

“Brujos”, mitos y modernidad en la historia oral k’iche’ “Witches”, Myths, and Modernity in K’iche’ Oral History

SERGIO ROMERO
University of Texas at Austin

RESUMEN: En este trabajo se examina la relación entre la tradición oral y las representaciones de la historia y la coyuntura social entre los k’iche’s del altiplano de Guatemala. Se muestra que la tradición oral consta de una gran diversidad de géneros con estructuras discursivas y fuerza ilocutiva. Se discuten las aparentes inconsistencias entre narrativas y se demuestra que son expresión de disensos, debates y ansiedades en el seno de las comunidades frente a los cambios impuestos por la modernidad guatemalteca. En particular, se analizan historias de santos y “brujos” y las diferentes y contradictorias posturas que dramatizan frente a la expansión de la Acción Católica y de las iglesias pentecostales en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. Se muestra que la tradición oral es también modelo prescriptivo de la naciente prosa en idioma k’iche’.

PALABRAS CLAVE: historia oral, discurso, religión, k’iche’, Guatemala.

ABSTRACT: This paper examines the relationship between oral traditions and K’iche’ representations of history and current social and cultural dilemmas in the Guatemalan highlands. I show that oral tradition include a great variety of genres with different discourse structures and illocutionary force. I discuss apparent inconsistencies among narratives and show that they embody dissent and anxieties in K’iche’ communities in regard to changes provoked by Guatemala’s violent modernity. In particular, I examine stories of patron saints and “witches” and the different stances vis-à-vis religious conversion that they dramatize after the expansion of Catholic Action and Pentecostal denominations in the 1950s and 1960s. Oral traditions are also prescriptive models for the emerging K’iche’ narrative prose.

KEYWORDS: oral history, discourse, religion, K’iche’, Guatemala.

RECEPCIÓN: 1° de agosto de 2016.

ACEPTACIÓN: 26 de noviembre de 2016.

DOI: 10.19130/iifl.ecm.2017.50.841.

Tradición oral y el cambio social entre los mayas k’iche’s

Entre los k’iche’s de Guatemala la oralidad historiza las tensiones y quiebres producidos por los vertiginosos procesos de modernización que ha sufrido el altiplano guatemalteco desde la Reforma Liberal (1871-1885) (Cambranes, 1985; Carmack, 1995; González-Izás, 2002, 2014; Petrich, 1997; Piel, 1989). Aunque la

escritura ha tenido siempre funciones notariales y de registro histórico entre los mayas, hasta hace muy pocos años no formaba parte de la cotidianidad de la mayoría de hombres y mujeres del altiplano (Romero, 2014, 2015). La discusión colectiva sobre las grandes crisis del siglo xx —la desposesión de la tierra, el trabajo en las fincas de la costa, la conversión religiosa, el poder de los ancestros, la identidad comunitaria, la migración y la violencia política— se dio a través de la oralidad. Las categorías léxicas, las metáforas y las historias a través de las cuales los k'iche's se expresan como colectividad son eminentemente orales. En la oralidad ocurren los encuentros y desencuentros entre los intereses, opiniones, emociones y experiencias individuales que forman al espacio cultural k'iche'. En la tradición oral se encarnan dilemas coyunturales a través de formas discursivas tradicionales como los mitos de origen y sirve también como recurso pragmático en actos de habla concretos, lo que Perla Petrich llama las “circunstancias de elocución” (Petrich, 1999). ¿Cuál es la relación entre género oral y coyuntura? ¿De qué forma se modifican contenidos y formas en las narrativas orales para adaptarlas a las necesidades comunicativas y espirituales de la comunidad? ¿Cómo leer la relación entre texto y contexto en la ejecución de la narrativa oral? En el resto de este trabajo voy a examinar fragmentos de cuatro historias que ofrecen algunas respuestas e ilustran aspectos y posturas individuales distintas frente a los grandes cambios religiosos provocados por la difusión de la Acción Católica y de las iglesias evangélicas pentecostales a partir de la década de 1950.¹ Aunque la Acción Católica y las iglesias pentecostales no consiguieron destruir la religión maya tradicional, sí provocaron tensiones y conflictos con las autoridades tradicionales en muchas comunidades k'iche's (Cook, 2000; Falla, 1980; Rojas, 1988). Las historias que analizaré encarnan y legitiman respuestas alternativas en momentos de crisis como éste, y muestran cómo las formas discursivas tradicionales mediatizan las respuestas comunitarias frente a los dilemas de la modernidad.

Oralidad y género en k'iche'

Los k'iche's son un conglomerado diverso de grupos étnicos que hablan variantes mutuamente inteligibles de un mismo idioma. El k'iche' tiene más de un millón de hablantes en el occidente, bocacosta y altiplano central de Guatemala y se caracteriza por una gran variación dialectal y por el importante papel de marcador étnico y estilístico que juega en la economía lingüística del altiplano (Par Sapón y Can, 2000; Romero, 2009, 2015).

¹ La Acción Católica es un movimiento laico católico establecido por el papa Pío X en 1905. Se difundió rápidamente por el altiplano guatemalteco entre los años 1950 y 1970 estimulado por el arzobispo Mariano Rossell y Arellano y por sus sucesores interesados en contrarrestar la supuesta influencia comunista bajo los regímenes revolucionarios de Juan José Arévalo (1945-51) y Jacobo Arbenz (1951-1954). Las Iglesias pentecostales aparecieron en el altiplano a finales del siglo xix pero han estado en rápida expansión desde finales de los 70.

Aunque se está dando algún desplazamiento lingüístico en zonas urbanas, el k'iche' sigue siendo la lengua coloquial preferida.² La variante propia de cada comunidad k'iche' es la lengua emblemática, el ícono por antonomasia de la identidad colectiva. Por eso la variación dialectal no es sólo un dato lingüístico, sino sobre todo una práctica comunicativa e identitaria fundamental (Romero, 2009, 2015, en prensa). La variación se da también a nivel discursivo, donde destaca también una gran diversidad estilística y de géneros. Aunque existe cierta unidad de contenido en la tradición oral, hay también diferencias entre las distintas etnias k'iche'-hablantes. En Nahualá, por ejemplo, el gobernador Manuel Tzo'k, el principal que fundó el municipio en 1863, protagoniza numerosas narrativas orales y anécdotas individuales.³ Las otras etnias k'iche's, en comparación, generalmente carecen de un personaje parecido, pues su propia historia colonial y postcolonial no llevó al surgimiento reciente de lo que podríamos llamar, citando a Alfredo López-Austin, un hombre-dios⁴ (López-Austin, 1973; Romero, 2015). Manuel Tzo'k es, sin duda alguna, un elemento narrativo único de Nahualá.

El término “tradición oral” es equívoco ya que engloba una multiplicidad de géneros distintos vinculados solamente por el medio oral en el que se transmiten. A pesar de las relaciones de intertextualidad, géneros distintos conllevan roles diferentes en el discurso. Su textualización y contextualización en actos de habla concretos tienen efectos locutivos distintos (Agha, 2007; Austin, 1975). Sin embargo, la existencia de una pluralidad de géneros no siempre implica un discurso metalingüístico transparente que los clasifique explícitamente (Silverstein, 1981). Para el antropólogo, no sólo la elicitación narrativa, sino sobre todo el análisis de contenido y la observación etnográfica son los métodos apropiados para determinar el “rango de interpretaciones” (Douglas, 1967: 65) y el papel social del relato oral (Austin, 1975). En k'iche', por ejemplo, el término *ojer tzij*, “palabra antigua”, engloba diferentes géneros orales entre los que podemos incluir mitos de origen, historias de sacrificios humanos, relatos de nahuales, historias de santos patronos, cuentos de “Pedro el Malo”, historias de dueños de cerros, anécdotas apócrifas sobre la vida de Cristo, fábulas —algunas de origen español— y cuentos sobre animales fantásticos, etcétera.⁵ Los géneros se distinguen entre sí por su estructura narrativa, personajes

² El castellano tiene también fuerte presencia en espacios como la escuela, la iglesia y el gobierno municipal (Romero, 2015).

³ Nahualá y Santa Catarina Ixtahuacán son dos municipios ubicados en el departamento de Sololá. En 1863 Nahualá se separó de Santa Catarina comenzando un largo y a veces violento conflicto limítrofe que continúa hasta el día de hoy. La población actual de Nahualá asciende a unos 80000 habitantes y la de Santa Catarina a unos 50000.

⁴ Diego Vicente, en San Vicente Buenabaj, Momostenango, y Manuel Salkil, en Santa Catarina Ixtahuacán, son héroes culturales todavía recordados en sus respectivas comunidades, pero su presencia activa en la tradición oral y en la práctica ritual es sustancialmente menor que la de Manuel Tzo'k en Nahualá (Rafael Hernández, comunicación personal, 2016; Antonio Saq, comunicación personal, 2016).

⁵ El término *ojer tzij*, o su equivalente, aparece en otras zonas del altiplano maya. Véanse, por ejemplo, las publicaciones de David Carey sobre los kaqchikeles de Comalapa y las de Gary Gossen sobre los tzotziles de San Juan Chamula (Carey, 2001, 2006; Gossen, 1976, 1979, 1999).

y funciones particulares.⁶ Muestran una notable uniformidad a pesar de importantes diferencias locales en tema y contenido. No siempre existen en k'iche' categorías metalingüísticas para nombrar cada género. Sin embargo, no son equivalentes ya que se ejecutan en situaciones distintas y responden a motivaciones diferentes.

Como puede verse, mi análisis concibe a la tradición oral como un cuerpo contemporáneo de artefactos discursivos con formas y contenidos propios, y se aparta de una visión estrictamente estructuralista del mito, con su complejo sistema de transformaciones y de lecturas neo-evolucionistas que ven en los mitos a un producto de esquemas mentales propios de una “mente indígena” (Brakhuis, 2010: 133). Ubicando a la oralidad dentro de su contexto comunicativo actual, podemos llegar a una “descripción densa” de cada relato (Geertz, 1973), historizándolo y aproximándonos a su función ilocutiva contemporánea. Me alejo también de interpretaciones de la historia de los pueblos mayas que presuponen la persistencia hasta el presente de ideologías políticas posclásicas visibles todavía en las fuentes indígenas del siglo XVI, tales como el *Popol Vuh* o el *Memorial de Tecpán-Atitlán*, o en las españolas, como las obras de Bartolomé de las Casas (Braakhuis, 2010). La continuidad de funciones y personajes en la tradición oral k'iche' se sustenta en la vida social y materialidad del discurso y de las prácticas lingüísticas contemporáneas más que en la sobrevivencia de ideologías y sistemas socio-políticos, los cuales han sufrido grandes cambios desde el siglo XVI (Bricker, 2009). Son los elementos de la tradición oral los que permiten “representar la actualidad”, refutando a Levinas, por ejemplo, y a cierta tradición filosófica occidental en la que el conocimiento se contrapone al mito:

El reverso del lenguaje es como una risa que busca destruir al lenguaje, una risa que repercute infinitamente en la que una mistificación se enroca en una mistificación, sin reposar nunca en una palabra real, sin recomenzar jamás. El espectáculo del mundo silencioso de los hechos está hechizado: todo fenómeno enmascara, mistifica hasta el infinito y hace a la actualidad imposible⁷ (Levinas, 2015: 92).

Los mitos k'iche's no “mistifican” ni hacen “imposible a la realidad”; son más bien los hilos que entretejen los discursos que hacen al devenir histórico inteligible y modificable a través de la praxis histórica. En ocasiones, hechos históricos específicos son recordados a través de elementos decorativos o performativos de ritos y bailes, lo que Victoria Bricker (1981) llama *telescoping of history*. Junto con la tradición oral, estos símbolos entretejen una modalidad de conciencia histórica propia de las comunidades mayas del altiplano.

⁶ La “función” es una tipología de las acciones que ejecutan los personajes (*dramatis personae*) a partir no solo de sus características sino también de las relaciones que existen entre éstos (Propp, 1968: 7-45).

⁷ *L'envers du langage est comme un rire que cherche à détruire le langage, rire infiniment répercuté ou la mystification s'emboîte dans une mystification, sans jamais reposer sur une parole réelle, sans jamais recommencer. Le spectacle du monde silencieux des faits est ensorcelé: tout phénomène masque, mystifie à l'infini, rendant l'actualité impossible.*

Santos, conversión y cambio social

En la tradición oral k'iche', la vida ritual y el cristianismo son temas centrales. En primer lugar, los mitos de origen de las grandes confederaciones posclásicas (k'iche', kaqchikel, tz'utujil) fueron reemplazados paulatinamente por historias de santos, sobre todo después del colapso de la nobleza de los *chinamits* prehispánicos (Romero, 2015; Van Akkeren, 2000). En el Postclásico, las historias de migración desde lugares primordiales como Tulan o Zuywa anclaban a los linajes dominantes en un espacio político y sagrado abarcando el altiplano y la bocacosta de lo que hoy es Guatemala (Carmack, 1981; Cossich y Romero, en prensa; Maxwell, 2012; Van Akkeren, 2000). En la tradición oral de hoy, las historias de santos patronos desempeñan el mismo papel fundador y legitimador de la relación entre la comunidad y su espacio sagrado dentro del Estado-nación de Guatemala. En segundo lugar, la práctica ritual encarna sistemas semióticos y valores culturales íntimamente ligados con la cotidianidad. La ritualidad escapa al campo de la institucionalidad religiosa católica y evangélica y por eso cualquier cambio resuena en todos los ámbitos de la vida individual y colectiva. Cuando los activistas de Acción Católica, por ejemplo, denostaban las ceremonias propiciadoras de los dueños de los cerros como meros ritos paganos en los años cincuenta del siglo pasado, se ponía en tela de juicio la relación misma entre agricultor y tierra (Cook, 2000; Falla, 1980; Rojas, 1988). No se trataba simplemente del abandono de una costumbre cualquiera sino de un cuestionamiento de la ontología k'iche' en la que seres espirituales de distinto orden influyen de forma determinante en la vida y reproducción de la comunidad: dueños de cerros, nahuales, santos patronos y fundadores como Manuel Tzo'k, etcétera (Bunzel, 1981; De Ángel, 2014; Goubaud, 1964; Schultze-Jena, 1933; Weishaar y Hostnig, 1995). La conversión religiosa exigía una consideración de las posibles reacciones vengativas de los cerros y sus efectos en los cultivos y en la salud de los agricultores y sus familias, por ejemplo. Implicaba además el abandono de herramientas cosmológicas como el *cholq'ij*, el calendario sagrado, y prescindir también de los conocimientos y poderes curativos de especialistas como los *ajq'ijab'* y los *ajmesa*, así como perder el recurso al poder benefactor de lugares sagrados ancestrales como B'alamab'aj o Karsemunto, en Nahualá (Romero, 2011). Se corría incluso el riesgo de enemistarse con personajes poderosos como los *ajitz*, “brujos”, nombre con el que se denomina a los guías espirituales que utilizan sus poderes para la venganza o la justicia fuera de las instituciones propias del derecho consuetudinario. Finalmente, la conversión provocaba siempre fracturas familiares y comunitarias que tardaban años en restañarse (Cabarrús, 1979, 1998; Falla, 1980; Tedlock, 1992; Warren, 1978).

En la siguiente sección examinaremos un mito de origen que afirma la relación icónica entre un santo patrono y su pueblo. En él se representan las bases del orden social tradicional y la identidad étnica comunitaria. Vale la pena recordar que un ícono es un signo vinculado con el objeto al que denota a través de

características físicas compartidas entre los dos (Parmentier, 1994). Con la cristianización del altiplano occidental las deidades tutelares de los distintos linajes fueron sustituidas por santas y santos patronos que encarnan la identidad corporativa de la comunidad. En el relato que analizamos a continuación, la relación de iconicidad vincula personas y objetos que aparecen durante el viaje mítico de santa Catarina desde Roma a Nahualá con apellidos emblemáticos del municipio. La etimología folk responde aquí a una ideología lingüística donde la iconicidad es la relación semiótica privilegiada para vincular nombre, comunidad y persona (Irvine y Gal, 2000; Romero, 2015).

Santos e historias de origen

La mayoría de los apellidos nahualatecos se encuentran rara vez fuera del municipio y son compartidos solamente y de forma parcial con Santa Catarina Ixtahuacán.⁸ Como hemos visto, Nahualá se separó de Santa Catarina en 1863 para formar un municipio independiente (Baronti, 2001). En un mito recogido por Emmerich Weisshaar y Reiner Hostnig, los ancestros recibieron sus apellidos según la forma en que cada uno ayudó a trasladar a *Qanan Katalin*, “Nuestra Señora Catalina”, desde Roma hasta Nahualá. Antes de atravesar el océano colocaron la imagen sobre una plataforma en el barco que la transportaría (Weisshaar y Hostnig, 1995: 8).

Como puede verse en el Texto 1, los apellidos son tratados como paranomasias que vinculan episodios del viaje de santa Catarina con el tipo de auxilio que recibió: Primero, los *Ajtz’alam* —de *aj* (agentivo) y *tz’alam*, “tabla”— fueron los que proporcionaron las tablas para colocar a la imagen; los *Warchaj* (donde *chäj* significa “pino, ocote”) llevaron el ocote que sirvió para iluminar el camino; los *Ixkaqtap* fueron los que se pusieron en cuclillas —como cangrejos dice el texto— para sostener la plataforma con la espalda. Precisamente, el apellido *Ixkaqtap* [ix-kaq-tap] se compone de tres morfemas: el diminutivo /ix-/ , la raíz adjetival/nominal /kaq/ , “rojo”, y el sustantivo /tap/ , “cangrejo”. Luego, los *Sohom* lavaron y secaron la ropa de la santa durante el periplo. El apellido ‘*Sohom*’ —*So’om* en *k’iche’*— consiste de dos morfemas, /so’-/ y /-om/ , donde el primero es vinculado en la historia con la raíz verbal /-sa’/ , “secar”. Después, los *Salkil* dieron recado de pepita de calabaza —llamada *sakil* en *k’iche’*— a sus compañeros de donde recibieron su apellido. Los *Tepaz*, por su lado, dieron su cinturón —*pas* en *k’iche’*— para utilizarlo como *mecapal*. Y los *Pacheco* ofrecieron su yagual —*xpache’k* en *k’iche’*— como lazo para amarrar a la santa al anda. Las paranomasias son de uso común en el discurso *k’iche’*, donde aparecen, por ejemplo, como recurso nemo-técnico entre los *ajq’ijab’*, como recurso discursivo en numerosos chistes de doble

⁸ Una lista incompleta de apellidos nahualatecos incluye *Ekoq’ij*, *Karaq’*, *Kom* (Gómez), *Salkil*, *Tahay* y *Tzaj*, aparte de los mencionados en el Texto 1.

Texto publicado en (Weishaar y Hostnig, 1995)*	Traducción por Sergio Romero
<p>... Xkit'uyub'a nuk la' pwi le'. Are k'u la' le tz'alam kakib'ij le xok chi utelexik, are' ajTz'alamib' taq winaq cha'. Are k'u le eGuarchaj kakib'ij chi eya'l uchaj nuk le katalina la', ek'amal taq b'e kinta in.</p> <p>A're k'u le Xkaqtap a're ri' xkikoj kib' chi tap, teri' xo'k chutelexik le qanan, rumal k'u ri xok lxkaqtap taq winaq.</p> <p>A're k'u ri So'omib', ma xkich'aj nuk ri ujastaq ri' rnanan pa taq b'e, a're k'u ri xesow cho q'ij, xaq jeri' xok So'om taq winaq, kecha ya. Ri achijab' xkitij nuk kiwa' ri'. Xkinuk' nuk kiq'aq' ri', xkimiq' kiwa', cha. Xkitij kimiq'in par maj sin kirikil, cha. Xpe k'u jun chkech jewa' xub'ij: 'Achijab', per la xaq k'u kaqaquch ri qawa. Jas che cher xaq kaqaquchu, k'o ya' sin nusakil in wek'a'am', xcha ri jun kachi'l. Are k'u ri xok a Salkil.</p> <p>Aretaq k'u xtij taq ri kiwa, xkiyak chnuk b'i kib' ri', rumal cher xkichomaj nuk ri' chi xa kakeqaj chi b'i jub'iq, kok nuk ri' chuxe' kakib'ij, k'a te kakilo maj kicolob', cha'. 'Achijab', per ma kasach ta ik'ux, k'o sin nupaz inri', utz wa' kaqab'an qakolob' chech'. A're k'u ri' xok a Tepaz chikij.</p> <p>'Kaqeqaj nuk ri' rnanan!', kakib'ij aretaq xkil chi maj kipatän. 'Per maj ya' qapatän chech', xcha nuk' ri jun, cha'. 'Mab'a kasach ta ik'ux. K'o ya nuxpache'k inri', utz wa' kaqakoj che qapatän', xcha chiri chi jun chike ri kachi'l. Are k'u ri' xok a Pacheko, cha'.</p>	<p>... La colocaron encima (de la plataforma). Y a los que se pusieron a levantarla les pusieron los Tz'alam "tablas", dicen. Se les llama Guar-chaj a aquellos que le dieron ocote a Catalina, los que sirvieron de guía. Y los Xkaqtap son aquellos que se pusieron como cangrejos para cargar a Nuestra Señora. Por eso se les llama la gente lxkaqtap.</p> <p>Los Sohom son aquellos que lavaron la ropa de Nuestra Señora en el camino y después la tendieron para secarla. Así empezaron los Sohom, dicen.</p> <p>Los hombres comieron entonces. Juntaron fuego y calentaron su tortilla, dice. Tomaron su bebida pero no tenían con qué, dicen. Entonces vino uno y dijo: '¿Hombres, por qué no compartimos la comida? ¿Por qué estamos nada más mordisqueando (tortilla)? Tengo aquí el <i>iwashte</i>** que he traído conmi-go', dijo uno de los compañeros. Y ese fue (el primer) Salkil.</p> <p>Cuando terminaron de comer recogieron sus cosas porque pensaron que podían cargar un poquito más. Los que se metieron por debajo (para cargar) dijeron que no veían el lazo (de la imagen). '¡Hombres, no se desanimen!', dijo uno de ellos, "Aquí está mi cinturón (<i>pas</i>). Usémoslo como lazo". Así fue como les empezaron a llamar Tepaz. 'Carguemos un poquito más a Nuestra Señora!', dijeron, pero vieron que no tenían <i>mecapal</i>. 'No tenemos <i>mecapal</i> para llevarla!', dijo uno de ellos. 'No se desanimen pues!', dijo uno a sus compañeros. Aquí tengo un <i>yagual</i>. Podemos usarlo como <i>mecapal</i>', le dijo a sus compañeros. A ese empezaron a llamarlo Pacheco.</p>

Texto 1. Fragmento de 'Ri Qanan Katalin' (Weishaar y Hostnig, 1995: 8).

* Los textos en k'iche' se escriben con el alfabeto unificado oficial en Guatemala.

** El *iwashte* es un recado hecho con pepitas de calabaza molidas disueltas en agua caliente.

sentido y como recurso literario en la obra poética de autores como Humberto Ak'ab'al (Choi, 2011; Romero, 2015; Tedlock, 1992). El numen de la santa está vinculado así con la onomástica de la comunidad. No todos los apellidos nahua-latecos aparecen en esta narración, en otras versiones de la misma se mencionan otros. Es muy probable que la relación de iconicidad que vincula imagen sagrada y grupo étnico tenga antecedentes prehispánicos como sugieren las fuentes escritas k'iche's y kaqchikeles del siglo xvi. En el *Popol Vuh*, por ejemplo, existe un mito donde el derecho que se abroga la confederación k'iche' de ofrecer víctimas sacrificales humanas proporcionadas por los Wuq Amaq' viene de la posesión del don del fuego que Tojil les entregó en exclusividad. A cambio de compartirlo, Tojil exigió que se le entregaran víctimas humanas. Casi todos los Wuq Amaq' aceptaron este oneroso intercambio, según relata el *Popol Vuh*.

Transliteración en el alfabeto unificado por Sergio Romero	Traducción por Sergio Romero
<p>.....Ta xkik'am k'ut q'aq', k'a te xemiq'ik. Xa k'u juch'ob' ri' xa xrelesaj ub'ik q'aq' pa sib' : A're ri Sotz'ila', xa Chamalkan ub'i' kika'b'awil, Kaqchekeleb' xa sotz' uwachib'al. Ta xeik'o pa sib'. Chilib'lutik xeik'owik ta xuluk'ama q'aq'. Mawi xutz'onoj uq'aq' ri Kaqchekeleb'. Mawi xuya rib' chi ch'akik. Xere xch'akataj ri amaq' ronojel ta xuyao uxe utolok', uxe umeskel chi tuxic. Are k'ut utuxik ri xub'ij To- jil. Ta xpuz ronojel amaq' chuwach, ta xk'otix uloq uk'u'x chutolok' chumeskel.</p>	<p>Entonces se llevaron el fuego y pudieron calentarse. Solo un linaje* sacó el fuego en el humo (subrepticamente). Fueron los Sotz'iles cuyo <i>k'ab'awil</i>** se llamaba Chamalkan, los Kaqchikeles, cuya imagen era la de un murciélago. Pasaron entre el humo. Pasaron agachados cuando vinieron a recoger el fuego. No lo pidieron. Y por eso no se entraron y no fueron vencidos. Solo fueron conquistados aquellos que entregaron sus costados, sus axilas para dar de mamar.*** Tojil ordenó dieran de mamar. Entonces fueron sacrificados todos los linajes (Wuq Amaq') ante Tojil. Sus corazones fueron extraídos por sus costados, por sus axilas.</p>

Texto 2. Fragmento del *Popol Vuh* (Anónimo, 1701-1703: Folio 37v).

* Traduzco *ch'ob'* como "linaje" siguiendo a Carmack, 1981.

** El término *K'ab'awil* denota a un ser u objeto con grandes poderes como una imagen de un ser divino, un cerro o un guerrero poderoso.

*** Metáfora para el sacrificio humano por extracción del corazón.

Sólo los kaqchikeles, en particular el linaje Sotz'il, se atrevieron a robar el fuego, con lo que no tuvieron necesidad de ser sacrificados (Ver Texto 2). El relato dramatiza la compleja relación entre las confederaciones k'iche' y kaqchikel a través de un mito en el cual Tojil, deidad tutelar de los k'iche's, es el personaje principal. Es bien sabido que los kaqchikeles fueron parte de la confederación k'iche' hasta 1453, cuando rehusaron unirse a la revuelta palaciega de los señores

Kaweq de Q'umarkaj en contra del otrora poderoso *ajaw* K'iq'ab'. Los kaqchikeles abandonaron su antigua capital en Chi Awar y fundaron la ciudadela de Iximche', desde donde sostuvieron una guerra intermitente y violenta contra los k'iche's que duró hasta la conquista española (Carmack, 1981; Maxwell y Hill, 2006; Van Akkeren, 2000, 2003). Al igual que santa Catarina, Tojil constituye un ícono en cuyos mitos se encuentran inscritos los orígenes y devenir histórico de los linajes que representa, en particular los de los Kaweq. Entre Tojil y santa Catarina no existe una relación histórica; sin embargo, ambos ilustran la relación semiótica de iconicidad entre deidad y grupo étnico. Los modelos interpretativos de la historia k'iche' son eminentemente narrativos. Los santos, al igual que las deidades tutelares prehispánicas, son héroes culturales, protagonistas de relatos que sientan las bases de los esquemas discursivos para representar el presente en un cronotopo mítico. En la narrativa oral o en sus transliteraciones coloniales, como el *Popol Vuh*, se encuentran plasmados los modelos históricos y discursivos de los k'iche's.

Brujos y comerciantes

Los mitos representan no solamente las continuidades de *longue durée* sino también las crisis y los debates colectivos sobre cómo enfrentarlas. Las tradiciones orales revelan los dilemas que provocan los cambios políticos, económicos y sociales impuestos desde el Estado y la Iglesia, por ejemplo. Con el rápido crecimiento de la Acción Católica y del catolicismo ortodoxo y militante que predicaba, la religión maya tradicional y las prácticas rituales de los *ajq'ijab'*, “especialistas en el calendario”, empezaron a ser estigmatizadas y condenadas por catequistas nativos (Brintnall, 1979; Cabarrús, 1979; Falla, 1980; Konefal, 2010; Rojas, 1988; Warren, 1978; Wilson, 1995). En una historia relatada a James Mondloch en 1971 por un principal no identificado de la aldea Xe Juyub', en la bocacosta de Nahualá, un vendedor ambulante fue capaz de derrotar a un *ajitz*, “brujo”, que se había transformado en cabra para despeñarlo por un barranco (Anónimo, 2014). El vendedor se sujetó a los cuernos de la cabra hasta el amanecer y pudo vencer finalmente al *ajitz*, quien no pudo recuperar la forma humana antes de la salida del sol y quedó permanentemente transformado en cabra. Al final, el *ajitz* se rindió y le pidió auxilio al vendedor:

Texto 3⁹

'Chakuyu b'a numaak, oom, chakuyu na numaak. Na xinkowin ta chaweech. Pa nuk'u'x in xaq ab'anik kincha', xa'cha xatink'am loq pues, pero entonse k'o sta'q ana'oj pues komo na kinatzaqopij taj', xcha ri k'isik' che ri achi. 'Pues, xewila' ka-awaj jasa modo kinab'an joder pues...', xcha ri ajkomersiyante cheri k'isik'. 'Entonces pues, la mas k'o jun sekreta aweta'am om cheri kinutzir chi na. Wa' we maj kinto'wik, maj kayo'w nuna'oj, ay diyos, wa' kinb'an joder wib', kinkamik porke

⁹ Transcripción y traducción de Sergio Romero.

xuujal ora cheech ri nuchaak in. Kamiik ya saq chik. Le' keen na kinutzir ta chik", xcha ri k'isik' che ri achi.

'¡Disculpame hombre, disculpame! No te pude vencer. Yo pensaba que te ganaría fácilmente. Por eso te traje aquí. ¡Pero sos bien listo! ¡No me soltaste!', le dijo la cabra al vendedor. '¡Bueno, eras vos el que me quería joder!', le dijo el vendedor a la cabra. '¿Mirá, no conocés tal vez algún *secreto* (hechizo) para recuperar la forma humana? ¡Si nadie me ayuda, si nadie me da un buen consejo, ¡Dios mío, ya me jodí! Me voy a morir porque ya pasó la hora límite para terminar el trabajito. Ya aclaró. Seguramente, no voy a poder recuperarme'.¹⁰ (Romero, 2015: 4)

En el pensamiento mesoamericano, algunos especialistas espirituales tienen el poder de transformarse en animales. El don de adoptar a voluntad la forma de un animal es una manifestación de los poderes de individuos superdotados (Bocek, 2009; Boremanse, 1986; Falla, 1980; Foster, 1994; López-Austin, 1996). Sin embargo, desde el principio de la cristianización en el siglo XVI, el nahualismo ha sido perseguido de manera activa por el clero católico y más recientemente por los pastores evangélicos (Mendelson, 1965; Romero, 2015). En el Texto 3 el comerciante termina venciendo al *ajitz*, el cual reconoce su derrota y pide auxilio al comerciante para intentar recuperar la forma humana. El *ajitz* pregunta al comerciante si posee alguna fórmula mágica que le pueda ayudar. Le habla como a un igual implicando que su propio poder y el del comerciante son compatibles. Se refiere al comerciante como alguien que *k'o staq a na'oj*, "Tenés sabiduría", donde *na'oj*, "sabiduría, pensamiento", es también la virtud propia del *ajq'ij* en la tradición espiritual k'iche' (Gómez y Guarchaj, 2000; Tedlock, 1992). Le pide también algún *sekreta*,¹¹ una fórmula que le sirva para recuperar la forma humana. Esta historia no es sólo una reiteración de la doctrina católica contemporánea que niega la realidad de las transformaciones en animales calificándolas como meras supersticiones.¹² Es más bien una advertencia sobre las consecuencias destructivas de algunos ritos tradicionales en el nuevo contexto social marcado por la irrupción de Acción Católica. Resulta interesante que el protagonista haya sido comerciante y que también lo hayan sido la gran mayoría de catequistas de Acción Católica. Entre ellos fue donde primero se difundió el catolicismo ortodoxo en los años cincuenta y sesenta (Falla, 1980). En nuestra historia, un comerciante vence con astucia al poder de los costumbristas. No se niega la existencia de ese poder, pero se propone que no es invencible. La tradición oral plantea así, a través de arquetipos discursivos, como la puesta a prueba de un ser humano por parte de un ser divino, un diálogo tenso, lleno de incertidumbres sobre el presente y el futuro. Su naturaleza cambiante y dinámica es una virtud que le permite cambiar de forma y responder a los dilemas del momento.

¹⁰ Las traducciones se hicieron al castellano guatemalteco.

¹¹ Del castellano "secreto".

¹² En el pasado el clero católico no negaba la existencia de estas transformaciones, pero las explicaba como resultado del poder del demonio sobre los indígenas (Cañizares-Esguerra, 2006).

El poder de los santos

Las tradiciones orales pueden resultar contradictorias. Mientras algunas refuerzan el poder de las deidades locales y los ancestros, otras exigen cambios o nuevas formas de acomodo frente a las exigencias de la modernidad capitalista. Estas contradicciones no deben sorprendernos, ya que la tradición oral no refleja sólo consensos colectivos sino debates, incertidumbres y ansiedades (Alejos, 1999). Las respuestas frente a los dilemas de la modernidad y postmodernidad guatemaltecas van desde un aferramiento tenaz a la tradición hasta una apropiación más o menos crítica de los cambios. Los temas, los géneros, el orden narrativo y las metáforas son artefactos discursivos familiares a casi todos los k'iche's, pero las variaciones en el desenlace y en el estilo narrativo permiten una gran flexibilidad y adaptación a las preferencias individuales y situaciones concretas.

Pocos meses después de escuchar la historia del comerciante, en la misma comunidad de Nahualá, James Mondloch grabó una narrativa bastante diferente: la historia del *Yew Achi* (Anónimo, 2014). En ésta, un personaje poderoso llamado el *Yew Achi* —mitad hombre, mitad caballo— trata de seducir a tres santas: la virgen de la Candelaria, santa Catarina —patrona de Nahualá— y santa Catarina Mita —patrona del pueblo del mismo nombre en el oriente de Guatemala—. El *Yew Achi* consigue seducir a la primera prometiendo casarse con ella, pero al final la engaña con una mujer de Quetzaltenango. A continuación, trata de seducir también a santa Catarina, la patrona de Nahualá, y promete regalar a los hijos de ella, es decir, a los habitantes de Nahualá, un recuerdo como prueba de su amor. Pero santa Catarina rechaza sus insistentes avances.

Texto 4

'Are wemna kaawaj on ma si kaawaj le k'ulanem k'o jun wanima chawe. K'o jun sin na'tab'al kinya kan chike le awal, le awalk'wal' kecha che le Santa Katarina. 'Entonse pues, jas uwach le na'tab'al kab'ano, kab'ana na k'ut? Le k'ulanem na kawaj ta wi', xcha Santa Katarina. 'Ta weno. K'o jun wanima chawe pero na kaawaj taj. Jas kinb'ij chawe?', xcha le Yew Achi che le Santa Katarina. Tonse xpe jun royowal. Xub'an jun royowal upam chirij le Santa Katarina. Tonse are wa' we sin qalogar kongana nimaq taq juyub' xub'an kan che. Puro siwan! A're k'u la le jujun taq siwan, jujun uxol' ra'la' xuya che. Xa jujun ub'inib'al (...) xuya che. Puro siwan! Le rulew le Qanan sib'alaj sin utz, le rilew xcha re' pero komo na xraj ta ne k'ut ri k'ulanem ruk' le Yew Achi pues xub'an kan jun siwan chech le ulew. Tons are wa' uchak le Yew Achi xub'ano. Are 'anowinaq ta na le sin qalogar sib'alaj taq siwan. Na utz ta le sin qulew. Na k'o ta modo qas kojtikonej chwach. Puro nimaq taq siwan xuya kan chiqe. Xub'an kan jun itzel chak ri' le Yew Achi pa wa' jun sin qajuyub'. Ja ya nu k'u ri' xub'ij le qatat qanan.

'Querrás o no casarte, yo te quiero y le voy a dar un regalo a tus hijos, a tus niños', le dijo a santa Catarina. '¿Qué regalo vas a darles entonces? Yo definitivamente no quiero casarme', le dijo santa Catarina. 'Está bien. Yo te quiero, pero si no te querés

casar, ¿qué te voy a decir?, le dijo el *Yew Achi* a santa Catarina. Pero se enojó y le dio una gran rabia hacia santa Catarina. Entonces, resulta que a nuestro lugarcito lo volvió bien montañoso ¡Puro barranco! Y entre los barrancos dejó algunos ríos. Y unos pocos lugares para caminar ¡Puro barranco! Las tierras de Nuestra Señora Santa Catarina eran muy buenas, era buena la tierra. Pero como no quiso casarse con el *Yew Achi* éste hizo que la tierra quedara llena de barrancos. Esto fue lo que hizo el *Yew Achi*. Él fue el que hizo que nuestras tierras se llenaran de barrancos. Fue malo lo que hizo con nuestra tierra. No hay manera de sembrar en ella. Nos dejó puro barranco. Nos hizo un gran daño el *Yew Achi*. Esto es lo que contaban nuestros padres y madres. (Anónimo, 2014)

En el Texto 4 nos encontramos con un fragmento de un mito de origen muy tradicional. Como vimos anteriormente, los santos y santas patronos son íconos de la comunidad, seres poderosos y patéticos —en sentido castellano— en cuya vida se encuentra muchas veces el origen de la colectividad y de su espacio sagrado. El *Yew Achi* —un ser mítico entre humano y animal— trata de seducir a santa Catarina tal como lo había hecho con la virgen de la Candelaria. Santa Catarina lo rechaza y, despechado, condena a sus hijos a vivir en tierras montañosas y difíciles de cultivar. Aquí santa Catarina, aunque poderosa, no puede contrarrestar las acciones del *Yew Achi*, que tienen consecuencias graves para los nahualatecos. La vida de la comunidad depende, entonces, de los actos de seres divinos sobre los que tiene una influencia limitada. Depende de su buena voluntad, y por eso la práctica ritual nahualteca busca su apoyo o, por lo menos, su no interferencia, aun cuando se veía amenazada por la expansión de la Acción Católica. En la historia encontramos elementos léxicos que ameritan un análisis más detallado. En primer lugar, el nombre *Yew Achi* es explicado como un compuesto de “yegua” y *achi*, “hombre”. Sin embargo, etimológicamente es más probable que venga de *oyew achi*, “hombre feroz, guerrero”. Recordará el lector, por ejemplo, que en los parlamentos del *Rabinal Achi*, el baile drama de Rabinal, los personajes principales, el K’iche’ Achi y el Rab’inal Achi, se dirigen con reverencia el uno al otro con el vocativo *oyew achi*, como puede verse en el Texto 5:

Texto 5¹³

Eya, oyew achi, Rabinal achi! La kacha na k’u ri tzij la chwach kaj, chwach ulew?

¡Hala, guerrero valiente, guerrero de Rabinal! ¿Dicen acaso las palabras que usted dirige al cielo y la tierra que...? (Breton, 1994: 164)

Con esta fórmula interrogativa reverencial empiezan cada uno de los parlamentos entre el K’iche’ Achi y el Rab’inal Achi. Como vemos, el uso vocativo de *oyew achi* entre *ajawab’*, “señores”, es una práctica reverencial en el k’iche’ colonial. La raíz /*oyew*/ se mantiene en k’iche’ moderno sólo en palabras como

¹³ Traducción de Sergio Romero.

oyowal, “pelea, enojo”. Por eso parece que la lectura de *Yew Achi* como “hombre yegua” en el texto es una etimología folk que responde a la pérdida de la asociación entre /oyew/ y la práctica de la guerra mesoamericana. Las etimologías folk actualizan las palabras y las recargan semánticamente en contextos muy diferentes de aquellos en los que fueron creadas. La sobrevivencia del nombre *Yew Achi* es resultado de su imbricación en narrativas orales como la del Texto 4. Un sustantivo compuesto vinculado con el militarismo k’iche’ del Posclásico sobrevive como el nombre propio de un ser mitad hombre y mitad animal que trata de seducir a santas, íconos de cada pueblo, pero también seres divinos del orden religioso cristiano. Se enfrentan aquí lo masculino y lo femenino, lo animal y lo humano, la religión maya y el cristianismo, el guerrero y la santa. Al final de la historia, el *Yew Achi* es burlado por una tercera santa, santa Catarina Mita, quien no sólo no se deja seducir, sino que termina engañándolo para que construya un puente sobre el río que impedía el acceso al pueblo de Santa Catarina Mita. No se niega la fuerza y las consecuencias de las proezas del *Yew Achi*, pero se subordinan sus poderes a los de los santos patronos. En resumen, el texto muestra la persistencia del léxico y de ciertas estructuras narrativas y la adaptación de las mismas a nuevas situaciones históricas. Los relatos (2) y (4) subrayan diferentes aspectos de un orden ritual y una cosmología en crisis a lo largo del siglo xx. En el fragmento (2) se cuestiona el poder de los especialistas rituales tradicionales, en el (4) se afirma el poder de las santas patronas frente a otros seres no humanos poderosos. Las dos narrativas resaltan aspectos distintos de las contradicciones producidas por la crisis religiosa de los años sesenta y setenta en el altiplano guatemalteco.

Oralidad y escritura entre los k’iche’s de hoy

La tradición oral impregna también la naciente prosa k’iche’. El *ojer tzij*, “palabra antigua”, constituye el modelo discursivo por excelencia para los jóvenes escritores. Motivados por el purismo lingüístico que caracteriza al movimiento maya de hoy, la mayoría de escritores consideran a los géneros orales asociados con el poder de los ancianos y con los mitos de origen como *qas qatzijob’al*, “nuestra idioma en su expresión más pura” (Romero, 2015). Sus obras siguen las secuencias narrativas, personajes y metáforas emblemáticos de la tradición oral, además de evitar el uso de préstamos del castellano, frecuentes en los registros coloquiales. El texto que analizaré a continuación es un fragmento de uno de los cuentos premiados en el ‘Primer Concurso Literario en Lenguas Mayas P. Franz Tattenbach S. J.’ convocado en 1996 y publicado en 1997. Escrito por Eduardo León Chic, activista católico de Santa María Chiquimula, municipio del departamento de Totonicapán, es un relato de origen sobre Santa María Chiquimula y su patrona, la virgen María.

Transliteración en el alfabeto unificado por Sergio Romero	Traducción por Sergio Romero
<p>Ojer, ojer... Xb'antaj k'i taq junab' che man weta'm ta joropa' junab', xub'ij ri numam che k'o jun laj tinimit chunaqaj ri qtinimit. Pa we' tinimit Ojer Tinimit ub'i', xk'o'ji' jun achi Awitan ub'i'. Are k'u ri Awitan Achi kkib'ij, xaq numam wati't xb'in kan chwe.</p> <p>Are ri Awitan Achi xub'ij chre ri Mari'y: 'Chawaj chwe a Mari'y?' 'Man kwaj taj', xcha ri Mari'y. Ek'a te ri' xub'ij ri Mari'y: 'Kwaj k'ut chawe we kab'an ri wachoch'. 'Utz la', xcha ri Awitan Achi, 'qatzij kinb'an awachoch'. 'Utz ne ri', chab'ana jun toq'ob', xcha ri Mari'y. Xok k'u ri Awitan Achi chi ub'anik jun nima ja. Are k'u wa nimaja ri', are ri Tyox B'anb'al Ch'ab'al chwach ri Uk'u'x Kaj, Uk'u'x Ulew.</p> <p>Ri qamam qati't kitzijom kanoq che ri rajaw wa nimaja a're ri ixoqib', ri achijab' che esanalik, che echanal che xikina' ri numik, chaqij' chi' chwachulew che uwokik ri nimaja. Are k'uri' jun tuqtik kanpa'n, are la ri jun surusik che' k'o pwi' ri nimaja e we winaq a're erachb'il le Awitan Achi. Man qatzij ta ri' xuk'am ri Mari'y, su ri lo xub'an le Awitan Achi xkamik. Xkamik jela' xmuq pa ri Ojer Tinimit Tz'olochje', rumal wa' uchanim Pa Awitan Achi kab'ix chire. K'o ri laj upantyon jela', are k'u ri' kkib'ij tzijta ri' xk'uli' ri Mari'y. Xane xaqxuwi' xuta ri rachoch.</p> <p>Pa ri xmuq wi ri Awitan Achi chila' kkita wi ri Qanan, Qatat ri pwaq. E k'o jujun winaq kkib'an usik'b'al ak' che uya'ik rutzilal uwach ri juyub' taq'aj ri muqul wi ri Awitan Achi.</p> <p>E ri k'o wi la Mari'y uchanim Tz'olochje', k'o ja' chuxe' esiwan. Ri ojer kuk'am k'u b'i ri Mari'y, keyo'q pa Ojer Tinimit, k'a te kilik k'o chuwach jun Tz'olochje' b'a, xk'istaj kik'u'x ri eqanan, qatat xkil ri' chi jeri' b'a. 'Chaqab'ana b'a ri rachoch', xecha. E ri Awitan Achi kub'isan kan ri Mari'y, k'a te k'u ri' kub'i'k. 'Su ta ri' ri uta'ik ri nimalaj siwan?', kakib'ij. Kumal k'ut ri exoq'ajawab', are chire che ojer kok chaj, tuk'ar, ri k'axk'ob'el chwach ri Tyox e xoq kokisax kaxla'n k'um, lima, alanxax rech wiqib'al. Xa k'u tajin kakikot ri jul pa Tyox k'ate' kuta ri ala wop kub'inik jun b'aret xb'ek, jun ch'ich' ten xopanik e xikib'ij ri exoq'ajawab': 'Pusiwli ata, ay Dios ma ta ne xb'e ri qab'aret', kacha ri xoq'ajawab' ri'. 'Je nuwa' xaq xb'anow kan ri Awitan Achi', kecha ri epatanib'. Su ne ri ub'anik xikitz'apij ri jun jul. Waral k'u xalataj wi wa' che man kok ta chi wiqb'al pa Tyox. Rumal k'uwa' xok ub'i' wa qtinimit che Tz'olochje'.</p>	<p>Hace mucho tiempo... Ocurrió hace tantos años que no sé realmente cuántos según lo que dijo mi abuelo, que existía un pueblito cerca de nuestro pueblo (Santa María Chiquimula). El pueblito se llamaba Ojer Tinimit "Pueblo Viejo" y ahí vivía un hombre llamado Awitán. Era el Hombre Awitán que decían mi abuelo y mi abuela. El Hombre Awitán le dijo a (la virgen) María: 'Me quieres María?'. 'No te quiero', dijo María. Y entonces añadió: 'Te querré, pero si me construyes casa'. 'Muy bien'-le dijo el Hombre Awitán- "de verdad voy a construirte casa'. 'Bueno, hazme el favor pues', dijo María. Entonces el Hombre Awitán comenzó a construir el <i>nimaja</i>.[*] El <i>nimaja</i> que hizo es ahora la Casa de Oración del Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra. Nuestros abuelos decían que los dueños del <i>nimaja</i> eran los hombres y mujeres que, desnudos, pasaron hambre y sed para construirla. Tenía una campana alargada que era un palo redondo que había en el techo del <i>nimaja</i>. Esta gente eran amigos del Hombre Awitán. No es cierto que se haya casado con María. Más bien lo que hizo el Hombre Awitán fue morirse. Al morir fue enterrado en Pueblo Viejo, Santa María Chiquimula. Por eso ahora se le dice Pa Awitan Achi. Hay un pequeño panteón allá, pero dicen que no es verdad que se haya casado con María. Ella solamente le pidió casa.</p> <p>Al lugar donde está enterrado el Hombre Awitán, nuestros abuelos van a pedir dinero. Hay alguna gente que imita el canto de las aves para saludar al 'cerro-valle' donde está enterrado el Hombre Awitán. Y en el lugar donde María vive ahora, ahí está también santa María Chiquimula. Hay agua debajo de los barrancos. Antiguamente trajeron a María y la dejaron en Pueblo Viejo. (Pero se fugó) y la encontraron frente a un árbol de sauco (<i>tz'olochje'</i> en k'iche') y quedaron estupefactos. 'Hagámole su casa (aquí)', dijeron. El Hombre Awitán era el que tranquilizaba a María y finalmente se calmó (María). '¿Cómo se puede suplicar al gran barranco?', decían. Las señoras colocaban pino, cerezas y flores ante el altar además de ayotes, limas y naranjas para decorar. Estaban abriendo los hoyos en la iglesia cuando oyó un muchacho que se iba sola la pala y volvía otra herramienta en su lugar. '¡Ay Dios, ojalá no se hubiera ido nuestra pala!', dijeron las señoras. 'El que lo hizo fue el Hombre Awitán', dijeron los servidores (<i>ajpatan</i> en k'iche'). Lo que hicieron fue cerrar el agujero. Desde entonces se dejó de utilizar la decoración de este tipo en la iglesia. Por esto fue que se le empezó a llamar Tz'olochje' a nuestro pueblo.</p>

Texto 6. El hombre Awitán (León Chic, 1997: 61-63).

* El *nimaja* es un cuarto o construcción donde se coloca el altar de la familia, donde reciben visitas formales y donde se realizan los ritos de la familia.

El cuento de León Chic está inspirado en un mito de origen y parece entrelazar en un mismo argumento tradiciones orales distintas: el matrimonio entre el Hombre Awitán y María, el abandono de Pueblo Viejo y el posterior traslado de Santa María Chiquimula a su ubicación actual (Ver Texto 6). Según el cuento, en el lugar llamado Ojer Tinamit, “Pueblo Viejo”, se encuentra enterrado el *Awitan Achi*, “Hombre Awitán”, un ser mítico originario de Huitán, en el departamento de Quetzaltenango, que pretendía a la Virgen María, patrona de Santa María Chiquimula.¹⁴ Ojer Tinamit, “Pueblo Viejo”, es el lugar del asentamiento original del pueblo de Santa María Chiquimula de donde fue trasladado a mediados del siglo XIX. Los chiquimulas,¹⁵ por ejemplo, afirman que es ahí donde la variante dialectal del municipio se habla con mayor pureza (Romero, 2015). Al igual que las historias de santa Catarina (Texto 1) y del *Yew Achi* (Texto 3), el relato vincula un episodio en la vida de la santa patrona con la fundación y reubicación del pueblo. Después de que la imagen de la virgen huye de Ojer Tinamit, los chiquimulas la encuentran enfrente de un árbol de saúco (*tzolajche’* en k’iche’), el cual es también el nombre k’iche’ del municipio. Esto fue interpretado como índice del lugar donde la Virgen quería que se construyera la iglesia del pueblo. El Hombre Awitán, aunque muerto, es cómplice de la Virgen y no deja de enviar señales a los chiquimulas –moviendo las herramientas– para que desistan de construir en Ojer Tinamit y cambien el pueblo a su ubicación actual.

El cuento de León Chic aparenta ser una transcripción de un relato oral. Sin embargo, la fusión de dos tradiciones orales distintas en un solo cuento es una síntesis original suya. Por otro lado, el uso de perífrasis léxicas y neologismos para evitar el uso de castellanismos es propio de los registros escritos contemporáneos en idiomas mayas de Guatemala. La tradición oral en general no evita los préstamos del castellano. Considérese, en contraste, el uso de *Tyox B’amb’al Ch’ab’al chwach ri Uk’u’x Kaj, Uk’u’x Ulew*, perífrasis que literalmente quiere decir “Iglesia para orar ante el Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra”, en vez del castellanismo *iglesia*, bastante común en k’iche’. La creación de neologismos, la recuperación de arcaísmos y el uso de paralelismos como recurso poético encarnan una ideología lingüística en la que el purismo léxico es un principio prescriptivo. La prosa de autores como León Chic se inspira en los argumentos y estructuras narrativas de la tradición oral, purificándolas primero de todo léxico castellano. Al contrario de las ideologías lingüísticas comunes en Occidente, en las que la palabra escrita es representada como modelo frente a la palabra oral, en k’iche’ es la segunda la que toma matices prescriptivos para la primera. La naciente literatura k’iche’ extiende al medio escrito las prácticas propias de la oralidad.

¹⁴ No he encontrado aún evidencia de contactos o intercambios rituales o migraciones entre Santa María Chiquimula y Huitán.

¹⁵ Gentilicio de Santa María Chiquimula.

Tradición y coyuntura

Volviendo a las preguntas con que empezamos este trabajo podemos ofrecer algunas respuestas con base en nuestro análisis de los dos relatos anteriores. ¿Cuál es la relación entre género oral y coyuntura? Los géneros orales son los precipitados textuales de siglos de prácticas lingüísticas y cambios sociales y culturales. Incluyen elementos léxicos y estructurales constantemente resemantizados en permanente textualización y contextualización en nuevas situaciones y espacios discursivos. Por eso, el santo patrono, el brujo y el guerrero se niegan a desaparecer en la narrativa oral k'iche'. Por ejemplo, *Yewa Achi* sobrevive como nombre propio siglos después de la desaparición de la guerra y del sacrificio humano en la sociedad k'iche'. El léxico, los personajes y la estructura narrativa son artefactos textuales con una permanencia de siglos a pesar de cambios semánticos en la lengua —como los provocados por el proceso de cristianización— y de grandes transformaciones culturales como la conquista y la congregación (Hanks, 2010). Sin embargo, se articulan y renuevan de manera creativa en nuevas historias que encarnan los dilemas particulares de cada momento histórico. Es precisamente la persistencia del léxico y de las formas de la oralidad (personajes, cronotopos, funciones) la que permite la adaptación comunitaria y la flexibilidad discursiva frente a los cambios. Las continuidades entre el Posclásico y el presente, por ejemplo, no son políticas sino eminentemente discursivas. Tojil en Q'umarkaaj y Manuel Tzo'k en Nahualá son iconos que encarnan identidades colectivas en historias de origen, no continuidades en los sistemas de organización política k'iche'.

¿De qué forma se modifican contenidos y formas para adaptarse a las necesidades comunicativas y espirituales de la comunidad? Esta es, tal vez, la pregunta más difícil que nos planteamos. Me parece que no existe un solo mecanismo que explique los cambios entre la articulación del texto en la narrativa oral y su fuerza ilocutiva. En las cuatro narrativas que examinamos se historizan tres problemas concretos: la identidad colectiva, la conversión religiosa y la continuidad de la comunidad. La reproducción de la lengua como estructura comunicativa es condición central en la encarnación y reencarnación de estructuras narrativas en nuevas coyunturas históricas. El desplazamiento lingüístico muy probablemente implicaría cambios de hondo calado en la relación entre oralidad e historia en la sociedad k'iche'. La densidad cultural de las asociaciones evocadas por cada palabra, por cada personaje y por cada narrativa son bien descritas por los k'iche's cuando dicen: *Le ojer tzij, are qas qatzijob'al*, “La palabra antigua es nuestro más auténtico idioma”. La tradición oral k'iche' es por eso inseparable de la lengua y de un régimen comunicativo en el que la oralidad es el medio por antonomasia para el diálogo, la reflexión y la toma de decisiones. Los desacuerdos y desencuentros se contextualizan a través de palabras, géneros y estructuras narrativas que son inteligibles para todos y que iluminan aspectos distintos y hasta contradictorios de la vida de las comunidades. Como hemos visto, incluso en la naciente narrativa escrita k'iche', el *ojer tzij* cons-

tituye el modelo discursivo frente al cual los autores construyen su propia originalidad artística en la coyuntura actual de revitalización lingüística y expansión del uso de las lenguas mayas en espacios oficiales (England, 2003; Maxwell, 1996). La tradición oral k'iche', como la de otras lenguas mayas del altiplano, es un complejo entramado ideológico y lingüístico en el que se articulan palabra, comunicación y sociedad. En su estructura narrativa y léxico encontramos un precipitado de las experiencias colectivas y toda una serie de arquetipos discursivos para representar el presente. Siguiendo a Propp, su catalogación y descripción será un importante paso para escribir la historia social de las lenguas mayas del altiplano y sentar las bases del estudio diacrónico de la oralidad en el altiplano maya. Éste será el tema que trataré en próximas publicaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Agha, Asif

2007 *Language and Social Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alejos García, José

1999 "Vencer o morir: Mitología y sociedad entre los choles". *Estudios de Cultura Maya*, XX: 428-441. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.1999.20.460>.

Ángel García, David de

2014 "El pasado en el presente: las moradas de 'los antiguos' en la cosmología maya peninsular activa", *Estudios de Cultura Maya*, XLIII: 99-126. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2014.43.145>.

Anónimo

1701-03 *Popol Vuh*. Chicago: Newberry Library (Ayer Collection).

2014 "Yegua Achi", *K'iche' Maya Oral History Project*, J. Mondloch (ed.). Albuquerque: University of New Mexico.

Austin, John

1975 *How to do things with words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Baronti, David

2001 *Sound Symbolism Use in Affect Verbs in Santa Catarina Ixtahuacán*. Davis, CA: University of California at Davis.

Bocek, Barbara

2009 "Everyday Politics in a K'ichee' Village of Totonicapán, Guatemala", *Mayas in Postwar Guatemala*, pp. 124-138, W. Little y T. Smith (eds.). Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Boremanse, Didier

1986 *Contes et Mythologie des Indiens Lacandons*. Paris: Hachette.

- Braakhuis, H. E. M.
 2010 "Xb'alanque's Marriage: A Commentary on the Q'eqchi' Myth of the Sun and the Moon". Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Leiden: Universitait van Leiden.
- Breton, Alain
 1994 *Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du XVème siècle. Édition établie d'après le Manuscrit Pérez*. Nanterre: Société d'Ethnologie, Société des Américanistes.
- Bricker, Victoria
 2009 (1981) *The Indian Christ, the Indian King*. Austin: University of Texas at Austin.
- Brintnall, Douglas
 1979 *Revolt Against the Dead: the Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*. New York: Gordon and Breach.
- Bunzel, Ruth
 1981 *Chichicastenango*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- Cabarrús, Carlos Rafael
 1979 *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio*. El Salvador: UCA Editores.
 1998 *En la conquista del ser: un estudio de identidad étnica*. Guatemala: Centro de Documentación e Investigación Maya (CEDIM).
- Cambranes, Julio
 1985 *Coffee and Peasants: The Origins of Modern Plantation Economy in Guatemala, 1853-1897*. Stockholm: Institute of Latin American Studies.
- Cañizares-Esguerra, Jorge
 2006 *Puritan Conquistadors: Iberianizing the Atlantic, 1550-1700*. Stanford: Stanford University Press.
- Carey, David
 2001 *Our Elders Teach Us: Maya-Kaqchikel Historical Perspectives*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
 2006 *Engendering Maya History: Kaqchikel Women as Agents and Conduits of the Past, 1875-1970*. Nueva York: Routledge.
- Carmack, Robert
 1981 *The Quiche Maya of Utatlan: the Evolution of a Highland Maya Kingdom*. Norman: University of Oklahoma Press.
 1995 *Rebels of Highland Guatemala: The Quiche-Mayas of Momostenango*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Choi, Jinsook
 2011 "El uso de los dos idiomas en Momostenango", *La comunidad K'iche'-Maya de Santiago Momostenango: su historia, cultura, lengua y arte*, pp. 115-140, R. Carmack y H. Akabal (eds.). Guatemala: Nawal Wuj.

- Cook, Garrett
2000 *Renewing the Maya World: Expressive Culture in a Highland Town*. Austin: University of Texas Press.
- Cossich Vielman, Margarita y Sergio Romero
En prensa "Lienzos prehispánicos y el lienzo de Santa María Ixhuatán", *Boletín de la Asociación para el Fomento de Estudios Históricos de Centroamérica*, 71.
- Douglas, Mary
1967 "The Meaning of Myth, with Special Reference to 'La Geste d'Asdiwal'", *The Structural Study of Myth and Totemism*, pp. 49-69, E. Leach (ed.). Londres: Tavistock Publications.
- England, Nora
2003 "Mayan Language Revival and Revitalization Politics: Linguists and Linguistic Ideologies", *American Anthropologist*, 105 (4): 733-743. DOI: 10.1525/aa.2003.105.4.733
- Falla, Ricardo
1980 *Quiché rebelde: estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Foster, George
1994 "Nahualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, 2 (1-2): 805-1030.
- Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Gómez, Felipe y Diego Adrián Guarchaj
2000 *Jupaj kapaj uq'alajisaxik uk'u'xal uxe'al Mayab' kojob'al*. Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.
- González-Izás, Matilde
2002 *Se cambió el tiempo: conflicto y poder en territorio k'iché, 1880-1996*. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).
2014 *Modernización capitalista y violencia: Guatemala (1750-1930)*. México: El Colegio de México.
- Gossen, Gary
1976 "Verbal Dueling in Chamula", *Speech Play: Research and Resources for Studying Linguistic Creativity*, pp. 121-146, B. Kirschenblatt-Gimblett (ed.). Filadelfia: University of Pennsylvania.
1979 "Cuatro mundos del hombre: tiempo e historia entre los chamulas", *Estudios de Cultura Maya*, XII: 179-180. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.1979.12.527>.
1999 *Telling Maya Tales: Tzotzil Identities in Modern Mexico*. Nueva York: Routledge.

- Goubaud Carrera, Antonio
1964 *Indigenismo en Guatemala*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- Hanks, William
2010 *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press.
- Irvine, Judith y Susan Gal
2000 "Language Ideology and Linguistic Differentiation", *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, pp. 35-83, P. Kroskrity (ed). Santa Fe: School of American Research (Advanced Seminar Series).
- Konefal, Betsy
2010 *For Every Indio Who Falls*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- León Chic, Eduardo
1997 "Ri Awitan Achi", *Relatos Mayas*, 1: 61-63, T. Parrado (ed). Ciudad Nueva, Guatemala: Instituto Guatemalteco de Escuelas Radiofónicas (IGER).
- Levinas, Emmanuel
2015 *Totalité et infini: Essai sur l'exteriorité*. Paris: CPI Bussière.
- López-Austin, Alfredo
1973 *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
1996 *Los mitos del tlacuache*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maxwell, Judith
1996 "Prescriptive Grammar and Kaqchikel Revitalization", *Maya Cultural Activism in Guatemala*, pp. 195-207, E. F. Fischer y R. McKenna Brown (eds.). Austin: University of Texas Press.
2012 "Memory, Remembering and the Construction of Truth Among Maya Groups in Highland Guatemala", *Mesoamerican Memory: Enduring Systems of Remembrance*, pp. 233-248, S. Wood y A. Megged (eds.). Norman: University of Oklahoma Press.
- Maxwell, Judith y Robert Hill
2006 *Kaqchikel Chronicles*. Austin: University of Texas.
- Mendelson, E. M.
1965 *Los escándalos de Maximón*. Guatemala: Seminario de Integración Social.
- Par Sapón, María y Telma Can
2000 *Variación Dialectal en K'iche'*. Guatemala: Cholsamaj.
- Parmentier, Richard
1994 *Signs in society*. Bloomington: Indiana University Press.

- Petrich, Perla
 1997 "Les itinéraires de la mémoire: les Maya du lac Atitlan au Guatemala", *Cahiers de littérature orale*, 41: 149-180.
- 1999 "Las historias de vida y las circunstancias de elocución", *Estudios de Cultura Maya*, XX: 404-427. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.1999.20.459>.
- Piel, Jean
 1989 *Sajcabajá: muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala*. Guatemala: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA).
- Propp, Vladimir
 1968 *Morphology of the Folktale*. Bloomington: Indiana University Press y American Folklore Society.
- Rojas Lima, Flavio
 1988 *La cofradía: reducto colonial indígena*. Guatemala: Seminario de Integración Social.
- Romero, Sergio
 2009 "Phonological Markedness, Regional Identity, and Gender in Mayan: The Fricativization of Intervocalic /l/ in K'iche'", *Variation in Indigenous Minority Languages*, pp. 281-298, J. Stanford y D. Preston (eds.). Amsterdam, Philadelphia: Benjamins.
- 2011 "De calendarios e historia: tiempo e ideología en el pensamiento maya", *Revista Voces*, 6 (2): 143-154.
- 2014 "¡Cuánto sufrir! Sólo la fe de indio me ha mantenido firme...: Jorge Ubico y el indigenismo del presbítero Celso Narciso Teletor", *Mesoamérica*, 56: 1-23.
- 2015 *Language and Ethnicity among the K'iche' Maya*. Provo: University of Utah Press.
- En prensa "The Labyrinth of Diversity: The Sociolinguistics of Mayan Languages", *The Mayan Languages*, J. Aissen, N. England y R. Zavala (eds.). New York: Routledge.
- Schultze-Jena, Leonhard
 1933 *Indiana I. Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala*. Jena: Gustav Fischer.
- Silverstein, Michael
 1981 *The Limits of Awareness*. Austin: Southwest Educational Development Library.
- Tedlock, Barbara
 1992 *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Van Akkeren, Ruud
 2000 *The Place of the Lord's Daughter. Rab'inal, its Ethnohistory, its Dance-Drama*. Leiden: Center for Non-Western Studies, University of Leiden.
- 2003 "Authors of the Popol Vuh", *Ancient Mesoamerica*, 14: 237-256. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0956536103142010>

Warren, Kay

1978 *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemalan Town*. Austin: University of Texas Press.

Weishaar, Emmerich y Rainer Hostnig

1995 *Ojer tzij: cuentos y leyendas del pueblo quiché (versión en k'iche')*. Guatemala: Fotopublicaciones.

Wilson, Richard

1995 *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*. Norman: University of Oklahoma Press.