códice Zouche Nuttall.	70
Figura 13: Rituales de fundación, Códice de Viena 18 ab-19a pp.	72
Figura 14: Mapa de la geografía de los asentamientos k'iche's.	90
Figura 15: Escenas sobre traída y apertura del bulto sagrado. Códice Borgia.	95
Figura 16: Dintel 1 de Yaxchilan.	97
Figura 17. a. Estela de Tamarindito; b. Fundación de <i>Cuauhtinchan</i> , Historia Tolteca Chichimeca; c. Códice de Dresde pp. 6; d. Códice Madrid pp. 51.	103
Figura 18: Friso de la pirámide de la Serpiente Emplumada, Teotihuacan.	105
Figura 19: Tlaloc según el códice Borbónico	106
Figura 20: Jicara de Rabinal con el águila bicéfala o serpiente emplumada	106
Figura 21: Altar de <i>Pascual Ab'aj</i> ubicado en el cerro <i>Turk'a</i>	121
Figura 22: Representación de <i>Chicomoztoc</i> , según la Historia Tolteca-Chichimeca.	125
Figura 23: Fundación de <i>Cuauhtinchan</i> , Historia Tolteca Chichimeca.	126

RESUMEN

Uno de los temas más discutidos en los estudios de los documentos etnohistóricos de Guatemala, han sido los llamados *relatos de origen* de los grupos k'iche'anos¹. En estos relatos se describe la llegada de los primeros padres fundadores de los pueblos k'iche's y kaqchikeles desde una ciudad lejana llamada *Tulan zuywa wuqub' pek, wuqub' siwan*. Esta ciudad es posteriormente visitada por los descendientes de los padres fundadores, con el fin de traer los símbolos y títulos de poder que les permitiría gobernar y fundar nuevos asentamientos. En esta investigación se establece que los k'iche's y kaqchikeles hicieron uso de un modelo histórico similar al usado por otras sociedades de Mesoamérica durante el período Postclásico, para relatar sus orígenes y el devenir de sus pueblos. Este modelo histórico inicia con un origen mítico, que en el caso k'iche'ano corresponde a la salida de *Tulan*, para continuar con la realización de los rituales de fundación que anteceden el inicio de las construcciones de nuevos asentamientos. En este punto es necesario resaltar que los acontecimientos que transcurren desde la salida del lugar mítico hasta la fundación de los asentamientos, no sólo presentan la historia de los grupos k'iche'anos sino la forma en cómo los mismos autores concebían su desarrollo cultural.

Dentro de los relatos de origen descritos a partir de dicho modelo histórico, se encuentran las descripciones de varias prácticas rituales que a simple vista no son reconocibles ya que se presentan por medio de metáforas o porque no aparecen como tales en los documentos. En esta investigación se presentará evidencia que permitirá identificar dos rituales específicos: el ritual del *Takaxepewal* que coincidía con el inicio del año agrícola y la temporada de siembra, y un ritual de fundación que se presenta bajo la metáfora del 'amanecer' *saqirik*. Ambos rituales, a pesar de tener finalidades específicas, también eran parte de las estrategias de legitimación social, política y religiosa de los grupos k'iche'anos, que respondían al contexto histórico del altiplano guatemalteco durante el período Postclásico (900-1524 d.C.).

¹ De la rama k'iche' mayor pertenecen cuatro grupos de idiomas: Q'eqchi', Uspanteko, K'iche' y Poqom. Al grupo k'iche' pertenecen los idiomas: Sipakapense, Sakapulteko, K'iche' y Poqom. Cuando se habla de grupos k'iche'anos se hace referencia a las variantes dialectales del idioma K'iche' que ahora ya se reconocen como idiomas, y son: El K'iche', Kaqchikel, Tz'utujil y el Achi (Richards, 2003: 14-16)

I. INTRODUCCIÓN

La principal fuente de información para comprender la historia y la cultura de los k'iche's y kaqchikeles del período Postclásico han sido los documentos etnohistóricos². En ellos se registraron los relatos considerados míticos e históricos de los principales pueblos del altiplano guatemalteco y de su relación con otros.

La interpretación de los diversos temas presentes en los documentos etnohistóricos siempre ha sido un reto debido a que los autores describieron sus historias a partir de su cosmovisión, por lo que existe una combinación de hechos históricos con elementos míticos y culturales. Esta situación se manifiesta en los llamados *relatos de origen* de los grupos k'iche'anos. Los relatos de origen, describen la migración de los primeros padres fundadores k'iche's y kaqchikeles desde un lugar lejano, que quedaba del 'otro lado del mar', llamado *Tulan, Tollan, o Tullan*³. Este sitio es posteriormente visitado por los descendientes de los primeros padres para conseguir sus insignias de poder y títulos honoríficos que les permitirá tener el reconocimiento y la autoridad para gobernar.

Debido a que el término *Tulan* (y sus variantes), también fueron usadas en el Centro de México para nombrar algunas ciudades como Cholula y Tula, se ha pensado que la *Tulan* de los textos k'iche'anos corresponde a una ciudad prehispánica de ese territorio. Algunas de las identificaciones que se han realizado sobre *Tulan*, son: Tula Hidalgo, Tabasco-Veracruz (Carmack, 2001: 109,110), Chichén Itzá (Florescano: 2003), Tenochtitlan (Ivic, 1990), y Cholula (Kirchoff, Odena, y Reyes, 1989).

Sin embargo, aún no se ha encontrado ninguna evidencia arqueológica que conecte la *Tulan* etnohistórica con alguna ciudad prehispánica de México, más bien, la evidencia

² Entre ellos: *Popol Wuj* (Christenson, 2007), *Título de Totonicapán* (Carmack y Mondloch, 1983), *Historia Quiché de Don Juan de Torres* (Recinos, 2001), *Título de la Casa de Ixcuin-Nehaib, Señora de Otzoya* (Carmack, 2001), y *Crónica Xajil* (Maxwell y Hill, 2006).

³ *Tulan* en nahua significa "lugar de cañas"; en idioma k'iche' significa "palacio o finca" (Basseta), mientras que en kaqchikel es una ciudad o una casa que ha sido abandonada (cita 547, Christenson: 2007). Según la *Relación de Cholula Tullan*, *Tulan* significa "congregación de oficiales de diferentes oficios". En este documento se describe que algunos indígenas decían que *Tullan* también era entendida como una "multitud de gente congregada a similitud del tule, enea o yerba" (Rojas, 1985: 128).

arqueológica del altiplano guatemalteco muestra que los ancestros de los grupos k'iche'anos han ocupado dicha zona desde el período Clásico. Esta ocupación es mucho más temprana a los sitios prehispánicos mencionados anteriormente, de los cuales se cree que los grupos k'iche'anos salieron para luego habitar el territorio guatemalteco. Esta idea es apoyada por López Austin y López Luján (1999: 143) y Sachse y Christenson (2005: 25-28), quienes proponen que la tradición de trazar los orígenes desde una ciudad lejana como lugar de origen es una tradición mucho más temprana a las ciudades toltecas y aztecas del Postclásico Temprano y Tardío mencionadas anteriormente. Esto debido a la existencia de evidencia iconográfica y epigráfica en varios sitios del área maya y del territorio mexicano, que desde el período Clásico, representan temas sobre orígenes foráneos ya sean reales o míticos.

En esta investigación, se propone que los llamados *relatos de origen*, fueron descritos a partir de un modelo histórico manejado por varias sociedades Postclásicas de Mesoamérica. Este modelo histórico, inicia con los orígenes míticos de los ancestros de los principales *chinamitales* y termina con la fundación de los primeros asentamientos. El hecho de que los grupos k'iche'anos hayan nombrado su lugar de origen con el nombre de *Tulan*, ejemplifica la influencia que tuvo el centro de México en la conformación de la identidad de algunos sectores sociales del altiplano guatemalteco. Estos relatos de origen, posteriormente se convirtieron en un discurso que les permitió a las élites k'iche'anas resaltar su origen divino y prestigio, como también diferenciarse socialmente del resto de la población y justificar sus campañas expansionistas.

También se presentará evidencia etnohistórica, histórica y etnográfica que permitirá la identificación de dos rituales descritos en los relatos de origen de los grupos k'iche'anos. Uno de ellos se conocía como *Takaxepewal*, el cual coincidía con el inicio de las siembras y su elaboración requería del ofrecimiento de varias víctimas de sacrificio. El segundo consiste en un ritual de fundación, el cual propongo que es explicado por medio de la metáfora del *amanecer 'saqarik'*. El uso del término *amanecer*, es la remembranza de la apoteosis de los héroes gemelos como el sol y la luna tras vencer a los señores de la oscuridad. Este ritual sustenta la teoría del filósofo Mircea Eliade (1999) quien explica

que algunos mitos funcionan como modelos para la realización de determinados rituales. Esto debido a que muestran las hazañas de los primeros ancestros, que según la cosmovisión indígena, deben ser reproducidos para mantener todo aquello que ellos lograron. Ambos rituales aparecen dentro de los relatos de origen de los grupos k'iche'anos y juegan un papel importante en sus procesos de legitimación.

A. Planteamiento del problema (Hipótesis)

Este estudio se enfoca en los llamados relatos de origen de los grupos k'iche's y kaqchikeles presentes en los documentos etnohistóricos de Guatemala.

En esta investigación se propone que los k'iche's y kaqchikeles del período Posclásico, hicieron uso de un modelo histórico que fue usado por otros pueblos de Mesoamérica para contar sus historias locales. Este modelo histórico, da inicio con un relato mítico que explica el origen de los primeros padres fundadores de determinados pueblos. En el caso de los documentos etnohistóricos de Guatemala, este relato mítico consiste en el origen y migración de los primeros k'iche's y kaqchikles desde un lugar lejano llamado *Tulan*. En esta investigación, se apoya la interpretación de *Tulan* en un sentido más simbólico que histórico, pero esto no descarta la posibilidad de la existencia de *Tulanes* terrenales que pudieron ser visitadas por los k'iche's y kaqchikeles dentro del territorio guatemalteco o fuera de ella. En los relatos de origen de los pueblos mencionados anteriormente, también se encuentran descripciones de determinados rituales los cuales se tratarán de identificar con mayor precisión. En un trasfondo mas general, se considera que los relatos de origen y la práctica de determinados rituales, fueron desarrolladas como estrategias de legitimación política de los k'iches y kaqchikeles durante el período Posclásico.

B. Objetivos

1. Objetivo general

- Determinar si los llamados relatos de origen de los grupos k'iche's y kaqchikeles fueron escritos a partir de un modelo histórico empleado por otros pueblos de

Mesoamérica en el período Postclásico y si en ellos aparecen descritos algunas prácticas rituales descritas en los documentos etnohistóricos.

2. Objetivos específicos

- Identificar la estructura de los relatos de origen de los grupos k'iche's y kaqchikeles presentes en los documentos etnohistóricos.
- Establecer si la llamada *Tulan* mencionada en los relatos de origen, corresponde a una ciudad prehispánica o a un lugar mítico presente en los discursos de legitimación política de los k'iche's y kaqchikeles del período Posclásico.
- Identificar dentro de los relatos de origen descripciones de prácticas rituales relacionadas con la legitimación política de los k'iche's y kaqchikeles.

C. Metodología

1. Análisis etnohistórico. La metodología de esta investigación parte principalmente del análisis de los documentos etnohistóricos de Guatemala, especialmente los documentos indígenas que son la principal fuente de información.

Para esta investigación, se emplearán tres documentos como textos básicos (aunque se consultaron otros), que son: *El Popol Wuj*, el *Título de Totonicapán* y la *Crónica Xajil*. La selección de estos documentos etnohistóricos se debe a que son los textos más extensos y completos sobre la historia y cosmovisión de los grupos k'iche's y kaqchikeles del período Postclásico. Situación que no sucede con los grupos Tz'utujil y Sakapulteko de quienes se cuenta con muy pocos documentos.

Se consultó estos documentos por medio de traducciones publicadas por autores contemporáneos. De lo contrario, habría sido necesario utilizar los facsimilares originales de los documentos etnohistóricos y paleografiarlos, lo cual no formaba parte de esta investigación.

En el caso del *Popol Wuj*, se empleó la versión electrónica de Allen Christenson (2007) debido a que contiene la transcripción del documento con la ortografía actualizada del k'iche' y su traducción en español de forma unida. Esto permitió la comparación de ambas versiones con mayor facilidad. Por otro lado, debido a que el documento en electrónico posee varias funciones, entre ellas un buscador de palabras, permitió la ubicación de información específica a lo largo del documento con mayor facilidad y rapidez. La traducción al español y al inglés de esta versión del *Popol Wuj*, estuvo a cargo del autor quien lo hizo a partir de sus conocimientos sobre el idioma y de la consulta de varios diccionarios coloniales y contemporáneos del k'iche'. Para los términos relacionados con la religión y rituales, el autor indica que fue apoyado por especialistas de habla k'iche' de Momostenango para su traducción e interpretación. A pesar de que la referencia de la versión de Christenson predomina en este estudio, también fue empleada la versión de Recinos (1998) para comparar las traducciones de ciertos apartados.

Con respecto al *Título de Totonicapán*, se empleó solamente la versión de Carmack y Mondloch (1983) ya que en mi opinión, no existe otra traducción más completa que la de ellos. Sin embargo, el texto en k'iche' de esta versión aparece con la ortografía colonial, por lo que en las citas que utilicé de dicho texto, modernicé la ortografía.

Para la investigación de los relatos de origen de los kaqchikeles, se empleó la versión de Judith Maxwell y Robert Hill II (2006) llamada *Crónica Xajil*. Los autores de esta versión indican que su edición fue basada en el documento '*Anales de los kaqchikeles*', el cual es considerado como un compendio de documentos en donde la '*Crónica Xajil*' ocupa la mayor extensión del mismo. Fue decisión de los autores nombrar de ese modo a la sección más extensa de los *Anales*, posiblemente porque los Xajil fueron los principales autores de dicho documento. El uso de esta versión como fuente principal kaqchikel, se debió a que es la versión más reciente, porque se amplía la información con respecto a los antecedentes y contenidos del documento, y porque se presentan varios comentarios en los pies de página que se consideran de mucha utilidad para enriquecer la investigación. Otro factor que determinó su selección, es que en el documento se presenta

un análisis lingüístico por cada oración, lo cual ayuda a comprender mejor la traducción. Para el caso kaqchikel, también se consultó la traducción de Simón Otzoy del *Memorial de Sololá* (1999), aunque en esta tesis no aparezcan muchas citas de dicha traducción.

2. Análisis epigráfico e iconográfico de textos mayas Clásicos. Para la interpretación de *Tulan* y de los rituales de legitimación, se consultó fuentes de información más antiguas como representaciones iconográficas y algunos textos jeroglíficos del período Clásico. El uso de estas fuentes, que pertenecen a pueblos que distan en tiempo y espacio de los grupos k'iche'anos, es pertinente ya que en Mesoamérica perduraron hasta los tiempos coloniales varias concepciones ideológicas y creencias que se originaron desde el período Preclásico.

El análisis epigráfico consiste en lecturas propias de algunos textos epigráficos cortos que ayudan a explicar algunos temas de la investigación. Como se mencionó en el título de este apartado, también se incluirá información de algunas escenas iconográficas presentes en diferentes vasijas mayas del período Clásico. La interpretación de la iconográfica de las mismas, se derivan de las clases magistrales dictadas por el epigrafista Nikolai Grube en tus talleres anuales en Guatemala y del trabajo de Frauke Sachse y Allen Christenson sobre la frase “del otro lado del mar”. En esta investigación, también se presentará escenas iconográficas de códices mayas especialmente del Madrid y del Dresden. No se tomaron en cuenta los textos de los códices debido a que ninguno presenta información histórica, más bien contienen información de carácter astronómico, calendáricos, entre otras actividades.

3. Análisis histórico. Consiste en el empleo de fuentes secundarias como artículos académicos elaborados por historiadores y arqueólogos, sobre temas relacionados a contextos sociales, políticos y económicos dados en Mesoamérica durante el período Posclásico. Para los intereses de esta investigación, se consultará información relacionada a la dinámica expansionista del grupo k'iche' en el altiplano guatemalteco y de su impacto en las poblaciones afectadas.

4. Análisis etnográfico. Los estudios etnográficos se emplearán para interpretar de mejor forma elementos, acciones o ideas que se mencionan frecuentemente en los documentos etnohistóricos, y cuyo significado es más metafórico que literal. La razón de incluir testimonios actuales sobre ciertos elementos o acciones registrados en los textos indígenas, se debe a que muchos conocimientos y prácticas se han conservado hasta hoy en día, por lo que ayudan a interpretar los rituales antiguos. La investigación etnográfica se realizará por medio de entrevistas abiertas a personas que estén relacionadas de alguna manera con algún término, práctica o tema de interés para la investigadora. Las entrevistas serán dirigidas especialmente a hablantes de k'iche' y kaqchikel sin restricción de su origen de nacimiento. En esta investigación, también se incluirán a otros grupos lingüísticos debido a que muchos relatos no se restringieron solo a los dos grupos mencionados anteriormente.

II. ANTECEDENTES

En este capítulo se abarcarán tres temas relacionados con los documentos etnohistóricos, los cuales serán de ayuda para comprender la naturaleza y el papel de ellos en el contexto sociopolíticos del período Postclásico en el altiplano guatemalteco. En el primer tema se expone evidencia que demuestra la existencia de documentos prehispánicos en el altiplano guatemalteco que se asemejan a la tradición de México. El segundo tema consiste en una pequeña recopilación de los trabajos etnohistóricos, históricos y arqueológicos que se han hecho sobre los relatos de origen, específicamente sobre las migraciones de *Tulan*. Por último, se presenta información sobre la organización social k'iche' y kaqchikel que servirá para entender como estaban organizados estos pueblos a nivel territorial y político. Este tema es de vital importancia para comprender quienes fueron las entidades sociales que participaron en los distintos eventos descritos en los documentos etnohistóricos k'iche's y kaqchikeles.

A. Origen de los documentos etnohistóricos coloniales

Los documentos etnohistóricos de Guatemala son una rica fuente de información acerca de la vida, historia, y creencias de los grupos k'iche'anos del altiplano guatemalteco del período Postclásico e inicios del período Colonial. Muchos de estos documentos fueron solicitados por las autoridades religiosas y políticas coloniales por diversas razones, entre ellas: conocer mejor la vida de los indígenas en diferentes ámbitos, para determinar la producción de las distintas regiones para el cobro del tributo, y para dar algunas concesiones a las familias indígenas nobles que podían sustentar sus demandas. Todos los documentos etnohistóricos con los que se cuenta en el país fueron escritos en alfabeto latino y en los idiomas de los autores indígenas, pero posteriormente fueron traducidos al idioma castellano. Hasta la fecha, no se ha encontrado en el territorio guatemalteco algún códice o la versión original en donde fueron plasmados los relatos contenidos en los documentos etnohistóricos coloniales. Sin embargo, el hecho de que aún no se haya encontrado alguno, no significa que no hayan existido o que no lo hayan manejado los pueblos k'iche'anos.

Desde la experiencia de México, se conoce que los códices registraban información de diferente naturaleza, como por ejemplo asuntos civiles (como el pago de tributos), temas políticos (como las sucesiones de gobernantes) o rituales/adivinatorios (como los calendarios y los que describían historias ‘míticas’), entre otros.

En este apartado, se presentará evidencia que muestre la existencia de códices prehispánicos en el territorio guatemalteco. También se realizará una clasificación de ellos en base a su contenido y se evidenciará su papel social como medio de información y enseñanza.

1. Documentos indígenas prehispánicos en Guatemala. Por el momento no se han recuperado documentos indígenas Postclásicos en el territorio Guatemalteco y las representaciones pictóricas durante la colonia son mínimas⁴. Esta situación, no es evidencia sustancial que confirme la ausencia de documentos indígenas prehispánicos en el territorio, o la inexistencia de una tradición en la elaboración de códices como lo hubo en México y en otras partes de Mesoamérica.

A diferencia de la poca evidencia prehispánica que hay sobre documentos indígenas, existe mucha información del período colonial que prueba su existencia. En las crónicas de varios frailes y funcionarios coloniales, aparecen testimonios sobre la presencia de algunos libros antiguos usados por indígenas. El oidor Alfonso de Zorita, quien trabajó en la Audiencia de Guatemala entre los años 1552-1555, comenta que logró conocer el sistema político de los k’iche’s:

«por las pinturas que tenían de sus antigüedades de más de ochocientos años atrás y que le fueron interpretados por indígenas ancianos»

(Zorita, 1963:271 y 272)

Otro testigo fue el Fraile Bartolomé de las Casas, quien haciendo referencia a la escritura indígena de Guatemala y de algunos de sus temas comentó:

⁴ Solamente se cuenta con un mapa de la ciudad de Q’umarkaaj en el Título de Totonicapán (1983), y un mapa sobre los territorios que peleaban el linaje kaqchikel Xpantzay y la familia española Argueta (Maxwell, 2006: 82).

«Estos cronistas tenían cuenta de los días, meses y años, y aunque no tenían escritura como nosotros, tenían empero sus figuras y caracteres, que todas las cosas que querían significaban, y éstas sus libros grandes, por tan agudos y sutil artificio, que podríamos decir que nuestras letras en aquellas no les hicieron mucha ventaja. Déstos libros vieron algunos nuestros religiosos, y aun yo vide parte, los cuales se han quemado por parecer de los frailes»

(Las Casas 1992:1455-1456)

«Estos cronistas tenían noticias de los orígenes de todas las cosas, así tocante a la religión y dioses y cultura de ellos, como de las fundaciones de los pueblos y ciudades, como comenzaron los reyes y señores y sus señoríos, y modos de sus elecciones y sucesiones; de cuántos y cuales señores habían pasado; de hechos y hazañas y hechos memorables; de cómo bien o mal gobernaron; de los grandes hombres y valerosos capitanes, de las guerras que habían tenido y como habían terminado. Ítem, de las primeras costumbres de los que primero poblaron y como se mudaron después es bien o mal, y todo aquello pertenece a historia para que hubiese razón y memoria de las cosas pasadas»

(Las Casas, 1958: 346)

Estos testimonios de autores españoles confirman que en el altiplano guatemalteco, existieron documentos que registraron información con respecto a la vida política, social y religiosa de los indígenas, aunque no especifican al grupo étnico al que hacían referencia con excepción de Zorita.

Otra fuente de información que brinda pistas sobre la existencia de documentos indígenas prehispánicos son los documentos coloniales indígenas. En la parte introductoria del libro k'iche' *Popol Wuj*, se menciona que:

«Wa'e xchiqatz'ib'aj	La historia que escribiremos ahora
Chupam chik uch'ab'al Dios	Bajo el idioma de Dios
Pa cristianoil chik	Ya en Cristiano
Xchiquelesaj	Lo traeremos a la luz
Rumal maja b'i chik	Porque ya no hay manera
Ilb'al re Popol Wuj ⁵	De ver el Popol Wuj,
Ilb'al saq	La manera de verlo con claridad
Petenaq ch' aqa palo	Que había llegado del otro lado del mar
Utzijoxik qamujib'al	La historia de nuestra oscuridad,

⁵ *Ilb'al re Popol Wuj, Ilb'al saq*. Según interpretación personal, éstas dos frases podrían traducirse mejor como: 'instrumento de visión es el Popol Wuj, instrumento de visión de la claridad'.

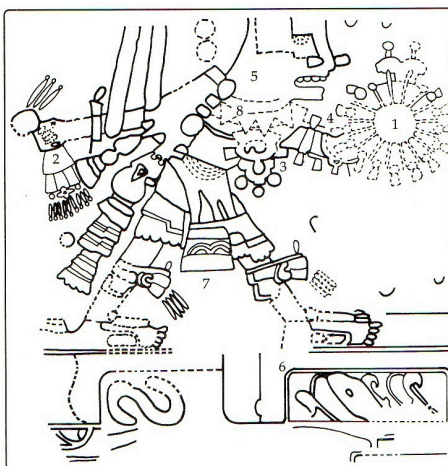
Ilb'al saq k'aslem, Chuchaxik K'o nab'e wujil Ojer tz'ib'am puch Xe ewal uwach	La manera de ver claramente la vida como se dice El libro original que se escribió antiguamente Pero sus testigos esconden su rostro » (Christenson, 2007: líneas 46-57)
---	--

El párrafo anterior hace alusión de que en el tiempo en que se hizo la escritura del *Popol Wuj* en letra latina, aún existía el original. Sin embargo sus testigos escondían sus rostros, posiblemente para evitar ser castigados o despojados de este libro a causa de la represión religiosa. Otro dato importante aparece en uno de los relatos del *Popol Wuj*, el cual trata sobre dos doncellas que por mandato de sus señores deseaban engañar a los fundadores k'iche's (*B'alam Kitze*, *B'alam Aq'ab'* y *Majukutaj*) para derrotarlos. A ellas se les pide una prueba para asegurar que realmente vieron a los fundadores k'iche's. Por lo tanto, los cuatro personajes k'iche's les hacen entrega de tres mantas y cada una iba pintada con diferentes diseños. A una manta se le dibujo un jaguar, a otra un águila, y a la última avispa (Christenson: 2007, 6786-6793). Lo importante de este relato es que para describir lo que se hizo sobre las mantas se usó el verbo 'escribir'. Se dice: *Xa tz'ib'am ki wachib'al chupan k'ul* que literalmente significa: "solo se escribieron los dibujos dentro de la manta o chamarra". En los idiomas mayas, no existe diferencia entre dibujar y escribir, por lo que se utiliza el mismo verbo *tz'ib'anik* para ambas acciones. En este caso, el mismo texto aclara que son figuras de animales los que se plasmaron en las mantas, pero en otros apartados, no se sabe si se tratan de elementos pictográficos o textos escritos cuando aparece el verbo *tz'ib'aaj*.

Algunas representaciones pictográficas⁶ se han encontrado en el altiplano guatemalteco con el estilo mixteca-puebla. Tal es el caso de los murales de los palacios de *Q'umark'aj* e *Iximche'*, que representan el perfil de personajes ataviados (Ver Figura 1).

⁶ Pictografías: imágenes que son representaciones estilizadas o convencionalizadas de cosas presentes en nuestro mundo o en los alrededores como: caminos, ríos, plantas, animales, personas, etc. (Asselbergs,2004:19).

Figura 1. Mural de Q'umarkaaj con estilo mixteca-puebla



(Carmack, 2001:388)

Para el investigador Van Akkeren, el sistema de escritura en el altiplano guatemalteco era de carácter pictográfico. Esto lo deduce al observar que las narraciones presentes en los documentos etnohistóricos son muy extensas, por lo que hubieran sido muy difíciles de registrar con escritura glífica. Dicho autor agrega que los documentos pictográficos no solo eran documentos de consulta individual, sino que también eran usados como manuales para ayudar la memoria de los narradores quienes contaban diversas historias en forma pública (Van Akkeren, 2005:28,29). Esta cualidad oral de los textos fue mencionado con anterioridad por Florine Asselbergs (2004:24), quien indica que algunos lienzos eran leídos en eventos públicos. Los relatores acompañaban las narraciones de los textos con diálogos, canciones, prosas, al mismo tiempo que brindaban información importante para la comunidad. Es más seguro que los documentos indígenas del altiplano guatemalteco eran similares a los documentos pictográficos nahuas y mixtecas Postclásicos, a diferencia de los códices mayas los cuales tenían escritura silábica y logográfica y cuyo contenido no era histórico.

Los documentos indígenas, desde la experiencia de México, eran elaborados por escritores profesionales e historiógrafos cuyo oficio era designado como *Tlacuilo* “pintor”. Estos documentos podían ser interpretados por los mismos pintores o por otros especialistas. El *tlacuilo* trabajaba bajo la autoridad de los gobernantes y nobles, y se

encargaba de la reproducción de textos cuyo contenido era transmitido oralmente. El oficio de narrador requería de conocimientos específicos, por lo que no cualquier persona podía ejercerlo (Asselbergs: 2004: 20).

En el caso del territorio guatemalteco, el documento k'iche' *Popol Wuj* nos provee de una breve pero importante información acerca de los especialistas de la escritura. En las historias sobre los héroes gemelos *Junajpu* e *Ixb'alamqe*, se menciona que sus hermanos mayores *Jun B'atz'* y *Jun Chowen* eran cantores, flautistas, escritores y escultores. Los cargos de escritores y escultores eran denominados como *Aj tz'ib' Aj k'ot*. En los idiomas k'iche'anos, el *aj* se agrega a las raíces sustantivales para hacer referencia al oficio que realiza la persona según lo que indica la raíz. Entonces *Ajtz'ib'* significa “escritor o escribano” y *Ajk'ot* “tallador”.

Aunque estos relatos son considerados míticos y de mayor antigüedad que el resto de la información contenida en el *Popol Wuj*, brindan pistas sobre la diversidad de oficios que habían antes de la venida de los españoles, de los cuales muchos se conservan hasta hoy día. El cargo de *Ajtz'ib'* sigue vigente en varias alcaldías indígenas de Guatemala, y el nombre que se le da en español es de “secretario”. Su papel consiste en llevar el registro de todas las actividades y resoluciones que realiza la alcaldía indígena con los comités de los cantones pertenecientes a un municipio, y también es el encargado de enviar información a la comunidad (Clara Ren, comunicación personal: 2009).

En este punto vale la pena plantear la interrogante si el cargo de *ajtz'ib'* existía en el período colonial, si conocían las historias contenidas en los documentos etnohistóricos o solamente se dedicaban a registrarla, y si ellos también eran los encargados de recitar los textos. Por lo general, en la parte final de los documentos etnohistóricos se enlistan los nombres de los autores que redactaron el documento, o el listado de oficiales que conformaban los gobiernos k'iche's y kaqchikeles. Curiosamente, en estos listados no figura el personaje de *Ajtz'ib'*. La razón de su ausencia, quizá se deba a que los escribanos eran oficiales al servicio de los nobles y autoridades del gobierno, por lo que no gozaban del mismo estatus para ser incluidos en las listas mencionadas anteriormente.

En el *Popol Wuj* (1938) existe un apartado sobre Diego Reynoso, indígena k'iche' de *Q'umark'aj*, quien fue llevado por el obispo Francisco Marroquín a la ciudad de Guatemala para aprender a leer y escribir. Marroquín lo había llevado porque supo que él era muy bueno para relatar historias de sus antepasados (Villacorta y Rodas, 1938: 158). Diego Reynoso, como fue bautizado, desempeñaba el cargo de *Popol Winaq* en *Q'umark'aj* y era hijo del gobernante *Jun Toj* (Carmack y Mondloch, 1983:182). Este dato sugiere que los personajes con este título de gobierno, conocían las historias de los principales *chinamitales* k'iche's iniciando por sus fundadores. Sin embargo, el caso de Diego Reynoso no permite confirmar que solamente los *Popol winaq* eran los encargados de reproducir los documentos indígenas, como el *Tlacuilo* de México.

Otra propuesta sobre los posibles portadores de este cargo es presentada por Christenson (2007) quien opina que los *Nim Ch'okoj* “mayordomos”, quienes son llamados en los documentos etnohistóricos como “los padres y madres de la palabra”, pudieron haber sido los responsables de la elaboración de los documentos indígenas. El autor indica que en el *Título de Totonicapán* (1983) se menciona al final del documento un listado correspondiente a sus autores y entre ellos figura Don Cristóbal Velasco, *Nim Ch'okoj Kaweq*. Esto indica que los personajes con este cargo eran los conocedores o conocían también las antiguas historias del pueblo, aunque su rango era menor dentro de la organización k'iche'. Christenson agrega que los *Nim Ch'okoj* también eran los encargados de amenizar las reuniones sociales a través de la recitación de cuentos, historias y canciones, entre otros (Christenson, 2007)⁷.

En el mismo *Título de Totonicapán* (1983) se dice que cuando *Koka'ib'* y *Kokawib'* fueron con el señor *Nacxit* a traer los símbolos de poder por mandato del señor *B'alam Kitze'*, vinieron con ellos los *Nim Ch'okoj Kaweq* quienes:

«Llegaron a ser los que se sentaban en las bancas. Nunca los designaron como grandes ayudadores o atormentadores, y no tenían señorío»
(Carmack y Mondloch, 1983: 183)

⁷ Esta información se encuentra en la introducción de la versión electrónica del *Popol Wuj* (2007) en el apartado: Los autores del *Popol Wuj*. No se identifican las páginas porque no se presentan en esta versión.

Según este apartado, pareciera que los *Nim Ch'okoj* fueron invitados para desempeñar algún oficio especial para la nobleza en determinadas ocasiones. Para Carmack y Mondloch, estos personajes conformaban un grupo de ancianos que se encargaban de expresar la herencia cultural y pronunciar las tradiciones (Carmack y Mondloch, 1983: 228- cita 164), lo cual los relaciona más con los cargos de oradores que de escribanos.

Hasta ahora, solamente se puede proponer que varios miembros de la nobleza k'iche' y kaqchikel eran los conocedores de las antiguas historias de sus pueblos, incluyendo a los *Nim ch'okoj*, quienes tenían también el oficio de recitar y transmitir oralmente los antiguas historias. Es posible que también haya existido los *Ajtz'ib'*, quienes se encargaban de registrar las historias y vida de los pueblos, pero cuyo papel no era tan relevante para indicarlos en los documentos.

La evidencia expuesta anteriormente demuestra que en el territorio guatemalteco existieron y se manejaron libros prehispánicos cuya información fue registrada pictográficamente. Van Akkeren agrega que a pesar de que muchos de los documentos indígenas pudieron haber sido iguales en contenido, la permanencia de la información dependía de la memoria del narrador. Por lo tanto, el contenido de los documentos etnohistóricos como el *Popol Wuj*, representa la interpretación de sus narradores de mediados del siglo XVI (Van Akkeren, 2005:30).

2. Tipos de documentos indígenas prehispánicos en Guatemala. Debido a que en Guatemala no se cuenta con documentos indígenas prehispánicos, la identificación de su diversidad o el planteamiento de una tipología es casi imposible. Sin embargo, la información contenida en los documentos etnohistóricos del altiplano guatemalteco nos provee de información sobre algunas temáticas bien definidas y repetitivas, que podrían ayudar a definir sus diversos géneros.

Por el gran número de códices presentes en el territorio mexicano, una de las tareas a las que se han enfrentado los investigadores es a su clasificación. Algunos mecanismos

de clasificación se basan en: 1) el material o formato de los documentos; 2) las circunstancias por las que fueron hechas; y 3) su género, tema o contenido. Algunos géneros pueden ser: lienzos, mapas, calendarios, genealogías y rituales elaborados en diversas situaciones como matrimonios, nacimiento de niños, religiosos, etc. (Asselbergs, 2004:21).

Según los investigadores Judith Maxwell y Robert Hill II, autores de la traducción más reciente de la *Crónica Xajil*, dicho documento fue escrito originalmente en dos formatos o géneros: 1) como historias cartográficas; y 2) como anales de *cuenta-de-años continuo*. Las historias cartográficas presentan una secuencia de eventos (a veces sobre migraciones y conquistas) plasmados sobre una geografía en forma de mapa. Algunos ejemplos de ellos son: El *Lienzo Zacatepec* (Smith, 1973) y el *Lienzo de Quauhquecholan* (Asselbergs, 2004). Según Maxwell, la gran cantidad de información contenida en la *Crónica Xajil* (con muchos lugares, discursos, diálogos, y otros detalles) a lo largo de una línea histórica, presupone algún tipo de memoria ayudada por algún documento de este tipo. Con respecto al segundo género, Maxwell citando a Boone (1996, 192) lo define como un formato basado en una secuencia lineal de tiempo, en donde los eventos son ubicados a través del transcurso de los años. En el caso de los aztecas, el formato de *cuenta-de-años continuo* inicia con la fundación de un asentamiento importante, al cual se le considera como el principal referente (Maxwell y Hill II, 2006:14).

En la *Crónica Xajil*, se comienza con el uso del formato cartográfico, pero luego ocurre un cambio de formato que coincide intencionalmente con la revuelta de los *Tuquche'* ocurrida a finales del siglo XV en el día *11 Aj* (1493). Desde este día, hasta finales del siglo XVII, los acontecimientos se van relatando a partir de los años transcurridos desde la revuelta.⁸ Este ordenamiento histórico hace suponer, que se estaba usando un formato de *cuenta-de-años continuo*. Las razones que provocaron la adaptación de este formato son desconocidos, pero según Maxwell y Hill II, pueda que se

⁸ En la *Crónica Xajil*, se enlistan los acontecimientos que ocurrieron después de la revuelta *Tuquche'* de la siguiente manera: Primero aparece el día del calendario del *Cholq'ij* o de 260 días que corresponde al día en que termina un año y luego se menciona a qué año específico se refiere, ya sea al primer año desde la revuelta o al segundo año desde la revuelta, y así sucesivamente. Según las correlaciones de los días del *Ch'olq'ij* con el calendario gregoriano, cada año estaba conformado por 400 días.

deba a una estrategia que legitimaba la posición de los kaqchikeles en su nueva capital Iximche'. Esta legitimación se lograba a través de la adaptación de un género histórico perteneciente a las más poderosas ciudades del período Postclásico ubicados en el altiplano central de México (Maxwell y Hill II, 2006:14, 15). Sin embargo, cabe la posibilidad de que este género haya tenido un origen más difundido y antiguo, y no se deba a un proceso de difusión o imposición. En los temas más tardíos del texto, especialmente cuando se habla de la llegada de Pedro de Alvarado, se vuelve nuevamente a un formato cartográfico. Por lo que Maxwell y Hill II concluyen que el uso de diferentes tipos de formatos dependía del tipo de información que contenga el documento (Ibíd., 2006: 15).

Por la variedad de temas presentes en los documentos etnohistóricos k'iche's y kaqchikeles, se puede suponer que el *Popol Wuj* y la *Crónica Xajil* fueron compendios de varios relatos que pudieron haberse escrito originalmente en distintos formatos, incluso relatos de la tradición oral. El investigador Serge Gruzinski (2007:116), opina que muchos títulos coloniales constituyeron especies de collages que posiblemente yuxtaponían los géneros más diversos como resultado de la tentativa de ciertos grupos de querer plasmar sus relatos en letra latina sin seguir modelos previos indicados por los clérigos⁹.

En los documentos etnohistóricos k'iche's y kaqchikeles, se menciona otro género de documentos que corresponden a los calendarios. La frecuente mención de nombres calendáricos como *Jun Toj*, *B'elejeb' Kej*, *B'elejeb' Tz'i* y las menciones de acontecimientos históricos en fechas calendáricas como la revuelta Tuquche' en el día 11 Aj, muestran que la cuenta de 260 días estaba siendo usada al igual que la cuenta anual de 400 días¹⁰. El conocimiento sobre las distintas cuentas de tiempo puede transmitirse y

⁹ En esta investigación se propone que la diversidad de relatos contenidos en los documentos indígenas guardan una relación entre sí, especialmente aquellos contenidos en el libro *Popol Wuj*.

¹⁰ Los kaqchikeles para el tiempo de la colonia, empleaban además del calendario agrícola o *juna'* (año de 365 días) y del calendario de 260 días (*cholq'ij*), un conteo que registraba el transcurso de períodos de tiempo desde algún acontecimiento importante, tal como sucede con la Cuenta Larga del período Clásico. Estos períodos eran: día o *q'ij* (1 día), mes o *winäq* (20 días), año o *ab'* (de 400 días) y *may* (de 8000 días) siguiendo siempre el sistema vigesimal (Pakal B'ala Rodríguez, Comunicación personal: 2009). Es por ello

manejarse oralmente, sin embargo existe evidencia que demuestra que estos conteos calendaricos se plasmaron en documentos.

En la *Crónica Xajil*, se relata que los *Wuqub' Amaq'* “siete pueblos” y los guerreros fueron a traer a *Tulan* sus símbolos de poder. Entre las insignias que ellos recibieron, se mencionan los siguientes: *pwäq* “metal”, *q'uj' uraxon* “plumas de quetzal”, *xul* “flautas”, *b'ix* “canciones”, *ch'olq'ij* “calendarios de 260 días”, *mayq'ij* “calendarios solares”, *kakow* “cacao”, etc. (Maxwell y Hill II, 2006:16). Este apartado, también nos informa que los calendarios eran objetos que funcionaban como insignias de autoridad que se entregaban durante la entronización de las autoridades.¹¹

A manera de resumen, se puede decir que la información histórica de los documentos escritos por los grupos k'iche'anos se expresaron al menos a través de dos formatos: en forma cartográfica y por medio del *formato cuanta-de-años continuo*, los cuales iban acompañados de información calendárica.

B. Interpretaciones sobre los relatos de origen k'iche' y kaqchikel

Debido al reducido número de investigaciones arqueológicas en el altiplano guatemalteco, las principales interpretaciones sobre el origen e historia de los grupos k'iche'anos se han basado de los relatos contenidos en los textos indígenas. Algunas de las principales investigaciones arqueológicas realizadas en el altiplano occidental

que para registrar el tiempo transcurrido desde la revuelta Tuquche' los k'aqchikeles hacen uso de esta cuenta.

¹¹ El investigador Ruud van Akkeren (2005:73,74), indica que en el altiplano también existía otro conteo calendárico más extenso, este correspondía a los ciclos de 52 años, el cual estaba conformado por cuatro periodos cortos de 13 años. Según este autor, el baile-drama del *Rabinal Achi'* originalmente llamado *Xajoj Tun*, era parte de una gran ceremonia destinada a festejar el final y el inicio de un ciclo de 52 años. Esta ceremonia era llamada *Nima Pok'ob'* “gran escudo”, y la ceremonia destinada a celebrar los ciclos de 13 años se llamaban *Pok'ob'* “escudo”. Este dato indica que en el altiplano guatemalteco existían varias cuentas calendáricas, que en algunos casos, lamentablemente no se cuenta con sus nombres originales. Además el transcurso de sus ciclos eran considerados importantes por lo que se realizaban diversas actividades entre ellos ceremonias y danzas como el *Rabinal Achi'*.

guatemalteco son: En Iximche' por G. Guillemin (1959), en Q'umark'aj por D. Wallace (1977) y Macario (2006); en Zacualpa por R. Wauchope (1975); en Nebaj por A. Ledyard Smith y A. Kidder (1951); en Zaculew por R. Woodbury; en San Andrés Semetabaj por Edwin Shook, Marion P. de Hatch y Jaime K. Donalson; en Kawinal por Alan Ichon (1983); en Chisalin por John M. Weeks (1983); entre otros.

Uno de los autores que más ha trabajado los documentos etnohistóricos es Robert Carmack. Este autor afirma que los antepasados de los k'iche's visitaron la ciudad tolteca llamada Tula en el estado de Hidalgo; por otro lado, a partir de evidencias lingüísticas y geográficas, asegura que los ancestros de los k'iche's eran personas de habla Chontal-Nahua del área de Tabasco-Veracruz (Carmack, 2001: 109). Carmack apoyó su teoría en las propuestas de J. Erick S. Thompson, quien estableció que en la Costa del Golfo se encontraban grupos mayas mexicanizados a los que denominó *putunes*. Según Thompson (1970), los *putunes* eran comerciantes y guerreros por excelencia, y ellos fueron los que introdujeron los rasgos mexicanos al territorio maya desde el Clásico Tardío. Carmack, a diferencia de este autor, propone que fueron pueblos epitoltecas de la zona de la Costa del Golfo los que fundaron las primeras capitales k'iche's en el período Postclásico Tardío (1250-1524 d.C.). Y son estos pueblos los que se mencionan en los documentos etnohistóricos de Guatemala (Carmack, 2001: 110).

Para David Stuart (2000), la idea de trazar los orígenes desde una ciudad lejana como *Tulan* durante el período Postclásico, surge en el período Clásico Temprano a partir de hechos históricos concretos. La evidencia arqueológica y epigráfica de sitios como Tikal, Uaxactun, y la Sufricaya de las Tierras Bajas de Guatemala, entre otros, durante el Clásico Temprano, evidencian la venida de extranjeros teotihuacanos a la zona maya y de su participación en la política local. Fueron estos hechos históricos los que se mantuvieron en la memoria y en los discursos políticos de los pueblos del período Postclásico, a pesar de que Teotihuacan para esa fecha ya había sido desocupada. Es de importancia mencionar que en sitios como Tikal y Copán se hizo uso del glifo *pu* o “caña” (traducido del chol clásico), que según Stuart, tiene el mismo significado que *Tulan* “lugar de cañas” (traducido del nahuatl) del período Postclásico. El uso de este glifo por dichas

ciudades Clásicas, sirvió para establecer una conexión con Teotihuacan que fue considerada como la *Tulan* primordial de Mesoamérica (Stuart, 2000: 502, 503).

Enrique Florescano (2003) concuerda con Stuart en que la tradición de trazar los orígenes hacia una ciudad lejana nombrada con el término genérico *Tulan*, surgió en el Clásico Temprano (250-600 d.C.) con las referencias sobre Teotihuacan en varias ciudades mayas. También agrega que los grupos k'iche'anos migraron desde una ciudad lejana llamada *Tulan*, que no es otra que Chichén Itzá. Según Florescano, esta ciudad fue abandonada por los grupos k'iche'anos cuando llegó a su colapso alrededor del siglo XIII. Además, a partir de sus investigaciones, deduce que:

«Los rasgos sociales y culturales de los grupos migrantes que invaden el área montañosa de Guatemala se identifican más con la tradición de Chichén Itza que con la de la Tula de Hidalgo»
(Florescano, 2003: 12)

Otra posible *Tulan* es la ciudad prehispánica de Cholula ubicada en el altiplano Mexicano. Dicha ciudad es llamada *Tollan Cholollan* en el documento *Historia Tolteca-Chichimeca*, fue ocupada por los nonohualca-chichimeca y luego por los tolteca-chichimecas que abandonaron la ciudad prehispánica de Tula, Hidalgo (Kirchoff, Lina, y Reyes, 1989). En este punto, es necesario aclarar que muchas ciudades prehispánicas fueron nombradas con el término *Tulan* para darles la categoría de metrópoli, por lo que puede haber varias (Ivic, 1990:29).¹²

López Austin y López Lujan (1999), indican que en el período Postclásico se expresó de forma más explícita una ideología que sustentaba un orden político y militar, al cual ellos denominaron el *sistema zuyuano*. En este sistema, los gobernantes eran la reencarnación de la Serpiente Emplumada, *Kukulcan*, *Q'uqumatz*, *Quetzalcoatl* (a veces *Nacxit*), quienes se encargaban de cohesionar a una población étnicamente diversa y a varias órdenes militares bajo un mismo culto. Además, se agrega que el poder del

¹² En la crónica *Xajil* (Maxwell y Hill, 2006: 7) se aclara que había cuatro Tulanes, y que los kaqchikel provenían de la Tulan del Oeste. En esta tesis, se considera que Tulan no necesariamente debe ser una ciudad prehispánica, más bien es un elemento que forma parte de una tradición más temprana de legitimación política en Mesoamérica, pero que se acentuó durante el período Postclásico en el área maya.

gobernante era consagrado por medio de varias ceremonias realizadas en un lugar mítico, que en el sistema *zuyuano* no era otro que *Tulan*. Ambos investigadores concuerdan que no debe asociarse a la *Tulan* mítica con el sitio de Tula en Hidalgo, ya que este sistema *zuyuano*, es una ideología-política que no corresponde a una etnia, ni a una lengua, ni a una región precisa de origen. Más bien su existencia puede trazarse desde antes de la fundación de Tula, pero fue Tula Hidalgo que la heredó de otras civilizaciones anteriores y pronto se convirtió en un centro difusor de este sistema (López y López, 1999:142,143). Para el investigador Ruud van Akkeren, los linajes de varias ciudades de Mesoamérica deseaban estar conectados con la mítica ciudad de *Tulan*. *Tulan* fue un epíteto empleado por pocas ciudades que fueron consideradas como fuentes de cultura y como ‘lugares de origen’. El reclamar una conexión con esta ciudad, parece ser un producto de una memoria colectiva más que una verdad histórica (Van Akkeren2000: 30, 60,61).

Para muchos autores (Recinos 1998; López Austin y López Luján 1999; Braswell 2003; y Carmack 2001), *Tulan* ‘siete cuevas, siete barrancos’ es la versión k’iche’ del lugar mítico de *Chicomoztoc*. *Chicomoztoc* aparece representado en la *Historia Tolteca Chichimeca* (Kirchhoff, Odena & Reyes: 1989) como una montaña con siete cuevas del cual emergen las siete tribus chichimecas después de haberles solicitado su ayuda por los cuatro caudillos toltecas principales.

Las siete tribus o *chicome altepetl* en nahuatl que salen de las cuevas de *Chicomoztoc* tienen su paralelo en los textos del altiplano guatemalteco como los *Wuqub’ Amaq’* “siete pueblos”. Según Van Akkeren, la salida de los siete pueblos está relacionada con festivales calendáricos de terminación de períodos de tiempo, en donde se representan temas de creación y nacimiento. Esta celebración calendárica corresponde a la terminación de un ciclo de 52 años el cual era llamado por los k’iche’s como *nima pokob’*, el cual estaba dividido en cuatro ciclos pequeños de 13 años llamado *ch’uti pokob’*. Esta celebración, según el autor, aparece relacionada con los *wuqub’ amaq’* y aparece descrito

en textos como el *Título de Totonicapán* y el *Memorial de Sololá* (Van Akkeren, 2000:76-84).¹³

En los documentos etnohistóricos del altiplano guatemalteco, *Tulan* aparece acompañado con algunos referentes de ubicación. Por ejemplo, se dice que *Tulan* queda en el “Este”, en el “Oeste” o “del otro lado del mar” y que es a donde van los descendientes de los primeros k’iche’s y kaqchikeles a traer sus símbolos de poder. Estudios etnográficos sobre la frase “del otro lado del mar”, aportan datos importantes para comprender la naturaleza de los relatos de origen y del significado de *Tulan*. Según Frauke Sachse y Allen J. Christenson (2005), la frase “del otro lado del mar” es aún usada por especialistas religiosos para explicar el viaje espiritual que ellos hacen para comunicarse con sus ancestros que están en otra dimensión ‘del otro lado del mar’. Por lo tanto, el mar o cualquier cuerpo de agua, es el umbral que divide la tierra y el lugar de origen en donde se da la creación humana y en donde habitan los ancestros.

Según los documentos etnohistóricos, solamente los que habían logrado realizar estos viajes para traer los símbolos de poder y la autoridad, eran los únicos que podían reclamar y transmitir el poder político y religioso ante los demás grupos. Y aunque la comunicación con los ancestros está abierta para todos, solo la gente especial, o con el *nawal*¹⁴ más fuerte, podían realmente hacerlo. Esta propuesta, sugiere que los gobernantes también debían ser personas fuertes espiritualmente, ya que debían comunicarse con los ancestros, de quienes devengarían el poder sagrado y por consiguiente el terrenal. Esta frase sigue presente en la tradición oral y en las prácticas rituales de personas de los grupos xinka y k’iche’, aunque cabe la posibilidad que también esté presente en otros grupos lingüísticos del altiplano guatemalteco (Sachse y Christenson, 2005: 25-28).

¹³ Para obtener más detalles de esta propuesta, consultar el libro: *Place of the lord's daughter. Rabinal, its history, its dance drama* (2000) de Ruud Van Akkeren.

¹⁴ Nawal es un término para designar la energía que una persona puede tener dependiendo de su día de nacimiento según el calendario Cholq’ij de 260 días. La gente también llama al nawal como *ruwachq’ij* “el rostro de su día” para designar las características del día en que nació una persona (Don Felipe Gómez, comunicación personal: 2009).

Sachse y Christenson (2005) coinciden con López Lujan y López Austin (1999: 143), cuando afirman que el concepto de *Tulan* no corresponde a un determinado lugar sino a una tradición mucho más antigua perteneciente a toda Mesoamérica.

Una opinión diferente con respecto a los relatos de origen la presenta el investigador Geoffrey Braswell. Braswell indica que los los grupos elitistas del altiplano guatemalteco emularon varios rasgos culturales del centro de México principalmente en el Postclásico Tardío, lo cual dio como resultado una “etnogénesis”. Esto significa que la cultura de las élites sufrieron una transformación tan profunda que puede considerarselas como elites étnicamente distintas y nuevas que se incorporaron al altiplano guatemalteco. La razón principal para esta emulación fue el estrechar las relaciones políticas, económicas y militares con los vecinos aztecas quienes ya se habían apropiado de varios territorios de interés para los k’iche’s como el *Xoconochco* (Soconusco). Así mismo, se buscaba reducir el distanciamiento étnico con los aztecas (Braswell, 2003: 302 y 303).

La propuesta de Braswell sigue el modelo del “sistema mundial”. El modelo explica que durante el período Postclásico, existió una interacción económica y un intercambio cultural de ideas y estilos a nivel macro-regional que rebasó los límites de las unidades políticas. La comunicación y el transporte se realizaban principalmente a través de las rutas riverinas y marítimas, además se asume que existía una lengua franca para la comunicación. Todo esto provocó que muchas áreas geográficas de Mesoamérica tuvieran muchas similitudes en diferentes campos (Smith y Berdan: 2003: 6).

Por último, las investigaciones arqueológicas más recientes han dado a luz nuevas interpretaciones acerca de la ocupación de los k’iche’s y kaqchikeles en el altiplano guatemalteco. Según la arqueóloga Marion Popenoe (1998), la tradición cerámica Solano surgió en el altiplano guatemalteco occidental durante el período Preclásico. Para el período Clásico temprano, esta tradición se expande en el altiplano central relacionándose con los kaqchikeles y en el altiplano noroccidental relacionándose con la población k’iche’.

El hecho de que en las dos regiones se muestre una presencia continua de la cerámica de la tradición Solano, podría indicar que los antepasados de los k'iche's y kaqchikeles ocuparon el altiplano guatemalteco desde inicios del período Clásico (Popenoe de Hatch, 1998: 111, 112).

Por otro lado, el investigador Carlos Navarrete indica que las influencias del centro de México en el altiplano guatemalteco no se hacen evidentes en el Postclásico Temprano que es el período asociado con los toltecas, sino en el Postclásico Tardío por causa de la influencia de los mexicas o aztecas. Esta influencia se ve con mayor claridad en los rasgos arquitectónicos de los sitios de dicho período (Navarrete, 1983: 247, 248).

C. Estructura sociopolítica de los k'iche's y kaqchikeles del período Postclásico

Los asentamientos del altiplano guatemalteco tenían una organización sociopolítica interna cuyos componentes son mencionados en los documentos etnohistóricos. A continuación se definirán las principales unidades organizativas de los k'iche's y kaqchikeles del período Posclásico, según las definiciones planteadas por Judith Maxwell y Hill II (2006).

El Chinamital: era la unidad básica de la organización sociopolítica del altiplano guatemalteco que sobrepasa el nivel familiar. Un *Chinamit* no era una unidad de parentesco sino una territorial cuyos miembros trabajaban y se benefician de los recursos producidos en su territorio. Dentro de cada *Chinamit* existía un líder perteneciente a una familia prestigiosa quien se beneficiaba con el trabajo de los miembros de su *Chinamit*.

El Amaq': la alianza entre dos o más *chinamitales* daba como resultado un *amaq'*. Las razones de la unión de varios *chinamitales* en un *amaq'* aún son desconocidas, pero puede ser resultado de matrimonios entre familias nobles o del establecimiento de alianzas políticas y económicas. Los *Chinamit* de los *amaq'* probablemente ocuparon territorios contiguos.

El Winäq: literalmente significa “gente”, pero puede interpretarse como nación, y era la organización sociopolítica más compleja de los mayas del altiplano guatemalteco. El *winaq* consiste en una unidad conformada por dos o más *amaq*'es (Maxwell y Hill II, 2006: 4).

Según Robert Hill (1999), en el altiplano guatemalteco solamente los *k'iche*'s y los *kaqchikeles* (occidentales y orientales) desarrollaron durante el período Postclásico una organización sociopolítica compleja correspondientes a los *k'iche' winäq* y *kaqchikel winäq*.

Para el caso del *k'iche*', su nación o *winäq* estaba conformada por tres *amaq*' que eran: el *nima' k'iche'*, el *tamub'* y el *ilocab'*.

El *amaq' nimá k'iche'* estaba integrado por cuatro *chinamitales* que son: *Kaweq*, *Nihaib'*, *Ajaw k'iche'* y *Saqik*. La capital de estos *chinamitales* para el Postclásico Tardío era *Q'umarkaaj* y su población ocupó los territorios del este y sur de su capital. El segundo *amaq'* era el de los *tamub* y tenía tres *chinamitales*: *Ajquinal*, *Ekoamakib'* y *Kakohib'*. La capital de los *tamub'* era *Ismachi (Pismachi')* y estaba ubicado al oeste de *Q'umarkaaj*. Su población controló parte del departamento de Totonicapán. El tercer *amaq'* era el de los *ilocab'* y se conformó con cinco *chinamitales* que son: *Rokche'*, *Cajib' Aj*, *Sik'a*, *Xuanija* y *Wukmil*. La capital de este *amaq'* era *Chisalin*, ubicado al noreste de *Q'umarkaaj* (Hill, 1999: 253).

En el caso de la población *kaqchikel*, se hablará solamente del *winaq kaqchikel* de la región occidental¹⁵, ya que son ellos los que se mencionan en los relatos de origen de los documentos etnohistóricos consultados (principalmente en la *Crónica Xajil*).

La nación o *winaq kaqchikel* occidental, estaba conformada por tres *amaq'es* que son: *kaqchikel*, *sotz'il* y *xpantzay*. Anteriormente eran cuatro pero se redujo cuando se expulsó al *amaq' Tuquche'* tras haberse rebelado en 1493.

¹⁵ Los *kaqchikeles* orientales quienes se llamaban así mismos como los *Chajomá* y conformaban un *winäq*, ocuparon los municipios actuales de San Martín Jilotepeque, San Juan, San Pedro y Santiago Sacatepéquez, Sumpango y San Pedro Ayampuc. Los *Chajomá* eran originarios de los actuales municipio de Zacualpa y Joyab'aj, y posteriormente migraron hacia el sur para fundar su principal asentamiento llamado Jilotepeque Viejo (conocido popularmente como Mixto Viejo) (Borg, 1999: 669, 670).

El *amaq' kaqchikel* estaba conformado por cuatro *chinamitales* siendo el principal el *chinamit Xajil*. Los otros tres fueron los *chinamitales*: *B'ak'ajila'*, los *Q'eq'ak'uch* y los *Sib'acijay*.

El segundo *amaq'* corresponde al de los *Sotz'iles*. El *chinamit* que lideraba este *amaq'* eran el de los *Sotz'il* y se identifica porque su dirigente poseía el nombre de *Ajpo Sotz'il*. El título de *Ajpop* era el de mayor rango dentro de la organización sociopolítica k'iche'ana.

El último *amaq'* era el de los *Xpantzay*. En este *amaq'* pertenecían los *Ch'ikb'al* y los *Poroma'* (Maxwell y Hill II, 2006: 5).

La inclusión de este apartado se debe a que es necesario conocer la organización social de los k'iche's y kaqchikeles para definir quienes eran los actores mencionados en los documentos etnohistóricos y como estaban organizados.

III. MARCO TEÓRICO

Este marco teórico tiene como finalidad discutir desde diversas perspectivas, el significado de legitimación y los diversos mecanismos para llegar a ella, especialmente en poblaciones indígenas. Dentro de este tema, se abarcarán aspectos más específicos como lo es el papel de los rituales y los mitos como fundamentos de la dualidad divina y terrenal de los gobernantes, y sus aportes dentro del proceso de legitimación.

A. La legitimación política

Según Donald Kurtz (2001:53), la legitimación se refiere al uso estratégico del poder de parte de los líderes para adquirir autoridad y dar soporte a sus comunidades políticas. Según el *Diccionario de Política* de los politólogos Bobbio y Matteucci, la legitimación puede tener dos significados, uno genérico y otro específico. La legitimidad en el sentido genérico, consiste en la acción de probar o justificar la verdad de una cosa o la calidad de una persona conforme a las leyes o normas establecidas. En el segundo caso, el término de legitimidad aparece en el lenguaje político y se relaciona con la existencia de un Estado. En este sentido, la legitimación es el atributo del Estado que consiste en la existencia de un grado de consenso de parte de la población, que asegura la obediencia sin que sea necesario, salvo en casos marginales, recurrir a la fuerza. Por lo tanto *«todo poder trata de ganarse el consenso para que se le reconozca como legítimo, transformando la conciencia en adhesión»* (Bobbio y Matteucci, 1988: 896).

La legitimación puede verse como un producto y/o como un factor dinámico que debe ser controlado por los gobernantes en curso, pero para llegar a ello es necesario iniciar un largo proceso. Bobbio y Matteucci (1988) indican que la legitimación es un proceso dinámico cuya intervención se da en varios niveles, los cuales son: la comunidad política, el régimen y el gobierno. La *comunidad política* se refiere a la existencia de una población con un sentimiento de identificación y fidelidad hacia la comunidad y lealtad nacional. El *régimen* se refiere al seguimiento o adhesión al conjunto de instituciones que regulan la lucha por el poder y el ejercicio del poder. Algunos ejemplos de estos

regímenes que poseen sus propios valores e instituciones son: los sistemas monárquicos, democráticos, socialistas, fascistas, etc. En este tipo de legitimidad, los gobernantes deben aceptar y actuar en conformidad con las normas y valores del régimen, aunque no los aprueben o no estén del todo acuerdo.

El último nivel que presenta Bobbio y Matteucci, en donde se manifiesta la legitimidad, es el *gobierno*. El gobierno lo definen como el conjunto de funciones en que se concreta el ejercicio del poder político. Para que la fuerza del gobierno sea calificada como legítima, basta con que éste se establezca en conformidad con las normas y leyes definidas por el régimen político y siga los valores fundamentales de la vida política (Ibíd.: 1988: 892,893). Los niveles expuestos por los dos politólogos mencionados anteriormente, se aplican generalmente a sociedades con un Estado definido. Sin embargo, es importante mencionarlos ya que permiten visualizar a la legitimación como un proceso que empieza desde la adhesión de la población base hasta incorporarse a las estructuras o instituciones que regulan el poder.

Para Kurtz (2001), la legitimación es un producto resultado de al menos cinco estrategias que se traslapan, y la magnitud con que se manifiesten dependerá de las circunstancias y de los intereses de los que detentan el poder. Las estrategias de legitimación propuestas por Kurtz son:

1. Producción y distribución económica. Los líderes y oficiales que claman por una legitimación deben involucrarse con la producción y redistribución de los recursos materiales que tengan a su disposición. Una estrategia de legitimación, consiste en tener una relación recíproca con la población, en donde se promueva la producción y la distribución de los bienes entre la población y quede un sobrante que pasará a manos de la autoridad para aumentar sus fondos personales. Entonces, para asegurar los puestos de autoridad, se deberá ser generoso con la comunidad ya sea por medio de la donación de recursos o por otros medios como la realización de fiestas, con la resolución de conflictos, entre otros.

2. Distanciamiento social. El establecimiento de la autoridad requiere de un distanciamiento cognitivo y material entre los oficiales y la población. El primero consiste en hacer creer a la población que los oficiales tienen acceso a poderes sobrenaturales o místicos que los hace merecedores de sus cargos. Estas ideas son reforzadas por medio de rituales y ceremonias que demuestran las habilidades del líder. El distanciamiento material consiste en la demostración de los diferentes estilos de vida, en donde los oficiales poseen más propiedades, más oportunidades y servicios. Kurtz indica que un distanciamiento muy pronunciado podría desestabilizar la legitimidad de un líder, ya que perdería el apoyo de la población, aunque podría contrarrestarse con otras estrategias políticas.

3. Validación. Para defender su posición, el líder debe demostrar o validar su autoridad a través de determinadas prácticas, tomando en cuenta las tradiciones e instituciones religiosas locales que lo podrían apoyar. Algunas demostraciones consisten en hacer que sucedan cosas buenas, como traer la lluvia, traer las buenas cosechas o alejar los acontecimientos perjudiciales como sequías o inundaciones. Es así como la población estará sujeta a la exposición de símbolos, rituales, fiestas, y proclamaciones de carácter mítico y religioso que validarán ante ellos, la autoridad de sus oficiales.

4. Consolidación. Se refiere a los esfuerzos que el líder realiza para consolidar su autoridad ante la población. Para ello, se movilizarán diversos recursos como leyes, políticas e instituciones para transmitir y reforzar los valores que se desea fomentar entre la población. Los cargos que surjan dentro de estas instituciones serán otorgados por el líder, quien por medio de ello, demostrará su capacidad para gobernar y ceder responsabilidades. Por otro lado, se contará con una entidad que mitigue cualquier intento de violación a la autoridad, lo cual también será considerado como un ataque directo a las fuerzas divinas (sacrilegio) que están representadas en el gobernante.

5. Socialización. Consiste en inculcar en la población los valores, creencias y la ideología que ensalce el poder y la autoridad del líder. Estos aspectos serán transmitidos por los medios de comunicación e información, y dependiendo de los intereses de los

líderes y oficiales, los mensajes comúnmente girarán en torno a los siguientes temas: «*en la demostración de lo que el líder puede hacer por la comunidad (benevolencia), de lo que se espera que la comunidad haga por el líder (información) y lo que pasaría si la comunidad no está conforme con lo que dice el líder (terror)*» (Kurtz, 2001: 61-65).

La legitimación no puede explicarse a través de un solo modelo, ya que su concepción y desarrollo estarán muy influenciados por el devenir histórico, la organización social y la cultura que tenga la sociedad que le dará lugar. A continuación, se presentan algunos tipos de legitimación política que explican los medios más comunes para lograr este preciado recurso.

B. Tipos de legitimidad política

Según Max Weber (1968), la autoridad de un individuo no es automática, sino que se necesita de un vehículo que le dé legitimidad y que fomente la obediencia. Weber propone al menos tres tipos de legitimación: el carismático, el racional y el tradicional. A continuación se resumirá brevemente cada uno de ellos.

Para explicar la legitimidad basada en el poder carismático de la persona es necesario primero definir el término carisma. El carisma es la cualidad presente en la personalidad de un individuo que lo hace diferente al resto de la población, es por ello que se lo considera como sobrehumano, sagrado, o como portador de poderes únicos. Dichas cualidades no están disponibles a todas las personas, ya que son regalos divinos que recaen sobre personas elegidas, quienes pronto se desempeñarán como líderes, profetas, o héroes. Según Weber, este tipo de autoridad es la antítesis de los otros dos tipos de legitimación (burocrática y tradicional), ya que el líder carismático es resultado de un propósito divino que sobrepasa las estructuras políticas ya establecidas, convirtiéndose así en una fuerza revolucionaria. La *autoridad burocrática* o racional se basa en la creencia y seguimiento de las leyes y normas que establece un determinado régimen. En otras palabras, el derecho al poder, se fundamenta en el seguimiento de dinámicas racionales ya

definidas, las cuales se esperan que sean reproducidas por los que reclaman la autoridad. Por último, la *autoridad basada en la tradición* consiste en el respeto a las instituciones consagradas por la tradición. El líder debe conocer las tradiciones locales que dicta la población, pero sobre todo, debe tener la capacidad de entenderlas y manejarlas de forma correcta (Weber, 1968: 51,52).

Estos dos últimos tipos de legitimación concuerdan con los niveles de legitimación presentados por Bobbio y Matteucci, los cuales son característicos de las sociedades con un Estado en formación o con uno ya definido. En este punto, vale la pena plantear la pregunta sobre, ¿cuáles serían los tipos de legitimación para los pueblos indígenas o de aquellas que poseen un Estado en formación?

Según Bryan Turner (1997: 229), en las sociedades preindustriales en donde el capitalismo aún no se había desarrollado, los gobernantes tenían solamente una doble legitimación a la cual nombró “los dos cuerpos del rey”. Turner toma como ejemplo el trabajo de Ullmann (1969), quien explica que la política medieval de Europa muestra un claro ejemplo de dos fuentes de legitimación: una de carácter ascendente (que es el poder proveniente de la comunidad) y la otra descendente (que es el que viene de Dios o lo sobrenatural). Según Ullmann, el poder ascendente consiste en el poder recibido de la comunidad o de otro tipo de organización derivado de la población base. Entonces, el elegido será el representante del pueblo, al mismo tiempo que estará sujeto a un derecho comunal que entrará en vigor cuando el jefe abuse de su posición. En el segundo caso, la legitimidad tiene una procedencia divina, por lo que la población no tendría un genuino derecho de resistencia ni poder sobre el rey o gobernante. Este tipo de legitimidad, en donde el gobernante se considera como el único responsable ante dios y no ante el pueblo, se acerca a un modelo teocrático de gobierno (Ullmann, 1975: 12-13).

Una opinión diferente la propone Kantorowicz, (1957:330), quien dice que «*la verdadera legitimación del rey era dinástica, independiente de toda aprobación o consagración de parte de la Iglesia, e independiente de toda elección el pueblo*». Esto quiere decir que la legitimidad no era resultado del poder ascendente ni del descendente, sino que bastaba con

ser parte de una dinastía para ocupar un puesto de autoridad. Esta afirmación es particular ya que expone que las dinámicas de legitimación responden a contextos distintos que establecen sus propias particularidades; sin embargo, esta reflexión evidencia cómo un determinado régimen político delimita quien tendrá automáticamente el poder sin tener que pasar por todos los niveles y estrategias mencionados anteriormente.

La revisión de algunas teorías de legitimación política es necesaria, ya que brinda información sobre la importancia que tiene la legitimación para el sostenimiento de un orden político, como también ejemplifica las diversas formas para llegar a ella. Para los intereses de esta investigación se profundizará la legitimación a través de lo sagrado.

C. La religión y lo sagrado, y su relación con la política

La religión ha estado presente en las esferas políticas de las sociedades preindustriales e industriales en diferentes formas y niveles, y difícilmente puede establecerse una división entre ellas. Según Lawellen (2003: 66.67), la religión puede dar mayor apoyo a un régimen político en al menos tres formas:

1. Que un gobierno se fundamente directamente de la religión como en una teocracia. El mismo autor indica que no existe una división entre una teocracia y un gobierno secular. Esto se debe a que casi todas las sociedades preindustriales reclaman algún grado de legitimación divina. De igual forma, las sociedades fundamentadas en la religión deben abarcar diferentes funciones seculares como comercio, defensa, transporte, entre otros. En conclusión, la presencia de la religión en los sistemas políticos y en las sociedades debe de analizarse según su nivel de intensidad y no a partir de su presencia o ausencia ya que tales separaciones no existen.

2. Que la religión sea usada para legitimar a la élite gobernante en curso. Siguiendo con la propuesta de Lawellen, se dice que un rey o un gobernante requiere al menos de dos tipos de legitimidad. Una basada en el apoyo secular y el otro por medio de

la legitimidad sagrada. El primero puede derivarse del carisma del gobernante y del correcto reclamo que haga del trono, respetando las tradiciones y reglas locales. El segundo tipo, consiste en que la legitimación se logre a través del establecimiento de la relación del gobernante con un ancestro sobrenatural lo cual es explicado a través del mito. Este ancestro, es reconocido por ser el responsable de fundar o dar origen al grupo o de realizar alguna hazaña heroica de importancia para la comunidad.

La relación entre los gobernantes y los ancestros o entidades divinas es ampliamente discutida por Balandier en su libro *Political Anthropology* (1970), por lo que se incluirán algunos de sus aportes en este apartado. El autor afirma que en determinados pueblos, los jefes o gobernantes son los mediadores e intercesores de la población ante los ancestros o fuerzas divinas. Los gobernantes, al estar ligados con las fuerzas sobrenaturales, también son considerados como símbolos de vida, y es por medio de sus actos y rituales que se trae beneficios a la población. Entonces, el defender y atender al rey, equivale a defender a la sociedad contra la muerte y el caos (Balandier 1970:98-101). Además Balandier identificó que en diferentes pueblos se hace uso de conceptos culturales que juegan un papel importante en las esferas políticas y religiosas, especialmente en la legitimidad. Algunos ejemplos de ellos son:

a. Los *Nyoro* de Uganda, hacen uso del concepto *mahano* el cual es un poder que se transmite en forma descendiente a través de la jerarquía política-administrativa. El acceso a este poder es diferenciado, por lo que sus portadores justifican con ello su posición de autoridad. El aparato político es el regulador del *mahano*, y los gobernantes son los recipientes de esta energía. Se dice que es el *mahano*, lo que permite al soberano mantener el orden apropiado, gobernar adecuadamente y defender a la sociedad de la muerte.

b. Para los *Alur* de Uganda, el termino *ker* denota una cualidad del jefe que podría traducirse como “poder”, el cual ennoblece a su portador y lo hace gobernar correctamente. Para que la fuerza del *ker* pueda permanecer es necesario que se transmita en línea recta o sea por descendencia, que se adecue a la personalidad del portador, y que

se consolide en la relación con lo sagrado y los ancestros. Esto último es importante, ya que la relación con los ancestros y el buen manejo de los rituales garantiza un buen gobierno.

c. Otro ejemplo presentado por Balandier, pertenece a los *Mossi* del Alto Volta, cuyo gobernante llamado *Mogho Naba* simboliza el universo de la gente *Mossi*. El concepto clave que utilizan los *Mossi* es el *nam*, el cual simboliza el poder de los primeros días, el poder de los fundadores y la fuerza recibida por Dios. La posesión del *nam* es suficiente para reclamar riquezas, servicios, mujeres, símbolos de prestigio etc. Se dice que los reyes deben ‘comer *nam*’ para que el desorden no se coma el trabajo de los hombres. El *man* es otorgado directamente por los ancestros al gobernante para el beneficios de los *Mossi* (Ibíd. 102-108).

d. El antropólogo Claessen (1979) también aporta un valioso ejemplo. Este autor, citando la definición de Codrington sobre *mana* dice que, en Melanesia y la Polinesia existe el *mana* que puede definirse como una fuerza o una influencia sobrenatural, que puede estar contenida en objetos y en personas (Codrington, 1981:118). Cuando un hombre llega al poder y logra ejercer una influencia sobre sus súbditos se dice que tiene *mana*, y es por eso que llega a tener autoridad. Este *mana* puede ser un regalo de los ancestros o los dioses que apoyan a determinadas personas, y este apoyo es lo que establece la legitimidad política y social. Sin embargo, en la práctica son las relaciones de parentesco que un oficial guarda con un gobernante lo que determina el grado de su *mana*, o sea que se transmite por sucesión (Claessen, 1979:10).

Los ejemplos mencionados anteriormente, le sirvieron a Balandier para identificar que los líderes debían necesariamente ser portadores de un poder divino llamado de diferentes maneras (*mahano, ker, nam, mana*). La posesión de estos poderes garantizaba el mantenimiento del orden local, contrarrestar los factores de cambio y el logro de la vida plena. El autor propone que la relación entre el poder político y la sociedad es similar a la relación entre lo sagrado y lo profano, y que de la relación entre estos dos factores surge un tercer elemento que es el *orden*. Esto significa que a pesar de la existencia de

desigualdades entre los gobernantes y la población, existe una relación de complementariedad entre ellos. Esta complementariedad se regula a través de la demostración de los poderes divinos del gobernante en beneficio de la comunidad y del señalamiento del sacrilegio que sucede cuando se ataca al líder que es un representante divino (Balandier, 1970: 107-109). A continuación se dará paso a la tercera propuesta de Lawellen sobre la participación de la religión en las esferas políticas.

3. Que la religión provea de las estructuras, prácticas, ritos, creencias, y tradiciones que puedan ser manipuladas por los aspirantes al poder. La representación periódica de los mitos por medio de rituales tienen una importante función política. Su papel consiste en unir a la comunidad entera, trascender los intereses privados y los conflictos diarios, y fortalecer a la sociedad con el poder místico de los ancestros. En algunas sociedades las ceremonias o/y rituales religiosos son la principal fuente de integración (Lawellen, 2003: 66 y 67), pero este tema será ampliado en el siguiente apartado.

D. Los rituales como medios de legitimación

Los rituales y ceremonias dentro del proceso de legitimación son piezas claves, ya que es a través de ellos que los gobernantes demuestran su discurso, que consiste en considerarse como entes elegidos para ser los representantes y mediadores de las fuerzas divinas en la tierra.

Balandier (1970) propone que en determinados pueblos se realizan rituales de renovación o re-creación, en donde intervienen hombres y dioses, cuyos efectos se manifiestan en el universo y sobre la naturaleza. Estos rituales, tienen la finalidad de restaurar la estructura del pueblo, de mantener el orden en el mundo y de renovarla para una nueva generación. Los mecanismos de recreación del orden necesariamente involucran a los gobernantes, quienes además de traer nuevas energías a la sociedad, reafirman su poder político. Balandier pone de ejemplo a los jefes de Nueva Cardona en

Melanesia, ya que ellos participan en las celebraciones de los ciclos de cultivos. Dicha actividad es vital para el sostenimiento de la población y también para el gobernante, quien se presenta como el regulador de los cultivos y por ende, el que asegura los recursos para su gente (Balandier, 1970: 110-112). Para Claessen (1979:84), toda clase de ritos contribuyen para que el gobernante no sólo sea aceptado políticamente sino que también ideológicamente.

Otro tipo de ritual de vital importancia para una comunidad, son los rituales de entronización o ascensión del nuevo rey. Según Balandier, la ascensión de un nuevo rey es un acto de repetición de la empresa creativa de su realeza, y con los rituales llevados a cabo se domina la magia y los actos religiosos que constituyen el poder real. Dicho autor menciona un caso del Congo, donde la realeza africana ejecuta actos sagrados que simbolizan el retorno a los orígenes, esto debido a que se ponen en contacto con los padres fundadores, con los antiguos ocupantes de la región y con los ancestros (Balandier, 1970: 13). Un gobernante, al comunicarse con los primeros ancestros en el momento de su entronización, demuestra la línea real de su ascendencia como también su acceso a la dimensión de lo sagrado. Esto último es importante, debido a que la virtud de tener contacto con los ancestros, que son reconocidos por sus logros y hazañas en el pasado, garantiza la comunicación y protección de estos entes sobrenaturales sobre la población.

Un estudio importante sobre la relación entre los rituales y la legitimación es desarrollada por Middleton (1960), a través de su estudio entre los *Lugbara* de Uganda. Los *Lugbara* poseen una organización basada en los linajes y en la adoración de los ancestros, quienes funcionan como la base del poder. Esto debido a que son ellos los que determinan la independencia de sus descendientes, explican las diferencias de estatus de los linajes dentro de la sociedad y la existencia de conflictos entre ellos. Los linajes de los *Lugbara* son definidos genealógica y ritualmente. El estatus mayoritario le corresponderá a aquellos grupos que puedan relacionarse con un espíritu ancestral y tengan acceso a los altares de los antepasados solo así se comprobará su conexión genealógica (Middleton, 1960: 60). Balandier indica que no todos los muertos son ancestros; para serlo, ellos tuvieron que haber dejado a un heredero que asumiera su oficio, sus prerrogativas y sus

posesiones. También agrega que la relación entre el poder político y lo sagrado es explicada claramente en la mitología. Los mitos no solo explican la existencia de un orden en términos históricos, sino que también ayudan a confirmar la posición dominante de los gobernantes, ya que justifican sus cualidades divinas y su conexión con las entidades sobrenaturales (Balandier, 1979: 117). A continuación se definirá con mayor detalle la estructura de los rituales.

E. Estructura de los rituales

El ritual puede definirse como una acción envuelta en una red de simbolismos, altamente estructurado y que frecuentemente está cargado emocionalmente de tiempo y lugares. Es a través del ritual y de los individuos que participan en ella, que los ciudadanos ordinarios construyen una alianza emocional con el inconcebible Estado o con cualquier orden político vigente (Lawellen, 2003:69). Para Edgar Muir es mejor definir los rituales a partir de sus diversas funciones, entre las que se pueden mencionar: como medios de cohesión social para los que participan en ella; como una institución que genera emociones a través de su repetición; como “reglas de conducta” que guían el comportamiento humano; como medios que expresan la conexión con los seres sobrenaturales y su dependencia hacia ellos; como medios que explican la realidad, y como medios para crear sentimientos de solidaridad cuando no hay consenso. Para dicho autor, lo importante no es tratar de definir lo que es un ritual, sino el tratar de determinar su naturaleza y funciones (Muir, 2005: 3 y 4).

Siguiendo a Handelman, Muir propone explicar los rituales a través de su distinción entre “modelo” y “espejo”. Un *modelo* puede entenderse de dos maneras: por un lado, puede ser como un patrón estándar que nos indica como pensar y actuar según las reglas que establece; por otro lado, un modelo puede ser la copia miniatura de algo más grande o complejo, en otras palabras, una representación simplificada de lo que modela. Inclusive estos pueden anticipar el futuro al crear algo que puede manifestarse concretamente en algún tiempo específico. Según Muir, muchos rituales trabajan como

modelos ya que representan una versión simplificada de la sociedad. El ritual visto como un *espejo*, es aquel que presenta al mundo tal y como debe ser entendido. Brindan información que incita emociones, clarifica situaciones, también muestra pasajes de un estatus a otro, pero a diferencia del modelo, este no presenta alternativas para la futura constitución de la sociedad (Muir, 1995: 4-5).

No obstante, los rituales difícilmente pueden definirse como modelos o como espejos, ya que existe una tensión “entre lo que es” (espejo) y “lo que podría ser” (modelo). Tanto los rituales como los símbolos pueden cambiar a través del tiempo, ya sea en su significado, función y expresión; esto dependerá del contexto histórico en donde se desenvuelvan y de las intenciones de quienes las presentan. Los rituales, además de ser definidos desde sus funciones, también pueden ser analizados desde su estructura o sus partes, lo cual es esencial para explicar sus dinámicas en determinados contextos.

El antropólogo Victor Turner en su libro *The Ritual Process* (1995), amplía el estudio realizado por Arnold Van Gennep sobre los ‘ritos de paso’ y las tres fases que lo componen. Según Victor Turner, el ritual posee tres fases que son: la separación, la marginalidad o liminalidad, y la agregación, los cuales se definirán a continuación.

- *Separación*: consiste en la separación simbólica del individuo del grupo al que pertenecía, por lo que se borra su ubicación dentro de la estructura social de su comunidad.
- *Liminalidad*: en esta fase, el sujeto ritual pasa a una esfera o dimensión en la que no posee ningún atributo o tiene muy pocos rasgos del estatus pasado o del que contraerá en el futuro.
- *Agregación o reincorporación*: cuando el rito es consumado, el sujeto ritual recupera su estatus una vez más, por lo que adquiere nuevos derechos y obligación según su nueva posición dentro de la estructura social del grupo (Van Gennep, 1986; Turner, 1995: 94).

Turner encuentra sumamente interesante la fase liminal por lo que amplía su definición. La fase liminal es un estado en donde los individuos son homogéneos, no poseen atributos que los identifiquen, y su permanencia en esta fase está asociada con varios símbolos y mitos, entre ellos: la muerte, la estancia en el vientre materno, el estar en la oscuridad, el salvajismo, un eclipse, etc. Otros rasgo mencionado para esta fase, es que los individuos para demostrar su carencia de estatus se presentan desnudos o con poca ropa, además ellos tienen la obligación de mostrarse humildes y aceptar los castigos que requiera el ritual (Turner, 1995: 95 y 96). También agrega que la sociedad puede manifestarse por medio de dos modelos: Por un lado, la sociedad puede verse como un sistema estructurado, diferenciado y jerárquico en donde se separa a sus miembros entre los que tienen más y menos. Y por otro lado, está el modelo de *comunitas* o comunidades (el cual se asocia con la fase liminal), y se caracteriza por su carencia de estructuras y de estatus diferenciados, además existe una convivencia igualitaria entre sus miembros.

Además, Turner realiza una clasificación de rituales dividiéndolos en: *rituales de elevación* de estatus, y de *status reversal* (reversión de estatus). *Los rituales de elevación* también son asociados con los rituales de *life-crisis* (crisis de vida) y consisten en el paso de varios momentos críticos por parte de un individuo a lo largo de su vida o de un grupo en un lapso determinado de tiempo. Estos rituales están relacionados con las etapas de desarrollo del ser humano (nacimiento, pubertad, crecimiento y muerte), o con la elevación de estatus en los campos laboral, político, religioso, etc. En la etapa liminal de estos rituales, los sujetos que pasarán a tener un estatus elevado, necesariamente deben de pasar por un estatus bajo al comportarse humildemente ante los que presiden el ritual, quienes por lo general son los más desaventajados en la estructura social (Ibíd.: 166,167).

La otra división de rituales que propone Turner son los *calendáricos*, lo cuales pueden figurar como los de *status reversal* (reversión de estatus). Estos rituales se practican generalmente en grupo y como su nombre lo indica, se realizan en algún punto del ciclo productivo anual y pueden relacionarse con fechas agrícolas o estacionales. También pueden practicarse en momentos de contingencia, que es cuando se requiere

contrarrestar algún fenómeno que afecta a la comunidad, como por ejemplo la presencia de sequías o inundaciones. La fase liminal de estos rituales consiste en eliminar todos los desastres naturales o los castigos derivados del mal comportamiento por medio del retorno a la *comunitas*, que equivale a establecer de nuevo la relación de equilibrio entre la naturaleza y la estructura social (Turner, 1995: 168, 169).

Turner sugiere que es en la fase liminal en donde se generan mitos, símbolos, ritos, y sistemas filosóficos que tienen como propósito darle sentido a las condiciones políticas, sociales y culturales dadas en un grupo social. De acuerdo con Durkheim (1961:52), las ideas sobre las relaciones entre el hombre y los poderes sobrenaturales son frecuentemente expresadas en mitos, y junto con los rituales y sus símbolos empleados en conjunto, expresan la naturaleza de las cosas.

Un ejemplo de ello se encuentra entre los *huicholes* de Chiapas y sus peregrinajes. El propósito del peregrinaje y de los rituales de la cacería del peyote consiste en regresar al lugar del nacimiento de los dioses *Wirikuta*, en donde todos se reunirán junto con el maíz y el venado, para así renovar la vida. Pero este lugar sagrado *Wirikuta* no es el primer asentamiento de los *huicholes*, sino es el lugar en donde viven los dioses y en donde se originó la humanidad. En este lugar sagrado no existen las distinciones sociales; todas las diferencias de edad, sexo y estatus son dejadas a un lado (Myerhoff, 1996: 253). Según Myerhoff, el mito (o el conjunto de palabras divinas) sobre el retorno al lugar de origen provee el contexto, la explicación y el significado racional¹⁶ de los símbolos rituales y de la peregrinación que realizan los *huicholes*. Este mito sobre el retorno al lugar de origen no queda solamente en una creencia sino que se confirma a través de su exaltación oral, ritual y dramática (Ibíd., 1996: 238).

En contextos políticos, Claessen indica que las relaciones entre el hombre y los poderes sobrenaturales son explicadas a través de los mitos. Y es la ideología en conjunto con los mitos, los que llevan a los creyentes a aceptar al dominador y las reglas del juego,

¹⁶ “Racional” no en el sentido de comprobar objetivamente un hecho o una creencia, sino establecer los elementos que proveerán de significado, sentido, y justificarán los actos que realizan.

ya que los hombres no obedecen automáticamente ni por rutina, sino que necesitan justificaciones que serán provistas por los mitos (Claessen, 1979: 84). También puede suceder que los gobernantes lleguen a “manipular” los rituales y los símbolos en beneficio propio, en el sentido que sus acciones y decisiones políticas no serán explicadas racionalmente, sino que las emociones (estimuladas por medio del ritual) tendrán el papel principal para justificarlas (Kertzer, 1996: 2).

En conclusión, la legitimidad puede considerarse como un proceso y un producto requerido por los gobernantes o los aspirantes al poder para justificar su posición, para mantener sus privilegios y para demostrar su capacidad para responder ante el pueblo. La legitimidad en poblaciones indígenas, por lo general, provienen de dos fuentes: una terrenal representada por el apoyo de la comunidad, y una divina representada por la energía (*nam, mahano, ker, mana*) donada por las divinidades o los ancestros. Este poder es el que le permitirá al gobernante ejercer bien su cargo e interceder ante las fuerzas divinas por el bien de la comunidad. Es esta capacidad para pedir beneficios para la comunidad y contrarrestar situaciones que provocarían crisis, lo que vuelve al líder indispensable para mantener el orden local y justificar su existencia.

La legitimidad no se presenta como un modelo único, ya que dependiendo del contexto y de los intereses de los autores, pueden emplearse diversas estrategias para hacer valer la posición sociopolítica dentro de la estructura de una población. Como se verá a lo largo de esta investigación, los grupos k'iche's y kaqchikeles emplearon varias estrategias de carácter ideológico y militar para sustentar su predominio sobre los demás pueblos del altiplano. Sin embargo, éstas resultaron ser inconsistentes con los intereses de la mayoría de las poblaciones, por lo que la legitimidad se pierde gradualmente para dar inicio a nuevos mecanismos para aplacar las inconformidades.

IV. LOS RELATOS DE ORIGEN COMO MEDIO DE LEGITIMACIÓN POLÍTICA DE LOS K'ICHE'S Y KAQCHIKELES DEL PERÍODO POSTCLÁSICO

Los k'iche's y kaqchikeles de inicios del período colonial registraron en los documentos etnohistóricos los orígenes de sus antepasados y el devenir histórico de sus pueblos. Los grupos k'iche'anos a diferencia de otros grupos étnicos del altiplano guatemalteco, reclamaron un origen foráneo que quedaba 'del otro lado del mar' y se identificaban directamente con una ciudad llamada *Tulan zuywa, wuqub' pek wuqub' siwan*.

A partir de estos relatos, muchos investigadores han hecho el esfuerzo por identificar a la *Tulan* prehispánica que dio origen a los k'iche's y kaqchikeles, y que también fue visitada para traer los símbolos de poder. En este capítulo se tratará de determinar si la *Tulan* que se menciona en los documentos etnohistóricos de Guatemala, es en realidad una ciudad prehispánica o un lugar mítico integrado a un discurso de legitimación política que ayudaría a las élites k'iche'anas a distanciarse socialmente del resto de la población. También se expondrá que la estructura de los relatos contenidos en los documentos etnohistóricos de los grupos k'iche'anos, son similares a los modelos históricos empleados por otras sociedades de Mesoamérica durante el período Postclásico.

A. *Tulan* que queda 'del otro lado del mar'

Para conocer la naturaleza y función del término *Tulan* en los relatos de origen de los grupos k'iche'anos, es necesario analizar algunos de los elementos que lo acompañan y los contextos en donde se presentan. Una de las frases que aparece con frecuencia con el término de *Tulan* es *ch'aaq palow y ch'aaq cho* "del otro lado del mar, del otro lado del lago". Estas frases aparentemente geográficas, fueron tomadas por Carmack como evidencia para asumir que los orígenes de los grupos k'iche'anos se ubicaban en la Costa del Golfo de México (Carmack, 2001). En esta investigación, se propone que el viaje a *Tulan* formaba parte de un discurso de legitimación, en donde todo lo que provenía de ese

lugar gozaba de prestigio, reconocimiento y autoridad. A continuación, se enlistarán los elementos más sobresalientes de la tradición k'iche'ana que se originan “del otro lado del mar”.

El documento original del Popol Wuj. Se dice en la primera parte del *Popol Wuj*, que este documento era llamado el *Ilb'al Saq* o “instrumento para ver claramente”. Además se agrega que vino ‘del otro lado del mar’ y que en él estaban contenidas las historias tanto oscuras como claras de los pueblos (Christenson, 2007).

«Xchiqesaj	Le sacamos una copia
Rumal maja b'i chik	Porque ya no hay forma de verlo
Ilb'al re Popol Wuj, ⁶	El Popol Wuj, instrumento para ver
Ilb'al saq	Instrumento para ver claramente
Petenaq ch'aaq palo,	<u>Que vino del otro lado del mar</u>
U tzijoxik qa mujib'al,	La historia de nuestra oscuridad
Ilb'al saq k'aslem, chuchaxik	Instrumento para ver claramente la vida, como se dice»

(Christenson, 2007, líneas 50-55)»

El origen de los primeros cuatro progenitores. En el mismo documento, cuando se relata sobre la despedida de los primeros cuatro fundadores k'iche's de sus descendientes en el cerro *Q'aaq'awitz*, se rememora el lugar de donde ellos vinieron.

«Keje' k'u ki sachik	Así fue la desaparición
Ki ma'ixik	El fin
B'alam Kitze,	De B'alam Kitze
B'alam Aq'ab',	De B'alam Aq'ab'
Majukutaj,	De Majukutaj e
Ik'i B'alam,	Ik'i B'alam
E nab'e winaq	Las primeras personas
Xepe chila',	Que vinieron de allá
Ch'aaq palo	<u>Del otro lado del mar</u>
Chi releb'al q'ij.	De donde sale el sol»

(Christenson, 2007: líneas 7357-7366)

En el caso de los padres fundadores del linaje kaqchikel Xajil, también se traza el origen de estos personajes con dicho referente aparentemente geográfico. Se dice entonces:

«Ch'aaq Palow xojpe wi	<u>Del otro lado del mar venimos</u>
Pa Tulan rub'i juyu'	De Tulan, así se llama la montaña

Xojalax xojk'ajolax wi pe	De donde nacimos y nos engendraron
Ruma qate' qatata'	Por nuestros padres y madres
Ix qak'ajol kecha'	'Ustedes son nuestros hijos' dijeron
Ri ojer tata' mama'	Los ancestros
Q'aq'awitz Saqtekaw kib'i	Q'aq'awitz y Saqtekaw
Ri qi xepe pa Tulan	Aquellos que vinieron de Tulan»

(Otzoy, 1999: 155)

En el *Título de Totonicapán*, se cuenta de la venida de los primeros cuatro padres fundadores k'iche's de la siguiente manera:

«Ta xkik'uxlaj	Cuando ellos recordaron
Kipetik	Su llegada
E nawal winaq	Ellos eran gente con nawal
Naj xopan wi kimuqub'al	Lejos llegaba su visión
Chi kaj chi ulew	En el cielo y en la tierra
Mawi k'o ta kujunamaj	No había nada igual
Ruk' xkimuquj	A lo que ellos habían visto
Ronojel xe kaj	Todos debajo del cielo
E nimaq etamanel	Eran grandes conocedores
E k'amol ub'e ronojel	Eran líderes de todos
Wuqamaq' tlekan	De las siete naciones de tecpan
Kejek'ut kipetik wae	Así fue su venida acá
Ch'aqa cho ch'aqa palow	<u>Del otro lado del mar, del otro lado del lago</u>
Pa Tulan Pa sewan	<u>De Tulan de Sewan»</u>

(Título de Totonicapán, fol 8r)

Los descendientes de los primeros progenitores también van 'al otro lado del mar'.

Los descendientes de los primeros k'iche's también regresan al lugar de origen de sus padres para traer los símbolos de poder. *Kokaib'*, *Ko Akutec* y *Ko Ahaw*, eran los nombres de los tres que viajaron.

«Ta xeb'ek e oxib'	Entonces se fueron los tres
Xawi xere xe'ik'owik chuwi' palo	<u>Así pasaron sobre el mar</u>
Ta xe'opon k'ut chila' releb'al q'ij.	Llegaron allá en donde sale el sol
Ta xb'e ki k'ama' ri ajawarem.	Se fueron a recibir su señorío»

(Christenson, 2007: líneas 7413-7420)

'Del otro lado del mar' que es 'en donde sale el sol', moraba un gran señor quien se encargaba de investir y entregar los símbolos de poder a todas las personas que llegaban con él (Christenson, 20067, líneas7455-7458). De igual forma, los primeros padres fundadores vinieron cuando este mismo personaje les hizo entrega del envoltorio sagrado.

«Xa' e junelik uloq	Solo vinieron a morar aquí
Ch' aqa cho ch' aqa palo	<u>Del otro lado del lago, del otro lado del mar</u>
Releb' al q' ij pa Tulan pa Sewan	<u>En donde sale el sol, en Tulan, en Sewan</u>
Wa' e k' ut kipetik	En esta forma vinieron
Ta xya' uloq Pisom Q' aq' al	Cuando les fue dado el Envoltorio Sagrado
Chikech rumal Ajaw Nacxit	Por el señor Nacxit»

(Carmack y Mondloch: 1983: 175)

Según Sachse y Christenson (2005), la frase ‘del otro lado del mar’ no es un referente geográfico ni describe relatos históricos sobre migraciones. Ambos autores plantean la hipótesis que dicha frase es una metáfora que se refiere al cruce de un umbral que es representado por el mar o un cuerpo de agua, el cual divide el mundo terrenal del mundo sagrado, donde se da la creación y en donde habitan los ancestros y divinidades. Entonces, *Tulan*, que se encuentra ‘del otro lado del mar’, debe entenderse como una ciudad mítica y sagrada (como *Chicomoztoc*), de la cual se hicieron réplicas terrenales con el fin de recordar los orígenes. Para corroborar esta propuesta, los autores realizaron un análisis de algunos relatos de la tradición oral de los grupos k'iche'anos en donde aparece dicha frase.

1. Viajar ‘del otro lado del mar’. A continuación se presentan algunos relatos de la tradición oral de una comunidad k'iche' que apoyan la hipótesis planteada por los investigadores Sachse y Christenson (2005).

«En la orilla del mar se encontraba un hombre que fue tragado por un gran pez. El hombre fue llevado del otro lado del mar en donde pudo liberarse del cuerpo del pez usando un cuchillo. En el lugar en donde él llegó, se encontró con un rico campo de maíz. Como él se sentía muy hambriento, el arrancó una mazorca para comerla pero la mazorca comenzó a llorar. El llanto de la mazorca llamó la atención de sus dueños, quienes se acercaron al hombre y se sorprendieron de cómo él podía comer la mazorca, ya que ellos nunca la había probado, más bien solo la olían porque no tenían ano. El señor engañó a estos señores hasta permitirle que les abriera el ano con un machete en donde debería de estar, y así poder comer las mazorcas. Cuando los señores se dieron cuenta que se estaban muriendo, el hombre de nuevo los engañó. Les preguntó si le podían brindar un venado para que el pudiera regresar por remedio. De esta forma el regreso a Guatemala y dejó a sus víctimas morir »

(Mondloch 1978: 192-203)

Una versión similar a la historia relatada anteriormente se haya en la tradición oral k'iche' de Chichicastenango (ver la versión en k'iche' en el apéndice de esta tesis).

«Como antes no había transporte, la gente caminaba. Había un señor que caminaba muy rápido y detrás de él venía su mujer con carga. Como él caminaba muy rápido, la señora se quedó atrás y el señor no se dio cuenta. En el camino se le apareció un mono a la señora y se la llevó cargada a un barranco. El mono salía a buscar bananos para alimentarla. La ropa de la señora se había destrozado, entonces solo con hojas de plantas se cubría. Ella tuvo un hijo (con el mono), y este era muy fuerte. Pero el joven reconocía que ellos no eran monos y por ende querían salir del barranco. Cuando los monos salieron, el muchacho logró sacar a su mamá del barranco y llegaron a una finca de algodón. Ahí había como cien bultos de algodón y dentro de ellos se escondieron. El mono fue en busca de ellos y comenzó a buscarlos dentro de los bultos pero se cansó y ya no los encontró. (Ya librados del mono) el hijo pidió su oficio. Le dieron un machete pero como era muy fuerte lo quebró en dos. Le dijeron “Ve a traer las plumas de Santo Tomas, ve a traer las plumas ‘del otro lado del agua’, ve a traer las plumas”».

«En la finca había muchas vacas, y estas eran robadas por una gran águila llamado *Klavikot*. Entonces el muchacho se puso un disfraz de vaca y así fue llevado cargado por *Klavikot* al otro lado del barranco que estaba muy lejos, entonces pasaron el mar. En el barranco había muchos nidos con los pollitos del pájaro. El *Klavikot* cada vez que le salían sus plumas las doblaba, no las tiraba, las ordenaba. El muchacho con su machete hizo pedazos a los hijos del *Klavikot*. Como el muchacho se moría de hambre, entonces llegó a una milpa y arrancó un elote. Cuando le quito las hojas el elote gritó, entonces salieron las personas que los cuidaban y dijeron “¿por qué le haces eso al elote?” dijeron. ‘Porque tengo hambre’ dijo y se comió el elote. En cambio los guardianes, solo oían las mazorcas y se preguntaban “¿por dónde entra, por dónde lo tiene? (el ano). “Aquí” dijo el muchacho. “¿Por qué nosotros no tenemos?” “¿Por qué no nos lo haces?” “esta bien dijo” el muchacho. Entonces el muchacho trajo un alambre y les abrió un hoyo. Debido a esta perforación, la gente se estaba muriendo. El muchacho pidió favor de que le dieran un transporte para que lo llevara del otro lado del agua (de regreso). Entonces se subió el muchacho sobre la espalda de un león y les dijo a la gente que iba a traer la medicina allá. Cuando murió la gente, el muchacho le pidió al león que lo llevara rápido. El llevaba las plumas y se vinieron por el agua. Luego llegaron a la orilla del agua y llegaron a Chichicastenango. Trajo las plumas bellas que ya eran esperadas. Y fueron esas plumas las que la gente usa ahora para (adornar) a Santo Tomás.

(Comunicación personal, 2008: María Xon Mejía)

A continuación se presenta otra historia que muestra la creencia sobre la vida después de muerte, en otra dimensión que queda debajo del agua. Esta es una historia de Santa Catarina Palopó, Sololá.

«Dicen que había una vez un hombre que buscaba cangrejos bajo el lago. Buscaba cangrejos todos los días porque ese era su trabajo. Dicen que un día se metió a bucear bajo el agua para buscar cangrejos; de repente, sin sentirlo, se fue al fondo del lago. Dicen que no sintió nada y cuando se dio cuenta había llegado a un gran pueblo en donde habitaban todas las personas que se habían muerto en el lago. Allí estaban todos. Dicen que el hombre los fue a ver y caminó entre toda esa gente. Sólo los vio, no les habló, pero reconoció a unos sus paisanos que habían muerto en el lago anteriormente. Los fue a ver y después regresó. Al rato se dio cuenta de que había salido. Había salido del fondo y dicen que recién entonces comprendió que se había tardado medio día bajo el agua. Igual nunca reconoció qué pueblo era el que acaba de descubrir. Dicen que así le sucedió a ese hombre »

(López, 1997: 25)

Sachse y Christenson (2005:10), identifican en la primera historia tres escenas claves que se comparten con el segundo relato, los cuales se describirán brevemente a continuación.

- a. Un hombre atraviesa un cuerpo de agua con la ayuda de un animal (el pez y el ave *klavikot*).
- b. El personaje principal escapa y llega a un lugar distante. Ahí come maíz y se encuentran con los guardianes quienes solo olfatean las mazorcas.
- c. El humano los engaña y logra escapar por medio de otros animales: venado, león.

A continuación se profundizará cada una de las escenas mencionadas anteriormente.

a. Atravesar un cuerpo de agua. Según Sachse y Christenson (2005) la escena en donde el hombre es tragado por un pez y es transportado a un lugar lejano, es parte de una tradición más antigua evidenciado por representaciones iconográficas en varias vasijas mayas del período Clásico. En algunas vasijas mayas (K595 y K1742), se muestra al dios del Maíz saliendo en posición de ‘nacimiento’ de las fauces de un monstruo marino. En

otras vasijas, aparece *Chaak* ‘dios de la lluvia’ ayudando al dios del Maíz a salir del interior de un animal acuático (Ver figura 2 y 3).

Figura 2: Dios del maíz saliendo del interior de un pez con la ayuda de Chaak



(Kerr 595, www.famsi.org)

Figura 3: *Chaak* ayudando a un personaje a salir de las fauces de un ser marino



(Kerr 1742, www.famsi.org)

Sachse y Christenson (2005:12) interpretan esta escena como la germinación del maíz que solo tiene lugar cuando las primeras lluvias caen, es por ello que *Chaak* acompaña al Dios de Maíz en su nacimiento. Ambos autores agregan que el hecho de que el hombre o el dios del maíz sean tragados por un pez, indica que el lugar de nacimiento está bajo del agua o se puede alcanzar por medio de ella.

La concepción del agua como medio primigenio del cual surge la tierra y los demás seres que la ocupan, se describe en el *Popol Wuj*. En el apartado sobre la creación, se describe que por orden de los dioses creadores surge del agua la tierra para ser ocupada posteriormente por animales y seres humanos. Se dice entonces:

*«No había nada que estuviera de pie; solo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia.
“Entonces vinieron juntos Tepew y Q’ukumatz; entonces conferenciaron sobre la vida y la claridad, cómo se hará para que aclare y amanezca..
¡Hágase así! ¡Qué se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y desocupe el espacio, que surja la tierra y que se afirme!»*

(Recinos, 1998: 80,81)

En el segundo relato, no es un pez el que transporta al hombre sino un ave gigante que lo lleva a su hogar que queda ‘del otro lado del agua’ ‘del otro lado del barranco’. Actualmente en el municipio de Chichicastenango, la población identifica al *Klavikot* como un águila de dos cabezas y su imagen es el principal diseño de los güipiles de dicho municipio (Ver Figura 4). La variación entre los animales que transportan al hombre, quizás se deba a la exaltación de los símbolos locales de cada municipio.

Figura 4 Güipil de Chichicastenango llamado *Klavi'* por las tres aves estilizadas de dos cabezas que aparecen en el pecho y mangas



(www.textilemuseum.org).

A diferencia del primer relato, en el segundo se dice que el personaje principal viaja porque se le encomienda traer las plumas de Santo Tomás. Santo Tomás es el patrón del pueblo de Chichicastenango y sus plumas son aquellas que adornan el anda que lo transporta durante las procesiones (Ver Figura 5).

Figura 5: Anda de Santo Tomás Apóstol en Chichicastenango



(www.guatemala-tourisme.info)

En realidad, las plumas que adornan el anda son de avestruz, las cuales se limpian, tiñen y venden para usarlas como decoración. Sin embargo, en la concepción indígena éstas plumas deben ser especiales porque decoran el anda del patrón del pueblo, es por ello que se hace un largo y riesgoso viaje para conseguir las plumas del ave *klavikot*. En otras palabras, el origen primigenio de las plumas proviene del *klavikot* que se encuentra ‘del otro lado del agua’, mientras que el origen material de ellas se encuentra en un almacén y son representadas por las plumas de avestruz.

Este relato puede asociarse con el viaje que hacen los descendientes de los padres fundadores k’iche’s y kaqchikeles para traer sus insignias de poder, en un lugar llamado *Tulan* que queda ‘del otro lado del mar’. Muchas de las insignias que se traen pueden identificarse como artefactos o materiales valiosos cuya proveniencia puede resultar de actividades ceremoniales, comercio o/y regalos. Sin embargo, el origen primigenio de estos elementos es divino y por ende se los traen desde *Tulan* que queda “del otro lado del mar”.

b. El maíz y los seres sin ano. Siguiendo con el relato, se dice que el hombre llega a un nuevo lugar en donde logra escapar del interior del animal con la ayuda de un machete. Debido a que tenía hambre, el hombre arranca una mazorca que comienza a gritar y esto llama la atención de sus dueños.

Estos guardianes de la milpa, según Sachse y Christenson (2005:13), tienen características que los diferencian de los seres humanos y los asemeja a seres sobrenaturales. La primera característica es que ellos no pueden comer maíz, más bien sólo perciben su aroma. Ambos autores coinciden con varios estudiosos de la cultura maya en que alimentarse a través del aroma o humo es una cualidad propia de los seres sobrenaturales. Es por ello que una de las principales ofrendas que se ofrece a los ancestros es el copal o incienso. Los autores agregan que la imposibilidad de consumir el maíz, que es el principal alimento de sustento para la población maya y la ausencia de un ano para defecar, los aleja del comportamiento y naturaleza del ser humano.

Por otro lado, Sachse y Christenson (2005) indican que en los documentos etnohistóricos se describen algunas cualidades de los ancestros k'iche's y kaqchikeles que los asemejan a la naturaleza de los guardianes del maíz.

«Maja b'i wa, Maja b'i echa'. Xa u xe' ki ch'ami'y chikisiqu, Keje' ri' kewa'ik chikina'o Xma kewa wi Ta xepetik. Ma k'u q'alaj Ki ik'owik uloq pa palo. Keje' ri' maja b'i palo Xeik'ow wi uloq Xa chuwi' taq ab'aj xe'ik'ow wi uloq K'oleje' ula ri ab'aj pa sanayeb' Ta xkib'i'natisaj k'ut: Cholochik Ab'aj, B'oqotajinaq Sanayeb' u b'i'. Kumal ri' xe'ik'ow wi uloq Chupan palo,	No tenían alimentos Ni sostenimiento <u>Solo olfateaban sus bastones</u> <u>Para sentirse como si comieran</u> <u>Pero no comieron</u> Cuando vinieron No fue claro Como pasaron el mar Era como que si no existiera un mar que Tuvieran que cruzar Simplemente pasaron sobre las piedras Porque había piedras en la arena Por lo tanto le llamaron “Piedras en fila” y “arena amontonada” era también su nombre Sobre estas hicieron su viaje para acá Dentro del mar» (Christenson, 2007: líneas 5831-5845)
--	--

En el *Titulo de Totonicapán* también se describe la misma característica para los padres fundadores. Se dice:

«Ta kq'axik k'u uloq Waral uloq ch'aqa palo Ta xkik'am uloq Uxe' che uxe' k'am Chi mawi wa Chi mawi ja Xa ki uwi kich'amiy Chikisiqu Chikub'e k'u kik'ux Xepetik	Cuando ellos vinieron Para acá del otro lado del mar Cuando trajeron Las raíces y las lianas No tenían comida No tenían agua <u>Solo el extremo de sus bastones</u> <u>Olían</u> Para consolar su corazón (cuando) vinieron» (<i>Titulo de Totonicapan</i> , folio 9r)
---	---

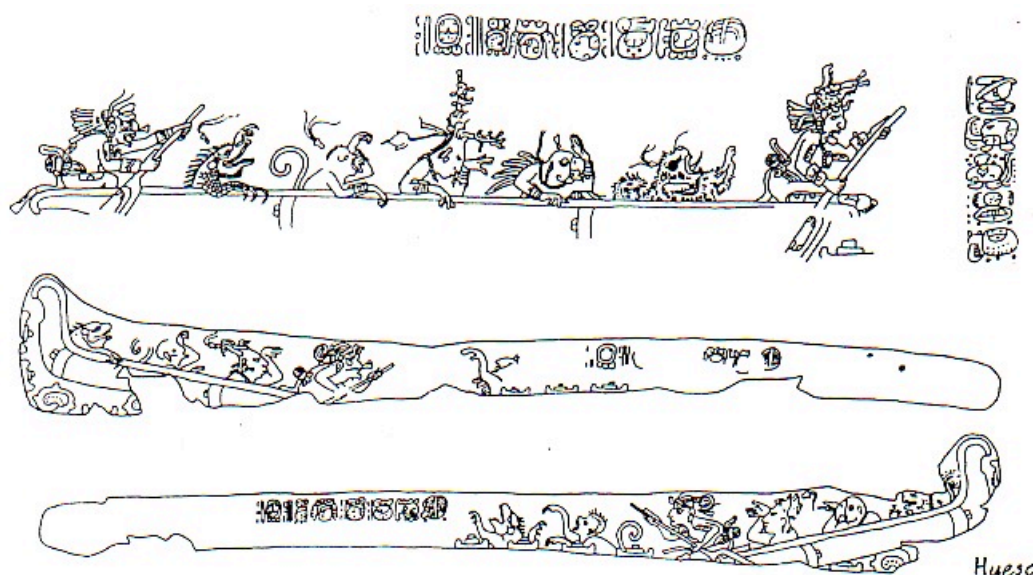
Sachse y Christenson (2005:18) proponen que el hecho que los primeros padres olfatearan sus bastones para alimentarse con el olor, los asemeja a divinidades o seres sobrenaturales. Ambos autores también concuerdan en que los primeros padres

fundadores son descritos con las cualidades de los especialistas religiosos contemporáneos o *ajq'ijab'*. Entonces, oler el bastón está relacionado con el ayuno que hacen los primeros padres antes ir o regresar 'del otro lado del mar'. Entre las autoridades indígenas, el ayuno es una forma de preparación espiritual y física que antecede una ceremonia o actividad sagrada, lo contrario representaría una agresión ante los seres divinos.

b. Escape y resurrección. El escape ocurre cuando el sujeto protagonista, logra salir del lugar en donde fue transportado por el pez o por el ave gigante, el cual queda 'del otro lado del mar o del agua'. Sachse y Christenson (2005) afirman que el regreso del hombre a Guatemala o a la superficie de la tierra con la ayuda de un venado¹⁷, puede asociarse con la resurrección del dios del Maíz a la superficie de la tierra. En la iconografía de varias vasijas y artefactos mayas se muestran el ciclo de vida del dios del maíz. En los huesos de la tumba 116 de Tikal (Ver Figura 6), se tallaron escenas del dios del Maíz descendiendo al interior de agua en una canoa que es dirigida por los dioses remeros. Este personaje se encuentra en posición de llanto al igual que los animales que lo acompañan, debido a que su muerte (ejemplificado por su ingreso al agua) esta cerca. Esta escena también simboliza la muerte del gobernante *Ha Sawa Chaan-K'awil* quien es personificado por el Dios del Maíz, y es a quien se le dedicó como ofrenda los huesos tallados.

¹⁷ El venado como un animal relacionado con la resurrección aparece en el *Popol Wuj*. En el relato de la princesa *Ixkik'*, la joven huye de su padre y de su hogar que queda en el inframundo. Por medio de un venado, ella logra escapar y llegar a la superficie de la tierra, debido a que se descubre su embarazo.

Figura 6: Dios del maíz es transportado al inframundo como muestra de su muerte



(Dibujo Nikolai Grube)

Como se mencionó anteriormente, el descenso al agua ejemplifica la muerte y la entrada al inframundo. En el período Clásico, uno de los verbos para indicar muerte es *Och ha* que significa “entrar al agua”, y es éste verbo el que se escenifica en los huesos de la tumba 116. También hay otros verbos similares que hacen referencia al mismo acontecimiento como *Och k’ak’* “entrar al fuego”, y *Och b’i* “entrar en el camino” (Nikolai Grube, comunicación personal, 2005) (Ver Figura 7).

Figura 7: Verbos que indican muerte en el período Clásico



OCH JA’

“Entro al agua”



OCH-chi K’AK’

“Entro al fuego”



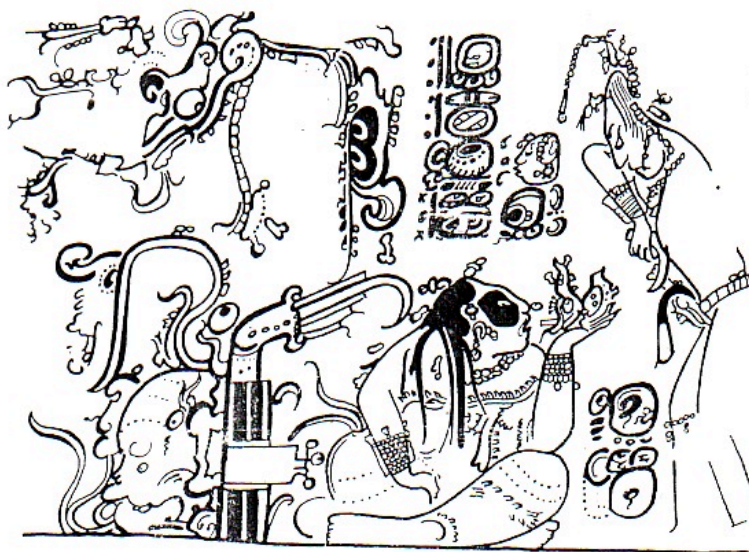
OCH B’I

“Entro al camino”

(Montgomery, www.famsi.org)

En el inframundo, el Dios del Maíz es ataviado por varias mujeres para su resurrección. Este lugar se identifica por la presencia de símbolos acuáticos y por la presencia de fauces de monstruos, que en la iconografía maya son relacionados con el inframundo (Ver Figura 8).

Figura 8: El dios del maíz es preparado para su resurrección en el inframundo



(Dibujo Nikolai Grube)

La resurrección del dios del maíz ocurre cuando logra salir a la superficie de la tierra totalmente regenerado. Este acontecimiento aparece plasmado en varias vasijas mayas (K 7268, y K1892), en donde se muestra al dios del maíz saliendo de en medio de una caparazón de tortuga con la ayuda de los jóvenes gemelos, por *Chaak* 'Dios de la Lluvia' y el Dios *K'awil* (Ver Figura 9).

Figura 9: Resurrección del dios del maíz

(Kerr, foto 1892: www.famsi.org)

Sachse y Christenson (2005:16), concluyen en que puede establecerse una analogía entre el ‘otro lado del mar’ con el inframundo o *xib’alb’a* ya que son lugares en donde las fuerzas contrarias luchan para dar inicio a un nuevo ciclo de vida o regeneración. Además agregan, que el ciclo del dios del maíz es similar al ciclo de la vida, ya que para renacer es necesario primero morir (esto también lo atraviesan los héroes gemelos antes de convertirse en el sol y en la luna). Por ende, la resurrección necesariamente debe darse en el inframundo ya que es ahí en donde a través de la derrota o engaño de los guardianes o fuerzas de la oscuridad, puede suceder la victoria de los elementos vitales para la vida como el maíz y los astros. Es por ello que la salida del hombre para regresar a Guatemala o a Chichicastenango se lo asocia con un acto de resurrección.

2. Tulan y Xib’alb’a, lugares de creación. En este apartado se expondrá con mayor detalle las similitudes o asociaciones que se hacen en los documentos etnohistóricos sobre los viajes a *Tulan* y a *Xib’alb’a*. Por otro lado, es interesante notar que muchos de los relatos desencadenados en *Tulan* y en *Xib’alb’a*, tienen sus correspondientes geográficos

en Alta Verapaz. Una dinámica similar sucede con los relatos de los héroes gemelos cuando se enfrentan con *Zipacna* ya que los lugares en donde se desarrollan los acontecimientos tienen sus correspondientes en la toponimia de Rabinal¹⁸. La explicación del uso de nombres míticos para nombrar áreas geográficas o viceversa aún es desconocida. Sin embargo, dicha dinámica evidencia que tanto en Alta Verapaz como en Rabinal, los relatos de los héroes gemelos también eran conocidos a un nivel que rebasaba su oralidad.

a. Tepew y Olliman otros nombres para *Tulan*. Uno de los principales referentes para identificar la ubicación de la *Tulan* son los dos términos *Tepew* y *Olliman*. En la *Crónica Xajil* se dice que después que los kaqchikel arribaron a *Zuywa* que estaba en el Este, comenzaron las peleas con los habitantes locales llamados *Aj Zuywa*. Se dice que «*todos los guerreros manifestaron el poder de su nawal, su poder transformador. Por el ataque, ellos fueron retrocediendo de la cima del cerro, Tipku Oloman*» (Maxwell y Hill II, 2006:54). En este relato, la montaña de *Zuyua* toma otro nombre que es *Tikpu Oloman*.

Esta montaña también es mencionada en el *Popol Wuj*. Se dice que luego de que les ‘amanece’ a las primeras personas k’iche’s, la gente *yaqui* quienes estaban con ellos, recordaron a otros grupos que los acompañaron a *Tulan*.

«Xqajach chila' chi Tulan Chi Zuyva	“Fuimos separados allá en Tulan Zuyva
Are qa chelik uloq	Los dejamos para venir acá
Are puch u tz'aqat qa wach ta xojpetik,”	Estábamos completos antes de venir
Xecha' chi kib'il kib'	Esto lo dijeron entre ellos
Ta xkina'taj chi apanoq	Al acordarse
Katz, Ki chaq',	De sus hermanos mayores y menores
Ri Yaki winaq.	De la gente Yaqui
Ri' xsaqirik chila'	(a quienes) les amaneció allá
Mexiko	en México
U b'i'nam wakamik.	Como se llama ahora

¹⁸ Por ejemplo, Van Akkeren identifica que el relato en donde los héroes gemelos derrotan a Sipakna por medio de un engaño que consiste en atraerlo con un cangreso falso para que se introduzca en una cueva, tiene su correspondiente en la geografía de Rab'inal. Según el autor, esta montaña es llamada Chi Míagua por habitantes de Rabinal y tiene una cueva en su interior. Cercano a este lugar se encuentra una aldea llamada Xokok (Xe ukok) que literalmente significa “debajo del caparazón” y es posible que haga referencia a este relato sobre los héroes gemelos. Por otro lado, existe una serie de cerros en el pueblo de Rabinal que actualmente lleva el nombre de Sipak (Van Akkeren, 2005: 59).

K'o chi nay puch chajkar winaq, Xkikanaj chila' releb'al q'ij. Tepew, Oliman ki b'i'. “Xeçakanaj kanoq,” xecha'. Nim u q'atat ki k'u'x Chiri' Chuwi' Q'aq'awitz.	Debió de haber gente de ceniza de pescado Que se quedaron allá en donde nace el sol <u>Tepew</u> <u>Oloman se llaman</u> “Los dejamos atrás” dijeron Pues quedaron muy inquietos en sus corazones Aquí sobre el cerro Q'aq'awitz» (Christenson, 2007: líneas 6224-6229)
--	--

También se agrega en el *Popol Wuj* que los primeros padres k'iche's *B'alam Kitze*, *B'alam Aq'ab'*, *Majukutaj e Ik'i B'alam*, cuando se multiplicaron en el Este tenían otros nombres:

«Ta xpoq'otajik, Chila' chi releb'al q'ij. Qi u b'i' xuxik ri winaq: <u>Tepew</u> , <u>Oloman</u> , K'ojaj, K'enech Ajaw, Chuchax chik u b'i' winaq. Chila' releb'al q'ij Xpoq'otajik.	Cuando se multiplicaron Allá en donde nace el sol (Este) Los nombres que llegaron a tener la gente fue: <u>Soberano</u> <u>Jugador de Pelota</u> Enmascarador Señor Sol Estos son los títulos de la gente Allá en donde nace el sol Se multiplicaron» (Christenson 2007: 5171-5180)
---	---

El uso de nombres similares para nombrar montañas y personas se repite varias veces en los documentos etnohistóricos. Por ejemplo: *Q'aq'awitz* que es el nombre del primer asentamiento k'iche', también aparece como el nombre del padre fundador del linaje kaqchikel *Xajil*, y además es el nombre de un *kab'awil* o deidad patronal k'iche'. Otro caso similar ocurre con el término *Zuyua*. Este se utiliza para nombrar a la montaña o ciudadela que queda en el Este, y es habitada por los *Aj Zuyua* o “los de Zuyua”. En este caso, *Tikpu Oloman* es usado para nombrar un cerro y como uno de los nombres que llegaron a tener los padres fundadores k'iche's en el Este. En este cerro, varios pueblos k'iche'anos demuestran sus *nawales* y reciben a su deidad patronal (Maxwell y Hill II, 2006: 50, 51).

Según Van Akkeren (2000:126) *Tepew* significa “conquistador” y *Oloman* significa “lugar del hule” u *Ollomani* “jugador de pelota. El lugar de hule fue una manera en que los nahua hablantes se referían a la Costa del Golfo en tiempos de la conquista.

Los epigrafistas Schele y Mathews, sugieren que los *Olomanes* tienen alguna relación con los olmeca-xicalancas, grupo que tenía su centro de ocupación en la región de la costa del Golfo. Estos xicalancas, conquistaron Cholula durante el siglo ocho (Historia Tolteca-Chichimeca), y construyeron Cacaxtla y tal vez Xochicalco (Schele y Mathews 1998: 293, 383).

Según el *Popol Wuj* (1998), en *Tepew Oliman* estaba la gente *Chajkar*, quienes se quedaron ahí cuando los *yaqui* vinieron. *Chajkar* traducido en los idiomas k'iche'anos significa “pez de ceniza”, pero en la tradición oral de los q'eqchi' *chajkar* se entiende como “lugar de pescadores”¹⁹. Una referencia similar a este título aparece en los relatos de los héroes gemelos en el *Popol Wuj*. Se describe que luego que los gemelos vencen a los señores de *Xib'alb'a* en un juego de pelota, *Junajpu* e *Ixb'alamqe* son quemados en la hoguera y las cenizas de sus huesos son esparcidos en el río para luego renacer como hombres peces²⁰. Podría sugerirse que existe una estrecha relación entre los llamados *chajkar winaq* “gente peces de ceniza” con el título *Oliman* “jugador de pelota” ya que hacen referencia a los mismos personajes, los héroes gemelos, pero en distintos estadios (primero como jugadores de pelota y luego como hombres peces).

Sachse y Christenson (2005: 27) indican que los relatos Aztecas sobre la creación presente en el documento *Leyenda de los Soles*, relatan que la humanidad de la presente era fue modelada de los huesos de los primeros seres humanos de la era anterior, quienes fueron convertidos en peces a causa de una inundación. Entonces, ya sea *Tepew Oliman* o *Chajkar Winaq* en el *Popol Wuj*, puede considerárseles como una antigua civilización que antecedió a los grupos k'iche'anos y que aún juegan un papel importante dentro de sus relatos de origen. Aún queda por investigar el papel que jugó Alta Verapaz en la

¹⁹ Según don Rolando Choc coordinador de la comunidad lingüística q'eqchi', en el municipio de San Pedro Carchá existe un pequeño poblado llamado Chajkar (Comunicación personal, 2009).

²⁰ Según Rigoberto Bac, lingüista maya q'eqchi' de Cobán, afirma que en la tradición oral se reconoce que *Xib'alb'a* se encuentra en Cobán y que su territorio esta dividido en cuatro caminos de colores. También agrega que Cobán está sobre cavernas y barrancos que son los respiraderos de la tierra y que la palabra *Xib'alb'a* en Q'eqchi' significa “lugar de sufrimiento”. Por otro lado, Bac indica que los gemelos fueron a morir al igual que sus padres cerca del río de Lanquín, y que fue en ese río en donde se esparcieron los huesos de los gemelos (Comunicación persona 2007).

historia y conformación de los grupos k'iche'anos, ya que la tradición oral de los q'eqchi' guarda mucha similitud con los relatos presentes en el *Popol Wuj*.

b. La salida del lugar de la oscuridad. En los relatos de los héroes gemelos se dice que *Junajpu* e *Ixb'alamqe* al igual que sus padres descendieron por grutas y ríos para llegar a *Xib'alb'a*. Terminado de cruzar los ríos llegaron a una encrucijada conformada por cuatro caminos cuyos colores están asociados a las orientaciones cardinales según la cosmovisión maya. Los padres de los gemelos optaron por seguir el camino negro, cuyo color está asociado con la dirección cardinal del Oeste, llamado en k'iche *chi qajb'alq'ij* “donde se oculta el sol”. Al final de este camino, llegan a su parada final que es *xib'alb'a* (Recinos, 1998: 111,112). En varios pueblos *k'iche's*, las orientaciones norte y sur no están ubicadas en un plano horizontal sino en un plano vertical. Para decir norte se dice *chikaj* “en el cielo o arriba” y para el sur *ikim* “abajo” (Manuel Raxulew, comunicación personal 2008). De igual forma en la *Crónica Xajil*, se dice que existen cuatro *Tulanes*, una en el Este, otra en el Oeste, otra en *chi Xib'alb'a* y otra en *chi K'ab'owil*. Maxwell y Hill II (2006: citas 20 y 21) asocian la dirección *chi Xib'alb'a* con el nadir que es sinónimo de sur (abajo), y *chi k'ab'owil* con el zenit o norte (arriba). Es en el inframundo, abajo, o *Xib'alb'a* a donde por fin llegan los héroes gemelos.

En el *Popol Wuj*, se dice que *Xib'alb'a* permaneció en la oscuridad hasta que los héroes gemelos *Junajpu* e *Ixb'alanqe* logran vencer a sus señores y renacer como el sol y la luna para iluminar la faz de la tierra. De igual forma en el *Popol Wuj* se dice que los padres fundadores k'iche's salieron de *Tulan* en medio de la oscuridad, ellos buscaban la salida del sol y la estrella que antecedió su llegada.

«Ju su chi Tulan xpe wi ki q'aq'al.
Nima eta'mab'al k'o kuk'.
Chi q'equ'mal k'ut,
Chi aq'ab'al puch xkib'ano.

De una vez en Tulan llegó la gloria
Y el gran conocimiento que eran suyos
Fue en la oscuridad
En la noche que lograron esto
(Christenson, 2007: líneas 5738-5741)

«Xoq' k'ut chupan ki b'ix
Ki petik Tulan

Lloraban cuando cantaban
Sobre su llegada de Tulan

Xoq' ki k'u'x
 Ta xepetik,
 Ta xkoq'otaj kanoq Tulan
 “Akarok, mawi waral xchiquil wi u saqirik
 Ta chalaxoq ri q'ij,
 Saqirisay u wach ulew,”
 Xecha' k'ut,
 Ta xpe k'ut

Lloraban en el corazón
 Mientras venían
 Lloraban por Tulan
 “Hay, no es aquí en donde veremos el amanecer. Cuando nace el sol para
 Iluminar la faz de la tierra
 Dijeron
 Cuando vinieron »
 (Christenson, 1997: líneas 5762-5772)

Don Nicolas Lucas (ajq'ij k'iche') hace la reflexión que no puede haber vida en la oscuridad. Ni los hombres, ni los animales, ni las plantas pueden vivir sin el sol, por lo que la salida de *Tulan* debe ser una historia antigua que deja un mensaje pero que no sucedió en realidad (Comunicación personal, 2009). Al revisar las versiones de este acontecimiento, pareciera ser que el interés de los primeros padres fundadores era presenciar el amanecer por lo que se movilizan en su búsqueda. Más adelante en este mismo capítulo, se expondrá que el *amanecer* funge como una metáfora que explica el inicio de la vida organizada y permanente de los grupos k'iche'anos. Entonces la estancia en la oscuridad, asociada con la estadía en *Tulan* o *Xib'alb'a*, representa una etapa previa a la vida organizada de los k'iche's y kaqchikeles que llegará cuando ellos logren presencien el 'amanecer'.

c. La cancha de Honor y Respeto. Otro elemento que relaciona los viajes a *Tulan* y a *Xib'alb'a* es el paso por los mismo lugares. En el *Popol Wuj* se dice que los cuatro padres k'iche's salen de *Tulan* porque ese no era su hogar y porque no sería ahí en donde verían el amanecer. (Christenson, 2006: 5746-5747). Cuando los grupos k'iche'anos comienzan su migración, se dice que pasan por un lugar llamado Honor y Respeto:

«Amaq'el k'ut chikil ri ch'umil,
 Retal q'ij.
 Are' retal u saqirik chi ki k'u'x,
 Ta xepetik chila' releb'al q'ij.
 Qi junam wach
 Xe'ik'ow ula
Chila' Nim,
Xol, kab'ixik wakamik.

Siempre buscaban la estrella
 La señal del sol
 La señal del amanecer
 Cuando vinieron del oriente
 En verdad estaban unidos
 Cuando pasaron
Allá por Honor y
Respeto (que así) se llama hoy»
 (Christenson, 2007: 5777-5784)

En los relatos denominados míticos del *Popol Wuj*, se dice que los padres de los héroes gemelos ‘*Jun Junajpu* y ‘*Wuqub’ Junajpu* llegaron a *Xib’alb’a* tras ser invitados para jugar a la pelota.

«*Cuando llegaron (a Xib’alb’a), ‘Uno Junajpu y ‘Siete Junajpu jugaron a la pelota en la cancha Honor y Respeto (Nim Xol) de Carchaj*»
(Christenson, 2006: líneas 1969-1972)

Es interesante notar en el apartado anterior, que la cancha de pelota llamada *Nim Xol* queda en Carchaj. Actualmente en Guatemala existe un municipio de Alta Verapaz llamado San Pedro Carchá, el cual posee el mismo topónimo y esta poblado principalmente por indígenas q’eqchi’. La cabecera departamental de Alta Verapaz es Cobán, y según fuentes bibliográficas y etnográficas, existe un barrio en Cobán con el mismo nombre que la cancha de pelota. En el documento llamado ‘*Traducción al castellano del documento en lengua kekchi correspondiente a los primeros años de la conquista pacífica de la Verapaz (1546)*’ se relata que en los poblados de Chi Nim Xol Santo Tomás y en San Pedro Carchá se recibieron en 1544 a varios padres católicos (Estrada, 1979:81,82). Por otro lado, Arden King (1974: 46) en su estudio sobre Cobán indica que el poblado de Chi Nim Xol Santo Tomás ya existía antes de la conquista, y agrega que el pueblo volvió a configurarse cuando indígenas lacandones fueron reducidos en dicho lugar por los dominicos. Según Van Akkeren, la escritura correcta de este nombre es *Nim Xolb’* y esta en idioma q’eqchi’ y significa “flauta”. Este investigador agrega que dicho sitio se ubica en las cercanías del pueblo colonial de Cobán (comunicación personal, 2009).

Con esta evidencia se puede proponer que el viaje a *Xib’alb’a* esta relacionado geográficamente con Alta Verapaz, lo cual coincide con el viaje a Tulan que según el siguiente apartado también se localiza en dicho departamento.

d. En busca de Nacxit. En el *Título de Totonicapán* (1983), se describe que los primeros cuatro padres k’iche’s salen de *Tulan* después de haber recibido el envoltorio sagrado de *Nacxit*. Posteriormente ellos parten en busca de sus territorios. El primer

lugar que se menciona luego de abandonar a este personaje que quedaba en *Tulan* es *Nimsoy Carchaj*, que bien podría ser la cancha de pelota Nim Xol Carchaj en donde juegan los padres de los héroes gemelos, y/o la aldea llamada Nim Xol Santo Tomás perteneciente a Cobán, Alta Verapaz. De igual forma, en la *Crónica Xajil*, se menciona que al iniciar la campaña expansionista de los k'iche's junto con los kaqchikeles por las Verapaces, pasan por segunda vez con *Nacxit*. Durante el viaje pasan por varios lugares antes de llegar con este personaje, entre ellos están: *Nim xor*, *Moynal*, *Karchaj*, *Walil K'ajol* y *Tz'unun K'ajol*. Nuevamente aparece la referencia de *Nim Xolb'* pero con cierta variación y a *Carchaj*, aunque se incluyen otros lugares (Maxwell y Hill II, 2006: 67).

Aunque los primeros fundadores k'iche's no se asocian directamente con los héroes gemelos, puede plantearse la posibilidad de que la derrota de los señores de *Xib'alb'a*, este relacionada con sus campañas de conquista en la Verapaz. En el documento titulado *Título real de don Francisco Izquin Nehaib*, se dice que el capitán k'iche' *Izquin Kaweq Nihai* impulsó una campaña hacia la Verapaz que incluyó la conquista de los Tukurub', Cahabon (Alta Verapaz), Itza (del Petén), Cajcoj (San Cristóbal Verapaz), y Carchaj (Alta Verapaz). Todo esto se planeó desde *Ismachi' Q'umarkaaj* por mandato de los cuatro primeros fundadores k'iche's, de *Q'umatz* y de *Tepepul* (Recinos, 2001: 105). Este planteamiento sugiere que es necesario analizar los contextos en que fueron escritos los relatos de origen, ya que podrían brindar información para interpretar determinados relatos.

A partir de la evidencia expuesta anteriormente, se puede concluir que los relatos de origen y los viajes a *Tulan* incluyen muchos elementos de los viajes que se hacen a *Xib'alb'a* descritas en las historias míticas del *Popol Wuj*. Estos relatos de viajes, también incluyen descripciones de lugares que están asociados con algunos topónimos de Alta Verapaz. La región de Cobán es identificada por los q'eqchi', según su tradición oral, como *Xib'alb'a* “lugar del sufrimiento” en donde los héroes gemelos son sacrificados. Es posible que el relato del viaje a *Tulan*, se haya sobrepuesto a un relato más antiguo que corresponde al viaje de los héroes gemelos a *Xib'alb'a*.

e. El mensajero de *Xib'alb'a*. Siguiendo con las evidencias que asocian *Tulan* con *Xib'alb'a*, se menciona en el *Popol Wuj* que cuando todos los pueblos estaban reunidos en *Tulan* comenzó a llover. Los únicos que lograron recobrar el fuego fueron los padres fundadores k'iche's con la ayuda de *Tojil*. Ante el fuerte frío, los demás pueblos suplicaron por un poco de fuego a los cuatro padres k'iche's. Ellos respondieron que iban a consultarlo. Entonces aparece un *Xib'alb'a*, que es un mensajero, y les indica que los pueblos deben ofrecerse a *Tojil* para recibir el fuego.

«Xcha' k'u Ri u samajel Xib'alb'a: “Qitzij chi are' i k'ab'awil ri'. Are' i tzuqun. Are' pu u k'exwach, Na'tab'al re, Tz'aqol iwe, B'itol pu iwe. Miya' k'u ki q'aq' ri amaq' K'u na chikiya'o chire Tojil.	Dijo entonces El mensajero de Xib'alb'a “En verdad (Tojil) es su dios Él es su proveedor Esta también el sustituto Y recuerdo de Su Armador De su formador No les den pues su fuego a los pueblos Sin que ellos den algo a Tojil
K'o u xik' Keje' ri' u xik' sozt'. “In samajel kumal Tz'aqol iwe B'itol iwe,” xcha' k'u ri Xib'alb'a. Xeki'kot chi k'ut, Xnimar chik chi ki k'u'x Ri Tojil, Awilix y Q'aq'awitz ta xch'aw ri Xib'alb'a. Lib'aj chi k'ut xusach rib' chikiwach, Mawi xma'inik.	Tenía alas Como las alas de un murciélago “Soy un mensajero de su Armador y Formador, dijo el Xib'alb'a Por lo tanto se regocijaron Se expandieron sus corazones cuando Tojil, Awilix y Q'aq'awitz fueron hablados por Xib'alb'a. Entonces, de repente desapareció delante de ellos Aunque no fue destruido» (Christenson 2007: líneas 5568-5589)

Según este relato, los padres fundadores podían comunicarse con un personaje con apariencia de murciélago quien aparece como un mensajero llamado *Xib'alb'a*²¹. Es interesante notar que los instructivos de lo que se debía hacer con el fuego y la condición para obtenerlo, lo establecen los dioses creadores: el Armador y el Formador, quienes lo comunican por medio del murciélago. Este apartado muestra la relación existente entre

²¹ En su *Historia de Yucatán* (1688), Diego López Cogolludo describe en el apartado “De los ritos de religión, que tenían estos indios en tiempo de su infidelidad”, que los indígenas hablaban con el demonio a quien llamaban Xibilba (Xibalba), que quiere decir el que se desaparece o desvanece (www.famsi.org, 2007: 156).

los primeros padres fundadores, las deidades patronales y los dioses creadores, de quienes se obtiene la orientación.

3. Interpretación sobre *Tulan*. A partir de la información expuesta anteriormente se puede decir que el viaje a *Tulan* está muy relacionado con el viaje que hacen los héroes gemelos a *Xib'alb'a* y que el principal denominador común entre ambos lugares es que se encuentran “del otro lado del mar o del otro lado del agua”.

En la tradición oral de varios grupos mayas, se reconocía la existencia de una geografía sagrada ya sea tangible o intangible que permanecía en completa oscuridad y en donde habitaban los seres que causaban sufrimiento en la tierra llamado *Xib'alb'a* o “lugar del susto”. Este lugar podía ser alcanzado a través de conductos ubicados en cuevas, ríos, cuerpos de agua o lugares sagrados, los cuales dividían el mundo terrenal de éste. Como se relata en el *Popol Wuj*, la derrota de sus guardianes y de sus fuerzas permitió el surgimiento de los elementos vitales de la tierra que habían muerto y permanecido en sus entrañas, para luego resurgir vigorosamente a la superficie. Esto se ejemplifica con la resurrección del Dios del Maíz de la iconografía maya, de los héroes gemelos como el sol y la luna, y del mismo hombre que regresa a Guatemala después de haber permanecido ‘del otro lado del mar’. Esta concepción del inframundo entonces, es equiparada con la frase ‘del otro lado del mar’, que también es considerada como un lugar de creación y regeneración cíclica de la vida.

La identificación de ‘del otro lado del mar’ como lugar sagrado y de creación es apoyada por las experiencias relatadas por algunos especialistas religiosos. Según Sachse y Christenson (2005), la frase ‘del otro lado del mar’ de los relatos de origen, es una metáfora que explica el origen primigenio de los seres humanos (como los primeros fundadores *k'iche's*), del maíz, de los astros, de los símbolos de poder, y de todo aquello que habita en la tierra. Cuando los elementos que tuvieron vida en la tierra mueren, estos regresan al lugar de origen para ser renovados de nuevo para continuar con el ciclo de la vida. Según Don Felipe Gómez (*Ajq'ij k'iche'*) la gente no muere espiritualmente, ya que se ubica en las nubes, en el frío, en la neblina, en la montañas y en el agua, entre otros; y

la comunicación con ellos puede realizarse a través de los sueños o por medio de un *kotz'ij* o ceremonia maya en un lugar sagrado (comunicación personal, 2009).

Esto indica que la comunicación con ellos se da en forma espiritual. Esto recuerda la historia de Santa Catarina Palopó relatada por Carlos López, quien cuenta que un señor que buscaba cangrejos se sumergió mucho en el lago y de pronto visualizó un pueblo. En el pueblo habitaban todas aquellas personas que habían muerto y que él había conocido en el pasado. Esta visión que tuvo el señor sobre sus conocidos fallecidos, es una cualidad que no todas las personas pueden poseer. Durante las investigaciones de la antropóloga alemana Frauke Sachse en el área Xinka, tuvo la oportunidad de entrevistar a un señor llamado don Sebastián Hernández (Q.E.D.), quien le preguntó en dónde vivía. Ella le contestó que “en Alemania que queda del otro lado del mar”. Él le contestó que no le podía creer ya que ‘del otro lado del mar’ es el lugar en donde viven los muertos y solo ciertas personas como él, podían llegar a ese lugar. El señor Hernández explicó que él es conocido como un ‘volador’, y que el ‘volar sobre el mar’ es una metáfora para describir una práctica espiritual que consiste en abandonar el cuerpo mientras duerme para llegar a otro mundo (Sachse y Christenson, 2005: 18, 19). Según la iconografía de las vasijas mayas presentadas anteriormente, *Xib'alb'a* se presenta como un lugar que queda dentro un cuerpo acuático o que se llega allí a través de un medio acuático. Por ende *Xib'alb'a* puede interpretarse como el lugar que está ‘del otro lado del mar’, sin embargo es necesario aclarar que no es de la misma naturaleza que *Tulan* que también queda en el mismo lugar.

Tulan es el lugar por excelencia de la entrega y recibimiento de los símbolos de poder, cuyo procedimiento implica regresar al lugar de origen de los padres. Este retorno por los descendientes, no consiste en volver a la *Tulan* primigenia sino a sus correspondientes terrenales. Estos también son considerados lugares sagrados de regeneración y que pueden ser ciudades concretas o lugares sagrados. La organización de *ajq'ijab'* Oxlajuj Ajpop define lugares sagrados como: «*Los lugares naturales o contruidos de confluencia y revitalización de la energía cósmica. Son lugares en donde los ajq'ijab' se comunican con el Creador y Formador, el cosmos y los ancestros. Son espacios especiales para la práctica y formación espiritual, filosófica, científica,*

tecnológica artística para el desarrollo integral de los pueblos» (Oxlajuj Ajpop, 2008:13). Este retorno al lugar de origen de los padres ancestrales, ayudaban a mantener el vínculo entre los primeros fundadores y sus descendientes quienes heredarían también la autoridad y los cargos de poder.

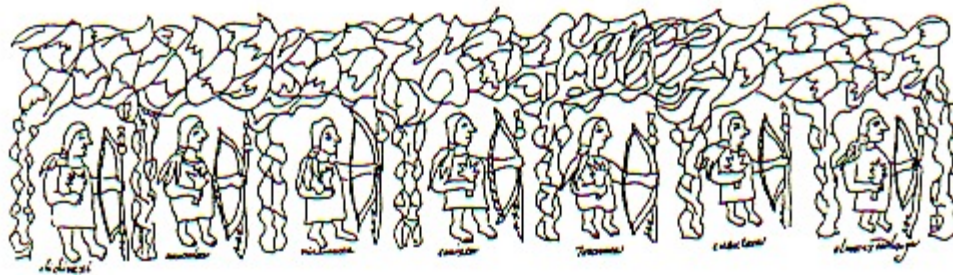
Este discurso sobre migraciones u orígenes lejanos, se plasmó en forma pictográfica en varios pueblos de Mesoamérica a través de la representación de la cueva de *Chicomoztoc*, que es el equivalente mexicano de *Tulan wuqub pek wuqub' siwan* “siete cuevas, siete barrancos”. Algunos documentos prehispánicos que ilustran a *Chicomoztoc* como lugar de origen están: Historia Tolteca Chichimeca, Mapa de Cuauhtinchan, Códice Vaticano-Latino (3738 lam. 88), Rollo Selden (lam. 4), Códice Azcatitlán (lam. 8), códice Durán (tratado I, lam. 1. Cap. 1), códice Durán (tratado I, lam. 1. Cap. 2) (López y López, 1999: 69-71) (Ver Figura 10).

La concepción del retorno al lugar sagrado de creación o en donde habitan los ancestros se convierte en el período Postclásico en un discurso que es tomado por las élites k'iche'anas para legitimar su prestigio. El discurso consiste en trazar las cosas, animales o personas desde su origen primigenio para darles la cualidad de ser divinas o sagradas.

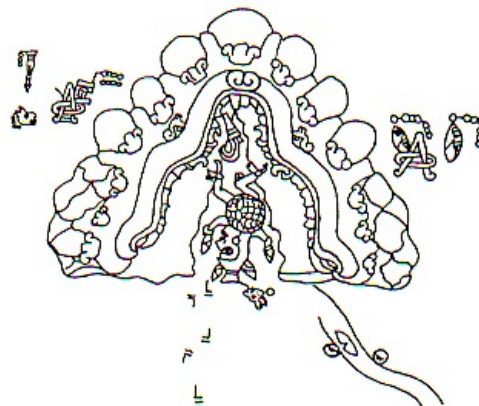
Figura 10: Diferenes representaciones de Chicomoztoc. a. Mapa de Cuahutinchan; b. Códice Vaticano Latino 3738 lámina 88; c. Rollo Selden, lámina 4



a.



b.



c.

(López y López, 1999: 69)

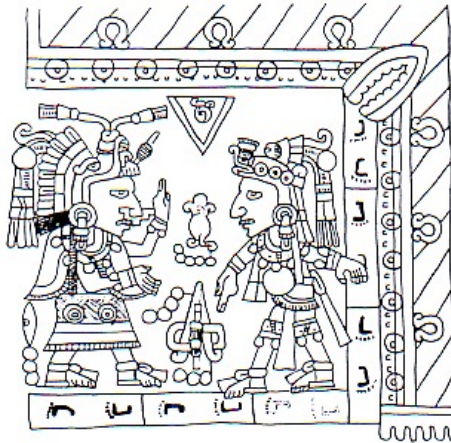
B. Modelos históricos de los pueblos Mesoamericanos del período Postclásico

A partir del estudio del códice de Viena y de otros códices del grupo mixteca, Boone indica que la mayoría de las historias genealógicas mixtecas comienzan con un episodio de origen. Este episodio, describe la aparición de los primeros ancestros quienes descienden del cielo, a pesar de que su origen o su nacimiento se dan en otros lugares. Por lo general, estos ancestros se originan primordialmente desde las entrañas de la tierra o nacen de un lugar mítico llamado *Apoala* que es representado por un árbol y un río. Estas historias genealógicas continúan con la descripción de las hazañas de los primeros ancestros y su papel en la tierra, y terminan con la descripción de rituales concretos y míticos de fundación. Son estos relatos los que pasan a formar parte de los antecedentes de las familias gobernantes de determinados centros políticos. Para comprender mejor estos episodios se describirá cada uno de ellos con algunos ejemplos presentes en la investigación de Boone (2000).

1. De los orígenes a los rituales de fundación

a. Orígenes celestiales: Según Boone, en el códice Zouche Nuttall aparece en la página 14a, la imagen del fundador dinástico Señor 5 Flor y Mujer 3 Pedernal emergiendo de la cueva de *Chicomoztoc*. Esta cueva está ubicada en el cielo ya que esta rodeada de una banda celestial. Debajo de ellos aparece otra banda con huellas de pies que simbolizan un camino, el cual conduce hasta la tierra en donde se encuentra una pareja encargada de iniciar una nueva dinastía (Ver Figura 11).

Figura 11: Salida de pareja dinástica de *Chicomoztoc*, Códice Nuttall 14^a



(Boone, 2000: 97)

En este mismo códice en la página 18b, otro ancestro llamado 12 Viento baja desde el cielo con la ayuda de una cuerda y trae consigo los implementos para gobernar y establecer nuevos centros políticos (Ver Figura 12).

Figura 12: 12 Viento trae los instrumentos para gobernar, códice Zouche Nuttall



(http://es.wikipedia.org/wiki/C%C3%B3dice_Nuttall)

Esta actividad se repite en la página 48, en donde se muestra al héroe ancestral 9 Viento descendiendo del cielo con la ayuda de una cuerda y trae consigo los implementos para gobernar. En ambos casos, los ancestros traen del cielo todo lo necesario para reinar en la tierra, para fundar nuevas dinastías y para establecer nuevos centros políticos. Sin embargo, estos ancestros no se originan directamente en el cielo sino en otros lugares sobrenaturales (Boone, 2000: 97).

b. Nacimientos desde el árbol y la tierra. Boone (2000) expone que los orígenes de los ancestros en los códices mixtecos se dan en lugares diferentes. Por ejemplo, el código Zouche Nuttal (36) inicia con la emergencia del ancestro 8 Viento desde el interior de la tierra. En posteriores representaciones este personaje surge de un río que queda en el lugar mítico de *Apoala*. Existen variaciones de estas imágenes sobre el origen en el Código Bodley (40d) y el código Selden (2a), entre otros. Maarten Jansen (1982) indica que estos ancestros son de carácter sobrenatural más que humanos, y que juegan un papel importante en las historias dinásticas al interceder por los asuntos de los gobernantes mixtecos (Citado por Boone, 2000: 97)

En el caso de los grupo k'iche'anos, es necesario hacer la distinción entre las parejas creadoras (*Tepew-Q'uq'umatz*, *Tzaqol-B'itol*, *Alom-K'ajolom*, *Ixmukane-Ixpiyakok*) de los primeros padres fundadores. De los primeros se desconoce su origen, solo se sabe que ellos fueron los responsables de la creación de la tierra y de todo aquello que lo habita. En el caso de los padres fundadores k'iche's (*B'alam Kitze*, *B'alam Aq'ab*, *Majukutaj e Ik'i B'alam*) y de los kaqchikeles (*Q'aq'awitz* y *Saqtekaw*), se dice que ellos se originaron en *Tulan wuqub' pek wuqub' siwan* que queda 'en donde nace el sol' 'del otro lado del mar'. Estos referentes aparentemente geográficos describen el origen mítico de los padres fundadores quienes evidencian ser seres sobrenaturales o tener rasgos de ellos. Estos primeros ancestros son los responsables de mostrar las prácticas rituales y traer los símbolos de poder que serán usados por sus descendientes terrenales para gobernar y fundar sus centros políticos.

c. **Rituales de fundación.** Para Boone (2000), estos rituales consisten en la realización de determinadas actividades ceremoniales previas a la ocupación de un espacio y la fundación de un nuevo asentamiento. En el caso del código de Viena, en las páginas 18ab-17a aparece una fecha simbólica que indica el inicio de la actividad, y luego aparece el nombre de una deidad que procede a realizar varias ofrendas por las construcciones. Después aparece el signo del año que antecede los esfuerzos de las construcciones que implica la medición con una cuerda de las diferentes partes de las construcciones, y el amarre de un bloque de piedra que simboliza el esfuerzo humano requerido para dicha campaña. Posterior a esta escena, aparece un hombre taladrando el fuego nuevo mientras otro personaje eleva un ramillete de hierbas (Ver Figura 13). Estas actividades son parte de los rituales de fundación. Seguidamente aparecen diferentes templos y edificios ya concluidos.

Figura 13: Rituales de fundación, Códice de Viena 18 ab-19a págs.



(http://es.wikipedia.org/wiki/C%C3%B3dice_Vindobonensis)

Rituales similares aparecen en otros códices mixtecos, entre ellos: Códice Zouche Nuttall, Bodley, Colombino, Egerton, y Selden. En algunos de estos documentos se incluye la colocación y apertura del bulto sagrado en el lugar en donde se realizarán las construcciones, y la colocación del estandarte '*quincunx*' (Boone: 2000: 99).

En el caso de los documentos etnohistóricos de Guatemala, existen descripciones de los rituales de fundación. El más importante de ellos se explica a través de la metáfora del '*amanecer*', que implica "cosmizar"²² un área desconocida al replicar las hazañas que hicieron los héroes ancestrales. Ritualmente, el esperar el '*amanecer*' implica sembrar a las deidades patronales en sus altares respectivos, brindarles ofrendas y dar inicio a las construcciones del futuro asentamiento. En los documentos etnohistóricos de Guatemala también se mencionan otros dos rituales de fundación, que consisten en la apertura del *pisom q'aq'al* y la creación del fuego con la técnica del taladro. Estos se explicarán con más detalle en el siguiente capítulo.

Boone indica que la mayoría de las historias mixtecas (presentes en los códices Bodley, Selden, Souche Nuttall y Viena) inician con un pasado mítico que es configurado para formar parte de las historias locales. Estos códices inician con los episodios de origen, y luego continúan con la fundación de las dinastías y sus genealogías (Boone, 2000: 100). En los documentos etnohistóricos de Guatemala, los relatos de origen siguen la misma dinámica: inician con el origen mítico de los padres fundadores para luego enlistar y describir el papel de sus descendientes en la continuación de los *chinamit* y el de sus centros políticos.

Esta comparación simple de los modelos históricos mixteca y k'iche'ano, evidencia que en el período Postclásico hubieron documentos cuyas estructuras estandarizadas traspasaron fronteras para ser adaptados en varias regiones para contar las historias locales.

²² Término expuesto por el filósofo Mircea Eliade, presente en el capítulo II en el apartado B de esa investigación.

2. Rituales de paso como explicación del cambio de estatus sociopolítico de los pueblos k'iche'anos. Victor Turner siguiendo el trabajo de Van Gennep sobre los *ritos de paso* (1986), establece que los rituales están constituidos por tres fases que son: separación, liminalidad y agregación. Estas tres fases se hacen presentes en diferentes tipos de rituales. Para los propósitos de esta investigación, es de interés retomar *los rituales de elevación de estatus* propuestos por Turner. Estos rituales consisten en el paso de varios momentos críticos por parte de un individuo a lo largo de su vida o de un grupo en un lapso determinado de tiempo. También están relacionados con la elevación de estatus, que ocurre tras haber pasado por las tres fases del ritual. A pesar que estas fases son parte de un ritual de carácter práctico, se presentan de forma metafórica o descriptiva dentro de los relatos de origen de muchos pueblos Mesoamericanos.

Alfredo López Austin y Leonardo López en su libro *Mito y Realidad de Zuyúá* (1999), proponen que las historias sobre el origen y desarrollo cultural de los pueblos del Postclásico en varias partes de Mesoamérica muestran muchas similitudes en su estructura. Esta estructura está dividida en tres fases que son: *fase nocturna, fase auroral y fase del orto solar*, las cuales se describirán a continuación.

a. Fase nocturna. Consiste en la creación del género humano por obra del dios creador o las parejas creadoras. En algunos casos, el proyecto de creación comienza al incorporarse la sustancia divina para moldear a las primeras personas. En la concepción k'iche', la sustancia para formar la carne de los seres humanos provenía de la masa del maíz molido amarillo y blanco. Para los kaqchikeles la sustancia formadora resultaba del maíz molido junto con la sangre del tapir. En esta etapa, todos los seres humanos estaban unidos, hablaban la misma lengua y aún no conocían a sus dioses patronos particulares. Los autores indican que se puede equiparar esta fase con la vida intrauterina, desde la gestación hasta el momento previo al parto (López y López, 1999: 51).

b. Fase auroral. En esta fase, nace el orden espacial representado por cinco colores y el tiempo que será plasmado en los calendarios. Este orden espacial es simbolizado por cuatro árboles cósmicos cuyas raíces descienden al inframundo mientras que sus copas

sostienen el cielo. La causa de la salida de este lugar (*Chicomoztoc, Tulan, Apoala, Tamoanchan*) puede ser resultado de una falta cometida en el lugar primigenio o por el inicio de un nuevo ciclo de tiempo. Cuando se sale a la luz, los grupos que fueron homogéneos se separan al recibir, de los dioses creadores, sus deidades patronales, sus profesiones, sus lenguas, sus costumbres y sus obligaciones rituales específicas. Los autores indican que en los documentos etnohistóricos de Mesoamérica, algunos de los dioses creadores y dadores de estos elementos de autoridad son: Serpiente Emplumada (*Quetzalcoatl, Q'uj'umatz, Kukulkan*), Nacxitl, Cuatro pies, 1 Flor, 1 Caña, el Conquistador, entre otros. Esta fase se concreta con la salida de los grupos humanos de 'la casa de los cuatro árboles' 'de las siete cuevas', o al 'cruzar las aguas del mar'. A partir de esta salida, inicia el padecimiento de los grupos y la búsqueda de las tierras prometidas. Esta fase se equipara con el parto según los López (Ibíd., 51-54).

Los investigadores Sachse y Christenson (2005: 10) también identificaron 'el cruce del mar' en el relato del hombre que es tragado por un pez, como un ritual de paso. El entrar o salir al mundo sobrenatural que queda del otro lado del mar, corresponde a la muerte y a la resurrección metafórica del personaje. De igual forma, el 'cruce del mar' también puede entenderse como el viaje espiritual que logran hacer ciertos especialistas para viajar al mundo de los ancestros y comunicarse con ellos.

c. Fase del orto²³ solar. En esta fase los pueblos toman posesión de la tierra y los primeros padres desaparecen. En las dos fases descritas anteriormente, los dioses creadores juegan un papel importante ya que son ellos los que otorgan las riquezas, las insignias de poder para gobernar y las reliquias que mantendrán el vínculo entre el protector y sus progenitores. En los relatos de origen de los grupos k'iche'anos, esta fase corresponde a los rituales de fundación que implica presenciar el 'amanecer' en los nuevos terrenos apropiados y consolidar los nuevos cultos y rituales al ubicar a las deidades patronales en los nuevos asentamientos.

²³ El sol está en el orto cuando atraviesa el plano del horizonte y pasa al hemisferio visible

Según López Austin y López Luján, de estas tres fases hay dos que son opuestas: la fase auroral y la del orto solar. Ambas contextualizadas dentro de la *ideología zuyuana*,²⁴ muestran dos categorías culturales opuestas que se dan en diferentes tiempos. Estas dos categorías son: la *Chichimecáyotl* (que es la calidad de nómadas) y la *Toltecáyotl* (que es la calidad de sedentarios). En la fase auroral, cuando los grupos salen de la cueva o del lugar primigenio, las personas se describen como salvajes, sin posesiones, como poseídos, ignorantes y sin el conocimiento de la producción del maíz. Pero su condición cambia cuando realizan el viaje mítico y logran fundar sus poblados y asentarse permanentemente, lo cual evidencia su naturaleza civilizada. Esto sucede en la fase del orto solar y es cuando se da el paso del *Chichimecáyotl* al *Toltecáyotl* (López y López, 68 y 71).

Las tres fases del ritual que indica Victor Turner, pueden correlacionarse con las tres fases que proponen los autores López (1999). Sin embargo, para el caso de los relatos contenidos en los documentos etnohistóricos k'iche's y kaqchikeles existe una pequeña variación. Según mi opinión, las tres fases de turner se aplicarían al caso k'iche'anos de la siguiente forma:

- **Fase de separación:** ocurre cuando los primeros padres fundadores k'iche's y kaqchikeles dejan su vida nómada y su bagaje sin rumbo por las montañas porque escuchan de una ciudad llamada *Tulan*. Es así, como los primeros humanos se dirigen a la prestigiosa ciudad porque sería ahí en donde recibirían sus símbolos de poder, que les permitiría fundar sus asentamientos y gobernar.
- **Fase liminal:** en los documentos etnohistóricos de Guatemala, se dice que todos estaban unidos en *Tulan*, que todos eran iguales y que al salir se dividieron y cambiaron sus idiomas. Por ende, la fase liminal corresponde al cruce del mar que les permite llegar a *Tulan* y posteriormente salir con todos sus implementos de gobierno.

²⁴ En esta ideología, los gobernantes eran la reencarnación de la Serpiente Emplumada, *Kukulcan*, *Q'uq'umatz* o *Quetzalcoatl*, quienes se encargaban de cohesionar a una población étnicamente diversa y a varias órdenes militares bajo un mismo culto. Además se agrega que el poder del gobernante era consagrado por medio de varias ceremonias realizadas en un lugar mítico, que en el sistema *Zuyuano*, no era otro que *Tulan*.

Para el caso de los grupos k'iche'anos, habrían dos fases liminales. La segunda correspondería a la espera y llegada de la aurora, la cual marcaría el inicio de su vida permanente y organizada.

- **Fase de agregación:** esta fase ocurre cuando cada grupo adquiriría su identidad étnica como pueblo k'iche', kaqchikel, tz'utujil, y rab'inaleb' en *Tulan* y su posición dentro de la estructura social y política de la organización k'iche'ana del altiplano guatemalteco.

En resumen, los relatos de origen presentes en los documentos etnohistóricos, muestran una estructura similar a los relatos de otros pueblos Postclásicos de Mesoamérica. La similitud en los relatos de origen entre diversos pueblos de Mesoamérica durante el período Postclásico, en parte, es resultado del aumento del comercio y de las rutas de comunicación a larga distancia que permitió el intercambio de bienes materiales y conocimientos sobre diversos temas. También existe la posibilidad de que la venida de pequeños grupos del centro de México haya traído consigo elementos nuevos que fueron adaptados a las tradiciones locales, como es el caso del término *Tulan*, entre otros. Según Michael Smith y Frances Berdan, durante el período Postclásico en Mesoamérica, se intercambió información de carácter esotérico religioso entre las esferas elitistas por diferentes medios, entre ellos: los códices y otros materiales portátiles. Algunos temas compartidos fueron: información calendárica, rituales, mitos, relatos de historias dinásticas y los estilos iconográficos (Smith y Berdan, 2003: 9).

V. IDENTIFICACIÓN DE ALGUNOS RITUALES DE LEGITIMACIÓN POLÍTICA ENTRE LOS K'ICHE'S Y KAQCHIKELES DEL PERÍODO POSTCLÁSICO

Este capítulo tiene como finalidad identificar dentro de los relatos de origen, algunas prácticas rituales que tengan alguna relación con los procesos de legitimación política de los grupos k'iche'anos. Para esto, se discutirá primero el contexto histórico del período Postclásico del altiplano guatemalteco, con el fin de identificar el entorno de los acontecimientos mencionados en los *relatos de origen*. Seguidamente se analizará los principales símbolos de poder y las dinámicas que giran alrededor de ellas. Son las descripciones de las dinámicas realizadas en torno a los símbolos de poder, las que ayudarán a la identificación de rituales específicos practicados por los grupos k'iche'anos.

A. Contexto histórico del período Postclásico en el altiplano guatemalteco

El período Postclásico en el territorio guatemalteco, se caracterizó por la ocupación y el aumento de la población en la región del altiplano. Esto se evidencia por la fundación de numerosas capitales entre ellas *Q'umark'aj*, *Iximche'*, *Jilotepeque Viejo* y *Saq'ulew* ubicados en lugares defensivos. También aumentó las tensiones entre los centros políticos, la introducción de nuevas prácticas y creencias religiosas y militares, y contactos con el altiplano mexicano central. Cuando se habla del período Postclásico en Guatemala, resalta el papel de los k'iche's y el de sus campañas expansionistas, debido a que este último fenómeno afectó a la mayoría de los grupos étnicos del altiplano guatemalteco.

El conocimiento de la historia del altiplano guatemalteco antes de la venida de los españoles, resulta principalmente del análisis de los documentos etnohistóricos k'iche's y kaqchikeles, de quienes se tiene un mayor número de documentos. Según los relatos de origen, los primeros fundadores k'iche's y kaqchikeles visitaron una lejana ciudad llamada *Tulan* en donde recibieron a sus deidades patronales. Este mismo lugar es visitado por segunda vez por sus descendientes para ser investidos y recibir los símbolos de poder. Posterior a las investiduras, ellos salen de *Tulan* en busca de nuevos territorios para fundar

sus ciudades. En el caso de los k'iche's se dice que su primera capital fue *Q'aq'awitz* y la última *Q'umarkaj*, ambas ubicadas en el Quiché. Para los kaqchikeles, su primer asentamiento fue *Pa Raxon* (aún no identificado) y su última capital fue *Iximche'*; para los rab'inaleb'su primer asentamiento fue *Tz'amaneb'* y el último *Kajyub'*. En el tiempo transcurrido desde la fundación de los primeros asentamientos, hasta la ocupación de los últimos, sucedieron diversos acontecimientos que configuraron la geografía del altiplano guatemalteco y definieron las relaciones entre los diversos grupos étnicos que la componen. El tratar de identificar la secuencia histórica de estos relatos ha sido y sigue siendo un reto, sin embargo ya se han hecho intentos para presentar un esbozo de los principales procesos que acontecieron en el Postclásico en el altiplano guatemalteco. A continuación, se presenta la propuesta de Alain Breton (1999), que es complementada con información de otras fuentes sobre las fases históricas del altiplano guatemalteco²⁵.

1. Primera fase (900 a 1100 d.C.). Según Breton, esta fase corresponde a la migración de los grupos *epi-toltecas* al altiplano guatemalteco provenientes de la Costa del Golfo del Atlántico (Región de la Chontalpa) o de la península de Yucatán. Es la última de estas oleadas de migraciones, la que corresponde a la venida de los grupos k'iche'anos por el valle del Usumacinta y luego por el Chixoy. El mismo Breton indica que esta migración no ha sido comprobada arqueológicamente, por lo que pueda tratarse de un discurso para reclamar un origen foráneo para legitimar el poder de los grupos en expansión. Aunque no se tenga claro el origen de los grupos k'iche'anos, en los relatos etnohistóricos se dice que los grupos de extranjeros fueron comandados por los cuatro primeros fundadores k'iche's, quienes llegaron a la sierra Chuacús (entre Baja Verapaz y el Quiché) junto con los kaqchikeles y otros grupos. Tras su ingreso al territorio guatemalteco, se reúnen en un cerro llamado *Chipixab'* "lugar del consejo", que según Carmack y Morales (1983: 46), está ubicado entre el municipio de San Andrés Sajcabajá y San Bartolomé Jocotenango, al norte del Quiché.

²⁵ Para presentar el contexto histórico Postclásico del altiplano guatemalteco se seleccionó la versión de Alan Breton contenida en su libro del *Rabinal Achi* (1999). Esto debido a que su versión se enfoca en los procesos sociales y políticos que se desarrollan desde la entrada de los grupos k'iche'anos en la zona de Alta y Baja Verapaz, de la fundación de sus primeros asentamientos en el altiplano guatemalteco, hasta su separación evidenciada con la fundación de capitales separadas. El énfasis en el expansionismo k'iche' fue otra razón de seleccionar esta versión antes interpretaciones como las de Carmack por ejemplo.

En el *Popol Wuj* se describe que en *Chipixab'* los *chinamitales* k'iche', kaqchikel, rab'inaleb' y tz'utujil se reunieron para dividirse los territorios del altiplano (Breton, 1999:33). Breton expone que es en este contexto en donde surge el relato de las doncellas presente en el *Popol Wuj*. Se dice que ellas son enviadas por los *wuqamaq'* para tentar a las deidades patronales k'iche's quienes aparecían en un río en forma humana. Esta historia termina con la descripción de la derrota metafórica de los *wuqamaq'*, quienes son atacados por los animales pintados en unas mantas enviadas por las deidades patronales k'iche's como señal de su encuentro con las doncellas. Los *wuqamaq'*, representan a los pueblos locales conformados por los: los *poqomab'* de *Nimpokom* y de *Kaqjay*, los *ajkejaj* de *Raxchich*, los *aq'ab'*, los *rotzjayib'*, *uxab'*, *k'ib'aja*, *b'akaj*, *keb'atzunja*, *ikomak'i*, entre otros. Por otro lado, los kaqchikeles en su marcha hacia la sierra Chuacús someten a los autóctonos de Cubulco quienes son los *ikomak'i*, los *kaqixajay* y los *qub'ulajay* (Breton, 1999: 33). Según los datos expuestos por Breton y Van Akkeren, se puede identificar que ambos concuerdan en que la entrada y ocupación de los grupos k'iche'anos al altiplano guatemalteco se da en el Postclásico Temprano (900-1250 d.C.). La pregunta que debe plantearse en este punto, es si esta ocupación del Postclásico temprano se da por primera vez o se trata de una reocupación.

Según las arqueólogas Popenoe e Ivic (2001), hay evidencia arqueológica que muestra la presencia de un grupo identificado como Quiché Mayor (grupo cuya población aún no se había dividido lingüísticamente en lo que hoy son los k'iche's, kaqchikeles, achis, tz'utujiles, y sakapultekos) en el altiplano guatemalteco desde el Clásico Temprano (alrededor del 200 d.C.). En el sitio de *Kaminaljuyu* ubicado en el valle de Guatemala, se encontró evidencia arqueológica sobre la intrusión de un nuevo grupo en el área, comprobado por la presencia de una nueva variedad de cerámica llamada Solano. Los análisis indican que el origen de la cerámica Solano, que identifica a este nuevo grupo puede, detectarse en el Altiplano Noroccidental del país, particularmente en los sitios del valle del Río Negro, Baja Verapaz. Además de Kaminaljuyu, este complejo cerámico se distribuyó por todo el altiplano guatemalteco. Por otro lado, en el sitio de *Tak'alik Ab'aj* en la Costa Sur, aparece material cerámico del Clásico Tardío (900 d.C.) e inicios del

período Postclásico que se relaciona con la región del Quiché del Altiplano Noroccidental de Guatemala.

Esto puede sugerir que los antepasados de los grupos k'iche'anos estaban tratando de ocupar la Costa Sur desde inicios del período Postclásico y no hasta el Postclásico Tardío (Popenoe e Ivic, 2001:24). A pesar de esta evidencia, es difícil establecer si los grupos que se representan en la cerámica son los mismos que participaron en los procesos históricos relatados en los documentos etnohistóricos, ya que estos últimos ya se identifican como grupos étnicos bien diferenciados. El Quiché Mayor se separó en variantes como el kaqchikel, tz'utujil, k'iche', uspanteko, sakapulteko (que ahora se reconocen como idiomas separados) alrededor del 1000 d.C., fecha que cae al inicio del período Postclásico.

Lo que se puede concluir, es que los grupos k'iche'anos ya habitaban el altiplano guatemalteco desde antes del Postclásico, por lo que puede descartarse la idea de su origen foráneo. Sin embargo, no se descarta la posibilidad de que pequeños grupos de otras zonas de Mesoamérica hayan migrado al altiplano guatemalteco y tenido contacto o influencia sobre los grupos k'iche'anos y otros del área maya²⁶. Situación similar a la que aconteció en las Tierras Bajas con la llegada de teotihuacanos durante el Clásico Temprano.

2. Segunda fase (1100 a inicios del 1350 d.C.). Esta fase, según Breton, consiste en el poblamiento de los diferentes territorios del altiplano guatemalteco por los grupos k'iche'anos. Los k'iche's se asientan en la zona del municipio de Santa Rosa Chujuyub en el Quiché y fundan su primer centro llamado *Q'aq'awitz*.²⁷ En esta fase los

²⁶ Evidencia arqueológica (especialmente en cerámica y en los estilos arquitectónicos) y los registros epigráficos, evidencian la interacción que hubo entre ciudades mayas y ciudades del centro de México, especialmente con Teotihuacan desde el Clásico Temprano (200-650 d.C.) (Braswell 2003). Por otro lado, Braswell (2003a:302), indica que la presencia mexicana en territorio maya (Altiplano y Tierras Bajas) aumentan en el año 800 d.C. que es cuando comienzan las migraciones Nahua a Centroamérica.

²⁷ Este sitio es identificado actualmente como Chitinamit. Según Brown (1981), este sitio tuvo ocupaciones pre-quiché (900-1300 d.C.) y quiché (1300-1524 d.C.), y tiene un modelo prototípico de los asentamientos quichés tardíos. Esto quiere decir que tiene una ocupación desde el Postclásico temprano hasta el Postclásico tardío, aunque el territorio k'iche' durante el Postclásico tardío es protagonizado por la última capital k'iche' Q'umarkaaj.

kaqchikeles se asientan en *Chiawar*, Chichicastenango al sur del departamento del Quiché; los tz'utujiles se asientan alrededor del lago Atitlán; y los rab'inaleb' ocuparon la parte oriental de la región de la cuenca de Rabinal y fundan su primera capital *Tz'amaneb'*. Son en estos lugares en donde se dice que les '*amanece*' a los pueblos del altiplano, con excepción de los Tz'utujiles debido a que no tenían listas sus construcciones para el tan esperado evento (Maxwell y Hill II, 2006: 120).

Según los documentos etnohistóricos, es en *Q'aq'awitz* desde donde los hijos de los cuatro primeros fundadores (*Kokaib'*, *Ko Akutec* y *Ko Ahau*) van hacia *Tulan* a traer los símbolos de poder (Breton, 1999: 35). En el *Título de Totonicapán*, se menciona que solamente de las manos de *K'okaib'*, quien logró cruzar el mar, los demás grupos recibieron sus símbolos de poder (Carmack y Mondloch, 1983: 181). En el documento llamado *Papel del origen de los señores* se menciona la conquista de Rabinal y sus zonas aledañas por los nietos de *B'alam Kitze* llamados *E'* y *Tz'iqin*. En el mismo documento se dice que esta región siguió siendo controlada e integrada a la organización estatal k'iche' por el rey *K'o kaib'* quien era nieto de *E'* y que moraba en *Q'aq'awitz* (Ibid, 38). Según Carmack, *K'o kaib'* gobernó alrededor de 1325 a 1350 d.C. (Carmack, 2001: 154).

«Este Co Caib sujetó a sí once señorío de sus antecesores y fue el primero que formó pueblo; formó e hizo casa real y fuerte en Robonal. Éste fue el primero que dio asientos y hizo capit(...). Y hizo gobernadores y capitanes, y los repartió en cabeza de calpules. Fue el primero que puso leyes y fueros, y el que hizo que pagasen tributo cada uno de lo que tenía y cogía»

(Estrada y Niebla 1982: 50 y 60)

3. Tercera fase (1350-1475). Breton indica que ésta fase se caracteriza por el inicio de una nueva campaña expansionista dirigida por los k'iche's y sus gobernantes: *Kotuja* (1375-1400) y *Q'uqumatz* (1400-1425), y que alcanza su apogeo con el reinado de *K'iq'ab'* alrededor de (1425 a 1474). Carmack agrega a otro gobernante quien gobierna antes que *Kotuja* entre los años de 1350 a 1375 y se llama *K'onache* (Carmack, 2001: 154).

En esta fase, los grupos k'iche'anos abandonan sus primeros asentamientos y fundan otros nuevos. Los k'iche's se trasladan a *Chismachi* en el Quiché, el cual es gobernado por *K'onache'* y *Kotuja*. En el *Título de Totonicapán* se dice que fue en este sitio en donde el señor *Kotuja* repartió los títulos e insignias de poder a las distintas autoridades y principales. Por otro lado, los rabinales se asientan en *Kajyub'* y probablemente en *Chwitinamit*. En el año de 1400 d.C. se funda la última capital k'iche' llamada *Q'umarkaj* por el gobernante *Q'uq'umatz*, y es desde aquí que se organiza la fase más amplia de la expansión. Se describe en los documentos etnohistóricos que fueron colonizados y reconquistados los territorios de Totonicapán, Quetzaltenango, Huehuetenango, Sacapulas, los Cuchumatanes y la costa del Pacífico²⁸. En estas zonas también se refuerza el sistema de recolección de tributos (Breton, 1999: 35).

Es en el gobierno de *K'iq'ab'* que los k'iche's junto con los pueblos aliados principalmente los kaqchikeles, dejan sentir su fuerza y control sobre los pueblos conquistados. Sin embargo, surge una revuelta contra *K'iq'ab'* por sus propios hijos. Las razones de este levantamiento quizás se deban a que este personaje no compensó bien a la gente que lo acompañó en sus guerras de expansión, por el abuso de poder del gobernante quien convirtió su reino en una dictadura, y porque existían envidias dentro de su confederación, especialmente entre los k'iche's y kaqchikeles. Es por esta última razón, que el mismo *K'iq'ab'* aconseja a los kaqchikeles salir de *Chiawar* y fundar su propia capital en 1470 d.C. que fue llamada *Iximche'*. Según Breton (Ibíd.), fue en esta fase e inicios de la siguiente que se conforma el drama del Rabinal Achi. En este drama, un capitán k'iche' es enjuiciado y sacrificado por las autoridades de *Kajyub'* (centro de los rab'inaleb') por haber violado los acuerdo mutuos. Se le acusa de haber querido tomar sus territorios, por haber secuestrado a cierto número de sujetos, por haber destruido varios de sus sitios y sobre todo, por haber raptado a su gobernante llamado *Job' Toj*.

4. Cuarta fase (1475-1524). Esta fase consiste en la fragmentación de la organización política centrada en *Q'umarkaj*. Según Breton (1999: 36), los grupos libraron guerras

²⁸ Como se mencionó anteriormente, la costa sur de Guatemala fue alcanzada por los grupos k'iche'anos desde el Postclásico temprano y no tan tarde como lo sugiere este apartado.

para deshacerse de las alianzas antiguas y para el logro de los intereses locales. Esta cuarta fase es protagonizada por el final del gobierno de *K'iq'ab* quien después de haber gobernando a varios pueblos, muchos de ellos comienzan a rebelarse o a abandonarlo para expresar su desacuerdo con él.

La información expuesta anteriormente describe brevemente el desarrollo de los grupos k'ich'eanos en el altiplano guatemalteco durante el período Postclásico. Sin embargo, evidencia arqueológica presentado por Hatch e Ivic (2001) demuestran que el grupo k'ich'eano ha ocupado la zona del altiplano desde el período Clásico.

Considero que no es sino hasta los inicios del período Postclásico que los grupos k'iche'anos logran tener una organización social y política (que inicia en tiempos anteriores) para organizar humana, económica e institucionalmente campañas expansionistas. Además, que es en este contexto que se configuran y resaltan los relatos de origen de los grupos k'iche'anos, especialmente de los k'iche's y kaqchikeles. Considero que son los sucesos acontecidos en la segunda fase los que se describen en los documentos etnohistóricos a partir de la salida de *Tulan*.

Como se mencionó anteriormente, para la identificación de algún ritual en los relatos de origen, se analizarán los principales símbolos de poder de los grupos k'iche'anos y las actividades que giran alrededor de ellas, siempre tratando de contextualizarlas en las dinámicas del período Postclásico.

B. Identificación de los símbolos de poder de los k'iche's y kaqchikeles

En las esferas políticas y religiosas de las sociedades industriales y preindustriales, siempre se ha hecho uso de símbolos u objetos cuyo valor histórico, material o cultural brinden prestigio a sus portadores. Este prestigio se deriva de la exclusividad para acceder a esos recursos, del dominio del conocimiento para interpretarlos y emplearlos, y del hecho de que solamente pueden obtenerse bajo estrictos criterios de transmisión. En los documentos etnohistóricos de Guatemala se evidencia que los grupos k'iche'anos del

período Postclásico Tardío hicieron uso de diversos símbolos de poder en contextos políticos y religiosos. A continuación se describirá las principales insignias de poder empleadas por los k'iche's y kaqchikeles.

1. Símbolos de poder traídos con Nacxit. A diferencia del primer viaje a *Tulan*, en los siguientes se incluye la participación de un nuevo personaje llamado *Nacxit*²⁹. Este personaje era considerado un gran señor y era el encargado de investir a los nuevos gobernantes con las insignias de poder.

En el *Popol Wuj*, se dice que los descendientes de los cuatro primeros fundadores k'iche's hacen el segundo viaje a *Tulan* para traer los símbolos y títulos de poder. Los nombres de los personajes k'iche's que repiten el viaje son: *Kokaib'*, *Ko Akutek* y *Ko Ajaw*.

«Ta xpetik retal Aj Popol, Aj Pop K'am Ja'il. Y el del Ta xpe k'ut retal u q'aq'al, Rajawarem puch: Aj Pop, Aj Pop K'am Ja. Xk'is u ya' uloq Nakxit U wachinel rajawarem.	Así recibieron el oficio de los Ajpop Ajpop de la casa de recepción Así recibieron las insignias de su gloria de su señorío Aj Pop Aj Pop K'am Ja Terminó de darles Nakxit Las insignias de su señorío»
--	--

(Christenson, 2007: líneas 7429-7436)

Además de recibir los títulos principales que son el del *Ajpop* y el del *Ajpop K'amja*, los tres personajes traen diversos artefactos de prestigio que son los siguientes: *Muj* “cetro”, *q'alib'al* “trono”, *su' b'aq* “flauta de hueso”, *cham cham* “tambor”, *tatil* “polvo negro reluciente”, *q'an ab'aj* “piedra amarilla”, *tz'ikwil koj* “patas de puma”, *t'zikwil b'alam* “patas de jaguar”, *jolom* “cabeza”, *pich kej* “pezuñas de venado”, *makutax* “banda de brazo”, *t'ot' tatam* “cascabel de concha de caracol”, *k'us b'us* “calabaza de tabaco”, *kaxkon* “cuenco de la comida”, *chiyom* “plumas de guacamayo”, *astapulul*

²⁹ Nacxit fue un título usado por uno de los gobernantes históricos del sitio prehispánico Tula, Hidalgo en México. Este gobernante era llamado *Nacxitl Topiltzin Quetzalcoatl* y su período de gobierno va de 1029 a 1049 d.C. (Chimalpápin, 1998: 72-175). Dicho período de gobierno corresponde al Postclásico Temprano (900 d.c. a 1250 d.c.) según la cronología Mesoamericana. Este personaje con el título de Quetzalcoatl era un personaje histórico, el cual es diferente a *Yolcuat Quetzalcoatl* quien funge más como una deidad creadora y es por eso que se lo asocia con la deidad *Tojil*.

“plumas de garceta blanca”. De la ciudad lejana, también se trajeron las *escrituras de Tulan*, que contenían las múltiples cosas con las que habían sido investidos los gobernantes (Christenson, 2007: líneas 7439-7460)

En el *Título de Totonicapán*, también se relata este viaje con los mismos personajes pero con algunas variaciones. Se dice que los hijos de los primeros fundadores k'iche's se llamaban *K'okaib'* y *K'okawib'*, y ellos estaban en *Q'aq'awitz* cuando decidieron viajar a donde estaba el señor *Nakxit*. A pesar de que ambos van en busca del mismo personaje, cada uno toma una ruta distinta. En el caso de *K'okaib'*, se dice que se va por donde sale el sol (Este), y *K'okawib'* se va por donde se oculta el sol (Oeste). Cuando *K'okawib'* regresa, se dice que lo hizo por la orilla del mar y luego se agrega que no le apareció el mar cuando regresó de México (Carmack y Mondlock, 1983: 181).

En los documentos etnohistóricos k'iche's, la dirección del Este está asociada con el mar, es por eso que cuando regresa *K'okawib'* del Oeste no se encuentra con el mar. En el *Título de Totonicapán*, se menciona que solamente de las manos de *K'okaib'*, quien logró cruzar el mar, los demás grupos recibieron sus símbolos de poder, mientras que de *K'okawib'* no se menciona nada (Ibid: 191). Esta diferenciación en estatus relacionados con los puntos cardinales, también se hace visible en los relatos de origen de los k'iche's y kaqchikeles. Por un lado, en el *Popol Wuj* (Recinos 1998: 199) se dice que los principales *chinamitales* k'iche's se originaron en el Este en donde nace el sol; en cambio los kaqchikeles afirman que su lugar de origen quedaba en la *Tulan* del Oeste en donde se oculta el sol³⁰ (Maxwell y Hill II, 1996:7). En este punto, podría suponerse que la asociación con la orientación del Este, que es en donde sale el astro más importante para la población maya, denota un mayor prestigio e importancia en comparación de aquellos asociado con el Oeste.

³⁰ Esta noción de relacionar dos orientaciones espaciales con funciones sociales y políticas, perduró por mucho más tiempo después de la conquista. En el municipio de Chichicastenango, antiguamente para seleccionar al futuro cofrade principal, se escogía al más inteligente y capaz, pero la condición era que en un año éste debía ser seleccionado entre los cantones que quedaban en el Este. Esta autoridad ejercía su cargo por un año, y al siguiente año, el sucesor se escogía entre los cantones que quedaban en el Oeste y así se turnaban sucesivamente (Clara Ren, 2008, Comunicación personal).

Esta suposición es apoyada por información presente en la *Crónica Xajil*. Cuando los kaqchikeles se dirigen a *Tulan* por primera vez, ellos se presentan como guerreros y se agrega que su investidura fue separada, diferente y posterior a la de los siete pueblos o *wuqub' amaq*³¹ que incluía a los k'iche's. Los kaqchikeles se identificaban como 'las trece divisiones de guerreros' y fueron los últimos en salir de *Tulan*.³² Los *wuqub' amaq'* o "siete pueblos", salieron primero de *Tulan*, obtuvieron los siguientes artefactos de lujo: *Ruyon xit* "jade", *pwaq* "metal", *q'uq'uraxon* "plumas de quetzal", *k'ub'ul* "plumas de trogon", *chaktit* "plumas rojas", *tz'ib'anik* "escrituras", *k'otinic* "esculturas", *kiyanik* "tejidos", *xul* "flautas", *b'ix* "canciones", *ch'olq'ij* "calendarios de 260 días", *mayq'ij* "calendarios solares", *kakow* "cacao". En el caso de los guerreros, ellos recibieron solamente artefactos que se adecuaron a su profesión: *ruyon ch'a'* "flechas", *pokob'* "escudos", *setesik che'* "madera redonda", *q'i'om aj* "cañas rectas" (Maxwell y Hill II, 1996:14-16).

La cualidad de guerreros de los kaqchikeles, según mi opinión no formaba parte de la profesión y vocación de su población, sino que surge de un contexto histórico relacionado con la expansión de los k'iche's en el altiplano y costas de Guatemala. En el documento llamado *Guerras Comunes de Quiches y Cakchikeles* (Recinos, 2001) se dice que el señor k'iche' *Q'uq'umatz* les pide a los *chinamitales* kaqchikeles *Zotzil*, *Tukuches* y *Akajales*, que fueran a hacerles la guerra a los de *Coja*³³. Los kaqchikeles respondieron que no eran guerreros y que tenían temor, pero después de ser persuadidos ellos iniciaron la campaña. Estos de *Coja* tenían muchas riquezas y además habían asesinado a la hija de *Q'uq'umatz* y posteriormente a él también. Entonces, la guerra fue continuada por el hijo de *Q'uq'umatz* llamado *K'iq'ab'*, quien además deseaba recuperar los huesos de su padre que estaban en manos de los enemigos. Para este fin, llamó de nuevo a los guerreros kaqchikeles de los *chinamitales* *Zotzil* y *Tukuche*, de quienes se dice que no solo pelearon

³¹ Aunque se afirma que son siete pueblos, en realidad se enlistan los nombres de varios *chinamitales*. Los primeros en salir de *Tulan* fueron los *Tz'utujil*, luego los *K'iche'*, los *Rabinaleb'*, los *Sotz'il*, los *Tuquche'*, los *Tulajay*, los *Uchab'ajay*, y los de *Ch'umiljay*. También vienen los de *Lamaq'*, los *Kumatz*, los *Aqajal*, y los *Tukur*. (Maxwell y Hill, 2006).

³² Las trece divisiones de guerreros estaban conformados por los *B'akaj Poq*, los *B'akaj Xajil*, y los *kaqchikel* según el *Popol Wuj*.

³³ Estudios recientes sitúan a *Coja* en el área de Quetzaltenango. Los de *Coja* estuvieron aliados con los de la región de Sacapulas al oponerse al aumento del poder de los k'iche' (Akkeren 2000, 23, 212-213).

con sus escudos y flechas, sino que también hicieron uso de sus encantamientos para vencer. En dicho documento, se afirma que no solo derrotaron a los de *Coja*, sino que también vencieron a los siguientes pueblos: *Tujal Winaq Kajay* (pueblos de la región actual de Sacapulas), *Bajay*, *Tzitzol*, al señor de *Zaqulew* (territorio mam), el pueblo de *Chwimeq'ena* (Tonicapán), *Xelajub'* (Quetzaltenango), entre otros. Se agrega que en Rabinal no tuvieron que pelear porque eran de la misma familia que los *Zotzil* y los *Tukuches* (Recinos, 2001: 135-145).

En el *Testamento de los Xpantzay* (Recinos, 2001:155), se relata que los *chinamitales* kaqchikeles recibieron sus flechas y escudos frente a los k'iche's del linaje *Kaweq* en *Chi Ismachi Q'umarkaaj*³⁴ en donde gobernaba *Q'uq'umatz*. También se agrega, que la primera ciudad de los kaqchikeles no tenía grandeza ni poder, hasta que entraron a gobernar los señores *Rajamun* y *Xikitzal*. Ellos eran los gobernantes cuando se asentaron en *Chiawar Zupitaqaj*³⁵ en tiempos del rey k'iche *K'iq'ab'* hijo de *Q'uq'umatz*. Después de ellos, gobernaron *Chuluc*, *Xitalmal*, *Juntoj* y *Wuqubatz'*, quienes fueron los primeros *Ajpozotzil*, *Ajpotukuche*, y *Ajporaxonihay*. Si se toma literalmente esta última frase, se supondría entonces que los cargos de *Ajpop* de los cuatro *chinamitales* kaqchikeles, fueron usados por primera vez cuando los kaqchikeles se engrandecieron política y económicamente al conquistar varios pueblos junto con los k'iche's. En la *Memorial de Sololá* se dice que:

«Por tanto, las trece divisiones de guerreros aportaban tropas a Q'umarkaaj. Entonces aún actuaban de común acuerdo equiparando sus armas. Así fue como tomaron las pequeñas y grandes poblaciones y todas las ciudades circundadas de fosas. No fueron únicamente los k'iche', sino la unión de las trece divisiones de guerreros quienes realizaron la conquista de los pueblos. Y de esta manera aumentó la gloria del rey Kiq'ab'» (Otzoy, 1999: 173)

Esta alianza que hubo entre ciertos *chinamitales* k'iche's y kaqchikeles permitió el engrandecimiento político de ambos grupos, aunque los k'iche's siempre ejercían su predominio sobre los demás aliados. Posteriormente, esta alianza se termina y ambos

³⁴ *Q'umarkaaj* o *Uatlán* es el último asentamiento prehispánico k'iche' ubicado a un 1km de la cabecera departamental de Santa Cruz del Quiché. Este sitio es fechado para el Postclásico Tardío (1300-1524).

³⁵ Ubicado en la zona suroeste del actual municipio de Chichicastenango el Quiché.

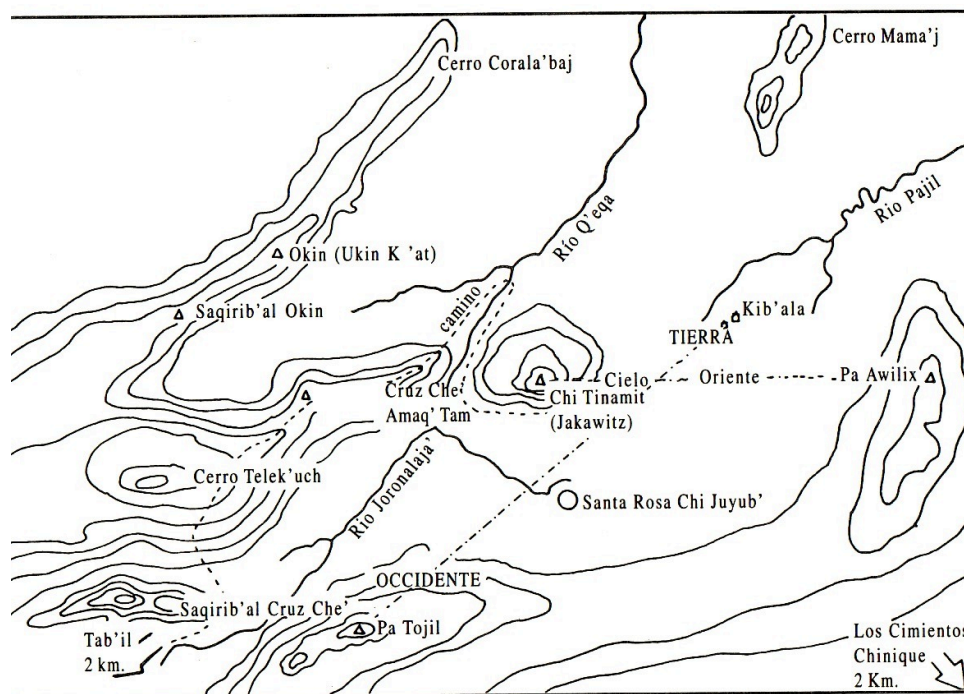
grupos se separaran por múltiples desacuerdos. Es así como los kaqchikeles abandona *Chiawar* y fundan su capital *Iximche'*, ubicado el actual municipio de Tecpán, Chimaltenango alrededor de 1470.

Según *el Testamento de los Xpantzay*, no fue el personaje *Nacxit* quien hizo entrega de los instrumentos de guerra a las trece divisiones de guerreros en *Tulan*, sino fue el señor *Q'uq'umatz* gobernante k'iche' de *Q'umarkaj'*³⁶. El nombre *Q'uq'umatz* se traduce como “Serpiente Quetzal”, que es la misma traducción para *Quetzalcoatl*. Es posible que su nombre se derive de la personificación del gobernante principal de Tula, Hidalgo (ciudad del Postclásico Temprano, 900-1250 d.C.). El gobernante de Tula era llamado *Ce Acatl Topiltzn Quetzalcoatl*, y también se le conocía como *Nacxitzl Topiltzin Quetzalcoatl* según el códice *Chimalpopoca*. Tras haber llevado a la ciudad de Tula Hidalgo a su apogeo, es expulsado a causa de una conspiración, por lo que se refugia en *Tlapallan* en la Costa del Golfo para luego llegar al territorio maya (Florescano, 2007: 182).

En el *Título de Totonicapán*, se dice que los hijos de los k'iche's salen al encuentro con *Nacxit* cuando ellos aún estaban en el cerro *Q'aq'awitz*. Según Carmack (1983: 46), *Q'aq'awitz* que es la primera capital de los k'iche's, es un sitio arqueológico llamado Chitinamit, situado en la frontera occidental de Santa Rosa Chujuyup, aldea de Santa Cruz del Quiché. También afirma que los otros sitios de alrededor mencionados en el *Popol Wuj*, como *Pa Tojil* y *Pa Awilix*, también están en el valle de Santa Rosa Chujuyub' (Ver Figura 14).

³⁶ Más adelante, se describe que hubieron varias investiduras de la población kaqchikel de parte del señor *Nacxit*.

Figura 14: Mapa de la geografía de los asentamiento k'iche's



(Carmack, 2001:138)

En la *Crónica Xajil* se dice que los kaqchikeles liderados por *Q'aq'awitz*, emprendieron una campaña en las Verapaces. En este viaje, pasan por segunda vez con *Mewac Nacxit*, quien era considerado como un gran señor encargado de otorgar los títulos de autoridad. Entonces, este personaje los inviste con los títulos de *Ajpop* y *Ajpop K'amajay*, que son los principales títulos dentro de la organización política k'iche'ana (Maxwell y Hill II, 2006: 67-69). En dicho documento, se enlistan los sitios por los que pasan los kaqchikeles en su recorrido antes de llegar con *Nacxit*, entre ellos: *Nimxor*, *Moynal*, *Karchaj*, *Walil K'ajol* y *Tz'unun K'ajol*³⁷.

Independientemente de la identificación de la ubicación de *Nacxit*, se puede afirmar que éste no se encontraba en México, y que posiblemente había más de un

³⁷ Los sitios de Moynal, Karchaj y Nim Xor, son localizados por van Akkeren (2000 :110) en el río Cahabon en Alta Verapaz. En el caso de Walil k'ajol, este sitio es identificado como Acasaguastlán ubicado en el valle del Motagua (Miles, 1983: 37). Según Miles, Acasaguastlán era un sitio bilingüe, en donde se hablaba el nahuatl y pokom. Por otro lado, en su libro en el apartado sobre dioses y religión, se menciona que los Poqom tenían un ídolo llamado Nacxit (Ibid, 52).

personaje portando este título³⁸. Por otro lado, también es posible que el viaje con *Nacxit* haya sido otro discurso empleado por los grupos k'iche'anos para aumentar el prestigio de sus cargos políticos. Esta idea de visitar a un gran señor para recibir de sus manos las insignias de poder y ser investido, está presente en otros textos indígenas del centro de México, entre ellos: Códice Zouche-Nuttal lámina 52 y en la Historia Tolteca Chichimeca folio 21r (López y López, 1999: 64). El uso del mismo discurso por varios pueblos de Mesoamérica, sugiere que los códices (que eran materiales portátiles) fueron compartidos entre las distintas esferas elitistas para luego ser adaptadas a las historias locales. López Austin y López Luján (1999: 57), afirman que durante el período Postclásico, se manifestó con mayor claridad una ideología llamada por ellos zuyuana, cuyo fundamento se reduce en el complejo *Tulan y Serpiente Emplumada*, el cual fue reproducido por muchos pueblos Mesoamericanos.

2. El Envoltorio sagrado. Otro símbolo de poder muy importante para la gente k'iche' fue el *pisom q'aq'al* o “envoltorio sagrado”. Este envoltorio sagrado era la señal que dejaron los padres fundadores a sus descendientes como muestra de su existencia.

«Pisom Q'aq'al” chuchaxik kumal	Envoltorio Sagrado era llamado por ellos
Ta xk'oji'k.	Mientras existía
Xb'i'naj puch ki “Q'u'n,”	También lo llamaban ‘su envoltura’
Xya' kanoq rumal ki qajaw.	Sus padres lo dejaron
Xa retal qij	Como señal
Ki k'oje'ik ta xkib'ano.	De su existencia, de lo que hicieron
Keje' k'u ki sachik,	Así fue la desaparición
Ki ma'ixik	Y fin de
B'alam Kitze,	B'alam Kitze
B'alam Aq'ab',	B'alam Aq'ab'
Majukutaj,	Majukutaj,
Ik'i B'alam,	Ik'i B'alam
E nab'e winaq	Primeras personas
Xepe chila',	Que vinieron de allá
Ch'aaq palo	Del otro lado del mar
Chi releb'al q'ij.	En donde nace el sol»
	†(Christenson, 2007, líneas 7351-7370)

³⁸ En los libros del *Chilam B'alam* de Yucatán (Barrera y Rendón, 2005 :141), se dice en el apartado titulado « Relato llamado ‘Acontecimiento Histórico’ en un Katun 8 Ajaw », que en Chichén « orilla del pozo » reinaba un señor llamado Ah Nacxit Kukulcan. El nombre kukulkan es el mismo que Quetzalcoatl o Q'uqumatz pero en idioma yucateco y significa « serpiente quetzal ».

En el *Título de Totonicapán*, se relata que los primeros cuatro padres fundadores k'iche's vinieron de *Tulan* cuando el señor *Nacxit* les hizo entrega del envoltorio sagrado (Carmack y Mondloch, 1983: 175). Posterior al recibimiento del envoltorio sagrado, los *chinamitales* k'iche's pasan por varios lugares en donde se asientan por lapsos cortos de tiempo, hasta llegar a un cerro llamado *Q'aq'awitz Chipak'*. Los lugares por los que pasan después de su encuentro con *Nacxit* son: por un lago pequeño en *Nimsoy Karchaj*, *Chixpach*, *Jaayín Ab'aj* y *Chik'iche*³⁹. La idea principal detrás del envoltorio sagrado, era que solamente sería abierto hasta cuando se encontraran las montañas correspondientes para asentarse permanentemente, entonces sería ahí en donde surgiría el poder y la gloria para sus portadores. Después de permanecer los k'iche's con sus aliados sobre *Q'aq'awitz* por varios ciclos de 20 años, ellos se despiden de sus hijos y les entregan el envoltorio sagrado junto con el siguiente mensaje:

«Chik'ama k'u wa'e Pisom Q'aq'al K'olo wi na chi cholonik	Reciban este envoltorio sagrado Guárdenlo por el momento en una forma ordenada
Maja kaqarik' qajuyub'al	Todavía no hemos encontrado nuestras montañas
Chib'an kak'a tepewal k'a Chiri k'ut chajakataj wi ri retal ajawarem	Donde surgirá el poder y la gloria Aquí se abrirá esta señal del señorío
Xepe'chi releb'al q'ij	Que vino de donde sale el sol »

(Carmack y Mondloch, 1983:113 Folio 18v)

Es interesante notar, que cada vez que se entrega el envoltorio sagrado o *Pisom Q'aq'al* comienza una nueva peregrinación para encontrar un nuevo lugar en donde abrirlo. Entonces, los descendientes de los primeros fundadores k'iche's, inician un largo recorrido que consiste en el paso de 22 asentamientos⁴⁰ hasta llegar a *Chi Ismachi'*, y por

³⁹ Carmack y Mondloch, identifican estos sitios: *Nimsoy Carchaj* podría ser el municipio de San Pedro Carchá en Alta Verapaz, aunque Carchá para la época colonial incluía las tierras de Alta Verapaz hasta el área de los lagos de Petén. *Chixpach* « lugar de lagartijas » puede identificarse como un cantón ubicado en el nororiente de San Andrés Sajcabajá el Quiché. Cercano a este cantón se encuentra una ciudad antigua llamada Los Cimientos, que podría ser el antiguo *Chixpach* de la época Quiché (1300 a 1524). *Chik'iche'* « lugar de los quichés », es un cerro al noroeste de San Andrés Sajcabajá que ahora llaman Los Achiotos (Carmack y Mondloch, 1983: 218).

⁴⁰ Los 22 lugares por los que pasan después de abandonar *Q'aq'awitz* son: *Sibakija*, *Chiwaj*, *Pacayá*, *Xejoyán*, *Barabic Chún*, *Pabilil Pants'ocan*, *Ticaj Ch'alib'*, *Tibatsi' Rajawiche'*, *Job'alam K'anulew*, *Chiwán chik'uk'*, *Xech'ayab' Ximbaxuc*, *Ts'utuja'*, *K'utub'e Chuk'ab'al*, *Yamucutu Raxajmaj*, *Chitsak'eb'*, *Chiyaqui*, *K'alemial cucurabaj*, *Pache' chik'ojom*, *Chik'abawilanik* (*Chik'ix*, *Chich'at*), *Jumetajá*, *K'ulba Kawinal* y llegan a *Chismachi*.

último a *Q'umarkaaj*. Durante todo el recorrido, se dice que los k'iche's llevan consigo el *Pisom q'aq'al* y a las tres deidades patronales: *Tojil*, *Awilix* y *Q'aq'awitz*. Lastimosamente no se dice en el documento en dónde más se abre el *Pisom q'aq'al*. Según Carmack, el traslado desde *Q'aq'awitz* a *Pismachi'* (*Chi Ismachi'*) descrito en el *Popol Wuj*, se trata de un viaje que abarca solamente unos pocos kilómetros de distancia ya que la mayoría de los sitios son identificados en la zona norte del Quiché (Carmack, 1983: 48).

En la actualidad, existen al menos dos tipos de envoltorios sagrados en el altiplano guatemalteco, uno de uso comunitario y otro de uso personal. Según Christenson (2001) en Santiago Atitlán, la cofradía de San Juan es la encargada de cuidar y venerar el envoltorio de San Martín que es representado por un bulto largo de tela llamado *ruk'ux way*, *ruk'ux ya'* “corazón de la comida, corazón del agua”. El autor agrega que San Martín es considerado como el patrón del maíz y la lluvia, es por ello que el cofre en donde es conservado y el cuarto en donde está ubicado, están llenos de representaciones de maíz. Para los tz'utujiles, el envoltorio es el objeto más poderoso asociado con la renovación de la vida, el cual fue traído según la tradición oral, de una cueva sagrada llamada *Paq'alib'al*. Uno de los principales rituales realizados con el envoltorio es un baile ceremonial realizado por un personaje principal llamado *nab'eyzil*. Este anciano extrae el bulto de su caja y se pone las piezas antiguas que están dentro para realizar un baile de renovación.

Según las investigación de Christenson, el baile de San Martín es descrito por el *Nab'eyzil* como un acto de creación en donde los antiguos *nawales* (ancestros y antiguos gobernantes tz'utujiles prehispánicos) dan nacimiento al mundo. Con el baile, se retorna al inicio del tiempo para repetir lo que hicieron los ancestros, para lograr que todo se renueve (Christenson 2001:164-166).

Al igual que en el *pisom q'aq'al* de los documentos etnohistóricos, el bulto de San Martín es una reliquia que permite recordar y comunicarse con los ancestros para renovar la vida, lo cual será de beneficio para la comunidad y para los seres vivos en general.

Por otro lado, los *ajq'ijab'* o sacerdotes mayas conocen como envoltorio sagrado a sus instrumentos de adivinación que están constituidos principalmente por los *tz'ite'* “frijoles rojos”. Estos *tz'ite'* son las herramientas de trabajo que le son entregados a los *ajq'ijab'* cuando se ordenan en su profesión luego de una larga preparación. Para poder emplear estos *tz'ite'*, es necesario también dominar sus secretos para que puedan revelarse los mensajes a sus portadores (Felipe Gómez, comunicación personal, 2009).

El envoltorio o bulto sagrado y el ritual de su apertura no fue una insignia de poder exclusiva de los pueblos del altiplano guatemalteco, ya que también fue conocido y usado por otros pueblos de Mesoamérica. Existen representaciones de ellas en códices prehispanicos y en descripciones coloniales de la mixteca; en el mundo maya también son representadas en dinteles, estelas y códices; y en manuscritos de los pueblos nahua, maya, k'iche', kaqchikel y zapoteco. Para el caso mixteca, el investigador Manuel A. Hermann (2008) deduce que el culto a los bultos sagrados fue parte central de la religiosidad mixteca y que hubo de varios tipos con funciones particulares. A continuación se describirán tres tipos de envoltorios y sus funciones.

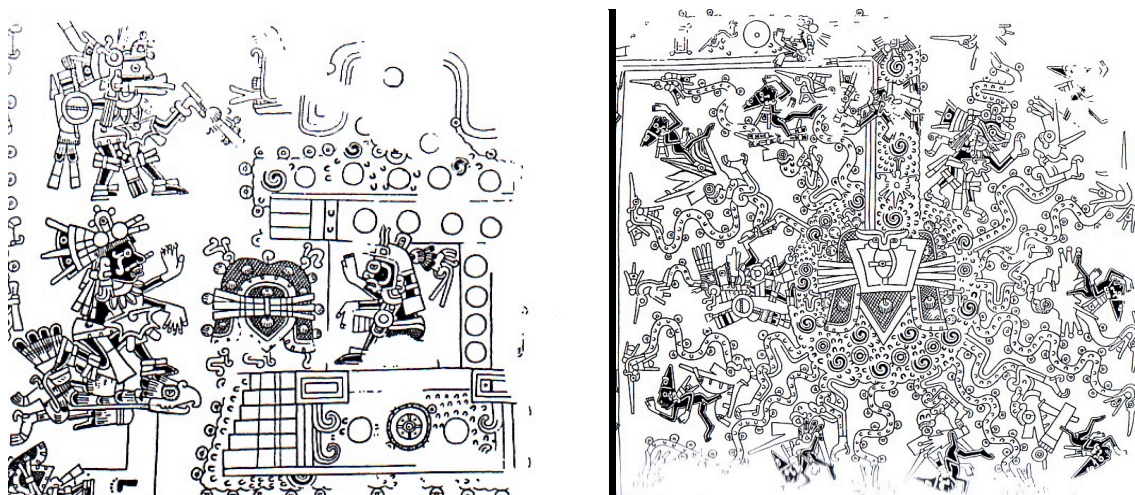
a. El envoltorio sagrado en las ceremonias de entronización. Según Hermann, los bultos eran usados en las ceremonias de entronización para legitimar la pertenencia a un determinado linaje y justificar la herencia de privilegios y derechos. Esto se lograba a través de la realización de cultos públicos a los antepasados, a los fundadores de las dinastías y a las deidades patronales (quienes podían ser representados por medio de los bultos sagrados). De acuerdo al Códice Selden, en el templo de *Jaltepec* se encontraba un bulto sagrado que era adorado por los sacerdotes y gobernantes antes de su entronización. En este mismo códice aparece el señor 10 caña vestido como sacerdote, quien entra al templo de *Jaltepec* para realizar ofrendas y auto-sacrificarse delante de un envoltorio como parte de los rituales de toma de poder.

b. El envoltorio de uso comunitario. Entre los mixtecas existían envoltorios que conservaban a deidades o símbolos que unificaban a todo el pueblo bajo un culto en común. Por ejemplo, los mixtecas adoraban el envoltorio *Dzavui* (Dzavui significa “dios

de la lluvia”) el cual era ofrendado por sacerdotes para solicitar lluvia en forma colectiva (Hermann, 2008:80).

c. El envoltorio como parte de los rituales de fundación. Este tipo de envoltorios aparecen relacionados con escenas de migraciones o peregrinaciones que concluyen con la fundación de algún linaje o dinastía. En el *Códice Sánchez Solís*, se describe la peregrinación guiados por sacerdotes quienes llegan a un lugar lejano llamado Lugar del Jaguar. Entre los sacerdotes había uno que llevaba el envoltorio y este era el encargado de la fundación del señorío (Hermann, 2008:90). En la cultura mixteca también existe evidencia de que algunos envoltorios pertenecieron a gobernantes, y que fueron utilizados como medio de consulta, adoración o para solicitar protección personal y familiar. Es factible que estos envoltorios contuvieran reliquias de deidades patronales de linajes o de dinastías (Hermann: 2008: 91). Por otro lado, en el *códice Borgia* en el episodio 2, se dice que *Quetzalcoatl* junto con *Tezcatlipoca* obtuvieron el bulto sagrado del señor de la noche *Yoaltecuhtli*, y lo llevaron cargado hasta un lugar no identificado para dejar que su espectacular poder saliera (Ver Figura 15).

Figura 15: Escenas sobre traída y apertura del bulto sagrado en Códice Borgia 35-36



(Boone, 2007: 191)

Dichos personajes fueron los primeros en realizar este ritual, el cual sería repetido por los gobernantes y sacerdotes de los pueblos mixtecos. Boone, plantea que la apertura del envoltorio está muy relacionada con los rituales de fundación, esto quiere decir que son llevados y abiertos cuando un templo o un centro político es establecido por primera vez en algún lugar (Hill, 2007: 221).⁴¹

En el caso de la población azteca, existen crónicas españolas que describen su uso y función. Los ejemplos presentados a continuación están contenidos en el trabajo de Hermann (2008) sobre los bultos sagrados mixtecos. Un cronista del siglo XVI llamado Cristóbal del Castillo, escribe una relación histórica sobre la salida y migración de los mexicas desde *Aztlán Chicomoztoc*. Del Castillo dice que la migración fue guiada por un gobernante llamado *Huitzilopoch* quien tenía la facultad de hablar con *Tetzauhtéotl* que era el dios patrono de los *mecitin* (mexicas). Cuando llegan a *Culhuacan*, este gobernante muere y es colocado en una caja de piedra, posteriormente sus restos son guardados en un bulto (Castillo, 2001:121 y 123). Es así como los huesos de *Huitzilopoch* pasan a funcionar como morada para que residiera en él la deidad principal. Además, él era el medio de comunicación entre *Tetzauhtéotl* y los sacerdotes que cuidaban de sus restos, estableciéndose así una nueva práctica religiosa (Hermman, 2008: 79).

En el caso de la población maya del período Clásico, en estelas y dinteles se representaron escenas relacionadas con la vida política y religiosa de los gobernantes de varias ciudades mayas. Uno de los temas particulares que aparecen plasmados en dinteles fueron escenas de bailes realizados por gobernantes. Según Ana García y Rogelio Valencia (2007), los bailes eran parte de las ceremonias de legitimación real en donde se resaltaba el poder político y religioso de los gobernantes. En algunos bailes, como lo es el de *K'awil* que se realizaba en eventos de entronización, se incluía la invocación a los ancestros y en algunas ocasiones se exhibía los envoltorios sagrados que estaban relacionados con la fundación de las dinastías. Escenas de estos bailes de legitimación

⁴¹ Más adelante, se mostrará que existieron otros rituales de fundación conocidos y manejados por los grupos k'iche'anos que también se realizaban en varias partes de Mesoamérica durante el período Postclásico.

política relacionados con el bulto sagrado aparecen principalmente en dinteles de Yaxchilan (García y Valencia, 2007: 26) (Ver Figura 16).

Figura 16: Dintel 1 de Yaxchilan



(Dibujo Linda Schele en manual de taller de epigrafía maya en Guatemala)

En resumen, se puede decir que el culto al bulto sagrado fue una práctica difundida en varias partes de Mesoamérica cuya permanencia sigue aún en la actualidad. A partir de los ejemplos mencionados anteriormente, se evidencia que existían diferentes tipos de bultos sagrados cuyas ceremonias o rituales cumplían funciones particulares. A pesar que los envoltorios podían servir a nivel comunitario y a nivel personal, su uso era muy restringido ya que también era un medio de legitimación político y religioso para los que conocía sus secretos y formas correctas de adoración.

3. Deidades patronales. Las deidades patronales pueden definirse como seres sobrenaturales y/o personajes históricos que jugaron un papel importante en la fundación y crecimiento de una comunidad. Desde la perspectiva indígena, cada grupo humano (linaje, pueblo o territorio) tenía un dios patrono, de quien se recibía la orientación, la

profesión y la lengua. El gobernante era el intermediario entre la deidad patronal y el pueblo, y su legitimación dependía de la cercanía que tenía con su dios. La principal función del gobernante era entonces, interceder ante los dioses para la protección del pueblo y su cohesión (López y López, 1999: 41).

En el *Popol Wuj*, se relata la historia de la fundación de la pueblo k'iche' en manos de los cuatro primeros hombres quienes fueron: *B'alam Kitze*, *B'alam Aq'ab'*, *Majukutaj e Ik'i B'alam*. Se dice que estos cuatro personajes no tenían un destino definido, no tenían a ningún protector que los orientara, por lo que partieron en busca de sus deidades patronales hacia una ciudad lejana llamada *Tulan Zuywa*, *Siete cuevas*, *Siete barrancos*.

«Xa jo',	Vamos
Oj qatzukuj,	A buscar
Oj pu qila'	A ver
We k'o chichajin qe ta la'.	Quien nos proteja
Chiqariq ri kojtzijon	A encontrar a quien podamos hablar
Ta chuwach	De frente
Xaqi keje' oj k'oli'k.	Porque aquí solo fingimos la existencia
Maja b'i chajal qe,	Y no tenemos ningún guardián
Xkita'o u tzijel jun tinamit,	Escucharon noticias de una ciudadela
Xeb'e wi.	Y hasta allá fueron»

(Christenson, 2007, líneas 5369-5370)

En este relato del *Popol Wuj*, no se describe la forma de como los cuatro fundadores k'iche's recibieron a sus deidades patronales. Implícitamente se entiende que llegaron a *Tulan*, y que ahí se hicieron presentes los *kab'awil* o deidades patronales a los señores k'iche's. La primera deidad patronal se le presentó a *B'alan Kitze* y se llamaba *Tojil*. El segundo le correspondía a *B'alam Aq'ab'* y se llamaba *Awilix*. A *Majukutaj* le salió la deidad patronal llamado *Nik'akaj Taq'aj*, y por último salió la deidad de *Ik'i B'alam* llamado *Q'aq'awitz* (Recinos, 1998:168).

En el caso del *Título de Totonicapán*, tampoco se menciona como los primeros padres k'iche's (quienes son los mismos) obtuvieron a sus deidades patronales ni de dónde los trajeron. Solamente se afirma que cuando ellos fundaron su primer centro político llamado *Q'aq'awitz Ch'ipak'*, ya contaban con sus deidades patronales: *Tojil*, *Awilix* y

Q'aq'awitz. En el caso de *Ik'i B'alam* se dice que murió joven, por lo que no se menciona a su deidad patronal (Carmack y Mondloch, 1983: 177).

Solamente en un documento kaqchikel, llamado *Crónica Xajil* (Maxwell y Hill II, 2006: 2), se menciona la dinámica en como algunos *chinamitales* kaqchikeles y de otros pueblos recibieron a sus *kab'awil* correspondientes. Se relata en dicho documento que los kaqchikeles también escuchan de una ciudad llamada *Tulan Zuywa*, por lo que deciden ir todos los guerreros kaqchikeles a probar sus armas en ese lugar. Cuando los guerreros llegan a las faldas de la montaña de *Zuyua*, una avalancha de polvo les cae encima, mientras que las casas y los animales domésticos comienzan a pelear contra ellos. Entonces, todos se refugian en distintos lugares. Son estos lugares de refugio los que determinan la cualidad de cada deidad patronal.

«Toq xqak'itub'ej k'a qi': “¿B'a xakolo' si awi'?” Xojcha chi re K'iche' winaq “Xa kitojoj kijilil xib'e chi kaj	Entonces nos preguntamos entre nosotros “¿En dónde te salvaste?” Les dijimos a la gente k'iche' “Relampagueando y deslizándome, me fui al cielo
Xa chi kaj xb'enukolo' wi wi'” xcha Ke re' k'a xuba'an wi Tojojil ri' Xcha chik k'a Sotz'il winaq: “Xa xik'ije' kan chi ri'. Xa xikolo wi' par ruchi' kaqix”, xcha	Allá en el cielo me refugié”, dijo Entonces fue nombrado Tojojil ⁴² (Tojil) También la gente Sotz'il dijeron: “Yo permanecí aquí Me refugié en el pico de una guacamaya”, dijo
Ker e k'a xubina'aj wi Kaqik Kan ri'	Entonces (su deidad patronal) fue llamada Kaqix Kan
Xojcha' chik k'a oj kaqchikel winaq “Xa nik'aj taq'aj xnukol wi wi. Xa xiqá pan ulew” Le re' k'a xub'ina'aj wi Chi Taq'aj ri	Luego la gente kaqchikel dijo: “Justo en medio de la planicie me salve Descendí dentro de la tierra” Entonces (su deidad patronal) fue llamada ChiTaq'aj
Q'uq'umatz tuche'ex jun chik,	Otra (deidad patronal) fue llamada Q'uq'umatz
Xa pa ya' xukil wi ri	Justo en el agua se salvo » (Maxwell y Hill II, 2006.51-53)

⁴² En el *Popol Wuj* (1998) y en el *Título de Totonicapán* (1983) se afirma que solo hay 4 deidades patronales para la gente k'iche', siendo el principal Tojil. Por lo que se sugiere que hubo un error al repetir dos veces la sílaba oj en Tojojil, pero se está refiriendo al mismo personaje ya que no existe una quinta deidad patronal con un nombre similar.

Los k'iche's y kaqchikeles coinciden en que sus deidades patronales fueron traídos de una ciudad llamada *Tulan Zuywa*, y que existen varias deidades patronales pertenecientes a distintos *chinamitales* o agrupaciones de *chinamitales*. A continuación, se describen las cualidades de las deidades patronales k'iche's, con el fin de conocer mejor sus orígenes y sus funciones⁴³.

a. Awilix. Fue la deidad patronal del *chinamit k'iche's Nejayib'*. Sobre este nombre, aún no se tiene una traducción exacta, ni una explicación clara sobre su origen. Para Christenson (2007), la traducción en k'iche's de este nombre es “él que está vigilando”, o “cuidando de ti”. En nahua, el término *Awilix* podría derivarse de *awi* “hacer algo malo” o *Awilixtia* “infamar a otro” o *awil* “los que hacen el mal” (Campbell, 1983:84). A pesar de todas estas traducciones, en un documento k'iche' llamado *Título de Pedro Velasco*, se afirma que *Tojil* es el mismo dios que *Awilix*, y *Q'aq'awitz*, y que era el mismo dios para los Tamub y los Ilocab (Carmack y Mondloch, 1989: folio 2v).

b. Q'aq'awitz. Fue la deidad patronal del *chinamit Ajaw K'iche'*. El nombre de esta deidad patronal está compuesta por dos palabras *Q'aq'* y *Witz*. En el caso de la primera palabra, *q'aq'* significa “fuego” en los idiomas k'iche'anos, y se escribe *k'ak'* en los idiomas de las tierras bajas. La palabra *witz* puede traducirse como “montaña” en los idiomas q'anjob'al, mam, yucateco y cholano, pero su traducción en los idiomas k'iche'anos no es posible (Maxwell y Hill II, 2006:2cita 2). El nombre completo de esta deidad patronal en español es “montaña de fuego”.

Es necesario señalar en este apartado, que el nombre *Q'aq'awitz* posee al menos tres funciones en los textos indígenas: aparece para nombrar a la deidad patronal de uno de los *chinamitales* k'iche's, aparece como el primer asentamiento de los k'iche's, y como un padre fundador kaqchikel que lidera muchas campañas de conquista hacia el altiplano

⁴³ Solamene se analizaron las deidades paronales k'iche', debido a que existe mayor información disponible sobre ellos en comparación con las deidades patronales kaqchikel que brindan pocos datos. En el párrafo de la crónica Xajil se menciona el nombre de dos deidades patronales: que son *Kaqix Kan* para el linaje *Zotzil* y *Chi Taq'aj* para los kaqchikeles.

guatemalteco. La razón del uso de este nombre en diferentes contextos aún es desconocido.

c. Nik'akaj Taq'aj: Puede traducirse como “el centro del valle o del llano”. Esta deidad pertenecía a Ik'i B'alam, pero como lo especifica el *Popol Wuj*, no tuvo descendencia por lo que no se vuelve a mencionar en el documento (Recinos, 1998: página 169, cita 271).

d. Tojil: En los documentos etnohistóricos k'iche's, especialmente en el *Popol Wuj* (Recinos, 1998) y en el *Título de Totonicapán* (Carmack y Mondloch, 1983), se afirma que *Tojil* era el nombre de la deidad patronal de *B'alam Kitze* quien era el ancestro apical del linaje k'iche' *Kaweq*. Así mismo, *Tojil* fue la deidad principal de otros *amaq*⁴⁴ entre ellos: los *Ilocab*, los *Tamub*, y los *Rab'inaleb'*. En el caso de los *Rab'inaleb'*, se dice que el nombre de su deidad patronal era *Jun Toj*, el cual es un día calendárico, pero se utiliza para designar al mismo personaje (Christenson, 2007: párrafo 6252).

Van Akkeren, estima que a partir del año 1100 d.C. (Postclásico Temprano) los k'iche's entran en la región de Rabinal y luego de un largo proceso de conquista contra los habitantes locales (poqom y q'eqchi') se asientan en el territorio. En esta campaña se integra el linaje *Toj*, que según dicho autor, es de origen tolteca y proviene de la costa pacífica. El linaje *Toj* antes de tomar su nombre maya, era llamado *Atonal* que se deriva de *Atl* y *Tonalli* que significa “Atl es su día” (Van Akkeren, 2005: 43, 47 y 48).

El nombre *Tojil* tiene una raíz verbal que es *Toj* que en el idioma k'iche' significa “pagar” ya sea una ofrenda, una deuda o una compensación por alguna falta cometida. Pero además, su nombre posee el sufijo IL, que al agregárselo a la raíz verbal forma un sustantivo abstracto, por lo que *Tojil* estaría significando “el pago”. En el *Popol Wuj*, *Tojil* aparece muy relacionado con el elemento fuego. Se cuenta que estaban todos

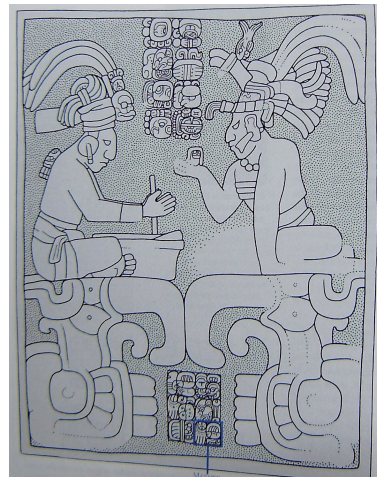
⁴⁴ La unión de dos o más chinamit formaban un *amaq'* o confederación. Los *chinamit* o *calpulli* no fueron unidades de parentesco sino unidades territoriales que estaba bajo la autoridad de un individuo, y cuyos miembros (emparentados y no emparentados) compartían el mismo territorio (Hill, 1984, 2001 :46) .

reunidos en *Tulan*⁴⁵ cuando comenzó a llover y a granizar, por lo que el fuego de los pueblos fue extinguido y todos ellos sufrían de frío. Por petición de los cuatro padres k'iche's, *Tojil* giró una varilla de madera sobre su zapato para crear el fuego. (Recinos, 1998: 170-172). Van Akkeren indica que *Toj* es el noveno día del calendario de 260 días, y su paralelo en el calendario azteca es *Alt* “agua divina” o “sangre”. El patrón de este día es *Xiuhtecuhtli* quien es identificado como el ‘dios del fuego o el dios viejo’, por lo que el autor sugiere que *Tojil* sería la versión maya del dios del fuego (Van Akkeren, 2005: 47).

A pesar de esta correspondencia, la creación del fuego (con la técnica de girar un rodillo) no es una cualidad exclusiva de *Tojil*. Más bien es una actividad ritual que se realiza en diferentes contextos y aparece representado en varios textos indígenas de México, monumentos y códices del área maya. Algunos ejemplos de personajes creando fuego con la misma técnica aparecen en: Historia Tolteca Chichimeca, Códice Viena, Borgia, Códice Madrid, y la estela de Tamarindito (Ver Figura 17). Es posible que *Tojil*, según el *Popol Wuj*, haya sido el personaje principal de un ritual o celebración que incluyó la creación del fuego, por lo que no lo hace poseedor único de este elemento.

⁴⁵ En el Título de Totonicapán, se especifica que la creación del fuego por los primeros padres de los *chinamitales* k'iche' y los de Tecpan se llevó a cabo en *Q'aq'awitz*. Y por haber sido los k'iche' a quien les brotó primero el fuego, les confirió el derecho de conquistar a los de Tecpan. En la versión de este documento, no es *Tojil* el que crea el fuego sino los padres fundadores.

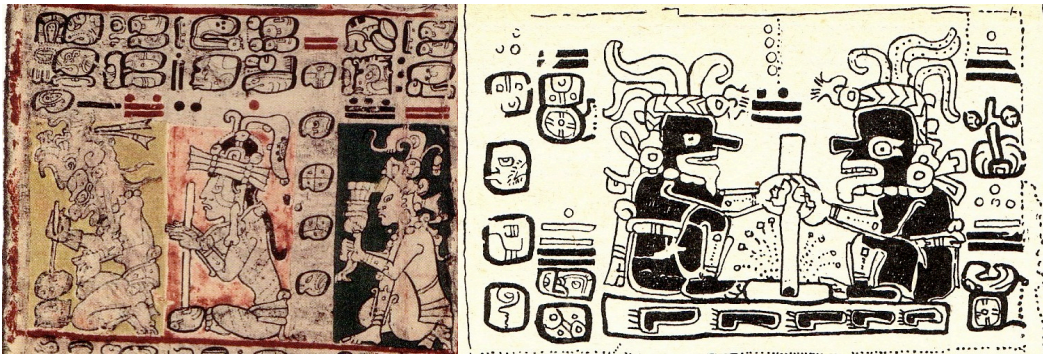
Figura 17: a. Estela de Tamarindito; b. Fundación de *Cuauhtinchan*, Historia Tolteca Chichimeca; c. Códice de Dresde pp 6b; d. Códice Madrid págs. 51a



a.



b.



c.

a. (Grube 2004: 36); b. (Kirchhof, Odena y Reyes, 1989); c. (Cholsamaj, 1998) ; d. (Villacorta y Villacorta, 1977:326)

Por otro lado, Campbell (1983:83) indica que otra posible derivación de *Tojil* podría ser el término *toj-mel*, que en el idioma mixe-zoque significa “trueno”. La derivación de *Tojil* de *toj-mel*, es apoyado por un apartado presente en la *Crónica Xajil* (Maxwell y Hill II, 2006:51), en donde al describir la naturaleza de las deidades patronales se dice que *Tojil* se llamó así porque se refugió en el cielo subiendo a través de los truenos y deslizándose. Además, los religiosos Vico y Ximénez apuntaron en su diccionario la palabra *Toj* como “aguacero” “lluvia” y “trueno”, porque así se lo comunicaron los informantes k’iche’s del período colonial (Ximénez 1985:540). Sin embargo, en la actualidad en los idiomas k’iche’anos el significado más común para ese término es “pagar”. Es posible que esta deidad tenga más atributos que no se limitan a la traducción de la palabra *Toj*, o quizá el significado de dicho término cambió a través del tiempo. En el *Popol Wuj*, coincidentemente la creación del fuego por *Tojil* se desarrolla en un contexto en donde bajan fuertes lluvias (Recinos, 1998: 171-172), el cual podría ser un fenómeno controlado por *Tojil* quien en ese momento es el personaje principal.

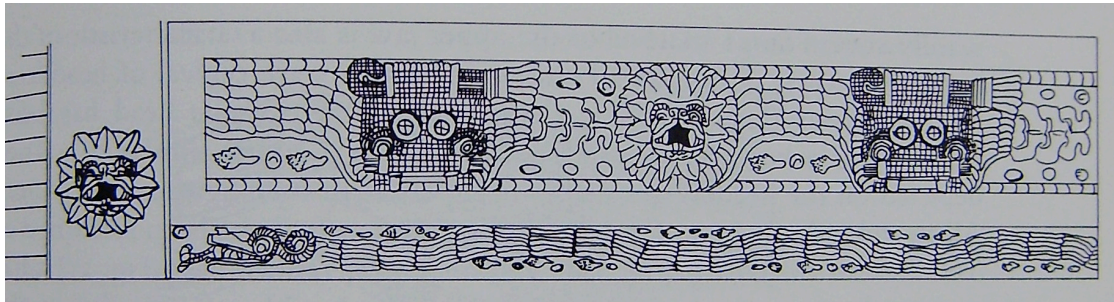
Otro dato importante sobre la identidad de *Tojil* aparece en el *Popol Wuj*. Se dice en dicho documento, que *Tojil* fue el *kab’awil* o la deidad patronal de los *yaqui*⁴⁶, y que también era llamado *Yolcuat Quitzalcoat*. *Yolcuat* puede traducirse como “serpiente corazón”, aunque también ha sido traducido como “serpiente de cascabel” (Recinos, 1998: cita 314). En el caso de *Quetzalcoatl*, su nombre significa “Serpiente Quetzal” o “Serpiente Emplumada”, y era una deidad prominente dentro del panteón de los toltecas y los aztecas del centro de México (Christenson, 2007, nota 606). En la *Crónica Xajil* (Maxwell y Hill II, 2006: 51-53) se dice que *Quetzalcoatl* se refugió en el agua y fue ahí en donde se salvó. La asociación de *Quetzalcoatl* con medios acuáticos es representada en varias partes de Mesoamérica.

En la pirámide de la Serpiente Emplumada en Teotihuacan (Ver Figura 18), dicha serpiente aparece tallada en los cuatros lados del edificio. El cuerpo de *Quetzalcoatl* es el de una serpiente cascabel cubierta con plumas largas, en donde aparece infijo la cabeza de

⁴⁶ Se le llama gente yaqui a los mexicanos, al pueblo del habla nahuatl que inmigraron a Guatemala y tuvieron relaciones políticas y sociales con los k’iche’.

una entidad escamosa que es identificado como la ‘serpiente de guerra’ (Florescano, 2007:86-88). Lo interesante es que la serpiente emplumada esta rodeada de conchas marinas y elementos acuáticos, lo que indica que su medio original es el mar primigenio.

Figura 18: Friso de la pirámide de la Serpiente Emplumada, Teotihuacan



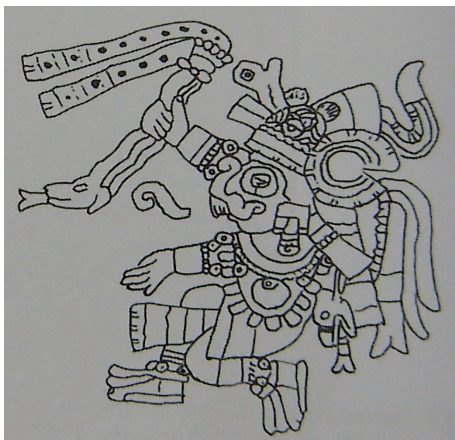
(Sugiyama, 1992)

Quetzalcoatl también se asocia con la fertilidad. Las plumas verdes que cubren su cuerpo son una representación simbólica del momento en que la estación seca es sustituida por el ropaje verde de la vegetación. Pedro Armillas (1947: 161-178), al buscar una explicación de las plumas que cubren a la serpiente, encontró pistas en un canto nahua dedicado a *Xipe Totec*⁴⁷. En este canto se le pide a *Xipe Totec* que haga caer la lluvia «para que la tierra sedienta cambie su disfraz de fuego *xicoanahualli*, por el de serpiente *quetzal quetzalcoanahualli*; que descienda su agua de piedras preciosas para que la *Xiuhcoatl* “serpiente de fuego”, la sequía se torne en *Quetzalcoatl*, la tierra cubierta de vegetación» (citado por Florescano, 2007: 104).

En Teotihuacan, la Serpiente Emplumada se vincula con otras deidades como la Diosa de la Cueva y *Tlaloc* (dios de la lluvia). Según Armillas (1947: 170-171), en la “mitología indígena serpientes y lluvias están estrechamente relacionadas; se considera a estos reptiles como imágenes del rayo, por eso llevan los mensajeros de *Tlaloc* serpientes en la manos, ya que son ellos los que reparten las lluvias, los relámpagos y los truenos” (citado por Florescano, 2007: 99) (Ver Figura 19).

⁴⁷ Xipetotec es el dios mexicano del desollamiento, y se le relaciona con la primavera y la renovación vegetal (Florescano, 2007: 104).

Figura 19: Tlaloc según el códice Borbónico



(Sugimaya, 1992)

Un relato de la tradición oral de la población de Rabinal, prueba la relación entre la lluvia y la serpiente emplumada. Se dice que cuando comienzan las lluvias, del mar surge una enorme culebra que vuela para introducirse de nuevo en otro mar o superficie de agua.⁴⁸ Esa culebra es la que actualmente se dibuja en las jícaras de Rabinal, y claramente pueden verse los detalles de sus plumas, siendo así, similar a *Quetzalcoatl* (Ver Figura 20).

Figura 20: Jícara de Rabinal con el águila bicéfala o serpiente emplumada



(Álvarez, 2003:64)

⁴⁸ Este relato es mencionado por un artesana de Rabinal que aparece en un video sobre la elaboración de las jícaras llamado Uk'ux tzima « corazón del morro ».

El hecho de que esta culebra salga cuando empiezan las lluvias, podría suponer una relación mutua entre dos entes: la lluvia y la serpiente que es la expresión de los cuerpos de agua terrenales. En conclusión, con la evidencia citada anteriormente, se puede plantear que *Tojil* está más relacionado con la lluvia y los truenos que con el fuego. Además su asociación con *Quetzalcoatl* se debe a que ambos en ciertas temporadas del año son los encargados de traer la fertilidad a la tierra.

A continuación se describirán algunos acontecimientos que sucedieron en *Tulan*, los cuales están estrechamente relacionados con *Tojil*, con la campaña militar de los k'iche's y con el inicio de nuevas prácticas religiosas. La siguiente información, permitirá identificar la existencia de rituales realizados en contextos políticos por los k'iche's y kaqchikeles, que ayudaron a legitimar su poder político y religioso.

C. Acontecimientos llevados a cabo en *Tulan*

En el *Popol Wuj* se describe que aún estando todos los pueblos reunidos en *Tulan*, comenzó a llover muy fuerte, por lo que el fuego de todos los pueblos se extinguió. Los primeros padres k'iche's, recurrieron a su deidad patronal *Tojil* para que les concediera de nuevo el fuego y así se llevó a cabo. Los demás pueblos quienes se morían del frío, se presentaron ante los señores k'iche's para solicitarles este recurso. Luego de ser aconsejados por un mensajero de *Xib'alb'a*, se llegó al acuerdo que para obtener este beneficio, los demás pueblos debían ofrecer su pecho en sacrificio delante de *Tojil*⁴⁹.

«Are' k'ut u tu'xik ri xub'ij Tojil.	Es verdad, lo que se ha dicho, lo que dijo Tojil
Ta xpus ronojel amaq' chuwach,	Todos los pueblos se sacrificarían ante él
Ta xk'otix uloq u k'u'x	Cuando fue extraído su corazón
Chu tolok',	Debajo de los hombros

⁴⁹ Los únicos que no se humillaron ante los k'iche' ni pidieron fuego, fueron los kaqchikeles del chinamit *Zotzil*. Se dice que su deidad patronal se llamaba *Chamal Can* quien tenía aspecto de muerciélago. Salió del humo y tomó el fuego sin pedirlo (Christenson, 1997: párrafo 5676). Este hecho puede relacionarse con la alianza que tenían ciertos chinamitales kaqchikel con los k'iche', por lo que ellos no fueron sometidos ni humillados ante estos últimos.

Chu meskel.	Debajo de sus axilas
Maja chitijowoq	No había antes enseñanzas de
U b'anik.	Como hacerlo
Ta xnik'wachixik rumal Tojil	Por lo tanto Tojil anticipó
U k'amik puch,	La usurpación
Q'aq'al,	De la gloria
Tepewal,	Y la majestad
Kumal ri B'alam Kitze,	Por B'alam Kitze
B'alam Aq'ab',	B'alam Aq'ab'
Majukutaj,	Majukutaj
Ik'i B'alam,	Ik'i B'alam»

(Chistenson 2007: líneas 5692-5707)

En el párrafo anterior se describe que en *Tulan* se realizaron sacrificios que consistían en la extracción del corazón para ser ofrendados a *Tojil*. De igual forma, los cuatro padres fundadores k'iche's hicieron ofrendas de su propia sangre. En el *Popol Wuj* (1998:174) se dice que en *Tulan*, los padres k'iche's ayunaban constantemente y se perforaban las orejas y los codos para agradecer lo acontecido en esta montaña⁵⁰. Lo que aconteció en *Tulan* fue el recibimiento de las deidades patronales, el establecimiento de *Tojil* como la principal deidad patronal y la conquista de los pueblos del altiplano por *B'alam Kitze*, *B'alam Aq'ab'*, *Majukutah* e *Ik'i B'alam*. En el *Popol Wuj* se dice:

«Tulan Suywa u b'i',	Tulan zuyua es su nombre
Xpe wi ki k'ab'awil.	De donde vinieron sus deidades patronales
Ma na xa ta k'a waral taj	Pero no fue solamente aquí
Xkik'am wi ki q'aq'al,	En donde recibieron su gloria
Kajawarem puch.	Y su señorío
Xawi chila' xch'ataj wi,	Más bien fue allá donde fueron conquistados
Xyoq'otaj wi,	Y humillados
Nima amaq',	Los grandes pueblos
Ch'uti amaq'.	Y los pequeños pueblos
Ta xpusik	Al ser sacrificados
Chuwach Tojil.	Delante de Tojil
Xuya'o u kik'el,	Dieron su sangre
U k'omajil,	La sustancia

⁵⁰ A los primeros padres k'iche' les llamaban los *Aj k'ixb' Aj k'ajb'* “los de las espinas” y “los sacrificadores”. Con respecto al primer título “el de las espinas”, hace referencia a los instrumentos que utilizaban los k'iche' para perforarse ciertas partes del cuerpo para extraer sangre. En el caso de *Aj K'ajb'*, Coto (1983, 502-503) dice que éste término se refiere al tipo de sacrificio humano que los mayas practicaban antes de la conquista española, pero también puede ser el sacrificio de la sangre de uno mismo (Citado de Christenson, 2007: nota 501).

considerado como un ente necesario para el mantenimiento del orden y el bienestar de una comunidad (Balandier, 1970:110-112).

En la tesis de licenciatura del antropólogo y lingüista Sergio Romero sobre dos calendarios del siglo XVIII (uno q'eqchi' y el otro k'iche'), se menciona los días y los meses que conforman un año para los k'iche's (específicamente el de 1723). En el conteo de los meses, figura el nombre de *Tekexepwal* acompañado de algunos comentarios. En la primera mención, se dice que este mes inicia el 7 de febrero y que “Aquí se siembran todas las personas”. Diez días antes de que iniciara este mes, se escribe un comentario en el día 5 *Ajmaq* que corresponde al 27 de enero en donde se dice “Aquí se siembra maíz en los cerros”. En una segunda mención se dice que en el mes *Tekexepual* “Todo se siembra” (Romero: 2000, 38 y 42).

En un calendario kaqchikel de 1685 copiado por Hermann Berendt en 1878, se enlistan los 18 meses que conforman el año. El primero es llamado *Tacaxepual*⁵¹ y lo acompaña un comentario que dice “Tiempo de sembrar las primeras milpas”. A la par del comentario aparece un asterisco que indica que hay un comentario al pie de página que dice: “El segundo mes mexicano según Torquemada, se llamaba *Tlacaxipehualiztli*”. En este comentario, el autor del documento relaciona el mes *Tacaxepual* con el *Tlacaxipehualiztli* del centro de México.

Según López Luján, la celebración del *Tlacaxipehualiztli* por lo general corresponde al primero o al segundo mes de los 18 que conforman el calendario anual azteca, y su celebración se acercaba al equinoccio de primavera que es una fecha que divide los meses de la temporada seca y el de las lluvias (López, 1993). Estos comentarios sugieren que en este mes k'iche'-mexicano que cae por lo general en febrero, se lo relaciona con el tiempo de la siembra de maíz u otros alimentos, que también implica el inicio de las primeras lluvias anuales.

⁵¹ Es por ello que Carmack indica que el *Tekexepual* es el primer mes del año. Este mes que por lo general corresponde al mes de febrero en el calendario gregoriano corresponde con la celebración del nuevo cargador de año nuevo actual que cae también en el mes de febrero. En este año 2010 el cargador 11 Kej se celebró el 22 de febrero.

Una interrogante que surge de este tema es si los sacrificios de los pueblos a cambio del fuego en *Tulan*, estaban relacionados directamente con el ritual del *Takaxepewal*. En otras palabras, existirá alguna relación entre los sacrificios humanos ante *Tojil* y el inicio de la temporada de siembra. En el drama sobre el *Rabinal Achi'*, los personajes principales quienes son *k'iche achi'* y *rabinal achi*, mencionan en su diálogos a ciertas autoridades *k'iche's* de *Q'umarkaaj*. Estos son llamados *Ajaw Teq'en Toj*, *Ajaw Teq'en Tijax* que puede traducirse como “Señor perforador Toj y Señor perforador Pedernal”. Según Alain Breton, los elementos *Toj* “lluvia”⁵² y *Tijax* “pedernal” exponen la relación entre la fertilidad y el sacrificio humano.

Citando la investigación de Carmack (1981) sobre el ciclo anual de los *k'iche's*, Breton indica que el inicio del año de los *k'iche's* y *kaqchikeles* cae a finales de febrero e inicios de marzo en el mes llamado *Tequexepual* (*Tlacaxipehualiztli*). Este mes marca el inicio de un nuevo ciclo agrícola, y esta asociado con la siembra, la colecta de tributos y los sacrificios de prisioneros. El autor agrega que la palabra *teq'en* “perforador” o “sacrificador” empleado por los grupos *k'iche'anos* se deriva del *Teque* (de la palabra *Tequexepual*) que es de origen nahuatl ya que no existe ninguna traducción en los diccionarios *k'iche's* y *kaqchikeles* sobre este término (Breton, 1999: 51,52). Estos títulos *Ajaw Teq'en Toj* y *Ajaw Teq'en Tijax*, son similares en significado a los que poseían los primeros padres fundadores *k'iche's* quienes eran conocidos como los *Aj k'ixb'* “los de las espinas” y los *Aj k'ajb'* los “sacrificadores”. A pesar de la diferencia en los nombres (quizás por la diferencia en los idiomas con los que fueron escritos), las funciones eran las mismas y consistían en dar ofrendas del líquido divino a sus deidades patronales, específicamente a *Tojil*⁵³.

El hecho de que los primeros fundadores *k'iche's* hayan sido llamados “los de las espinas” y “los sacrificadores”, sugiere que estos personajes además de desempeñarse como líderes políticos, también lo hacían como sacerdotes del culto a *Tojil*. En el apartado anterior en donde se habló sobre las cualidades de *Tojil*, se estableció que él

⁵² Siguiendo el diccionario de Vico, quien tradujo la palabra como aguacero o lluvia.

⁵³ Ruud van Akkeren (2000) indica que la deidad patronal *Tojil* también era llamado *Ajaw Teq'en Toj Ajaw Teq'en Tijax*.

estaba más relacionado con la lluvia y los truenos que con el fuego, y que su asociación con *Quetzalcoatl* se debía a que ambos en ciertas temporadas del año eran los encargados de traer la fertilidad a la tierra. El asegurar la venida de las lluvias, quizá era el motivo para realizar ofrendas humanas a *Tojil* quien era el representante de ese elemento, y la justificación para capturar hombres para darlos en sacrificio. Es posible que el tiempo para realizar esta petición y ofrendas se hiciera en los primeros meses del año para posteriormente realizar las siembras.

En los documentos etnohistóricos k'iche's aparecen referencias de varios sacrificios hechos por los fundadores k'iche's dedicados a *Tojil*. En el *Título de Totonicapán* se describen cuatro confrontaciones entre la gente k'iche' con otros grupos. El primero ocurre cuando los fundadores k'iche's compiten con los *oxlajun ch'ob' chi wuqamaq' tlecpam* “las trece parcialidades de Tecpán” para ver quienes crean primero el fuego. Se establece que los perdedores tendrían que dar vasallos en ofrenda. El relato continúa diciendo que los k'iche's fueron los primeros en crear el fuego, por lo que someten a los demás pueblos y se sacrifican a varias personas ante *Tojil*. En el segundo enfrentamiento, se dice que los enemigos se quedaron dormidos, por lo que los k'iche's aprovechan para quitarles sus instrumentos de guerra y de nuevo son derrotados. El tercer enfrentamiento es organizado de nuevo por los *wuqamaq' tlecpam* contra los fundadores k'iche's, debido a que muchos de sus vasallos habían desaparecido (varios en sacrificio) y porque algunas de sus mujeres pidieron de nuevo el fuego sin saber que esto provocaría otra guerra. El cuarto enfrentamiento es también iniciado por los *wuqamaq' tlecpam* “parcialidades de Tecpán”, quienes conspiran con la ayuda de tres doncellas pero de igual forma son derrotados. En este documento, se mencionan los nombres de algunos grupos que conformaron los *wuqamaq' tlecpam*, entre ellos: los *rotzjayib'*, los *k'ib'aja*, los *uxab'*, los *b'akaj* y los *k'eb'atz'unja*⁵⁴(Carmack y Mondloch, 1983: 176-180).

⁵⁴ Van Akkeren identifica a los *uxab'* y a los *k'eb'atz'unja* como familias pertenecientes a Rabinal, pero también agrega que dentro de los *Wuqamaq'* se incluyen al grupo *poqom* (Van Akkeren: 2000, 99-103).

A partir de las descripciones de los enfrentamientos de los grupos k'iche'anos con los pueblos locales, se puede establecer que el lugar desde donde se organizan las confrontaciones es *Q'aq'awitz*. En el *Popol Wuj* se dice que al culminar los enfrentamientos y salir victoriosos sobre los *wuqamaq'*, los primeros fundadores k'iche's (*B'alam Kitze*, *B'alam Aq'ab'* e *Ik'i B'alam*), abandonan a su gente. Antes de irse, dejan el *envoltorio sagrado* como muestra de su existencia. Los descendientes, luego de recibir el *envoltorio sagrado* se dice que abandonan *Q'aq'awitz* para irse a *Chi Ismachi'*.

En los documentos etnohistóricos, se expone que en *Tulan* se distribuyen los cargos políticos, las deidades patronales y los símbolos de poder; al mismo tiempo que la gente k'iche' impone su autoridad contra las demás pueblos y se realizan ofrendas de vasallos ante *Tojil*. Luego de recibir sus emblemas de poder, los líderes k'iche's salen de *Tulan* para asentar a sus deidades patronales en sus respectivas montañas. Se dice en el *Título de Totonicapán* que *Tojil* y *Awilix* fueron sembrados en otras montañas llamadas *Pa Tojil* y *Pa Awilix*, pero en el caso de *Q'aq'awitz* ya no se movilizó porque ya se encontraba en su montaña. Fue en este sitio en donde los padres k'iche's permanecieron por mucho tiempo y fue ahí en donde la gloria vino para ellos y sus progenitores. Por lo tanto, es posible que *Q'aq'awitz* haya sido la primera *Tulan* terrenal para los grupos k'iche'anos, en donde se repartió el fuego y se combatió con los *wuqamaq tlecpan*. La importancia que tuvo este sitio para los k'iche's, produjo que se le asociara con *Tulan*, y es por ello que hay coincidencias entre los sucesos que pasan en *Tulan* (según el *Popol wuj*) y en *Q'aq'awitz* (Según el *Título de Totonicapán*).

En resumen, es posible que la celebración del ritual del *Takaxepewal* por parte de los k'iche's, marcaba el inicio de la temporada de siembra. El elemento necesario para esta actividad era traído por *Tojil*, quien era el representante de la lluvia, es por ello que se le dedicaba varias ofrendas. El hecho de que esta celebración en México era dedicado a *Xipe Totec* y en el altiplano guatemalteco a *Tojil*, sugiere algún tipo de relación o asociación entre *Tojil* y *Xipe Totec*. Es posible que *Tojil* tenga algunos aspectos de *Xipe Totec* en especial con lo que respecta a los sacrificios humanos como ofrendas y con la fertilidad.

La celebración del *Takaxepewal* que requería del sacrificio humano, no solo daba la bienvenida a un nuevo ciclo agrícola, sino que también funcionaba como un mecanismo para difundir temor y obediencia por parte de otros pueblos. La arqueóloga Matilde Ivic, propone que con el culto a *Tojil*, se estableció una nueva ideología que con el tiempo se institucionalizó. Este culto requería el ofrecimiento de varias personas en sacrificio, por lo que se fundamentó la conquista de otros grupos dentro de las campañas expansionistas de los k'iche's (Ivic, 1990: 49). Se propone entonces, que las campañas expansionistas k'iche's no solo se fundamentaba en los factores económicos y políticos, sino que también incluían la difusión de elementos ideológicos provenientes del centro de México, que implicaba el sometimiento de otros pueblos. Si el ritual del *Takaxipewal* se repetía una vez al año y requería de ofrendas del liquido divino, entonces se podría decir que este ritual se institucionalizó para sustentar la supremacía política y religiosa de los k'iche's y sus aliados.

VI. EL SAQARIK O AMANECER COMO RITUAL DE FUNDACIÓN

En el capítulo IV se expuso que los grupos k'iche's y kaqchikeles hicieron uso de un modelo histórico muy parecido al que usaron los mixtecas para contar sus historias. Estas historias iniciaban con la descripción del origen mítico de los padres fundadores para luego enlistar y describir el papel de sus descendientes en la tierra y la fundación de sus centros políticos. Un tema de los documentos etnohistóricos k'iche'anos que parecía no encajar en esta estructura histórica era la espera de la 'aurora' o del 'amanecer'. Sin embargo, con la ayuda de teoría antropológica sobre los mitos en las poblaciones indígenas, se propone que este acontecimiento corresponde a un ritual de fundación. Siendo así, la espera del 'amanecer' encaja bien dentro de la estructura histórica, especialmente con la última parte que consiste en la fundación de los centros políticos. A continuación se discutirá la propuesta del 'amanecer' o 'saqarik' como metáfora de un ritual de fundación a través de la conmemoración de un mito antiguo.

El término "mito" comúnmente se ha entendido como un relato que desfigura la realidad para volverla más interesante, por lo que se le considera puramente ficción. Sin embargo, los "mitos" en el caso de los pueblos indígenas poseen otro significado y sentido. Según Eliade, el mito entre los pueblos indígenas cuenta una historia sagrada, una "historia verdadera" que ocurrió en el tiempo primordial o sea en el tiempo en donde todo comienza. El mito cuenta cómo gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, ya sea en su totalidad o solo un fragmento de ella. Por ejemplo: el mito cosmogónico es "verdadero" porque la existencia del mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente verdadero, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba (Eliade, 1999:3).

En muchos pueblos indígenas el mito no solo explica la existencia del universo, de la tierra y de los elementos que la componen, sino que posee un papel más activo dentro de ella. En muchos pueblos indígenas se considera necesario rememorar la historia mítica a través de su actuación periódica, esto con el fin de renovar todo aquello que fue creado en el tiempo primigenio y que corre riesgo de perderse si no es atendido adecuadamente.

Esta idea es ejemplificada por Myerhoff quien realizó una investigación sobre la peregrinación de los *huicholes* a un lugar llamado *wirikuta*, que es considerado como el lugar de origen, para realizar la cacería del Peyote. La autora expone que el mito sobre el retorno al lugar de origen provee el contexto, la explicación y el significado racional de los símbolos rituales y de la peregrinación que realizan los *huicholes*. Entonces, el mito sobre el retorno al lugar de origen no queda solamente en una creencia sino que se confirma a través de su exaltación oral, ritual y dramática (Myerhoff: 238). Entonces, la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de determinados ritos y actividades humanas necesarias para mantener aquello que se legó de los ancestros creadores (Eliade, 1999: 3-7).

Una importante evidencia que muestra que algunos de los mitos del *Popol Wuj* traspasaron su oralidad, es que la geografía en donde se desenvuelven los relatos sobre los héroes gemelos –por ejemplo aquellos que respecta a la derrota de *Zipakna y Kbraqan-*tienen sus correspondientes geográficos, específicamente en la cuenca de Rabinal (Van Akkeren, 2005:58-60).⁵⁵ En otras palabras, muchos nombres fueron extraídos de la mitología para ser usados como topónimos de los lugares que recién se ocupaban o viceversa. Pero, ¿habrá alguna explicación que esclarezca el por qué de los préstamos de nombres de la mitología para bautizar lugares? Eliade, al referirse siempre a los pueblos indígenas, dice que cuando se toma posesión de un territorio se realizan ritos que repiten simbólicamente el acto de creación, la zona inculta es primeramente “cosmizada” para luego ser habitada. Esto quiere decir que las ciudades y toda la región siguen modelos celestes, y este modelo es conocido por medio del mito (Eliade, 1999: 9 y 10).

Se podría establecer entonces, que la toma de nombres de los mitos de la tradición oral o del *Popol Wuj* para nombrar varios lugares de Rabinal, muestran que éstos no eran narraciones estáticas, sino que jugaban un papel dinámico en la configuración del espacio y la realidad de sus portadores.

⁵⁵ Para conocer mejor este tema, ver Van Akkeren, Ruud. 2005. *Un diplomado cultural sobre el papel de Rabinal en la historia prehispánica*.

Uno de los temas que más ha llamado la atención en los estudios de los documentos etnohistóricos de Guatemala ha sido la espera de ‘la aurora’ o del ‘amanecer’ de parte de los pueblos k’iche’anos. El ‘amanecer’ es un acontecimiento que se describe en los documentos etnohistóricos k’iche’s y kaqchikeles, y comienza a mencionarse desde que los dioses creadores piensan poblar la tierra.

Se dice en el *Popol Wuj*:

«Se acerca el amanecer, y nuestra obra no se ha realizado con éxito. Todavía ha de aparecer un proveedor y un sustentador—un niño de luz, un hijo de luz. La humanidad todavía ha de aparecer para poblar la faz de la tierra, dijeron»

(Christenson, 2007: línea4830)

Tras realizar varios intentos, los dioses logran formar el cuerpo de los hombres con la masa del maíz blanco y amarillo molido, sustancia que se convertiría en el sustento de las futuras generaciones. En el *Popol Wuj*, se dice que fueron los cuatro hombres y sus esposas los primeros en ocupar la tierra, y que ellos se originaron y vinieron de *Tulan*. Pero, ellos no estaban tranquilos en sus corazones porque aún les faltaba presenciar un acontecimiento esencial para sus vidas: el amanecer.

«Ki petik Tulan
Xoq' ki k'u'x
Ta xepetik,
Ta xkoq'otaj kanoq Tulan
“Akarok, mawi waral xchiqil wi u saqirik

Ta chalaxoq ri q'ij,
Saqirisay u wach ulew,”
Xecha' k'ut,
Ta xpe k'ut

Sobre su llegada de Tulan

Lloraban en el corazón

Mientras venían

Lloraban por Tulan

“Hay, no es aquí en donde veremos el amanecer

Cuando nace el sol para

Iluminar la faz de la tierra”

Dijeron

Cuando vinieron»

(Christenson, 2007: líneas 5764-5772)

Debido a que no eran en *Tulan* en donde ellos verían el amanecer, salen en medio de la oscuridad para buscar las montañas en donde verían la estrella *Iqoq'ij* (venus), que es la que anuncia la venida del sol.

«Are' k'u ki b'i'.	Estos son sus nombres (de los padres fundadores)
Ri' xkib'ij chi kib'il kib'	Eran los nombres de los que hablaron juntos
Chiri' na,	Fue aquí
Xe'opon wi.	Donde llegaron
Xa chikoyob'ej na u saqirik.	<u>Para esperar su amanecer</u>
Chikilawachij relik ula ch'umil.	Buscaron la salida de la estrella
Are' nab'e,	(que) es la que precede
Chuwach q'ij.	La faz del sol
Ta chalaxoq.	Al nacer»

(Christenson, 2007: líneas 5815-5823)

Para los k'iche's según el *Popol Wuj*, la montaña en donde se realiza este acontecimiento se llama *Chi Pixab'* "lugar del consejo". En la montaña *Chi Pixab'*⁵⁶, se dice que los hombres k'iche's ayunaban constantemente y que estaban preocupados porque temían ser el botín de sus enemigos. Además, ellos necesitaban prepararse para el amanecer. Esta preparación consistía en depositar a sus deidades patronales en lugares seguros, en donde pudieran estar junto a sus seguidores. Entonces, por mandato de *Tojil*, *B'alam Kitze* lleva cargado a *Tojil* hasta depositarlo en la montaña *Pa Tojil*; a *Awilix* se lo lleva *B'alam Aq'ab'* hacia una montaña llamada *Ewab'al Siwan* "cañón escondido" y por último; a *Q'aq'awitz* se lo lleva *Majukutaj* y lo deposita en una montaña llamada *Q'aq'Ja* "casa de fuego". Entonces sucedió:

«Ése era el lugar del amanecer sobre Pa Tojil, Pa Awilix, y Pa Q'aq'awitz, como se llaman hoy en día. Fue allí donde nuestros abuelos y nuestros padres fueron sembrados, cuando amanecieron»

(Christenson, 2007: línea 6027)

En el *Popol Wuj* se describe que al aparecer el sol, se alumbró la faz de la tierra y su calor calentó la superficie hasta el punto de convertir en piedra a todos los animales que lo habitaban. Para celebrar este acontecimiento, los padres fundadores queman tres tipos de copal como muestra de su agradecimiento.

En este mismo documento aparece información contradictoria con respecto al lugar en donde se da el *amanecer* para la gente k'iche'. Primero se menciona que el sol, la luna y

⁵⁶ Según Carmack (1983 :46), *Chi Pixab'* es un cerro que sirve de monjón o división entre los municipios de San Bartolomé Jocotenango y San Andrés Sajcabaja' del departamento del Quiché.

las estrellas aparecen en *Chi pixab'*, pero luego se menciona que dicho acontecimiento sucede en otra montaña llamada *Q'aq'awitz*.

«Eran como uno, *B'alam Kitze*, *B'alam Aq'ab'*, *Majukutak e Ik'i B'alam*. Como uno solo esperaron el amanecer allí encima de la montaña llamada *Q'aq'awitz*»

(Christenson, 2007: línea 5939)

También se agrega que fue en *Q'aq'awitz* en donde los k'iche's se asientan permanentemente.

«Allí (en *Q'aq'awitz*) se multiplicaron encima de la montaña que llegaría a ser su ciudadela. Fue allí donde aparecieron en verdad el sol, la luna y las estrellas. Todo sobre la faz de la tierra y bajo el cielo tuvo su amanecer y se aclaró»

(Christenson, 2007: línea 6173)

Es posible que el amanecer se celebrara en *Q'aq'awitz* pero el ritual incluía el asentamiento de las deidades patronales en tres montañas diferentes. *Q'aq'awitz* como el primer asentamiento complejo de los k'iche's, es también sustentado por el hecho de que fue ahí en donde se abrió por primera vez el *Pisom q'aq'al* “envoltorio sagrado”. Como se mencionó anteriormente, el propósito de este envoltorio era que solamente sería abierto cuando se encontraran las montañas correspondientes para asentarse permanentemente.

Según la información contenida en los documentos etnohistóricos, existe una relación entre el *amanecer* y el asentamiento de las deidades patronales en sus montañas respectivas. Se dice en el *Título de Totonicapán*, que cuando ocurre el *amanecer*, las montañas en donde son depositadas las deidades patronales son renombradas de la siguiente manera: *Saqirib'al Tojil* “lugar del amanecer de *Tojil*”, *Saqirib'al Awilix* “lugar del amanecer de *Awilix*”; y *Saqirib'al Q'aq'awitz* “lugar del amanecer de *Q'aq'awitz*”. En este documento, también se menciona que el lugar de amanecer de los *chinamitales Tamub'*, *Kakoj* y *Ek'omak'* fue llamado *Saqirib'al Amak' Tam*; y el de los *Ilokab'* y *Juanija'* fue llamado *Saqirib'al Ajuk'in* (Carmack y Mondlock, 1983:186).

Según Carmack (2001: cita 12), en el departamento del Quiché existen varios poblados que llevan el nombre de *Saqirib'al* por lo que seguramente hubieron varios amaneceres⁵⁷. En el documento *Historia Quiche de Don Juan de Torres*, el autor afirma que él pertenece a la octava generación del linaje *Ekomaqib* del chinamit *Tamub'* que era parte de la nación k'iche', y su historia gira alrededor de la migración de su pueblo. Se dice que ellos estaban en *Chi Quiché*, luego pasaron por *Chi Pixab'*, posteriormente se trasladaron al cerro *Mamaj*, luego a *Muqb'al sib'* en donde permanecieron por un tiempo, luego llegaron a *Saqirib'al* “lugar del amanecer” que fue en donde les amaneció a los k'iche's *B'alam Kitze*, *B'alam Aq'ab'*, *Majukutaj* e *Iqi B'alam* en unión con otros grupos. Se agrega en el documento, que permanecieron un tiempo ahí pero luego se trasladaron a *Q'aq'awitz Chipak* en donde se asentaron por un lapso largo de tiempo (Recinos, 2001: 37 y 38). Este apartado, indica que hubo un amanecer para los cuatro fundadores k'iche's antes de que llegaran a *Q'aq'awitz*.

El investigador Van Akkeren (2002:9), propone que el lugar en donde les amaneció por primera vez a los k'iche fue en *Q'aq'awitz*. Este autor agrega que *Q'aq'awitz* no es un sitio sino una región que incluye varios cantones entre ellos *Muqb'al sib'*, *Chi Qojom* y *Semaja*, ubicados al sur de Chichicastenango, Quiché⁵⁸. Según don Tomás Calgua, cofrade principal de la cofradía de Santo Tomás en Chichicastenango, el altar de *Pascual Ab'aj* es uno de los cuatro cerros de Chichicastenango que poseen altares en sus cimas, los cuales se encuentran distribuidos en los cantones de alrededor (Ver Figura 21). Algunos altares se encuentran en cantones como *Muqb'al sib'* y *Pokoil* (los otros no se mencionan), y los cuatro tienen sus nombres propios (Comunicación personal, 2008).

⁵⁷ Según Don Felipe Gómez (ajq'ij k'iche'), en San Andrés Sajcabaja' existen un cerro llamado Saqirib'al. Este saqirib'al es considerado como el primer altar y es visitado por ellos para celebrar el solsticio de invierno el 21 de diciembre (comunicación personal 2009).

⁵⁸ Para mayor información sobre la propuesta de Van Akkeren, consultar su artículo «El lugar en donde salió el primer sol para los k'iche': Jakawits, su nueva ubicación» (2002). En XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas de Guatemala.

Figura 21: Altar de Pascual Ab'aj ubicado en el cerro Turk'a



(www.sacredroad.com)

Si el *amanecer* incluye el asiento de las deidades patronales en la cima de una montaña, se podría decir que existen varios *saqirib'ales* también en Chichicastenango, aunque se afirme en el *Popol Wuj* que solamente hubo uno para todos.

En el caso de la población kaqchikel, el tema del *amanecer* se menciona cuando los padres fundadores *Q'aq'awitz* y *Saqtekaw* del linaje kaqchikel *Xajil*, llegan al lago de Atitlán para dividirse los territorios. En ese lugar, los dos personajes les dijeron a los *Q'eq'ak'uch*, a los *B'ak'ajol*, a los *Sib'acijay* y a los *Kaweq* lo siguiente:

«Kixnab'eyaj, ix nujay nuchinamit
Nu chinamit
Tib'ana' apon qatz'aq, qib'aj
Xa jala chik tisaqer. Ujix" Xe'uche'ex

Xepe k'a, xe'ul chi ri pa seqerib'al

Pan Tzik, Pa Roxone', Sinajijay,
Pa sub'aqul (y) Pa Kaweq Kejil

Vayan ustedes primero, ustedes mi casa,
Mi chinamit
Hagan sus edificios, sus fundaciones
Dentro de poco amanecerá. Vayan", les
fue dicho

Vinieron entonces, llegaron al lugar del
amanecer

Pan Tzik, Pa Roxone', Sinajijay,
Pa sub'aqul (y) Pa Kaweq Kejil

Rub'i juyu' xesaqer wi	Se llamaban las montañas cuando les amaneció
Xtiker k'a rub'anik tz'aq kuma	Las construcciones de los edificios comenzaron por ellos
K'ulb'al richin kajpop, Nimajay rub'i, Nimajay rub'i	El lugar de encuentro de sus Ajpops Nimajay se llamaba
Nab'ey kitz'aq	Fue su primer edificio»
	(Maxwell y Hill II, 2006: 112,113)

El párrafo anterior, hace alusión de que los cuatro grupos (3 kaqchikeles y uno k'iche') debían de construir porque ya vendría el amanecer; posteriormente se afirma que en las montañas en donde les amaneció comenzaron las construcciones⁵⁹. También se agrega que el lugar del amanecer estaba lleno de gente, y allí les amaneció a tres pueblos: a la gente *Sotz'il*, a la gente kaqchikel *Xajil*, a los *Tuquche'* y a los *Ajqajal*. Además se menciona los lugares en donde les amaneció a los demás pueblos.

«Chwi k'a juyu' Tojojil xsaqer wi	En la cima de la montaña Tojojil les amaneció a la gente k'iche'
K'eché' winaq	
Chuwi' k'a juyu' Samaneb'	En la cima de la montaña Tzamaneb
xsaqer wi Rabinaleb'	Les amaneció a los Rabinales
Chi rí' k'a xrajsaqer wi Tz'utujile	Aquí en la montaña Pa Tz'ala les amaneció a los Tz'utujiles
Pa Tz'ala'	
Xa maja tutzin rutz'aq toq xsaqer	Pero sus edicios no estaban completos cuando les amaneció
kuma ruchinamit	
	(Maxwell y Hill II, 2006:120)

Según los párrafos citados anteriormente, se podría decir que en la *Crónica Xajil*, también se hace alusión de la relación que existe entre el amanecer y la ocupación de nuevos territorios y el inicio de las construcciones. Cada *chinamit* o grupo de *chinamitales* tenía su propio lugar de amanecer y este era en donde cada deidad patronal iba a ser sembrada para declarar la pertenencia del nuevo lugar.

⁵⁹ En la crónica Xajil, se agrega que los cuatro grupos discutían sobre cuál de los grupo iba a recibir el mayor título que es el del Ajpop. Al final, el grupo de los *B'akajol* fueron investidos. Se dice que el representante fue sentado en su banco, fue bañado, y fue ataviado. Luego se dice “Eso fue lo que hicieron los guerreros en el ‘el lugar de su amanecer’” (Maxwell y Hill, 2006: 118,119).

En este punto es oportuno plantear la pregunta de por qué se escogió el verbo amanecer *saqarik*⁶⁰ como metáfora para representar la ocupación de un nuevo territorio. ¿Tendrá alguna conexión el *amanecer* con la apoteosis de los héroes gemelos como el sol y la luna?

Según el *Popol Wuj*, los gemelos *Junajpú* e *Ixb'alamqe*, tras vencer las pruebas de *Xib'alb'a*, son sacrificados en la hoguera para luego amanecer como hombres peces. Son estos nuevos seres quienes con sus habilidades e ingenio logran vencer a los señores de la oscuridad, para luego renacer como el sol y la luna que iluminarían la faz de la tierra.

Información interesante aparece en el *Título de Totonicapán* que muestra la relación entre el mito de los héroes gemelos y los rituales de fundación. En dicho documento, se dice que en *Chi Ismachi* se realizaron ceremonias especiales que se describen a continuación:

«Xek'amowan wi Chi Isamachi,
At kaj, at ulew, at pu Tz'akol B'itol

Chaya ta qame'al, qak'ajol.
Chaya' uxor web'al uk'ab'al chik'e.
At chaq'a cho chaq'a palo

At upam kaj at releb'al q'ij
At rak'anib'al q'ij
Chaya ta qaq'ij
At nim ch'umil ek'oq'ij xcha.
Xkiya' kipom, tz'ikin ral ak'
Xkiya' ri winaq chuwach Tojil.
Waral Chi Isamachi'
Waral xkixaj wi
Junajpu k'oy Wuqub' Kak'ix.

Aquí en Chi Ismachi dieron las gracias
“Tu cielo, tu tierra, tu Crador y
Formador
Danos hijas e hijos
Otorga platos y vasos a ellos
Tu, del otro lado del lago, del otro lado
del mar
Tu, centro del cielo, tu salida del sol
Tu que eres la señal del sol
Danos nuestros días
Tu estrella Ekoq'ij, dijeron”
Ofrecieron copal, pájaros y pollitos
Ofrecieron personas delante de Tojil
Aquí en Chi Ismachi'
Aquí se bailó
El Junajpu mono y el Siete
Guacamayo»

(*Título de Totonicapán*, folio 23r)

La ceremonia consiste en el agradecimiento de la pareja formadora *Tz'akol-B'itol* e incluye ofrendas humanas a *Tojil*. Esto quiere decir que la imagen de *Tojil* también es

⁶⁰ En el municipio k'iche' de Chichicastenango, una forma de saludar por las mañanas es a través de la frase *Xsaqer uwach ulew* que significa “se aclaró o se alumbró la faz de la tierra”. Esta frase hace alusión a la iluminación de la tierra cuando sale el sol.

depositada en este nuevo asentamiento. Lo interesante es que al final se describe la realización de un baile llamado *Junajpu mono* y *Siete Guacamayo*. Ambos personajes pertenecen a los relatos de los héroes gemelos que aparecen al inicio del *Popol Wuj*. ¿Pero cuál es la función de este baile en este contexto?

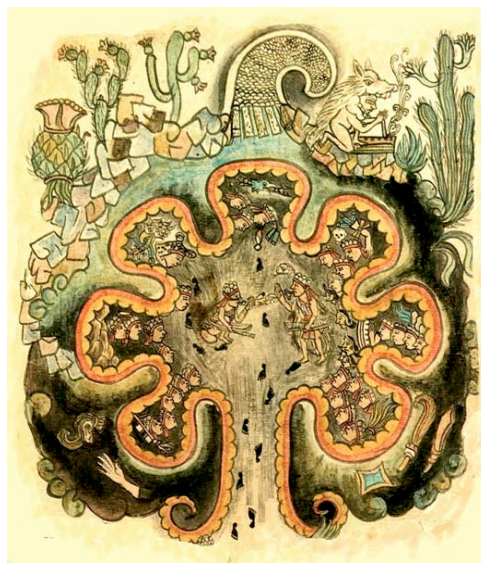
Existe un relato del siglo XVI sobre la fundación del municipio de San Juan Chamelco en Alta Verapaz en 1543. Se dice que los dominicos Pedro de Angulo y Juan de Torres le propusieron al *Ajpop Batz* fundar el pueblo de Chamelco, el cual sería su barrio. Entonces comenzó el desmonte del lugar en donde se asentaría la nueva población y se organizaron grandes festejos y bailes «*para disipar cualquier añoranza al dejar sus antiguas viviendas y sobre todo para que las deidades del nuevo lugar les fueran propicias*» (Estrada, 1979:168). Terminadas las ceremonias religiosas hospiciadas por los dominicos, el cacique se dirigió al centro del terreno y declaró que todos los territorios de Chamelco quedaban desde ese momento bajo su señorío. Luego el cacique prosiguió a señalar los límites de sus tierras, y en procesión los recorrieron junto con su gente para luego tomar posesión de ellos. Se dice que la representación principal de los indígenas q'eqchi' fue la danza de *Junajpu e Xb'alamqe*, en donde se relata su viaje a *Xib'alb'a*, su victoria sobre los demonios y su resurrección como el sol y la luna (Ibíd.: 172, 173). Esto quiere decir que el contexto en donde se realiza este baile, corresponde con la ocupación y fundación de nuevos asentamientos que quedan consagrados bajo actos ceremoniales. Estas ceremonias incluyen un baile que rememora la derrota de los señores de la oscuridad y la victoria de los héroes gemelos quienes luego se convierten en los astros más importantes de la tierra.

Como se mencionó anteriormente, el acto de establecerse en una región nueva y desconocida, equivale a un acto de creación que es reproducida a través de un rito y explicada a través de un mito. En el caso de los grupos k'iche'anos, el mito que se recrea es el de la apoteosis de los héroes gemelos, quienes se vuelven el sol y la luna y se manifiestan concretamente en el establecimiento de los *saqirib'al* “lugares del amanecer”.

Según Judith Maxwell y Hill II (2006: cita 126), el *amanecer* en los documentos etnohistóricos de Guatemala aparece como una metáfora para marcar el inicio del poder y el éxito de algún grupo social. También agrega que el *amanecer* podía ser mediado por los rituales de fundación que incluyen las ceremonias de “fuego nuevo”. Esto significa que existe otro elemento dentro de los rituales de fundación que consiste en la creación del fuego nuevo. Según el *Popol Wuj*, cuando los k’iche’s aún estaban en *Tulan*, *Tojil* crea el fuego que es apropiado por los cuatro fundadores k’iche’s, quienes a partir de ese momento lo tendrían como símbolo de autoridad y dominio ante los demás pueblos (Christenson, 2007).

Representaciones de la creación del fuego con la misma técnica (girar una varilla sobre una superficie en posición agachada) aparece en otros documentos indígenas. El ejemplo más claro aparece en el documento *Historia Tolteca-Chichimeca*, donde se representa la salida de los pueblos Tolteca-Chichimeca de *Chicomoztoc*, que es representado por una montaña con siete cuevas. Sobre *Chicomoztoc*, se encuentra un personaje inclinado girando una vara sobre un tronco para crear el fuego, actividad similar a que realiza *Tojil* en *Tulan* según el *Popol Wuj* (Ver Figura 22).

Figura 22: Representación de Chicomoztoc, según la Historia Tolteca-Chichimeca



(Kirchhof, Odena y Reyes ,1989)

Dicho lugar, es un lugar mítico en donde se origina la humanidad y es el lugar primigenio de los tolteca-chichimeca, al igual que *Tulan wuqub' pek wuqub' siwan* “siete cuevas, siete barrancos” para los k'iche's y kaqchikeles. En estos episodios de origen, la creación de fuego pueden relacionarse con el inicio de una fecha calendárica, por ejemplo el inicio del año agrícola, de la temporada de lluvia, o de un ciclo de 52 años, como lo expone Van Akkeren (2005). Sin embargo, hay otros contextos en los documentos etnohistóricos en donde el fuego esta directamente relacionado con los rituales de fundación u ocupación.

De nuevo, en la *Historia Tolteca Chichimeca* se describen las migraciones de los chichimecas desde el lejano *Chicomoztoc* hasta su asentamiento en las tierras de Puebla y Tlaxcala, en donde fundan el señorío de *Cuauhtinchan*. En el documento se agrega que los inmigrantes se mezclaron con las mujeres Toltecas, y fundaron ciudades que se apellidaron *Tollan*, en recuerdo de su antigua capital tolteca (Florescano, 2007: 320). En la representación gráfica de la fundación de *Cuauhtinchan*, se puede observar de nuevo a un personaje inclinado haciendo fuego con la misma técnica (Ver Figura 23).

Figura 23: Fundación de *Cuauhtinchan*, *Historia Tolteca Chichimeca*



(Kirchhoff, Odena y Reyes, 1989)

Este ritual de fundación relacionado con la creación del fuego y la apertura del envoltorio sagrado no fue exclusivo de los grupos k'iche'ano, sino que fue un ritual difundido en varias partes de Mesoamérica. La investigadora Boone indica a partir de sus análisis de los códices mixtecos, que los rituales de fundación incluyen hacer diversas ofrendas, traer el fuego nuevo al territorio recién ocupado, colocar el bulto sagrado en el palacio en el lugar para fundar, y colocar el cetro “*quincunx*” cerca del bulto sagrado. Boone indica que estos rituales de fundación aparecen en diversos códices, entre ellos: *Códice Viena Obverse* págs. 22.25; *Códice Zouche Nuttal* págs. 15-19, 21,22, *Códice Bodley* págs. 9a; *Códice Colombino* págs. 5,6; *Códice Egerton* págs. 3-5; entre otros (Boone, 2000:99). En el *Título de Totonicapán*, el lugar en donde los padres k'iche's logran crear el fuego antes que los otros grupos es en *Q'aq'awitz Chipak* que es considerado como el primer asentamiento complejo k'iche' (Carmack y Mondloch: 1983: 176).

En conclusión, según la evidencia expuesta anteriormente, se propone que el acontecimiento del amanecer descrito en los documentos etnohistóricos de Guatemala, se emplea como una metáfora de fundación de los asentamientos k'iche's y kaqchikeles. Estos rituales incluyen el depósito de las deidades patronales en la cima de un cerro o altares, e incluyen la elaboración del fuego nuevo y la apertura del envoltorio sagrado. La base ideológica del amanecer consiste en recrear de nuevo el acto de resurrección del sol y la luna, la cual es explicada a través del mito de los héroes gemelos y su viaje a *Xib'alb'a*. Esto quiere decir que cuando se ocupa un nuevo sitio, se está iluminando un territorio con la invocación de los astros divinos (héroes gemelos) quienes protegerán y ahuyentarán a las fuerzas de la oscuridad. Es así como el nuevo territorio es “cosmizado”.

VII. CONCLUSIONES

Una de las motivaciones que impulsó la realización de este trabajo fue aportar más pistas sobre la naturaleza de los relatos de origen de los grupos k'iche' y kaqchikel, especialmente de aquellos que describían las migraciones desde una ciudad lejana llamada *Tulan*. En Guatemala, a pesar de que se ha descartado la teoría del origen foráneo de los grupos k'iche'anos en los círculos académicos, aún se sigue manteniendo en el conocimiento popular de la mayoría de los guatemaltecos.

En esta investigación se propuso que los llamados relatos de origen de los grupos k'iche'anos fueron escritos siguiendo un modelo histórico que fue usado por otros pueblos de Mesoamérica durante el período Posclásico. Este modelo histórico inicia con la providencia mítica de los primeros fundadores, quienes se encargarían de traer los implementos de poder y autoridad que serían otorgados a las parejas terrenales para que pudieran gobernar y fundar sus primeros asentamientos. En el caso de los k'iche's y kaqchikeles, el lugar mítico de origen de sus primeros fundadores corresponde a *Tulan*, que también es el lugar de donde son traídos las deidades patronales (considerados como los protectores y orientadores del pueblo). La cualidad mítica de *Tulan*, se apoya en la interpretación de la frase “del otro lado del mar” con la cual aparece frecuentemente acompañada. Estudios sobre la tradición oral de varios pueblos de Guatemala (k'iche' y xinca), evidencian que esta frase tiene al menos dos significados: por un lado funciona como una metáfora en donde el mar o el agua es el umbral que divide el mundo terrenal del mundo sagrado en donde habitan los ancestros y en donde todo renace. También el ‘cruce de mar’ según los especialistas religiosos, consiste en el abandono del cuerpo para que el espíritu pueda viajar hacia donde habitan los difuntos.

A partir de esta información, se propone que el viaje a *Tulan* que queda del ‘otro lado del mar’, consiste en una metáfora y al mismo tiempo un discurso, empleado para explicar el carácter sagrado de las personas o cosas que se originan en dicho lugar. En mi opinión, el relato del viaje a *Tulan* es una adecuación a un relato más antiguo que

corresponde al viaje de los héroes gemelos a *Xib'alb'a*, es por ellos que se encuentran muchas similitudes entre ambos lugares.

Los primeros padres fundadores k'iche's y kaqchikeles fueron los primeros en establecer la tradición de regresar a *Tulan* para recordar sus orígenes y para reforzar sus privilegios políticos y sociales. Es por ello que sus descendientes viajan de nuevo a *Tulan* para traer sus símbolos de poder y títulos honoríficos. Es posible que los siguientes retornos a *Tulan* por los descendientes de los primeros padres, se realizaran en lugares considerados *Tulanes* terrenales. Estos podrían ser lugares sagrados naturales o construidos como los asentamientos de *Q'aq'awitz* y *Q'umarkaj* para el caso de los k'iche' y *Pa Raxon* para los kaqchikeles.

Otra propuesta de modelo histórico sobre los relatos de origen de varios pueblos de Mesoamérica es presentada por los investigadores López Austin y López Luján (1999). Ellos indican que los pueblos mesoamericanos, relataron su devenir histórico y su desarrollo cultural a través de una narrativa dividida en tres fases, que son: fase nocturna, fase auroral, y fase del orto solar. Las últimas dos fases son las que ejemplifican el paso de los pueblos de una de organización social menos compleja a una más compleja y organizada, que también es explicada por el paso del *Chichimecáyotl* al *Toltecáyotl*. Los linajes de varias ciudades de Mesoamérica deseaban estar conectados con la mítica ciudad de *Tulan* y con su población tolteca (*Toltecáyotl*), ya que ellos eran considerados como el prototipo de población erudita y conocedora de las artes terrenales. Entonces, la conexión con una ciudad mítica como *Tulan* o *Chicomoztoc* y sus correspondientes terrenales, se convirtió en un discurso que ayudaba a los gobernantes de las ciudades postclásicas a justificar su estatus elevado y a legitimar su autoridad política al considerarse como los herederos de una tradición ancestral digna de ser preservada.

Dentro de los *relatos de origen*, se logró identificar algunos rituales realizados por los grupos k'iche'anos, como es el caso del ritual denominado *Takaxepewal*. Según Maxwell y Hill II (2006), este ritual corresponde al ritual del *Tlakaxipehualiztli* que fue una celebración mexicana dedicada a *Xipe Totec* (deidad del deshollamiento). Este ritual se

realizaba en los primeros meses del año y coincidía con el inicio de la temporada de siembra. Durante esta celebración era común sacrificar a varias personas, y según el *Popol Wuj* y el *Título de Totonicapán*, los k'iche's raptaron a muchas personas de otros pueblos para darlos en ofrenda mientras aún permanecían en *Tulan* o en *Q'aq'awitz*. El hecho que esta celebración se realizaba anualmente, permitió su institucionalización y la perpetuación del predominio de sus ejecutores. En el marco teórico de esta investigación, se expuso que una estrategia de legitimación era la *validación*. Esta consistía en demostrar la autoridad de un gobernante a través de la promoción de determinadas prácticas. Por ejemplo, hacer que cosas buenas sucedieran como traer la lluvia, traer las buenas cosechas, o alejar los acontecimientos perjudiciales como sequillas o inundaciones. Aplicado al caso de los k'iche's y kaqchikeles, la celebración del mes *Takaxepewal* no solo daba la bienvenida al año agrícola y a la temporada de las primeras siembras, sino que también era el medio en como las autoridades k'iche's aseguraban su prestigio al tener a su cargo la celebración de una fecha importante. Es necesario agregar que la autoridad de los k'iche's también se estableció por medio de la fuerza al capturar y sacrificar gente de otros pueblos para el sacrificio. Estos acontecimientos son los que dan origen a los reclamos que la comunidad achi hacen ante los k'iche's, y que se hacen explícito en la drama del Rab'inal Achi.

Otro ritual descrito en los relatos de origen de los grupos k'iche's y kaqchikeles, es el ritual de fundación presentado a través de la metáfora del *amanecer*. Los rituales de fundación consisten en las actividades ceremoniales realizadas en un lugar, previo a su ocupación y la construcción de nuevos asentamientos. El uso del término *amanecer* para nombrar un ritual de fundación, es explicado a través de la teoría planteada por Mircea Elide (1999). Este filósofo indica que los mitos funguen como modelos para la elaboración de ciertos rituales ya que desde la cosmovisión indígena, es necesario reproducir las hazañas de los primeros ancestros para mantener continuamente todo aquello que ellos dejaron. Esta reactuación de las primeras hazañas son mostradas a través del mito. En el caso de los dos pueblos k'iche'anos, el ritual de fundación explicado por medio de la metáfora del *amanecer*, replica la victoria de los héroes gemelos sobre los señores de *xib'alb'a*, quienes luego emergen como el sol y la luna para iluminar la faz de la tierra.

Entonces, para ocupar una zona por primera vez, es necesario iluminarla por medio de un ritual con el propósito de expulsar todos los elementos que pudieran representar un riesgo para la vida de los nuevos habitantes. A partir de este caso, se establece que los mitos presentes en la primera parte del *Popol Wuj*, jugaron un papel importante dentro de las prácticas y creencias de los pueblos mencionados en el mismo documento.

Debo aclarar que el conocimiento presente en esta tesis es del pueblo k'iche' y kaqchikel del pasado y del presente por lo que yo no soy la única autora ni dueña de este trabajo. Como lo dice Jun Junahpu en el *Popol Wuj*, la esencia y el conocimiento es la mejor herencia que se puede dejar, por ende esta debe compartirse.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Castañeda, Andrés

2003 «Uk'ux tzimaa chija: artesanía, desarrollo y globalización en Rabinal Baja Verapaz». Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad de Valle de Guatemala.

Armillas, Pedro

1947 «La serpiente emplumada: Quetzalcoatl y Tlaloc». *Cuadernos Americanos*. (1) Págs.161-178

Asselbergs, Florine G.L.

2004 *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan: A Nahua Vision of the Conquest of Guatemala*. Leiden, CNWS Publications.

Balandier, Goerge

1970 *Political Anthropology*. New York, Pantheon Books.

Berendt, Hermann (elaborador de una copia)

1878 *Calendarios de los indios de Guateala, 1685, cakqchiquel*. En www.famsi.org.

Bobbio, Norberto y Nicola Matteucci

1988 *Diccionario de política*. Quinta edición en español. Tomo II. México, Siglo veintiuno editores.

Boone, Elizabeth Hill

1996 «Manuscript Painting in Service of Imperial Ideology». *Aztec Imperial Strategies*. F. Berdan, et al. Editores. Washington. D.C., Dumbarton Oaks Press.

2000 *Stories in Red and Black. Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin, University of Texas Press.

2007 *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin, University of Texas Press.

Borg, Barbara E.

1999 «Los Cakchiqueles». *Historia General de Guatemala*. Jorge Luán Muñoz, Director General. Tomo 1: Marion Popenoe de Hatch: Directora de Tomo. Guatemala, Fundación para la Cultura y Desarrollo y Asociación de Amigos del País. Págs 663-671

Braswell, Geoffrey E. Editor

2003 *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*. Austin, University of Texas Press.

- 2003a «K'iche'an Origins, Symbolic Emulation and Ethnogenesis in the Maya Highlands». *The Postclassic Mesoamerican World*. Michael E. Smith y Frances F. Berdan, editores. Utah, The University of Utah Press. Págs. 297-303
- Breton, Alan
1999 *Rabinal Achí: un drama dinástico maya del siglo XV*. México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA).
- Brown, Kenneth L.
1983 «Una historia cultural de los quiches centrales desde el punto de vista arqueológico». *Nuevas perspectivas sobre el Popol Wuj*. Robert Carmack y Francisco Morales, editores. Guatemala, editorial Piedra Santa. Págs. 217-225
- Campbell, Lyle
1983 «Préstamos lingüísticos en el Popol Wuj». *Nuevas perspectivas sobre el Popol Wuj*. Robert Carmack y Francisco Morales, editores. Guatemala, Editorial Piedra Santa. Págs 81-86
- Carmack, M. Robert
2001 *Evolución del reino k'iche'*. Guatemala, Editorial CHOLSAMAJ.
- Chimalpáhin Cuahlehuantzi, Domingo Francisco de San Antón Muñoz
1998 *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacán*. Paleografía y traducción de Rafael Tema. México, Conaculta.
- Cholsamaj
1998 *Kumatzim wuj jun. Códice de Dresde*. Guatemala, Litografía Nawal Wuj.
- Christenson, Allen J.
2001 *Art and Society in a Highland Maya Community: The Altarpiece of Santiago Atitlán*. Austin, University of Texas Press.
- Claessen, Henri J. M.
1979 *Antropología política, estudio de las comunidades políticas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, Diego
1977 *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*. Norman, University of Oklahoma.
- Durkheim, Émile
1961 *The Elementary Forms of Religion Life*. Nueva York, The Free Press.
- El Título de Totonicapán*.
1983 Carmack, Robert M. y James L. Mondlock, Editores. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

El *Título Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*.

1989 Edición facsimilar, transcripción, traducción y notas por Robert M. Carmack y James L. Mondloch. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Eliade, Mircea

1999 *Mito y realidad*. Barcelona, Editorial Kairos.

Estrada Monroy, Agustín

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

Florescano, Enrique

2003 «Chichén Itza y los orígenes del Popol Wuj». *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*. LXXVIII (1). 7-22 págs.

2007 *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. Segunda reimpresión. México D.F., Taurus.

Freidel, David; Linda Schele y Joy Parker

1999 *El cosmos maya, tres mil años por la senda de los chamanes*. México. Fondo de Cultura Económica.

García Barrios, Ana y Rogelio Valencia

2007 «El uso político del baile en el Clásico maya: el baile de K'awil». *Revista española de antropología americana*. 37 (2). Págs. 23-38

Gennep, Arnold Van

1909 *The Rites of Passage*. London, Routledge and Kegan Paul.

Guillemin, George

1959 «Iximché». *Antropología e Historia de Guatemala*. 11(2). Págs. 22-42.

Gruzinski, Serge

2007 *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.

Hermann Lejarazu, Manuel A.

2008 «Religiosidad y bultos sagrados en la mixteca prehispánica». *Desacatos*. (27). Págs. 75-94

Hill II, Robert

1999 «Los Quichés». *Historia General de Guatemala*. Jorge Luján Muñoz, Director General. Tomo 1: Marion Popenoe de Hatch, Directora de Tomo. Guatemala, fundación para la Cultura y Desarrollo y Asociación de Amigos del País. Págs. 650-660

Ichon, Alan

1983 «Arqueología y etnohistoria en Cawinal». *Nuevas perspectivas sobre el Popol Wuj*. Robert Carmack y Francisco Morales, editores. Guatemala, Editorial Piedra Santa.

Ivic de Monterroso, Matilde

1990 *La influencia del Centro de México en el área del Quiché durante el Periodo Postclásico*. Tesis de Licenciatura en Arqueología. Universidad de Valle de Guatemala.

Kantorowicz, Ernst H.

1957 *The King's Two Bodies: A Study of Mediaval Political Theology*. Princeton, Princeton University Press.

Kelley, David H. y Eugene Milone

2005 *Exploring Ancient's Skies. An Encyclopedic Survey of Archaeoarstronomy*. Springer Science + Business Media Inc.

Kertzer, David I.

1996 *Politics and Symbols : The Italian Communist Party and the Fall of Communism*. New Haven, Yale University Press.

King, R. Arden

1974 *Coban and the Verapaz: History and Cultural Process in Northern Guatemala*. New Orleans, Tulane University.

Kirchhoff Paul; Lina Odena y Luis Reyes García

1989 *Historia Tolteca-Chichimeca*. Segunda edición. Colección Puebla. México, Fondo de Cultura Económica.

Kurtz, Donald V.

2001 *Political Anthropology: Power and Paradigms*. Boulder, Westview.

Las Casas, Fray Bartolomé de

1958 *Apologética historia de las Indias*. 2. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, Ediciones Atlas.

1992 *Apologética historia sumaria*. Editado por Vidal Abril Castelló. México, Alianza Editorial.

León Portilla, Miguel

1958 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses. Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Textos de los informantes de Sahún*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

1959 *La Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Segunda edición. México, D.F., Universidad Autónoma de México.

- Lewellen, Ted C.
2003 *Political Anthropology: An Introduction*. Tercera Edición. Westport, Praeger.
- López Austin, Alfredo
1994 *El conejo en la cara de la luna: ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México, D.F., Publicaciones del Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- López Austin, Alfredo y L. López Luján
1999 *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Postclásico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- López, Carlos
1997 «El gran pueblo bajo el lago». *Literatura de los pueblos del lago Atitlán*. Perla Petrich, editora. Guatemala, Cholsamaj. Págs. 24-25
- López Luján, Leonardo
1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Macario Calgua, Raquel
2005 *Los habitantes de Q'umark'aj, capital maya-k'iche' del Postclásico Tardío: tierras altas de Guatemala*. Informe en <http://www.famsi.org/reports/03057es/>
- Manuscrito de Chichicastenango*
1927 Traducción de Villacorta, Antonio y Flavio Rodas Noriega. Guatemala, Sánchez & de Guise.
- Maxwell, Judith y Robert M. Hill II
2006 *Kaqchikel Chronicles, the definitive edition*. Austin, University of Texas Press.
- Memorial de Sololá*
1999 Edición Facsimilar del manuscrito original. Transcripción al kaqchikel moderno y traducción al español de Simón Otzoy C. Guatemala, Comisión Inter-universitaria de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América (CIGDA).
- Middleton, J.
1960 *Lugbara Religion: Ritual and Authority Among an East African People*. Londres, Publisher for Internacional African Institute by the Oxford University Press.
- Miles, Suzanne
1983 *Los pokomames del siglo XVI*. Traducción de Flavio Rojas. Guatemala, Editorial 'Jose de Pineda Ibarra'.
- Mondloch, James L.
1978 *Basic Quiche Grammar*. Institute for Mesoamerican Studies. (2). Albany, State University of New York at Albany.

Muir, Edward

2005 «Introduction: the Lure and Danger Ritual». *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge (UK), Cambridge University Press. Págs. 1-14

Myerhoff, Barbara G.

1996 *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Novena impresión. Cd., Cornell Paperbacks.

Navarrete, Carlos

1983 «Las influencias mexicanas en el altiplano de Guatemala según la arqueología del Postclásico tardío». *Nuevas perspectivas sobre el Popol Wuj*. Robert Carmack y Francisco Morales, editores. Guatemala, Editorial Piedra Santa. Págs. 247-254

Oxlajuj Ajpop

2008 *Propuesta de modelo organizativo para la recuperación, conservación, dignificación y administración de los lugares sagrados mayas*. Guatemala, Glifo Litografía y Servicios.

Popenoe de Hatch, Marion

1998 «Los k'ich'es-kaqchikeles en el altiplano central de Guatemala: Evidencia arqueológica del período Clásico». Christopher Lutz, editor. *Mesoamérica*. (35). Págs. 93-115

Popenoe de Hatch, Marion y Matilde Ivic Monterroso

2001 «Algunas reflexiones sobre la etnohistoria y la arqueología k'iche'». *Etnohistoria, relaciones interétnicas*. Guatemala, IV Encuentro Nacional de Historiadores. Págs 21-25

Popol Wuj: Las antiguas historias del Quiché.

1998 Traducción y notas por Adrián Recinos. Octava reimpresión. Guatemala, Editorial Piedra Santa.

Popol Wuj, Sacred Book of the Ancient Maya.

2007 Traducción y notas por Allen Christenson. Electronic Library CD. Unites States, Brigham Young University.

Recinos, Adrián

2001 *Crónicas indígenas de Guatemala*. Primera reimpresión. Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

Richards, Michael

2003 *Atlas lingüístico de Guatemala*. Guatemala, Editorial Serviprensa S.A.

Rojas, G.

1985 «Relación de Cholula». *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala México*. Editado por René Acuña R. UNAM. Tomo II. Págs. 123-145

Romero, Sergio

2000 *Estudio comparativo de dos calendarios coloniales mayas del siglo XVIII*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad de Valle de Guatemala.

Sachse, Frauke y Allen Christenson

2005 *Tulan and the Other Side of the Sea. Unraveling a Metaphorical Concept from Colonial Guatemalan Highland sources*. En: www.mesoweb.com. Págs. 1-28

Schele, Linda; Peter Mathews y Macduff Everton

1998 *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. New York, Scribner.

Shook, Edwin M.; Marion P. de Hatch y Jaime D. Donaldson

1979 «Ruins of Semetabaj, Dept. Solola Guatemala». *Contributions of the University of California Archaeological Research Facility*. Dept. of Anthropology, University of California (41).

Smith, Ledyard y Alfred Kidder

1951 *Excavations at Nebaj, Guatemala*. Washington D.C., Carnegie Institution of Washington.

Smith, Michael E. y Frances F. Berdan

2003 «Postclassic Mesoamerica». *The Postclassic Mesoamerican World*. Michael E. Smith y Francis F. Berdan, editores. Utah, The University of Utah Press. Págs. 2-20

Stuart, David

2000 «The Arrival of Strangers». *Mesoamerica's Classic Heritage. From Teotihuacan to the Aztecs*. David Carrasco, Lindsay Jones and Scott Session, editores. Colorado. United States, University of Colorado Press. Págs. 465-513

Sugiyama, Saburo

1992 «Rulership, Warfare, and Human Sacrifice at the Ciudadela: An Iconographic Study of Feathered Serpent Representations». *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*. Janet Catherine Berlo, editora. Washington D.C., Bumbarton Oaks. Págs. 205-231

Thompson, J Eric S.

1970 *Maya History and Religión*. Norman, University of Oklahoma.

Turner, Bryan S.

1997 *La religión y la teoría social: Una perspectiva materialista*. Primera reimpresión. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Turner, Victor

1995 *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago Illinois, Aldine de Gruyter Publishing Company

Ullmann, W.

1969 *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*. Londres, Methuen.

Van Akkeren, Ruud

2000 *Place of the Lord's Daughter: Rabinal, its History, its Drama*. The Netherlands, Research School CNES, Leiden University.

2002 «El lugar en donde salió el primer sol para los k'iche': Jakawitz, su nueva ubicación». *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2001*. J.P. Laporte, H. Escobedo y B. Arroyo, editores. Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala. Págs. 1-12

2005 *Chi raqan animal tz'aq animal k'ox tun. Rabinal en la historia*. Segunda Impresión. Guatemala, Museo comunitario "Rabinal Achi" y Ruud van Akkeren.

Villacorta, J. Antonio y Carlos A. Villacorta

1977 *Códices mayas*. Segunda edición. Guatemala, Tipografía Nacional.

Wallace, Dwight T.

1977 «An Intra-site Locational Analysis of Utatlán: the Structure of an Urban Site». *Archaeology and Ethnohistory of the Central Quiche*. Albany SUNY, Institute for Mesoamerican Studies.

Wauchope, Robert

1975 *Zacualpa, El Quiche, Guatemala: An Ancient Provincial Center of the Highland Maya*. Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute.

Weber, Max

1968 *Charisma and Institution Building: Selected Papers*. Chicago, University of Chicago Press.

Weeks, J.M.

1983 «Chisalín, una comunidad ilocab quiché del siglo XVI». *Nuevas perspectivas sobre el Popol Wuj*. Robert Carmack y Francisco Morales, editores. Guatemala, Editorial Piedra Santa. Págs. 255-272

Woodbury, Richard and Audrey S. Trick

1953 *The Ruins of Zaculeu*. 2. Richmond, United Fruit Company.

Ximénez, Francisco

1985 *Primera parte del tesoro de las lenguas Cakchiquel, Quiche y Zutujil, en que las dichas lenguas se traducen a la nuestra lengua*. Edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María. Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

Zorita, Alonso de

1963 *Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain*. New Brunswick, Rutgers University Press.

IX. APÉNDICE

Apéndice 1.

Las plumas de Santo Tomás

K'o juk'al winaq kee' par Costa ojer are' Selva, como k'ot camioneta, kie jun achi ruk' rächjil, te' jun rat más achjab más kiin chuwich ri ixqib', je ku'un jun nimlaj achi' cha' eeeee. E si ni ixoq reqan tuq-ucubrecama, tuq-u reqan kurqat jun achi'. Eee jun achi' krilt pe si rixqil xaq b'in b'ik, xipkeek, krilt pa knoq, si trin rixqil chij o naj k'wi kanoq. Teqs cuya' vuelt jele' b'e, eee utkel jun achi' xe'ek, te k'otch te sini ixoq xqekanoq kiint más. Te xeqaj, te xeloq jle k'oy cha', kanjel le nmäq taq k'oy xe'loq ptaq Selva, xk'am sini ixoq cha', te xekk'am b'ik xeceqaj b'ik te xikiya päswan junamlaaj swan cha', xikya'sini ixoq, te' xikje' ruk' sini ixoq, sini ixoq xikje' siral cha' rech k'oy. Tej ri k'oy kie'loq kie'loq xekiya' kánoq sini ixoq pswan, y k'ot mo(d)o keloq ri ixoq nmäq taq swan, te' kieloq jle k'oy kutzkuj banano te keprut kutzkuj te kiya che' sini ixoq cha' te ktzuku cha', te xk'is ritz'iaq k'otch ritz'iaq tej le mismo k'oy xaq kaa'no uxaq taq che' sini ixoq.

Te' xk'iy ral, nim si ral cha' te kiij che siral, kiij che moj k'oy taj cha' kitzjon ruk' siral moj k'oy taj, rönjel xuij che siral sumo(d)o che ri k'o chla'. Entonces, te' jural cha' como kalk'ual k'oy xib'al uchuq'ab' xib'al uchuq'ab, teq tzij k'ot pen(a) kuya' che, k'o moo che kaan k'oy kikqe chuxe taq chaj kkaan taq kekripej kib' chu taq che jere' kuun rjun ala, te' kuij che rumamá 'jo' kcha' che cha'. Kojelbik kche cha', jle k'oy kiyat utkel cha' simpre kaan cuidar jun ixoq, laq'b'em cha'. Te chi juvuel xeeloq könjel ri k'oy cha', xeeloq könjel jle k'oy. Te jun ala nim chik cha' te xuk'am knoq ruchuch xreqaj sinu chuch cha', te xeeloq cha' te xe'amjik (se huyeron) chekwuch ri k'oy. Tej le k'oy kutzkuj kutzkuj, te xib'aqaj pju finca te k'o ju met cha' juert bult met k'olik cha' te xikwaj sini ixoq chupam jle met, como cien bulto k'olik cha', te kutzquj jle k'oy chpam si costal, kutzkuj kutzkuj kriqtaj xesi jun chna kraj te xicos jle k'oy cha', xuriq tchik te keb' ruk' siral cha'.

Te si ral, más uchuq'ab más uchuq'ab' xib'al uchuq'ab' k'olik che siral, te ktaq b'ik puchak te kya' snuch'ich' cha', te keb' kuun snuch'ich' kuq'ipo cha' xib'al uchuq'ab'. Xektaqbik chi ral, pasunu xikiij che 'jama' kichache, aré jama' ri plumá rech Santo Tomás. Ch'qan ja, jama' ri plumá kicha che. Pa ri finca más ek'o wakax te kpe lo ju xik' chkij cha', klavikot kuk'is wakaw cha', te x'ix che jun achi' re', mpa kipeloq te xuun juwakew are' te xiya' jun uch'ich' cha'. Te xpe ju klavi' xuk'amla b'ik jun achi' xreqaj b'ik, te kuyakan che jun lado chik cha' pa jun nimlaaj swan swan swan xuyakanoq. Pacha'naj k'wi, te q'axik jumar, xuyakan jun achi chila'. Jnipa jle joolcha' ksok jle chkop, k'o laj taq pollito julaj (taq) kne'. Te jle klavi', jampa keloq jun pluma matzaqta bik sino ktunu jelik ktunik cha' ru pluma. Te ri jun achi' rik'am ruch'ich', xuun pedazos cher taq kal ri xik', laj chikop. Te xuk'amloq jolcha' pluma, xpetik xuya' ru ch'ichi pwi ja.

Te knumik ri achi cha' knumik cha', te xeqaj jun abix cha', k'o ab'ix jela'. Te xuk'amlakoq jun elote cha', xunakoq, xresaj sirij, sini elote kuriqij uchi' cha', entonces te xee'loq le winaq cha', 'sutan kawil k'aj ri aj' 'rmal kinumik'. E are' xe ksiqo cha' xe ksiqo cha', tons kutijo te xutij che kwach, te kkilo sutan sutan, 'chi kok chi?' kcha' che, 'chi kiel chi?' kcha' che, 'chiri'' kcha' chke. 'Chiri' keel wi' kcha' chke, '¿sutan kaant

qoj?’ kicha’ che cha’ ‘utz la kcha’ chke. Xuma’ jun alambre, xuworo, ik’i xuworo cha’, te kikam ri winaq. ‘Chna’ jun utzil Chitzkuj jun transporte cher kuk’am bik ch’qan ja kcha’ chke, te xiktaqloq jun León cha’, jun namalaaj b’alam xiktaqloq. Katqe bik chij ri b’alam, katuk’am bik jela’ ch’qan ja. Kaya’we jun león, kinuma’ pacha’ kinma’ ri kumb’al kcha’ chke. Ri kumb’al jela’ kiriq la’ pacha in petnaq wi kcha’ jun achi cha’. Te xpeloq ri achi ruk’ ju león cha’, te le winaq ya xekamik cha’, mientras xik’is xekamik. Te atpetok kicha che ri achi, katzlijloq, (xekamsaj), katzlijloq katzijloq ya xekam ri winaq kicha che. Tons ju león su kikiij cher ju león cher jun achi cha’ ‘Chanim’ cha’, ‘chanim’ cha’ katek, ‘anaq katek kicha’ che ri león. Er león kusurij rib’ ptaq ja, petnaq reqam ri achi cha’ xuk’amloq pluma. Xpeloq, te xeqaj chija’ xeqaj chja (Chichicastenango), xuk’am pluma xuk’amloq, pacha keem chuloq kinta’ in, jelik ri pluma, k’amomloq, te are’ chkoj che ri Santo Tomás (María Mejía Xon⁶¹, comunicación personal 2009).

⁶¹ María Mejía Xon es maya k’iche’ originaria de Chichicastenango el Quiché, y es tía abuela de la autora de esta tesis.