EL PROBLEMA DE LA OTREDAD ENTRE LAS POBLACIONES DEL ALTIPLANO GUATEMALTECO SEGÚN LOS DOCUMENTOS INDÍGENAS COLONIALES

Michela Craveri Slaviero

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

ABSTRACT: This paper deals with the perception of otherness among Mesoamerican cultures, mainly in the view that Highland groups of Guatemala have about the other according to the indigenous documents of the Colonial period. In the relationship within the Quiche groups among themselves (Quiches, Cakchiquels, Tzutujiles, and Rabinales), it means, the contrasting moment between the "self" and the "other" such as an instrument of own self consciousness affirmation, it resolves into the assimilation of identities as a collective self where the individual self finds equal expression. So we have, on one side, the perception of otherness among Quiche lineages and, on the contrary, the remaining group of the Highlands (Mames, Pokomes and Pokomchis) This relations shows this kind of consciousness as a strict dialogical type, according to the Bakhtinian theory, where the otherness is conceived with an autonomous and objective reality from which the self gets sense. It is through this external and independent value.

RESUMEN: El presente trabajo se enfoca en la percepción de la otredad entre las culturas mesoamericanas y, en particular, en la visión que los grupos del altiplano guatemalteco tenían del *otro*, fuera de la misma parcialidad, de una estirpe aliada o enemiga, según se expresa en los documentos indígenas de la Colonia. En el caso de la relación entre los grupos quicheanos entre sí (quichés, cakchiqueles, tzutujiles y rabinales), el momento de contraposición entre el *yo* y el *otro*, como instrumento de afirmación de la propia conciencia individual, se resuelve en la asimilación de las identidades en un *yo* colectivo, donde encuentran expresión paritaria los sujetos individuales. En cambio, la percepción de la otredad entre las estirpes quicheanas, por un lado, y los demás grupos del altiplano, por el otro (mames, pokomes y pokomchís), se revela de tipo estrictamente dialógico, según la teoría bakhtiniana.

Lo *otro* no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad=realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, *uno y lo mismo*. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón humana se deja los dientes. (Antonio Machado)

Aconsejaré al valeroso, al guerrero que no haga ruido, que no se mueva, que entre en el gran palacio, en la gran casa, porque aquí es estimado y honorado, en el gran palacio, en la gran casa, porque tiene doce hermanos mayores y doce hermanos menores, los guardianes del tesoro, de los objetos preciosos. Todavía no se ha manifestado su presencia, su aspecto. ¿Éste es el valeroso que vino a completarlos, a perfeccionarlos, en el gran palacio, en la gran casa? (*Rabinal Achí*, Brasseur de Bourbourg, 1862: 78).

Introducción

Ya en los primeros años de la penetración española en América resultó evidente que las civilizaciones que habían entrado en contacto poseían sistemas contrastantes y que el encuentro entre las dos culturas estaba asumiendo los tintes de un choque y un rechazo recíprocos. El desarrollo independiente de las dos civilizaciones, la expresión de una religiosidad lejana, el uso de códigos de comunicaciones propios causó la tentativa de insertar al *otro* en el propio esquema cultural, para aceptarlo y entenderlo, rechazando su identidad autónoma (Todorov, 1989).¹ Los españoles trataron

entonces de decodificar la realidad americana a través de la sensibilidad y mentalidad europeas, de aplicar y de imponer sus propios códigos en un mundo organizado según leyes para ellos desconocidas.² El problema de la falta de comprensión y comunicación fue originado por la incapacidad de aceptar al mundo indígena como un universo autónomo y completo, dotado de una identidad independiente de la realidad europea.

Las civilizaciones americanas fueron interpretadas como desarrollo periférico del proceso histórico europeo, las diferencias fueron negadas o "corregidas" y el punto de vista español impuesto sobre la polivalencia de las culturas autóctonas. En algunos casos también

¹ En su ensayo sobre la conquista de América, Todorov se ocupa principalmente de las consecuencias del encuentro de las dos culturas y de dos diferentes sistemas de comunicación. Según el autor había sido el uso de diferentes códigos de comunicación la causa de la victoria de una sociedad sobre la otra, a pesar de la disparidad numérica entre los ejércitos. En la relación entre Cortés y Moctezuma, había jugado un papel fundamental la superioridad en la comunicación interpersonal del conquistador español. El sistema de comunicación del soberano mexica estaba orientado, al contrario, hacia el mundo natural, como fuente de estímulo y de códigos de comportamiento. La comunicación entre los hombres jugaba un papel secundario, impidiendo a Moctezuma entender y luego combatir al enemigo.

En el caso de los sacrificios humanos, la identificación con la deidad por medio de la posesión de una parte del cuerpo de la víctima, como la piel en los ritos de despojeamiento, indica, según Todorov, el uso de un sistema simbólico diferente que el europeo y menos desarrollado. La necesidad que los sacerdotes mesoamericanos se vistieran con la piel del sacrificado, a la conclusión del rito, para poderlo representar en el momento de su desaparición como ser divino, sería ocasionada por la débil naturaleza del sistema simbólico prehispánico. En las representaciones escénicas del mundo occidental, argumenta el autor, el sujeto representado puede ser interpretado por medio de objetos meramente simbólicos, como las máscaras y los trajes, mientras que en el caso mesoamericano no se manifestaba una relación simbólica, ya que la piel representaba concretamente a la víctima. Según la opinión de Todorov, no era difundida en América la comunicación por medio de signos que representaban objetos ausentes, como el dinero, la escritura y las máscaras teatrales.

Yo creo, al contrario, que las sociedades prehispánicas entrelazaban relaciones simbólicas en la mayoría de las expresiones de la vida cultural. La escritura pictográfica y silábica indicaba conceptos o sonidos por medio de una relación simbólica y convencional, aceptada por el grupo social. El arte, la pintura, la arquitectura, la escultura y la danza, no se resolvían en la imitación realista de la naturaleza, sino en la recreación de su carácter y valor simbólico, poniendo énfasis en los aspectos mágicos, religiosos y cosmológicos de la realidad. La circulación de semillas de cacao y de conchas preciosas representaba un verdadero sistema de intercambio y la escritura alfabética era sustituida por las relaciones simbólicas entre el signo y su referente. El uso de máscaras y trajes, en fin, era común también en las representaciones teatrales mesoamericanas. El sistema simbólico relacionado a los rituales del sacrificio expresaba, sin embargo, un significado peculiar, ya que la deidad no sólo era representada simbólicamente, sino también encarnada concretamente, como símbolo de la fusión del dios en el hombre y de la presencia concreta del *otro* en el vínculo ceremonial.

El sistema simbólico mesoamericano, entonces, no constituía un nivel menos desarrollado de significación, sino que expresaba aspectos diferentes a nuestra cultura. Privilegiaba, en efecto, los vínculos simbólicos entre el mundo natural y la realidad espiritual y desconsideraba la relación entre los objetos concretos (Todorov, 1989:190-192).

Se nota que según la etimología latina el vocablo "comprender" indica una toma de posesión (*prehendere*) de algo, adentro de la visión personal, hacer de la otra cosa una misma realidad con la mía (*cum*). En las lenguas neolatinas el concepto "comprensión" ha conservado las implicaciones del término originario, expresando los estrechos vínculos entre el acercamiento hacia otra realidad para entenderla y la asimilación en el universo personal para aceptarla.

² El caso de la percepción de la realidad americana por parte de Bartolomé de Las Casas es elocuente. El fraile, en efecto, aunque amara y respetara a los pueblos americanos, no respetaba su diversidad religiosa y cultural y los interpretaba según los códigos morales católicos, como toda evangelización y colonización. Los juzgaba según su cercanía o lejanía a la inocencia primigenia del Paraíso Terrenal y al final según la cercanía al sistema occidental. No reconocía su valor en cuanto "otros", sino en cuanto seres humanos similares a los hombres europeos (Las Casas, 1951).

Estudios de Cultura Maya. Vol. XXII, 2002

Instituto de Investigaciones Filológicas/

Centro de Estudios Mayas, UNAM

ISSN 0185-2574

<http://www.iifilologicas.unam.mx/estculmaya/>

los títulos indígenas³ de la primera época colonial expresaron, junto a su propia tradición cultural, una explicación de la historia local como parte del desarrollo histórico occidental, la aceptación de la cultura americana según la cercanía cultural y estética a los códigos interpretativos europeos (Padial Guerchoux, 1991). El origen de los grupos americanos fue asociado a las migraciones del pueblo judío de Egipto y de Babilonia (del Este) hacia nuevas tierras⁴. Desde el punto de vista español, por otra parte, la lejanía y la exterioridad de la religiosidad prehispánica fue interpretada y combatida, por unos como estado de inocencia primigenia, como la ignorancia de la palabra divina de los idólatras paganos (Las Casas), por otros como desviación del camino cristiano por obra del demonio (Oviedo, Vitoria, Sepúlveda). No fueron consideradas, en estos casos, las implicaciones del desarrollo cultural autónomo de América y de una sensibilidad y espiritualidad independientes. Aun la magnificencia de las ciudades prehispánicas fue relacionada con el esplendor de los centros urbanos del mundo clásico mediterráneo, patrimonio cultural de los conquistadores de América.⁵

Resulta evidente que la nueva realidad era decodificada a través de puntos de referencia externos a la cultura mesoamericana y que resultaba entonces obstaculizada la comprensión y la real comunicación con el otro en cuanto *otro*, diferente y exterior a sí. La relación hacia la alteridad se resolvía en una comprensión del *otro* dentro de la propia visión y perspectiva, de la negación o corrección de las diferencias como desviación de una norma ya establecida.⁶

La asimilación del *otro* en el interior del propio esquema cultural parecería ser un elemento característico de la sociedad occidental (Levinas, 1977). Sin embargo, si se observan las consecuencias del contacto entre las dos realidades en una perspectiva no exclusivamente eurocentrista, resulta que la dificultad de concebir la otredad se había manifestado también entre las poblaciones americanas, aunque en medida menor y con implicaciones diferentes. En los primeros tiempos de la Conquista, los caballos, la figura de Cortés, el aspecto insólito de los extranjeros fueron asimilados a los guerreros toltecas y a la figura de Quetzalcóatl, que se esperaba regresaría del mar (de Oriente) a sus tierras.⁷ Los conquistadores europeos,

³ Puesto que los títulos de tierra indígenas habían sido compilados para garantizar el derecho sobre la tierra de los antiguos linajes americanos hacia los conquistadores europeos y estaban destinados a la burocracia española, registran la influencia de la visión histórica occidental sobre la americana y la adaptación de los acontecimientos mítico-históricos transmitidos por los antepasados en el proceso globalizante del desarrollo histórico europeo. Para que fueran aceptados la antigüedad de la estirpe y su derecho de usufructo sobre la tierra, era necesario que las poblaciones mesoamericanas, y en este caso sus linajes dominantes, fueran identificados como ramas periféricas de las civilizaciones mediterráneas, pertenecientes al mismo sistema cultural, en la fruición de los mismos derechos y deberes.

⁴ En el *Título de Totonacapan* está expresamente señalada la fusión de los acontecimientos históricos quicheanos en el proceso cultural europeo, en la migración de los antepasados desde Oriente, Egipto y Babilonia. "Nosotros somos los descendientes de los israelitas, de San Moisés. De las parcialidades de los israelitas salieron nuestros abuelos y padres. Vinieron de donde sale el sol, allá en Babilonia, donde celebraron rituales con el señor Nacxit; tal fue el origen de nuestro linaje" (Carmack, 1983: 174). Así también *El Título de Pedro Velasco*, entre otros: "Entonces nuestro primeros antepasados llegaron a Babilonia. Así se llamaba el pueblo. Nosotros, las llamadas parcialidades, somos los descendientes de los egipcios e israelitas. Los antepasados lloraron porque perdieron la rectitud allá en Egipto. Eran los señores Balam Quitsé, Balam Ak'ab, Majucotaj e Iquí Balam" (Carmack, 1989: 173).

⁵ Bernal Díaz del Castillo (1955) y Cortés (1973) expresaron su admiración hacia los centros urbanos del mundo mesoamericano comparándolos con el esplendor de las ciudades del mundo clásico, subrayando y alabando los elementos comunes. La cercanía al propio sistema cultural, en campo cultural, religioso, político y estético, era la condición necesaria para la comprensión y la aceptación de la realidad ajena.

⁶ Según el análisis de Todorov (1992), el encuentro entre el mundo occidental y los pueblos americanos se resolvía en una relación jerárquica entre las diversidades. La desigualdad era interpretada como una contraposición entre superior e inferior; la igualdad como identidad y asimilación.

⁷ En los textos del *Chilam Balam* está registrado un ejemplo significativo de la integración y de la incorporación de una realidad exterior en el propio sistema cultural y en el propio desarrollo histórico. La llegada de los extranjeros está integrada en la repe-

entonces, fueron integrados e interpretados por las civilizaciones mesoamericanas en el interior de su propia cultura; su llegada fue relacionada a los acontecimientos que se repetían en los ciclos de su historia. Aunque de manera diferente que los españoles, los pueblos americanos insertaron a los extranjeros en su propio proceso histórico, asociaron a Dios y a los santos católicos a sus propias deidades y los asimilaron en su religiosidad. La alteridad de los conquistadores fue interpretada según sus códigos culturales y religiosos, las diversidades justificadas según su sensibilidad y espiritualidad. Al contrario que los conquistadores europeos, sin embargo, las poblaciones de Mesoamérica no trataron de imponer su visión, su perspectiva sobre la extranjera, sino de elaborar una nueva realidad sincrética, donde los dos aspectos estuvieran presentes, aunque fundidos en una única dimensión espiritual (Gruzinski, 1988).

En el caso del contacto entre dos sistemas culturales tan lejanos y diferentes entre sí, resulta emblemático el problema del *otro* y de la aceptación de la diversidad. Los trabajos recientes sobre el tema han puesto en relieve cómo el manejo de códigos diferentes entre las dos culturas llevó a un predominio de una (la española) sobre la otra y a la consiguiente absorción de las diversidades (Todorov, 1989 y 1991; Gruzinski, 1988). Los conquistadores europeos impusieron su sistema cultural sobre el indígena, sin reconocer y aceptar la presencia de una identidad autónoma y distinta de la propia. También la visión azteca de la conquista fue analizada poniendo énfasis en las consecuencias culturales, religiosas y psicológicas del contraste (Baudot-Todorov, 1990; León-Portilla, 1991).

La aceptación de la diversidad es un elemento importante para el acercamiento a una cultura ajena, para la comprensión y la comunicación recíproca (Lévi-Strauss, 1995). Sin embargo, la mayoría de los estudios se ha ocupado más bien del encuentro entre dos sistemas culturales lejanos y contrapuestos, como el occidental y el indígena. Escasos análisis han sido llevados a cabo sobre la relación con el *otro* en el interior de un mismo grupo étnico y principalmente entre las sociedades lejanas de Occidente. La relación entre los

grupos mesoamericanos, por ejemplo, ha sido estudiada a nivel histórico y político, poniendo énfasis en el contraste económico, en las relaciones comerciales, en las tributarias y en la interrelación entre los linajes dominantes. Pero, quizá por la escasez de documentos literarios prehispánicos, no ha sido estudiada a fondo la percepción que los individuos de una comunidad tenían del *otro*, sea extranjero, de un grupo aliado o de la misma parcialidad.

El problema se revela aún más complejo para las poblaciones del altiplano guatemalteco, a causa de la estancia en el mismo territorio de grupos que habían logrado conservar su propia independencia y otros que habían sido rápidamente sometidos por el poderío quiché. La mítica migración hacia oriente, registrada en la totalidad de las crónicas quicheanas, puede ser interpretada más allá de su valor histórico, en el significado que asumía para el grupo social. Su valor consistía en el carácter ritual del recorrido circular, como viaje de iniciación y rito de paso, que había dotado a los antepasados quichés de poderes políticos y religiosos y de símbolos de su superioridad sobre las demás poblaciones del altiplano (Laura Sotelo Santos, comunicación personal, 1997). Por medio de este recorrido, los antiguos progenitores habían podido superar el nivel mundano de su poder político y, gracias a las nuevas capacidades chamánicas, lograron manejar el control del poder religioso. El viaje circular y la posesión de los objetos rituales confirmaban el poder del linaje quiché sobre las otras poblaciones, gracias al dominio de la comunicación con el espacio-tiempo divino y marcaban la protección del pueblo quiché por parte de Nacxit, el gran señor del oriente. En el proceso de elaboración de la nueva identidad cultural, surgida por la fusión de la tradición maya con los nuevos patrones epi-toltecas, la estancia en Tulán había dotado a la estirpe quiché de nuevas deidades tutelares, que garantizaban la protección divina sobre su propia historia, como menciona el *Popol Vuh*. "Fue entonces la salida de sus dioses; primero los de Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, quienes se llenaron de alegría: ¡Por fin hemos hallado lo que buscamos!,

dijeron. Y el primero que salió fue *Tobit*, que así se llamaba este dios, y lo sacó a cuestras en su arca Balam-Quitze. En seguida sacaron al dios que se llamaba *Avilix*, a quien llevó Balam Acab. Al dios que se llamaba *Hacavitz* lo llevaba Mahucutah; al dios llamado *Nicahtracab* lo condujo Iqui-Balam" (*Popol Vuh*, 1976: 110-111). La migración hacia oriente representaba, entonces, una etapa fundamental del proceso de formación de la identidad quiché, ya que contenía los fundamentos culturales y religiosos, que germinarían fructuosamente a lo largo del desarrollo histórico posterior. Es interesante observar cómo las raíces culturales mayas constituían un terreno fértil, donde las semillas de la cultura mexicana podían brotar, para crear una nueva cultura sincrética. Los patrones culturales traídos de oriente, las nuevas técnicas militares, las deidades totémicas adquiridas en Tulán, los poderes chamánicos aprendidos a lo largo del recorrido circular constituían las bases de legitimación del propio poder político y de la nueva identidad cultural.

El camino del Quiché hacia el este, la estancia en Tulán Ziwán, el regreso a la sierra central de Guatemala, a través de privaciones y dificultades, habían demostrado la naturaleza sagrada de los antepasados. Los símbolos de autoridad traídos de oriente según el *Título de Totonicapán*⁸ indican claramente el poder chamánico que los antiguos padres habían asimilado durante su peregrinaje, además de la nueva organización política, de la nueva espiritualidad religiosa, de los nuevos patrones culturales de tipo mexicano.

Se ha discutido largamente alrededor de la naturaleza de las relaciones políticas entretejidas con la cultura mexicana y alrededor del carácter histórico de los hechos relatados en los documentos indígenas. Según los estudios llevados a cabo en los sesentas (Thompson, 1994: 126-127), se verificó una verdadera conquista ar-

mada de la región quiché por parte de poblaciones de lengua chontal-náhuatl, originarias de la zona costera del Golfo de México, en los actuales estados de Tabasco y Veracruz. Según las interpretaciones mencionadas, los primeros colonizadores habían llegado a la sierra guatemalteca para ejercer el control político y económico sobre toda la región, rica en vías de comunicación fluviales. Las incursiones armadas habrían sido conducidas paulatinamente por parte de pequeños grupos chontales, ya fuertemente influenciados por la cultura tolteca (Wilhelmy, 1990: 48-49).

Es muy improbable, sin embargo, que las tradiciones bélicas, las prácticas sacrificiales por medio de la extracción del corazón y la impostura elitista de la estratificación social hayan sido determinadas por la presencia chontal en el territorio quiché. Según la versión de los acontecimientos registrada en los documentos indígenas de la Colonia (y el *Memorial de Sololá* es muy claro, a este respecto), más que una invasión por parte de grupos foráneos, habría que plantear una migración circular de individuos de estirpe maya-quiché, que desde el altiplano de Guatemala se dirigieron, por motivos políticos y ceremoniales, hacia oriente, y desde allí regresaron nuevamente al Quiché. El contacto directo con el señor del este, el soberano Nacxit, formó a los progenitores quichés sobre una imposición cultural de tipo mexicano, les proporcionó los símbolos del poder y legitimó su *status* político. Es posible, entonces, interpretar la mexicanización de las tierras altas de Guatemala como un proceso desarrollado activamente por parte de los grupos quicheanos, en la toma de posesión conciente de la nueva dimensión cultural, más que la asimilación pasiva de patrones culturales impuestos por conquistadores extranjeros. Además, el origen maya de los nombres de los progenitores (Balam-Quitze, Balam-Acab, Majukutaj e Iquí Balam) indica claramente la

tición cíclica de eventos; los españoles están asociados a personajes y grupos étnicos pertenecientes al mundo americano. Sólo así podían ser "comprendidos" y aceptados. (*El libro de los libros de Chilam Balam*, 1985: 60, 69, 99).

⁸ "Entonces juntaron para Balam C'onaché el palio de plumas de quetzal, el palio verde, el trono de león, el trono de jaguar, la flauta, el tambor, las piedras negras y amarillas, la cabeza y las patas de venado, los huesos de falange de águila y jaguar, el caracol, la red de tabaco, las plumas de garza, la cola de buitre, el brazalet, las trenzas, la piedra de hongo, (todas) las señales del señorío fueron juntadas y traídas por los (que se fueron) de donde sale el sol" (*Título de Totonicapán*, 1983: 183).

pertenencia de los antiguos padres a la cultura maya (José Alejos, comunicación personal, 1997), más que un origen foráneo, como había sido postulado por los investigadores de las décadas pasadas.

Las élites que habían cumplido juntas el camino hacia oriente y el regreso a la sierra guatemalteca (los quichés, cakchiqueles, tzutujiles y rabinales) estrecharon recíprocas alianzas políticas en virtud del común origen sagrado y movieron batallas conjuntas, que les permitieron una rápida conquista de las demás poblaciones del altiplano. Sin embargo, aun en el interior del sistema confederado, la distribución de los poderes no era paritario entre los grupos, sino que los quichés gozaban de un *status* privilegiado y mantenían el control del poder político y económico.

La mayoría de las poblaciones del altiplano fueron subordinadas a vasallaje y asimiladas a los nuevos reinos quicheanos. La religiosidad y la espiritualidad de los habitantes de la región sufrieron una decisiva influencia por parte de los quichés, dando vida a una dimensión religiosa y cultural sincrética. La voz directa de los pueblos conquistados fue desapareciendo, ya que los instrumentos de la conservación y de la difusión de la cultura estaban en las manos del linaje dominante quiché. La mayoría de los documentos indígenas que poseemos sobre el desarrollo político de la sierra de Guatemala, los títulos de tierra de la Colonia, fueron compilados por los descendientes de la antigua estirpe quicheana, registrando la versión oficial del pasado histórico, según la estrategia de la dinastía en el poder.

Se han conservado afortunadamente hasta nuestros días algunos documentos de tierras de las poblaciones que habían logrado conservar su autonomía política frente a los quichés, durante todo el Posclásico. Estos grupos, como los pokomchís, los pokomes y, hasta las últimas décadas del siglo xv, también los mames, habían permanecido al margen de la expansión política de los reinos quicheanos, conservando su organiza-

ción política interna y sus patrones culturales. Algunos pueblos, como los pokomes, habían sido empujados hacia regiones periféricas, otros, como los pokomchís, habían logrado mantener el control de sus propio territorios hasta la conquista española. Los documentos⁹ de los grupos no-quicheanos del altiplano resultan ser particularmente interesantes, ya que representan voces aisladas de una identidad que el reino quiché trató de asimilar y expresan la afirmación de la propia autonomía hacia un reino conquistador y culturalmente dominante.

Será analizada, a este propósito, la percepción que los grupos quicheanos, por un lado, y las demás poblaciones del altiplano, por otro, tenían de la alteridad política y cultural. Se verá cómo la otredad es concebida a niveles diferentes, ahora como fuente dialógica de afirmación social, ahora como parte integrante de la propia identidad. Se tomará en consideración primeramente la relación con el *otro* en el interior de la confederación quicheana, la expresión de la otredad y su significado político y religioso entre quichés, cakchiqueles, rabinales y tzutujiles. En segundo lugar, se estudiará la representación de la alteridad entre los grupos quicheanos por un lado y los pokomchís, pokomes y mames, por el otro. No se trata de un estudio exhaustivo sobre la relación entre el *yo* y el *otro* en la cultura maya, sino de un camino epistemológico que puede ayudar a entender la percepción de la *alteridad* de las comunidades quichés en los primeros años de la Colonia.

La relación con la alteridad entre quichés, cakchiqueles, rabinales y tzutujiles.

El otro como parte integrante de la propia identidad

Los documentos indígenas objeto de este análisis fueron escritos durante la Colonia por los descendientes

⁹ Entre otros documentos de las poblaciones autóctonas del altiplano, se tomará en cuenta principalmente el *Título de Cagcob*, pokomchí, el *Título de San Martín Xilotepeque*, pokom, y el *Título de Ostuncalco*, de estirpe mam (Crespo, 1968).
Estudios de Cultura Maya. Vol. XXII, 2002

Instituto de Investigaciones Filológicas/

Centro de Estudios Mayas, UNAM

ISSN 0185-2574

<http://www.iifilologicas.unam.mx/estculmaya/>

del linaje dominante, para garantizar el derecho sobre la tierra transmitido por los antepasados.¹⁰ El punto de vista expresado en los papeles resulta ser el de la estirpe quicheana, el *yö* colectivo que interpreta la realidad y que ofrece una visión del proceso histórico local según las etapas de desarrollo del pueblo quiché: la migración de oriente, las luchas contra los demás pueblos de la región, la formación y la consolidación del estado. La percepción del valor histórico del propio pasado coincide con la migración de los padres y la organización de una nueva estructura estatal, establecida *ex nihilo* sobre el vacío cultural y político de la población subordinada a vasallaje. La conciencia de la propia identidad se identifica con el linaje sagrado de los antepasados, de las originarias tribus que fueron al oriente e implantaron una estructura socio-política confederada, ceremonias religiosas y patrones culturales homogéneos en los territorios conquistados. Los quichés, los cakchiqueles, los rabinales y los tzutujiles, más allá de los particularismos locales y del desarrollo independiente de los estados, se percibían como una unidad cultural, cuyos linajes compartían el origen y el prestigio de la filiación mexicana.

Todos los documentos coloniales de los grupos quicheanos¹¹ relatan el origen común de los antepasados, la colectiva migración al oriente, a Tulán Zián, las originarias alianzas para conquistar a las poblaciones de la región. Aun los grupos entre los cuales sucesivamente habían surgido contrastes político-económicos (quichés, cakchiqueles, tzutuhiles y rabinales), subrayan con orgullo la filiación epi-tolteca de los antepasados y el común origen cultural y religioso.

Las rivalidades políticas entre las parcialidades del siglo XV parecen contrastar con la percepción de los miembros de otras comunidades como hermanos (hermanos mayores y hermanos menores, los padres comunes, los hijos de padre y de madre), que comparten el mismo universo cultural y religioso.¹² En la totalidad de los textos de estirpes quicheanas se registra la participación en un desarrollo histórico común. Es interesante notar que en la delineación del proceso histórico individual, quiché o cakchiquel, están mencionadas las etapas superadas conjuntamente, la migración, la llegada al altiplano, la ceremonia de la primera aurora, las luchas contra los enemigos comunes. En la reconstrucción del propio pasado y en la afirmación del derecho sobre el territorio de la dinastía específica, además, están incluidas descripciones de los acontecimientos vividos individualmente por otros grupos.

El *Memorial de Sololá* (Recinos, 1980), por ejemplo, no sólo reconstruye la historia local, mencionando las etapas superadas conjuntamente con las demás parcialidades, sino incluye narraciones sobre hechos acaecidos en el reino quiché, desde la sublevación de K'umarcaaj hasta las campañas de expansión militar quiché bajo el soberano Q'uikab. En la mayoría de los títulos quichés, por otro lado, se encuentran menciones a la historia cakchiquel, rabinal, tzutujil, en las etapas comunes y en el desarrollo individual.

Desde las observaciones arriba mencionadas, se entiende cómo los miembros del linaje quicheano se concebían como partes integrantes de un sistema colectivo, a nivel interregional. Con la migración de los

¹⁰ Un significado peculiar adquiere en este contexto el *Rabinal Achí*, ya que había sido creado y se seguía representando con funciones sagradas y ceremoniales y no meramente políticas, como en los demás casos. Sin embargo, el punto de vista central de la obra coincide con el de la clase en el poder, de filiación epi-tolteca (yaquí), que representa el eje unificador de la sociedad de Rabinal.

¹¹ Se trata del *Popol Vuh* (Raynaud, 1962), del *Memorial de Sololá* (Recinos, 1980), del *Título de Totonicapán* (Carmack, 1983), de Títulos menores de tierra de Totonicapán (Carmack, 1989), los Títulos de tierras de Guatemala publicados por Recinos (1957) y del *Rabinal Achí* (Brasseur de Bourbourg, 1861).

¹² Los grupos quicheanos que habitaban los Altos de Guatemala compartían la misma filiación epi-tolteca, la organización política y social interior, la misma descendencia sagrada de los antepasados. Las diferencias culturales entre los grupos resultan mínimas, según las crónicas. El *Popol Vuh* informa que las parcialidades compartían el mismo panteón religioso, con algunas diferencias. El dios de los quichés, Tojil, estaba relacionado al dios de los rabinales, Jun Toj. También el idioma de los de Rabinal difería sólo ligeramente del de los quichés (*Popol Vuh*, Raynaud, 1962).

antiguos padres y la masiva expansión territorial llevada a cabo por medio de batallas conjuntas, se creó en el altiplano una unidad político-cultural que constituía la totalidad en la percepción política interna. Los diferentes miembros del linaje representaban las partes complementarias en la formación de la propia identidad quicheana. Desde la fusión y compenetración con el *otro* (el otro grupo, el otro reino quicheano, la otra dinastía), desde la participación en la misma historia y en el mismo universo cultural, el *yo* individual de cada etnia daba vida al *yo* colectivo del linaje quicheano.

Este aspecto resulta aún más evidente en el *Rabinal Achí* (Brasseur, 1862), donde el guerrero enemigo, símbolo del mundo quiché y de la subordinación política, juega el papel principal, expresa las virtudes y calidades más altas de la sociedad militarizada y posee las mismas insignias del poder epi-tolteca (*yaqut*) que el guerrero de Rabinal. La crítica ha evidenciado un desequilibrio interior en el drama, ya que es el guerrero enemigo el verdadero héroe de la obra, el personaje alrededor del cual se construye la acción dramática (D. Liano, 1984: 27-30; R. Acuña, 1965). Quiché Achí encarna las virtudes más altas de su clase militar, el valor, la integridad moral, la lealtad y el amor hacia su estirpe; pero sobre todo es la única figura construida desde el interior, con una profundidad psicológica que no poseen los otros personajes. Además de representar a su patria y su *status*

político, el guerrero quiché es expresión de sí mismo, de los sentimientos más profundos hacia la muerte y la vida. La actitud hacia el sacrificio al cual está destinado no es sólo una estoica y fría aceptación del destino, que refleja los valores de su clase guerrera, sino se revela como una superposición de sentimientos contrastantes, la incertidumbre, la tristeza de alejarse de su patria, el orgullo de pertenecer a su estirpe, la lealtad a su señor hasta la muerte.¹³ Es la delineación de una personalidad en evolución, contradictoria y profundamente humana, que hace del guerrero enemigo el protagonista de la obra.¹⁴

Rabinal Achí y el rey Job Toj representan sus cargos político-militares, las virtudes propias de su clase: el valor, la bravura, el ímpetu guerrero para el uno, la realeza, la magnanimidad y la sabiduría para el otro. Los dos personajes carecen, sin embargo, de caracterización individual, de una evolución psicológica a lo largo del desarrollo dramático, de una vida interior y de profundidad, independientes de la perspectiva política. Los acontecimientos parecen permanecer a nivel externo, sin que influyan directamente en el desarrollo de sentimientos y emociones. La captura del enemigo, la evocación de los acontecimientos pasados, los diálogos concitados con el guerrero quiché y el final sacrificio del héroe no provocan en los dos personajes reacciones individuales, la manifestación de sentimientos contras-

¹³ Edmonson (HMAI, vol. VI) interpreta el *Rabinal Achí* como una representación ejemplar del fatalismo mesoamericano, ya que el héroe enemigo no lucha por su liberación, sino acepta el destino impuesto. A pesar del componente fatalista, seguramente presente en la cultura prehispánica, yo no veo en el guerrero enemigo una pasiva aceptación a la muerte, sino una personalidad volitiva y humana: la tentativa de oponerse al destino con la ofensa de sus armas para obtener la libertad y el rechazo final de traicionar a su patria por el bien individual. La figura del héroe resulta así personalizada y enriquecida con profundidad psicológica. Quiché Achí se muestra en algunas ocasiones quizá débil, pero humano y real.

¹⁴ Según la interpretación de Alain Breton, el papel central de la obra es interpretado por el rey Job Toj. La contraposición binaria alrededor de la cual se construye el drama está representada por la relación rey-guerrero y la contraposición de valores y características de las dos clases; la juventud y la vejez, el movimiento y la inmovilidad, el valor militar y la sabiduría. En vez del contraste político entre Quiché y Rabinal, Breton interpreta como centro de la acción dramática la contraposición *realeza-status* guerrero y ve en la figura del soberano el protagonista y el motor de la acción. Desde el centro el soberano dirige el destino del estado y asegura la integración del grupo social y su estabilidad. Al rey y a su función fija e inmóvil en la sociedad se contraponen la movilidad y la inestabilidad del guerrero, a los valores sedentarios los valores nómades, a la agricultura la caza y la recolección. La muerte del guerrero quiché significa la victoria de la racionalidad sobre la inestabilidad, el sedentarismo sobre el nomadismo, la victoria del rey y de un estado centralizado a la movilidad de la clase militar (Breton, 1994 y 1995).

Sin embargo, los elementos que serán presentados a lo largo del trabajo indican, según mi opinión, la presencia de un binomio dramático en la contraposición política exterior (Quiché-Rabinal), más que interior a la sociedad, en la delineación de Quiché Achí como protagonista y símbolo del mundo enemigo. Desde la lectura del drama se puede observar la supremacía del guerrero quiché como personaje clave de la acción y elemento fundamental para la afirmación de la identidad del grupo social.

Estudios de Cultura Maya. Vol. XXII, 2002

Instituto de Investigaciones Filológicas/

Centro de Estudios Mayas, UNAM

ISSN 0185-2574

<http://www.iifilologicas.unam.mx/estculmaya/>

tantes o la tentativa de imponer su voluntad para cambiar el curso de los hechos; Job Toj y Rabinal Achí manifiestan más bien actitudes estandarizadas y rígidas, expresiones de sus cargos políticos, pero no de su libre personalidad.

Al lado de la construcción psicológica de Quiché Achí, de la delineación de su carácter individual, de las íntimas reacciones a la muerte, el elemento que lo destaca de los otros personajes es el papel que juega en el desarrollo de la acción dramática. Quiché Achí representa el punto conyuntural de los acontecimientos, la causa de las recientes hostilidades. Los diálogos se articulan sobre la historia del personaje, su identidad, su pasado, su relación con el señor del Quiché. Es la única figura activa de la obra, que da impulso a la acción. Es Quiché Achí quien se acerca a la fortaleza rabinal para atacarla, quien se dirige a los baños del soberano rabinal para raptarlo, que imita el maullido del gato del monte, que rapta a los jóvenes hijos y los lleva lejos de su patria; es la única figura que cruza diferentes espacios: geográficos, temporales y semánticos. Símbolo de su patria y de su clase y al mismo tiempo representante de su propia individualidad; enemigo y ajeno al reino de Rabinal (el *otro*) y contemporáneamente figura paralela a Rabinal Achí (los dos guerreros comparten el mismo rango político, el *status* de privilegio en el grupo social, las insignias rituales epi-toltecas, los valores y los códigos de comportamiento).

El papel central del enemigo a lo largo de la acción dramática parece insólito a un primer nivel de lectura, ya que en la obra está expresado directamente un sentimiento de reivindicación política, el deseo de rescatar el periodo de sumisión al Quiché. Y Quiché Achí se representa precisamente como símbolo del reino rival y de la dominación enemiga. Sin embargo, si se observa el significado de las manifestaciones escénicas del mundo maya, se comprende cómo el papel central del enemigo no se opone a los sentimientos de independencia cultural, sino que juega un papel fuerte de cohesión social hacia la comunidad de Rabinal.

Desde el estudio de las representaciones escénicas del mundo prehispánico, emerge cómo el aparente des-

equilibrio del drama se resuelve en la función ceremonial del teatro maya. Las manifestaciones teatrales se habían desarrollado desde la dramatización de los rituales del sacrificio, con una progresiva profundización del análisis psicológico y de las dinámicas entre la víctima y la comunidad (Acuña, 1978; Barrera-Vázquez, 1959). Durante las ceremonias religiosas de la época prehispánica la víctima del sacrificio representaba a la deidad frente a la comunidad y simbolizaba por medio de su sangre la ofrenda de la vida humana hacia los dioses. Perdía entonces su personalidad, su valor individual, para hacerse cargo, simbólica y concretamente, del contacto entre la humanidad y la deidad, entre lo humano y lo sagrado. El desarrollo del arte teatral, aunque siempre estrechamente vinculado con los rituales religiosos, llevó a una progresiva humanización del papel del sacrificado, que empezó a representarse a sí mismo, en su historia y en las personales reacciones hacia su pasado y hacia la muerte. La víctima adquiría, entonces, su propia subjetividad y expresaba para la comunidad sus sentimientos, su individualidad, su pertenencia a otro grupo social. En la representación de la personalidad de la víctima, como individuo, y del valor peculiar de su historia, su papel podía ser representado en una obra teatral y podía ser recreado en la escena su significado psicológico y político hacia la sociedad.

Las representaciones teatrales se alejaron progresivamente del contexto exclusivamente ceremonial y de su valor de representación de las fuerzas cósmicas, para acentuar su función de cohesión social (Cid Pérez, 1964; León Portilla, 1959). El público podía reflexionar sobre la relación entre el individuo y la muerte y sobre todo entre el individuo y la comunidad. El sacrificado representaba la "otredad" política y cultural hacia el grupo social que oficiaba la representación. A través de la contraposición con el *otro*, con el enemigo, la comunidad podía reafirmar sus valores y reforzar la cohesión interior.

A pesar del alejamiento del exclusivo contexto religioso, las manifestaciones escénicas prehispánicas no perdieron su valor ritual. La figura del sacrificado siguió jugando un papel central en las representaciones más

tardías, aunque ahora el significado que expresaba a la comunidad fuese político, además que religioso. En una representación como el *Rabinal Achí* la víctima del sacrificio seguía teniendo un papel central, punto cardinal de la acción dramática y centro de la celebración ritual.

A la luz del significado religioso y sucesivamente también político de las representaciones prehispánicas, se entiende cómo el papel principal jugado por el enemigo en el *Rabinal Achí* no cause un real desequilibrio interior y una falta de coherencia. El mensaje de rescate político podía conciliarse con la exaltación del enemigo opresor, ya que en este contexto la víctima del sacrificio dejaba el valor trascendente y mantenía un significado fundamental, como instrumento de afirmación cultural y política para el grupo social (León Portilla, 1959).

Es interesante analizar a este respecto la percepción que la comunidad tenía del *otro* y cómo la reflejaba en la representación teatral. A las implicaciones religiosas se habían substituido connotaciones políticas. El personaje sacrificado ya no representaba exclusivamente a la divinidad hacia el hombre, sino que había recuperado su individualidad. En frente de la comunidad de Rabinal, Quiché Achí representaba la otredad, el Estado enemigo, la opresión quiché. Desde la contraposición con el *otro*, el reino de Rabinal se delineaba con mayor fuerza y oponía a los valores y a las tradiciones del Quiché sus propios valores y su historia. La sociedad de Rabinal afirmaba su identidad a través del choque con el mundo rival, a través de la reconstrucción de su propia historia y de las razones de la reivindicación de independencia política. Es en este sentido que en las representaciones del *Rabinal Achí* la presencia del enemigo y la delineación de la sociedad de Rabinal debían ejercer una función de cohesión social para la comunidad, al infundir el sentimiento de la propia identidad. A la otredad política de Quiché Achí, Rabinal se auto-definía como sistema social homogéneo, donde los personajes representaban las diferentes tipologías sociales; el rango real en Job Toj, la alianza matrimonial en la princesa U-Chuch-quq, la casta de los Achij en los dos guerreros, la condición servil en Mun e Ix mun (el esclavo y la esclava).

El *otro* se caracterizaba como extraño y enemigo, pero al mismo tiempo compartía los mismos códigos culturales de la sociedad rabinal. Los dos guerreros aparecen como figuras especulares, desde el punto de vista político y social; juegan el mismo papel en la comunidad, tienen la misma carga política y el prestigio militar, están decorados con los insignias rituales de origen epitolteca (el escudo yaquí, el hacha yaquí, la pulsera, la decoración de la muñeca, el yeso blanco y la parte alta de sus armas). Quiché y Rabinal Achí son portadores de los mismos principios y aspiraciones, demuestran poseer las virtudes de su clase, el valor, la integridad, el orgullo, el amor a la patria y la devoción al soberano. A lo largo del drama están definidos por los mismos epítetos pareados, "la fuerza y el valor del señor de Rabinal"; "el valor y la fuerza del señor yaquí de Cunen, yaquí de Chajul, rey Balam, Balam Quiché"; El valeroso guerrero rabinal"; "el héroe valeroso, guerrero del linaje Kaweq". Los dos personajes representaban el rango militar de los Achij, más allá de la pertenencia a dos entidades políticas contrapuestas. Por eso el enemigo podía ser aceptado en el seno de la sociedad rabinal, podía ser elogiado su valor y su integridad moral.

Quiché Achí además de simbolizar a su reino y su stirpe compartía el mismo esquema cultural y pertenecía al mismo linaje sagrado epitolteca de los rabinales; por eso no era concebido como un extraño. Representaba una parte complementaria, políticamente opuesta, pero cultural y espiritualmente cercana. El elemento más interesante en la percepción del guerrero enemigo consiste exactamente en la doble naturaleza de su caracterización. *Otro* e individuo ajeno a la sociedad y al mismo tiempo elemento afiliado; hermano menor y hermano mayor, miembro del mismo linaje dirigente de Rabinal, hijo del mismo universo cultural.

Quiché Achí hacia Rabinal se caracteriza como la parte complementaria, el elemento que permite la afirmación de la identidad de Rabinal. En cuanto *otro* y símbolo del mundo quiché, el guerrero rival hace posible reconstruir simbólicamente la originaria alianza entre los dos pueblos y permite la afirmación de Rabinal como unidad político-cultural de igual dignidad con el

Quiché. Más que una reivindicación de autonomía política, el drama debería de ser interpretado como la tentativa de superar la marginalidad de Rabinal y de afirmar su identidad, a través de la fusión y de compenetración con el mundo quiché.¹⁵ El reino de Balam Quiché no representa un opresor que combatir, para obtener la independencia, sino un antiguo aliado, que constituye la parte complementaria de su propio universo.

A través de metáforas, o directamente expresada en el texto, la marginalidad del reino de Rabinal constituye un motivo recurrente a lo largo de toda la obra. La percepción que los habitantes de Rabinal tenían de su territorio político, refleja un sentimiento de marginalidad y de parcialidad cultural. El reino de Rabinal está definido siempre como "aquí, al centro del cielo y de la tierra", mientras que el Quiché se extiende a las cuatro direcciones cardinales, en una dimensión geográfica abierta hacia los confines del mundo. El Quiché se caracteriza como una región abierta, reino del tiempo pasado y futuro, del movimiento y de la acción, sin confines precisos, circundando hacia el infinito al estado rabinal. Al contrario, Rabinal coincide con el palacio; se define como un espacio cerrado e inmóvil, reino del presente y de la re-acción. Job Toj está representado siempre encerrado en su castillo, inmóvil en su realeza. Enclaustrado en el palacio, en la construcción de cal y canto, donde

Quiché Achí lo ha cautivado; encerrada está también la joven princesa, encerrada la tela preciosa que el soberano ofrece al guerrero como donativo ritual. La percepción del estado se resuelve, entonces, en el interior del "gran palacio, la gran casa". Rabinal como espacio cerrado e pasivo, el Quiché como lugar abierto a la acción, sin confines territoriales.

Resulta clara, en esta perspectiva, la expresión de la marginalidad política y psicológica de Rabinal, la incapacidad de concebirse como entidad autónoma, como microcosmos independiente. Si Rabinal ocupaba una posición fundamental en la disposición ritual del espacio ("el centro del cielo y de la tierra"), se colocaba siempre en el interior de una realidad geográfica y psicológica más amplia: el mundo. Y el mundo coincidía con el Quiché ("las montañas y los valles", "el país de las nubes, el país de la neblina").

La parcialidad del territorio de Rabinal reflejaba la percepción de marginalidad política. Más que para obtener la independencia del reino quiché, Rabinal estaba luchando para liberarse del dominio extranjero, afirmar su *status* político de igual dignidad entre los reinos del altiplano y reconstituir con el Quiché la originaria alianza. Quiché Achí representaba, entonces, la posibilidad de rescate, de constituir con el reino rival una más profunda compenetración. Con base en el común ori-

¹⁵ Ha sido propuesta por Edmonson (1995) una interpretación de la identidad quiché a través del estudio de las representaciones teatrales. A la pregunta inicial de cómo los mayas sentían y expresaban su personalidad, el autor concluye subrayando la dicotomía entre el corazón, la sede de los sentimientos, y la apariencia, la forma en la cual están expresados. El teatro maya quiché sería el lugar donde mejor se manifiesta esta ambivalencia de la identidad, lo que se siente y lo que se expresa, la posibilidad de enmascarar su propia identidad, de protegerse de la realidad hostil.

El análisis de Edmonson toma en consideración obras teatrales pertenecientes a contextos históricos tan lejanos, que resulta difícil extraer, desde los elementos comunes, una interpretación de la identidad maya en cuanto tal. Es problemático deducir la reflexión de la personalidad desde las características comunes de una obra prehispánica, como el *Rabinal Achí*, y de representaciones importadas por los españoles, como el *Baile de la Conquista*, expresión de una realidad fuertemente modificada. Las representaciones de la Colonia manifestaban la identidad maya influenciada, reprimida y condicionada por la conquista, mientras que el *Rabinal Achí* simboliza una sociedad y una sensibilidad todavía no contaminadas por el mundo occidental. Ya desde estos elementos, parece imposible elaborar una visión homogénea de la civilización maya, que abarque los años anteriores y posteriores a la conquista española. El papel de la víctima del sacrificio en el *Rabinal Achí* posee implicaciones políticas y religiosas bien diferentes de Tecún Umán, el alcalde y el demonio en las demás representaciones. Lo mismo puede ser dicho acerca de las relaciones que se instauran entre los otros personajes: las mujeres, el personaje cómico, el ganador.

Además, la contraposición entre la apariencia (el aspecto exterior y las máscaras, que hacen un personaje fácilmente identificable) y el discurso (que expresa la personalidad particular de cada uno) es un elemento común a cualquier forma de representación teatral. No parece ser una peculiaridad del teatro maya, por la cual sería posible deducir una contraposición entre la esencia de los sentimientos y su rígida representación formal para el mundo prehispánico.

Estudios de Cultura Maya. Vol. XXII, 2002

Instituto de Investigaciones Filológicas/

Centro de Estudios Mayas, UNAM

ISSN 0185-2574

<http://www.iifilologicas.unam.mx/estculmaya/>

gen sagrado, de la hermandad de las dos estirpes y del sistema cultural, Quiché Achí se delineaba como un representante de la parte complementaria al reino. Las 12 Águilas y los 12 Jaguares¹⁶ necesitaban del guerrero quiché para completarse y afirmar su identidad.

¿Este es el valeroso que vino para completarlos, para juntarlos en el gran palacio, en la gran casa? Aquí están las doce Águilas de oro, los doce Jaguares de oro, su boca, su cara, no está completo; ¿el hombre valeroso vino a completarlos?¹⁷

Las 12 bebidas ceremoniales, los platos de Rabinal siguen marcando el deseo de compenetración y de fusión en una nueva unidad cultural. La unión indisoluble de los dos reinos estaba simbolizada aun por el tejido resplandeciente, por los dos hilos entrelazados.

El señor quiché era llamado para que cultivaran juntos la tierra, para que los frutos no fueran un tributo a un soberano, sino la cosecha de las tierras comunes, para que se diera vida a una única dinastía, para que la descendencia se multiplicara en el nuevo Estado. "Que venga a tomar posesión del esplendor de las montañas, de los valles, que venga mi hermano menor, mi hermano mayor, que venga a tomar parte, aquí, entre al centro del cielo y de la tierra, del esplendor de las montañas, del esplendor de los valles, que venga a plantar, que venga a sembrar, que se rellene la punta de nuestras calabazas, de nuestras calabazas blancas, de nuestras calabazas" (Brasseur, 1862: 40. La traducción es mía).

Desde los elementos arriba presentados emerge cómo la figura del *otro* en el *Rabinal Achí* expresaba aspectos contrastantes; era símbolo de alteridad y choque político, que permitía la afirmación de la identidad de Rabinal. Al mismo tiempo el *otro* representaba los valores de la clase militar y del linaje común. El papel central de Quiché Achí en el drama, como víctima del sacrificio, comunicaba al público de Rabinal la otredad

política, los valores y la espiritualidad del reino opresor. Desde la oposición al extranjero, Rabinal afirmaba sus valores y sus principios, la grandeza de su historia y la necesidad de seguir en la lucha para la independencia. Igualmente, la paralela organización social, el uso de los mismos símbolos del poder, los comunes antepasados hacían de Quiché Achí un representante del mismo universo cultural, un símbolo de complemento, la posibilidad de afirmar la igual dignidad de los reinos. Las dos naturalezas del guerrero quiché se fundían en una única personalidad, en una alteridad política y cultural al mismo tiempo compartida. El *otro* en el *Rabinal Achí* no es una realidad desconocida y ajena; no hay barreras que obstaculicen el conocimiento y la comunicación recíproca. El enemigo no es *otro* de sí, sino un diferente aspecto de la misma realidad, la parte complementaria que profundiza y enriquece la propia identidad. El *yo* en el drama, la perspectiva del linaje de Rabinal, necesita al *otro* para afirmar sus valores, confrontarse y constituir una unidad más completa y sólida. El *yo* y el *otro* no son dos partes contrastantes, sino dos elementos de una misma realidad, que se necesitan recíprocamente (Bajtín, 1995).

El análisis de la percepción de la otredad en los títulos quicheanos y en el *Rabinal Achí* proporciona una visión insólita para el Occidente de la relación con la diversidad. Aun entre grupos étnicos contrapuestos por diferentes intereses políticos, como el caso entre los quichés por un lado y cakchiqueles y rabinales por el otro, se observa la percepción de la alteridad como elemento fundamental para constituir la propia identidad. La otredad, en estos casos, no representa sólo una voz distinta de la propia, una conciencia individual desde cuya contraposición se afirma la identidad del *yo*, sino representa también una parte complementaria e indispensable en la formación de la misma identidad. Si es cierto que el *otro* representa la alteridad política, desde

¹⁶ Ha sido postulado que el número 12 de los órdenes superiores militares fuera una contaminación europea, ya que el número sagrado de los mayas es el 13 y es para la cultura occidental que el 12 tiene valor ritual-simbólico (Raynaud, 1953: 20). En realidad en este pasaje el 12 indica la imperfección del reino rabinal y la necesidad que Quiché Achí llegue a perfeccionarlo (el decimotercero).

¹⁷ Brasseur de Bourbourg, 1862: 78. La traducción es mía.

Estudios de Cultura Maya. Vol. XXII, 2002

Instituto de Investigaciones Filológicas/

Centro de Estudios Mayas, UNAM

ISSN 0185-2574

<http://www.iifilologicas.unam.mx/estculmaya/>

cuya contraposición se afirman la presencia de una identidad, es también cierto que los diferentes "otros" representan las partículas en las cuales se ha quebrantado la originaria unidad política y cultural. La relación dialógica entre el *yo* y el *otro*, rabinal y quiché, por ejemplo, permite afirmar valores políticos y sociales individuales, para descubrir, al final, que los valores revelados coinciden con los del enemigo, que la propia identidad política posee el mismo *status* que la del adversario y que la marginalidad se puede resolver sólo en la fusión con el *otro*. El momento dialógico de contraposición y de afirmación de la identidad, según la teoría bajtiniana (Bajtín, 1995: 324-343) puede constituir una primera etapa en la identificación de la verdadera esencia de la individualidad. Desde la afirmación de la propia conciencia individual se asiste a una segunda etapa de fusión y compenetración del *otro*, no en cuanto *otro* de sí, sino en cuanto complementario, poseedor de los mismos principios y valores. El *otro* no es sino la otra cara de la misma realidad, la parte faltante de la unidad. Se crea, de esta manera, una pluralidad de voces y aspectos en el interior del mismo *yo*, desde cuya unión toma vida una realidad compuesta y matizada, la nueva unidad. Las identidades delineadas por la recíproca contraposición, los diferentes reinos quicheanos en este caso, adquieren valor y significado en la fusión colectiva, en la mención del origen común de los antepasados, de la común filiación cultural, en los comunes patrones políticos y religiosos. Cada estado expresa su valor y su papel en la participación a una historia colectiva, donde las diversidades están asimiladas en un principio de unidad. En este segundo momento de compenetración, sin embargo, las identidades se pierden en la afirmación de la totalidad homogeneizante, ya que es la reconstrucción de la unidad política y cultural originaria, simbólica o concretamente, el fin al cual tienden los textos analizados. Y "No (es) la fusión con el otro, sino la conservación de su postura de *extraposición* y del excedente de visión y de comprensión relacionado con la última", lo que permiten en la relación dialógica la determinación de la propia conciencia; en la manifestación del *yo* para y a través del *otro*, como otra con-

ciencia equitativa al lado de la propia (Bajtín, 1995: 340).

Se puede sintetizar, delineando dos momentos en la búsqueda de la identidad por parte de los grupos quicheanos. A lado de una primera etapa de contraposición del *yo* al *otro* y de afirmación de la propia peculiaridad, el *yo* y los *otros* se identifican en la participación a la misma unidad originaria (en varios *yo* del mismo valor) y se funden en una voz colectiva, un nuevo *yo*, compuesto y unitario a la vez, en el cual reside el significado último y el valor de las diferentes partes que lo integran.

La relación con la alteridad entre el linaje quicheano y las demás poblaciones del altiplano (mames, pokomchies y pokomes).

El otro como instrumento de afirmación de una identidad autónoma.

La unidad política y cultural delineada, el linaje quicheano, define su identidad no tanto por la presencia de entidades homogéneas que la componen, sino por su caracterización como *yo* unitario. Desde la contraposición, ahora sí, con una realidad exterior y ajena (los demás pueblos del altiplano), el grupo quicheano define su valor y su identidad. Es el *otro*, lo que no tiene origen quicheano y que no tiene la prestigiosa filiación cultural mexicana, quien permite afirmar los valores y el carácter unitario de los quichés, cakchiqueles, rabinales y tzutujiles. Se manifiesta, entonces, una relación dialógica entre el *yo* y el *otro*, no como objeto de la propia conciencia, sino como conciencia individual, exterior y pensante, autónoma de sí. Éste es el caso en el cual, según Bajtín (1995: 329), se desarrolla la afirmación de la propia identidad hacia una realidad a su vez sujeto, no cosificada por el actitud monológica del *yo*; es la condición de la verdadera interacción dialógica entre un *yo* y un *otro* autónomos entre sí.

Antes de empezar el análisis de la perspectiva quiché hacia los demás grupos de la sierra guatemalteca, hay

que tomar en cuenta el fin para el cual habían sido compilados los títulos de tierra de la Colonia. Las etnias quicheanas y los grupos no-quicheanos, como los mames, pokomch'ies y pokomes, reivindicaban en los documentos legales el derecho sobre la tierra, los unos afirmando el dominio territorial por conquista militar, los otros por la antigüedad del asentamiento en la región. La perspectiva según la cual han sido compuestos los títulos coloniales ha inevitablemente influenciado la expresión de la identidad del *otro*, ya que se trataba de defender el derecho sobre la tierra frente a las pretensiones de los colonos españoles, así como de las comunidades limítrofes. La delineación del *otro*, entonces, sufre el condicionamiento de la particular situación política y económica de las primeras décadas de la Colonia y cristaliza la percepción recíproca en una rígida perspectiva negativa.

El hecho interesante es que los documentos quicheanos y los de las demás stirpes expresan la visión del *otro* como una entidad homogénea y desde un punto de vista colectivo. A pesar de algunos casos en los cuales las poblaciones no-quicheanas son identificadas como stirpes autónomas e independientes entre sí, citando los nombres y las diferentes batallas combatidas, como el caso del *Memorial de Sololá*, en la mayoría de los textos se relatan los enfrentamientos bélicos con las antiguas parcialidades, sin identificar el pueblo enemigo y sus peculiaridades políticas y culturales. El enfrentamiento resulta ser, entonces, entre la stirpe quicheana, en su totalidad, y los grupos enemigos, considerados como una entidad compacta y unitaria. El *Popol Vuh* y el *Título de Totonicapán* refieren las batallas combatidas por los antepasados en contra de las demás poblaciones de la sierra, sin especificar casi nunca los pueblos interesados, el asentamiento en el territorio y las contiendas políticas y económicas que oponían las dos partes. El enemigo está delineado en las crónicas como una entidad colectiva y desprovista de identidad y de una específica caracterización social o política. Si en la mayoría de los casos no se hace mención a la individualidad política y étnica de los grupos rivales, tampoco se hace alguna referencia a la presen-

cia de personalidades singulares adentro del grupo social, ni se percibe la identidad desde el interior, desde la identificación de una estructura social y de individuos organizados en clases.

Los demás pueblos de la región, entonces, están percibidos por el linaje quicheano como una entidad fuertemente contrapuesta, pero faltante de caracterización e individualidad interiores. Una alteridad opaca y vacía, identificada por el contraste hacia el *yo* quiché; por la pasividad y la falta de todo lo que constituye la propia identidad. Las poblaciones del altiplano representan hacia los grupos dominantes una otredad neutra, caracterizada simplemente por ser distinta del *yo* de la colectividad quiché. Desde la contraposición dialógica con el *otro*, emergen con mayor vigor las características peculiares de la identidad quicheana. Si los guerreros enemigos se valían exclusivamente de su valor y de sus armas, los antepasados quichés contaban en la ayuda constante de la deidad; las tropas rivales pudieron ser vencidas fácilmente por su debilidad humana, mientras que los progenitores quichés eran hombres prodigiosos, hábiles en la guerra, protegidos por los dioses y dioses ellos mismos. Si por un lado los demás habitantes del altiplano se caracterizaban por su marginalidad política, el linaje quicheano reivindicaba por otro lado su filiación sagrada y su relación con los reinos de oriente, que legitimaban su poder. A una religiosidad tradicional se contraponía, por fin, la introducción de sacrificios rituales en nuevas proporciones y los poderes del nahualismo. Se delinean, entonces, dos polos contrapuestos: el nivel de la acción humana y el nivel de la intervención divina. Mientras que los demás pueblos del altiplano poseían sólo los códigos de desciframiento de la realidad humana, los antepasados quichés atravesaban los dos espacios semánticos y se revelaban capaces de ganar al nivel terrenal gracias a la pertenencia paralela a la realidad sobrenatural.

Es la contraposición con el *otro*, de naturaleza humana, que permite evidenciar el carácter excepcional de los antepasados, sus poderes sobrehumanos, su origen divino, el destino de poder y soberanía propiciado por las deidades. Si se observa la justificación del dere-

cho sobre la tierra expresada en los títulos coloniales por parte de las dos entidades políticas en cuestión, se nota exactamente el manejo de los dos sistemas interpretativos. Los quichés reivindicaban su posesión territorial con base en un derecho divino de propiedad y de poder, que les había permitido la conquista territorial y el dominio político. Los otros pueblos, al contrario, afirmaban la legitimidad de su control territorial por la antigüedad del linaje, basado en el derecho histórico, de naturaleza humana. Se encuentra reflejada directamente en los textos, entonces, la percepción de la propia identidad, surgida desde la relación dialógica. Los grupos quicheanos interpretaban su propia identidad en el origen divino de la estirpe, en contraposición del origen meramente humano de los enemigos.

La contraposición exterior entre el *yo* y el *otro* colectivo permite no sólo marcar la propia identidad política y cultural, subrayar el carácter excepcional de la estirpe al poder, sino también afirmar la cohesión social interna. La contraposición con el enemigo, como grupo homogéneo, juega un fuerte papel de cohesión social hacia la colectividad quicheana. La presencia de una alteridad en el proceso dialógico reafirma en los miembros de la comunidad la percepción de pertenecer a una unidad política, en la identificación de los valores marcados por el contraste.

Se observa cómo en los documentos quicheanos los demás pueblos de la sierra son concebidos como entidades externas y lejanas, pertenecientes a otros contextos políticos y culturales. El *otro* es una realidad consciente y autónoma hacia la esfera del *yo*; en este sentido no constituye una parte complementaria para la formación de la propia identidad, como se percibía en las relaciones entre los diferentes grupos quicheanos. Es desde la "postura de extraposición" del *otro* que se puede desarrollar una verdadera relación dialógica, para la afirmación de la propia identidad. La alteridad política se manifiesta como elemento lejano y externo, pero necesario a la confirmación del grupo quicheano, eje de las dinámicas políticas interregionales. En la narración del desarrollo histórico quichea-

no, el papel del enemigo no sólo permite la afirmación de los caracteres propios de la estirpe dominante, sino justifica su propia esencia y conciencia en el valor activo, como organismo política y socialmente vivo. A pesar de la alteridad política de los otros grupos de la sierra central, la otredad está expresada como componente fundamental en el proceso histórico regional, elemento que hay que tomar en cuenta en su significado peculiar. La diversidad no es negada o asimilada en la perspectiva individual, sino mantiene su valor en cuanto externa y autónoma, clave de interpretación del pasado histórico y del desarrollo presente.

Más difícil resulta ser el análisis de la percepción de las élites quicheanas por parte de las demás poblaciones del altiplano, ya que los documentos escritos por miembros de estos grupos son escasos y contienen sólo rápidas descripciones de la relación con el enemigo quiché. Entre los documentos de los pueblos no quicheanos parecen ser particularmente interesantes a este propósito el *Titulo Cagcoh*, el *Titulo de San Martín Xilotepeque* y el de *Ostuncalco* (Crespo, 1968), de las estirpes pokomchí, pokom y mam, respectivamente. En los títulos citados, los reinos quicheanos son percibidos como entidades colectivas y homogéneas, carentes de una caracterización interna.

Como ya se ha mencionado a propósito de los documentos de estirpe quiché, la alteridad política y cultural es interpretada también por los demás grupos como una realidad opaca y vacía, caracterizada exclusivamente por la contraposición con el *yo* colectivo. En la descripción de las luchas contra los invasores, el enemigo es delineado como una unidad compacta, sin diferenciaciones internas entre las estirpes y sin alguna caracterización social o individual al interior de la comunidad. Los grupos quicheanos, alteridad homogénea, están identificados por la falta de elementos autóctonos en las tierras conquistadas durante la expansión militar, por la pertenencia a otro contexto geográfico y político, por la invasión de las tierras ajenas, por ser *otros* al *yo* narrador. Utilizando códigos de juicio y de interpretación exclusivamente humanos, en el derecho histórico sobre el territorio, estos pueblos se

definen como los legítimos habitantes de sus tierras, como núcleo ideal histórico y político. Al *yo*, verdadero centro cultural por el origen de la estirpe en su propio territorio, se contraponen una alteridad llegada desde otro núcleo político (el Quiché) e impuesta ilegítimamente sobre la población. A través de la fuerza y de la violencia, las élites quichés lograron extenderse hacia territorios ajenos y constituir una estructura estatal, pero no lograron superar su marginalidad política y cultural, permaneciendo como usurpadores impuestos sobre las legítimas formas de posesión de la tierra. A pesar del poder y el prestigio obtenidos por los quichés en las dinámicas económicas y políticas interregionales, desde el punto de vista mam, pokomch'í y pokom, la estirpe quicheana sigue siendo una alteridad nunca integrada, una otredad lejana sobrepuesta a un substrato político legítimo. El *Título de Ostuncalco* relata explícitamente el carácter ilegítimo del asentamiento quiché en la sierra: "Los achés de la provincia Uatleca, como hombres ambiciosos, amigos de decisiones y guerras, estando nosotros y nuestros antepasados pacíficos y en quietud, gozando de nuestras posesiones arriba dichas, vinieron a darnos guerra y así como hombres poderosos y de mucha gente, nos hicieron retirar de todos estos llanos donde estamos poblados, a la serranía alta, en donde nos fortificamos, lo cual hicieron con violencia y con fuerza" (Crespo, 1968: 107).

También en el caso de la percepción del *otro* por parte de las poblaciones no-quicheanas de la sierra guatemalteca, el *yo* reafirma su identidad por medio de la contraposición con una otredad lejana y autónoma, portadora de valores individuales. La posición de sumisión política o de dependencia cultural llevaba a la necesidad de una fuerte demarcación de la propia identidad. La otredad no podía ser negada o asimilada al interior de la propia perspectiva, dada la entidad del poderío cultural y político enemigo. La presencia quiché en el territorio era tan fuerte que ninguna población podía mantenerse al margen del proceso centrípeto quicheano, aunque conservara su autonomía e independencia. El *yo* mam, pokom y pokomch'í no afirmaba sólo su identidad y su esencia a través de la relación

dialógica con el *otro*, sino más bien negaba los valores que la entidad enemiga representaba. Si los pueblos quicheanos aceptaban la presencia enemiga, para combatirla a través de los poderes divinos de los antepasados, los grupos mames, pokomes y pokomch'ís negaban la legitimidad de la presencia enemiga y los valores propuestos. El *otro* era aceptado y entendido, en cuanto sujeto de interacción, pero no era aceptado su significado político y sagrado.

La lectura de los documentos indígenas de la Colonia ha puesto en relieve la presencia de dos distintas perspectivas dialógicas hacia el *otro*. En el caso de la relación entre los grupos quicheanos, la conciencia de pertenecer a una unidad política y cultural era lo que daba el significado y la identidad a cada entidad. El momento de contraposición dialógica entre *yo* y el *otro* y la afirmación de la identidad del *yo* hacia el *otro* se resuelve en la fusión en una unidad homogénea y en la asimilación de las identidades en un *yo* colectivo, donde encuentran expresión paritaria los sujetos individuales. La percepción del *otro* entre las estirpes quichés, por un lado, y los demás grupos del altiplano, por el otro, se caracteriza por su interrelación dialógica. El *otro* es concebido, en estos últimos casos, como una realidad autónoma y subjetiva, una conciencia paritaria exterior a la propia, desde cuya relación adquiere sentido la identidad personal del *yo*. El *otro* es lejano y exterior, pero elemento fundamental de la expresión de la identidad y de la afirmación de la propia existencia.

Bibliografía

- ACUÑA, RENÉ
1965 "Rabinal Achí. Teatro sacral prehispánico", *El Día*, n.179.
1975 *Introducción al estudio del Rabinal Achí*, UNAM, México.
1978 *Farsas y representaciones escénicas de los mayas antiguos*, UNAM, México.
BAJTÍN, M.,
1995 *Estética de la creación verbal*, Siglo Veintiuno, México.

- BARRERA VÁZQUEZ, ALFREDO
1959 "El teatro y la danza entre los antiguos mayas", *El imparcial*, 20 de junio.
- BAUDOT, GEORGE y TZVETAN TODOROV
1990 *Relatos aztecas de la conquista*, Grijalbo, México.
- BLANCHOT, MAURICE
1992 *El espacio literario*, Paidós, Barcelona.
- BRASSEUR DE BOURBOURG, CHARLES ETIENNE
1862 *Grammaire de la langue quiché...*, Bertrand, París.
- BRETON, ALAIN
1994 *Rabinal Achí*, Societé d'Ethnologie, París.
1995 "Les figures du guerrier et du roi dans le Rabinal Achí", *Mille ans de civilisation Mesoaméricaine. Des Mayas aux Aztèques. Danse avec les dieux*, vol. I, L'Harmattan, París.
- BRICKER, VICTORIA
1989 *El Cristo indígena, el rey nativo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CARMACK, ROBERT
1979 *Evolución del Reino Quiché*, Piedra Santa, Guatemala.
1983 *El Título de Totonicapán*, UNAM, México.
1989 *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán*, Guatemala, UNAM, México.
- CASTILLO, JESÚS
1977 *La música maya-quiché*, Piedra Santa, Guatemala.
- CID PÉREZ, JOSÉ y DOLORES MARTÍ DE CID
1964 *Teatro indio precolombino*, Aguilar, Madrid.
- CORTÉS, HERNÁN
1973 *Cartas de relación*, Porrúa, México.
- CRESPO, MARIO
1968 *Algunos Títulos indígenas del Archivo General del Gobierno de Guatemala*, tesis de grado, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.
- DE LA GARZA, MERCEDES
1980 *Literatura maya*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL
1955 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México.
El libro de los libros de Chilam Balam
1985 Fondo de Cultura Económica, México.
- EDMONSON, MUNRO
1976 "Narrative Folklore", *Handbook of Middle American Indians*, vol. VI, University of Texas Press, Austin.
- 1995 "Identity in the Quiché Theatre", *Mille ans de civilisation Mesoaméricaine. Des Mayas aux Aztèques. Danse avec les dieux*, vol. I, L'Armattau, París.
- GRUZINSKI, SERGE
1994 *La colonizzazione dell'immaginario*, Einaudi, Torino.
- DE LAS CASAS, BARTOLOMÉ
1951 *Historia de las Indias*, Fondo de Cultura Económica.
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL
1959 "Teatro náhuatl prehispánico", *La palabra y el Hombre*, vol. IX.
1986 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM, México.
1991 *La visión de los vencidos*, UNAM, México.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1995 *Antropología estructural*, Siglo XXI, México.
- LIANO, DANTE
1984 *La palabra y el sueño*, Bulzoni, Roma.
- MARTÍ, SAMUEL
1961 *Canto, danza y música precortesianos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MONTERDE, FRANCISCO
1955 *Teatro indígena prehispánico*, UNAM, México.
- MUÑOZ, LUIS
1971 "Notas sobre el uso de máscaras", *Guatemala Indígena*, vol. VI, sept.
- OCHIAI, KAZUYASU
1986 "On whom the gods tried their swords: a semiotic approach to the combat myths of the Popol Vuh", *Studies on Culture and Society*, vol. I, University of New York at Albany, New York.
- PADIAL GUERCHOUX, ANITA y MANUEL VÁZQUEZ BIGI
1983 "Estudio comparativo del Rabinal Achí y de la tragedia clásica griega", *Cuadernos Americanos*, XLII.
1991 *Quiché Vinak*, Fondo de cultura económica, UNAM, México.
- RAYNAUD, GEORGE
1962 *Popol Vuh*, José de Pineda Ibarra, Guatemala.
- RECINOS, ADRIÁN
1957 *Títulos indígenas de tierra*, Editorial Universitaria, Guatemala.
1976 *Popol Vuh*, Fondo de Cultura Económica, México.
1980 *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*, Piedra Santa, Guatemala.

- SAM COLOP
1994 "Xajoj Tun vs. Quiché Vinac", *Encuentro*, agosto.
- SEPILLI, ANITA
1979 *La memoria e l'assenza*, Cappelli, Bologna.
- STEN, MARÍA
1990 *Ponte a bailar tú que reinas*, Joaquín Mortiz, México.
- TEDLOCK, BARBARA
1992 *Time and Highland Maya*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- THOMPSON, E.
1994 *La civiltà maya*, Einaudi, Torino.
- TODOROV, TZVETAN
1967 *Litterature et signification*, Larousse, Paris.
1968 *I formalisti russi*, Einaudi, Torino.
1989 *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México.
1991 *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México.
- VILLACORTA, JOSÉ ANTONIO
1944 *Rabinal Achí*, Nova, Buenos Aires.
- WILHELMY, HERBERT
1990 *La civiltà del maya*, Laterza, Bari.