

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD AZCAPOTZALCO**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN HISTORIOGRAFÍA**

*El Popol Wuj y sus traducciones por mayahablantes. Memoria histórica y
resistencia cultural del pueblo maya en Guatemala, 1970-2014.*

T E S I S

**Que para obtener el grado de Doctora en Historiografía
Presenta**

Raquel Xochiquetzal Rivera Almaguer

Directora de Tesis

Dra. Danna Alexandra Levin Rojo

Sinodales

Dra. Silvia Pappé Willenegger

Dra. Gudrun H. Lohmeyer de Lenkersdorf

Dr. Edgar Esquit Choy

**Esta tesis fue hecha gracias al apoyo de becas para posgrado
otorgado por CONACYT**

México, D. F., a 6 de enero de 2015.

Chen Wayak'

*Soñé...
que nos recuerdan
que el pueblo maya hace mucho tiempo, fue un gran pueblo...
un día seremos mucho nuevamente
tenemos que engrandecer otra vez a nuestros pueblos
porque se están volviendo a levantar...
este pensamiento nos llevará por el camino de la lucha
del resurgimiento
vamos a ganarlo con dignidad
con valentía
y con coraje.*

*Romualdo Méndez Huchim
Poeta Maya de Bolonchén, Campeche*



Foto de Sajal Kawil José Florencio Tuch Pum.

Fragmento del Mural de Chichicastenango relativo al *Popol Wuj*.

*Al pueblo maya en Iximulew,
por su enorme fortaleza y sabiduría ancestral.*

*Para Sajal Kawil José F. Tuch Pum, por los años de amor y de vida compartida.
Solamente recuerda que Ruk' len wanma' kin k'am le a tzij, le b'ixonik, lu ch'ab'al' a
wanma'...*

*Para mi padre Mario Rivera Camacho por haberme inculcado el amor por la historia
de los pueblos originarios.*

Maltiox Uk'u'x Kaj, Uk'u'x Ulew

Agradecimientos

Toda investigación tiene detrás un quehacer muy fuerte e intenso de dedicación y esfuerzo por parte de quien lo realiza, pero no estaría completo si no tuviera también a un grupo de personas e instituciones que ayudaron con sus consejos, sus materiales o, simplemente, el apoyo emocional que a veces es tan necesario, para que este trabajo llegue a feliz término. Por estas razones, no podría iniciar la presentación de este estudio si no empezara por reconocer a todos los que transitaron conmigo en este camino tan arduo. Por principio, agradezco al Posgrado de Historiografía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, por haberme dado la magnífica oportunidad de haber realizado el doctorado en esta casa de estudios; al mismo tiempo, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca que me otorgó para llevar a cabo esta investigación.

A la Dra. Danna A. Levin Rojo, mi directora de tesis, le agradezco profundamente el rigor académico y los comentarios críticos con que enriqueció esta investigación, además de su apoyo invaluable para realizar una estancia de investigación en el Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala. A la Dra. Silvia Pappe Willenegger quien, en su momento, en calidad de Coordinadora del Posgrado en Historiografía, me brindó su apoyo para hacer una investigación de campo en Guatemala.

De igual forma, nuevamente agradezco a la Dra. Silvia Pappe Willenegger, además de la Dra. Gudrun H. Lohmeyer de Lenkersdorf del Centro de Estudios Mayas, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y al Dr. Edgar Esquit Choy del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala, quienes accedieron a ser mis sinodales a pesar de sus diversos compromisos académicos y de investigación.

Asimismo, no puedo olvidar los atinados comentarios que recibí por parte de los profesores del claustro de este Posgrado durante los Encuentros Trimestrales: Dr. Leonardo Martínez Carrizales, Dra. Martha Ortega Soto y Dra. Leticia Algaba Martínez. Durante estos encuentros, tuve el honor de contar también con las valiosas aportaciones de investigadores externos: Dra. Gudrun H. Lohmeyer de Lenkersdorf,

Dra. Michela Craveri Slaviero y Dr. Gonzalo Peña, pertenecientes al Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

Agradezco al Dr. Edgar Esquit Choy por haber aceptado ser co-tutor de esta tesis en Iximulew (Guatemala), durante mi estancia de investigación en el Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala; sus observaciones y cuestionamientos puntuales me permitieron redimensionar algunos aspectos de este trabajo. Al Dr. Eduardo Sacayón, Director del Instituto de Estudios Interétnicos, por las facilidades para llevar a cabo las actividades que requirió esta estancia; además, a la Academia de Geografía e Historia de Guatemala por hacer asequible el acceso a su acervo documental.

Igualmente, tuve el invaluable apoyo de los activistas culturales mayas, quienes siempre contribuyeron con sus comentarios enriqueciendo los avances de esta investigación. Al Mtro. Raxche' Demetrio Guaján Rodríguez que tuvo a bien leer algunos capítulos y gracias a su ayuda pude concretar encuentros con activistas culturales y dar algunas conferencias. Al Mtro. Licerio Kamey Hutz de FLACSO, al Dr. Demetrio Cojtí, a la Arqueóloga Iyaxel Cojtí, a Ixkab María Antonia Guantá Quex y a Gloria Son Chonay, gracias por sus inestimables contribuciones a este trabajo.

A Pakal B'alam Rodríguez Guaján, traductor del *Popol Wuj*, quien siempre tuvo la amabilidad y disposición para resolver mis dudas en torno a este texto k'iche', y darme un tiempo para entrevistarle.

A mi maestras, las *Ajq'ij'ab* Vilma Cholaj, Teodora Hilda Ruíz Ríos y Andrea Roxche' que, en momentos claves de este proceso, fueron un gran soporte para seguir adelante con este compromiso académico.

A mis hermanas y amigas, Ixkab María Antonia Guantá Quex que me abrió las puertas de su casa durante mi estancia de investigación en 2012 y además me obsequió material bibliográfico de gran utilidad para este trabajo. A Sandra Mendoza Gerónimo con quien tuve largas conversaciones sobre las tradiciones culturales del pueblo maya.

A la Dra. Irma Otzoy, ahora viuda de Sam Colop, quien al conocer la investigación que estaba realizando me proporcionó el discurso que escribió con motivo del fallecimiento de su esposo y el homenaje que le rindieron en Chimaltenango, el 23 de septiembre de 2011. Este discurso me permitió ubicar con claridad las experiencias que vivió el Dr. Luis Enrique Sam Colop para realizar su traducción del *Popol Wuj*.

A la Mtra. Virginia Ajxup Pelicón, Directora del Programa Educativo Pop Noj, por permitir que la entrevistara y conocer, desde su punto de vista, la relevancia del *Popol Wuj* para el pueblo maya.

Al Mtro. Sebastián Si Pop de San Juan Chamelco, por compartir sus hallazgos sobre la vida de *Aj Poop B'atz'* que han sido de gran utilidad para esta investigación.

A Sajal Kawil José F. Tuch Pum, mi eterno agradecimiento por haber compartido parte de este sueño y por las sabias recomendaciones que siempre me hizo para este trabajo.

Mis últimos agradecimientos son para mis hermanos Mario y Otilia, quienes en distintos momentos secundaron este proyecto. Para Cecilia Colón, entrañable amiga y compañera de estudios de doctorado, en quien encontré siempre un apoyo y una excelente escucha cuando lo necesité, mil gracias.

Maltiox chiwe

ÍNDICE

Dedicatoria	2
Agradecimientos	3
Introducción	9
Estudios acerca del <i>Popol Wuj</i> y del Movimiento de resistencia cultural.	12
Estructura de la tesis	29
Capítulo 1. Descripción del Libro del Consejo, el <i>Popol Wuj</i>	
1.1 Historia y caracterización del texto	31
1.2 Contexto histórico y los autores	37
1.3 Los autores	44
1.4 El <i>Popol Wuj</i> y otros documentos escritos por autores indígenas	48
1.5 Contenido del texto de origen k'iche'	55
Capítulo II. El movimiento maya de resistencia cultural	
2.1 El régimen colonial en Guatemala	64
2.2 Liberales y conservadores en el siglo XIX	68
2.3 La irrupción del capital norteamericano y los regímenes militares del siglo XX	72
2.4 El advenimiento de la paz	81
2.5 Movimiento de resistencia	87
Capítulo III. Traducciones	
3.1 El problema de la traducción	111

3.2 Las traducciones y ediciones del <i>Popol Wuj</i> según la matriz etno-cultural de sus traductores	124
3.3 Horizontes de enunciación de Francisco Ximénez y los traductores mayas de Guatemala.	129
3.3.1 Fray Francisco Ximénez, primer transcriptor y traductor no indígena	134
3.3.2 Adrián Inés Chávez, primer traductor maya k'iche' del <i>Popol Wuj</i>	137
3.3.3 Adrián Inés Chávez y su traducción	140
3.3.4 Pakal B'alam Rodríguez Guaján, traductor maya kaqchikel	142
3.3.5 Luis Enrique Sam Colop, traductor maya k'iche'	146
3.4 Algunas consideraciones en torno a los traductores mayas	151

Capítulo IV. Análisis comparativo de las traducciones del *Popol Wuj*.

4.1 El nombre <i>Popol Wuj</i> y su traducción	155
4.2 El contenido del <i>Popol Wuj</i> como sabiduría ancestral y colectiva	
4.2.1 La antigua palabra - <i>Ojer tzij</i>	157
4.2.2 Los términos k'iche' <i>tinamit</i> y <i>amaq</i> : el pueblo y la nación	159
4.2.3 El relato de la existencia	167
4.2.4 El origen del relato del <i>Popol Wuj</i>	169
4.3 Los sujetos y agentes de la historia en el relato del <i>Popol Wuj</i>	
4.3.1 Los antropónimos duales	175
4.3.2 Los <i>Ajq'ij'ab</i> o contadores de los días	179
4.3.3 El Consejo o <i>Pixab'</i>	182
4.4 Cosmos, calendario y orden de la creación	
4.4.1 <i>Pan Paxil</i> y el origen del maíz	184
4.4.2 Disposiciones de las divinidades para la creación del hombre de maíz	187
4.4.3 Deidad – ídolo	192
4.4.4 <i>Xib'alb'a</i>	196
4.4.5. Los números y su significado	203
4.4.6 <i>Wuqu'b Kaquix</i> : las siete vergüenzas	205

Capítulo V. El *Popol Wuj* como lugar de memoria y su influencia en la política cultural del movimiento maya

5.1 El <i>Popol Wuj</i> como lugar de memoria.	210
5.2 Discursos políticos del movimiento cultural	215
5.3 Prácticas político-culturales	226
Conclusiones	258
Bibliografía	264

Introducción

La presente tesis estudia la importancia del *Popol Wuj* para el movimiento de resistencia cultural del pueblo maya en Guatemala y demuestra que este texto k'iche' ha sido fundamental para la reconstrucción de su memoria histórica.

El periodo que abarca esta investigación está comprendido entre 1970 y 2014, en el cual, como parte de la estrategia de descolonización de dicho movimiento, los mayas han realizado varias traducciones de este libro al español. Entre ellas destacan tres que considero emblemáticas, elaboradas por Adrián Inés Chávez en 1979, Pakal B'alam Rodríguez Guaján en 2007 y Luis Enrique Sam Colop en 2008. El análisis comparativo entre estas traducciones y la que realizó el fraile dominico Francisco Ximénez en el siglo XVIII, quien transcribió y tradujo el documento al castellano por primera vez, constituye el centro de este trabajo.

Para ello, ha sido necesario ubicar la situación social y política de Guatemala durante este lapso de tiempo y el momento histórico que enmarca la publicación de estas primeras traducciones del *Popol Wuj* hechas por mayas conocedores de la cosmovisión¹ de su pueblo.

Dichas traducciones son trascendentales, en virtud de que están estrechamente vinculadas al movimiento maya de resistencia político-cultural como una estrategia para evitar la pérdida de su memoria histórica, su idioma y tradiciones, y su organización político-social, entre otros aspectos importantes. Se trata de una estrategia de descolonización y re-apropiación de la memoria, el conocimiento y la identidad cultural.

Es importante enfatizar que hasta el momento no se ha realizado un estudio comparativo de esta naturaleza. Asimismo es preciso señalar que nuestro objeto de análisis conjuga diferentes horizontes que están en tensión y que menciono a continuación:

Primero, el horizonte de fray Francisco Ximénez en el siglo XVIII, cuyo discurso está constituido por un conjunto de representaciones basadas en imágenes del Otro como bárbaro, inferior y salvaje. A ello se suma la formación que tenía como sacerdote dominico y, por supuesto, su función como evangelizador en la conquista espiritual española. Categorías como bien/mal, Dios/diablo y salvación/pecado fueron

¹ De acuerdo con Clifford Geertz, cosmovisión es el conjunto articulado de los sistemas de símbolos y significados que representan los aspectos cognitivos existenciales de una sociedad o individuo. En Clifford, Geertz, *La interpretación de las culturas* (México: Gedisa, 1987), 118.

las que articularon la práctica evangelizadora que estaba vinculada a la dominación del imperio español.

Segundo, el horizonte de Adrián Inés Chávez en la década de 1970 estuvo vinculado al inicio del proceso de reivindicación impulsado por movimientos indígenas regionales y nacionales en América Latina, mismo que buscó la revitalización de la identidad étnica y cultural de los pueblos originarios. Este momento fue importante debido a que algunos académicos analizaron las formas de dominación física, económica y cultural, que han vivido los indígenas desde la invasión europea.

Tercero, el horizonte de Pakal B'alam Rodríguez Guaján en 2007 y Luis Enrique Sam Colop en 2008, que está ligado al movimiento maya y a su significativo avance conceptual y político en el campo de la lucha por la identidad, la demanda de derechos culturales, políticos, económicos, espirituales y sociales de los mayas en Guatemala.

Para abordar el objeto de análisis de esta investigación he trabajado en dos niveles que permiten establecer las conexiones entre las traducciones del *Popol Wuj* antes mencionadas y el movimiento maya de resistencia cultural. En el primer nivel, el del análisis comparativo de las traducciones, se destaca cómo se reflejan en ellas los planteamientos y aspiraciones del movimiento de resistencia maya actual, el punto central es constatar que, como lo plantean los activistas culturales, la pertenencia a la cultura maya hace que una traducción sea más fidedigna. El segundo nivel se centra en el análisis de la plataforma ideológico-política y el discurso identitario del movimiento maya de resistencia, según se expresa en declaraciones, acuerdos, disertaciones y prácticas culturales, a fin de evidenciar cómo se reflejan o cómo se insertan en los mismos los contenidos y principios del *Popol Wuj*.

Para ello, ha sido necesario tomar en consideración el contexto socio-político donde surgen las nuevas traducciones del *Popol Wuj* realizadas por los activistas culturales, y analizar los componentes etno-culturales que impulsan el proyecto político de este movimiento. Asimismo, explicar y analizar las estrategias del movimiento indígena en el control y la producción de su historia.

La escritura de este documento en el siglo XVI, con caracteres latinos pero en lengua maya, obedece a una estrategia de resistencia adoptada por los mayas que dio comienzo con la llegada de los españoles y tuvo el propósito de conservar en la memoria los códigos y símbolos propios de su cultura. De igual manera, el texto del

Popol Wuj se caracteriza por su vigencia, gracias a lo cual las traducciones que hicieron los indígenas entre los siglos XX y XXI permiten la resignificación de la historia maya.

Una parte importante de este trabajo ha sido identificar, en el contexto sociopolítico del periodo 1970-2014, los elementos que permitieron el surgimiento de las traducciones indígenas del *Popol Wuj*, pues mediante ellas los activistas han promovido y facilitado la reapropiación de la identidad cultural maya. Por otro lado, sus traducciones y el rescate de la cosmovisión presente en este documento han contribuido a construir un proyecto político que tiene como soportes la historia, la identidad y la cultura.

Los documentos de la época colonial temprana como el *Popol Wuj*, el *Chilam Balam de Chumayel*, los *Anales de los kaqchikeles* y el *Rabinal Achí*, entre otros, se han convertido en una fuente imprescindible para la cultura maya, en tanto son utilizados por los mayas de hoy para combatir el etnocentrismo inherente en la historia de Guatemala escrita por ladinos, y no son letra muerta, resultado de un pasado remoto y olvidado.

El libro del *Popol Wuj* está inserto en la historiografía colonial de tradición maya. Fue escrito en caracteres latinos y en idioma k'iche' a mediados del siglo XVI y sus autores eran descendientes de los linajes más notables de los k'iche'. La riqueza y complejidad de su contenido ha llamado la atención de académicos e investigadores, por tales razones en la actualidad se cuenta con un sinnúmero de investigaciones de diversa índole que se han centrado generalmente en los aspectos de la mitología, la iconografía, la astronomía, la literatura y la historia, de la cultura maya plasmadas en el documento.

Asimismo, es un texto que ha sido traducido a distintos idiomas con el objeto de conocer a profundidad su contenido y hacerlo accesible a todos los interesados para su lectura y estudio.

Al estudiar el pasado a través del examen comparativo de discursos expresados en fuentes documentales que corresponden a diferentes horizontes de enunciación y que han sido registrados en diferentes grafías, amén de sus respectivas representaciones y expresiones vinculadas con su propia historicidad,² la Historiografía Crítica me ha proporcionado las herramientas conceptuales para realizar esta investigación. Entre ellas destacan el espacio, la temporalidad, la memoria histórica, la identidad y el horizonte de

² Silvia Pappel Willenegger, *Historiografía crítica: una reflexión teórica* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2001), 25.

enunciación. Dichos conceptos permiten estudiar el *Popol Wuj* y las traducciones de dicho texto.

La complejidad del objeto de estudio propuesto para esta tesis demanda recurrir al apoyo de otras disciplinas como la antropología y la sociología para abordar aspectos relacionados con los pueblos originarios y movimientos étnicos. A su vez, para el análisis comparativo de las traducciones, fue necesario recurrir a la lingüística, la semiótica y a la teoría de la traducción.

Entre las técnicas de investigación utilizadas, todas de índole cualitativa, destacan la consulta de archivos, las fuentes bibliográficas y hemerográficas, y la entrevista estructurada.

Para la escritura de las palabras en idioma maya se utiliza la convención ortográfica establecida por la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (*K'ulb'il Yol Twitz Paxil*), oficializada por el Acuerdo Gubernativo 1046-87.³ En lo relativo a las citas o referencias al texto del *Popol Wuj* se utiliza la traducción del Dr. Luis Enrique Sam Colop titulada *Popol Wuj. Traducción al español y notas de Sam Colop*, primera edición de 2008, publicada por la editorial maya Cholsamaj.

Estudios acerca del *Popol Wuj* y del Movimiento de Resistencia Cultural.

Estado del Arte

Como esta investigación establece la relación entre los contenidos del *Popol Wuj* que han sido retomados por el movimiento de resistencia maya y revisa en qué medida las traducciones de este libro elaboradas por individuos que pertenecen a esa matriz cultural se apegan más al sentido del texto maya original que la realizada por el fraile español Francisco Ximénez en el siglo XVII, resulta indispensable conocer el estado del arte relativo a ambos temas.

³ Alfabeto oficial para escribir el idioma k'iche' de acuerdo a los lineamientos que marca la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala: a, aa, e, ee, i, ii, o, oo, u, uu, b', k, k', ch, ch', l, m, n, o, q, q', r, s, t, t', tz, tz', w, x, y, '.

Respecto al *Popol Wuj* en el campo de la cosmogonía destacan las investigaciones de Dora Luz Cobián⁴ y Noemí Cruz Cortés,⁵ quienes se ocupan de las divinidades femeninas del *Popol Wuj*; la primera, con un enfoque feminista, ubica cómo la mujer maya pasó de ser considerada una divinidad a ocupar un papel sin trascendencia en esa sociedad. La segunda autora elaboró un análisis profundo de la relevancia de *Ixchel* e *Ixchebelyax* como entidades divinas y creadoras, vinculadas a diversos elementos de la naturaleza y la vida humana.

En las investigaciones de contenido religioso vinculadas a la fauna sagrada, sobresalen Martha Iliá Nájera Coronado en “Cambios y permanencias en la religión maya a través del significado de la figura simbólica del mono”,⁶ Noemí Cruz Cortés con “Los animales en las cosmogonías astrales de los mayas contemporáneos”⁷ y María del Carmen Valverde con *Balam, El jaguar de los tiempos y de los espacios*.⁸ Estos estudios se enfocan en los animales que fueron elegidos por los mayas como divinidades mostrando sus atributos, además de que son personajes centrales en la narración del *Popol Wuj*. Por lo que toca a la flora sagrada sobresalen los aportes de la mayista Mercedes de la Garza. En *Sueño y Éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas* (2012), realiza un estudio comparativo de estas culturas, a partir de las plantas sagradas que eran utilizadas para realizar prácticas chamánicas relacionadas con la religión, el contacto con las divinidades y la curación de enfermedades. Asimismo aborda el uso médico del calendario religioso como herramienta para emitir un diagnóstico y ofrecer un tratamiento alternativo. Por lo que concierne a la cultura maya destaca que en el *Popol Wuj* se menciona el uso ritual de hongos y plantas.⁹ En su trabajo *Las Aves Sagradas en el Mundo Maya* (1995), Mercedes de la Garza analiza el *Popol Wuj* desde el punto de vista mitológico y religioso, se enfoca en la relevancia de

⁴ Dora Luz Cobián, *Génesis y evolución de la figura femenina en el Popol Vuh* (México: Plaza y Valdés, 1999), 4-155.

⁵ Noemí Cortés Cruz, *Las Señoras de la Luna* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2005), 5-106.

⁶ Martha Iliá Nájera Coronado, “Cambios y permanencias en la religión maya a través del significado de la figura simbólica del mono”, *Estudios Mesoamericanos* 2 (2000): 46-56.

⁷ Noemí Cortés Cruz, “Los animales en las cosmogonías astrales de los mayas” *Estudios Mesoamericanos* 3-4 (2002): 143-148.

⁸ María del Carmen Valverde Valdés, *Balam, El jaguar de los tiempos y de los espacios del universo maya* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004), 7-300.

⁹ Mercedes de la Garza, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012), 139-210.

ciertos personajes y aves que son protagonistas centrales en este manuscrito.¹⁰ De las investigaciones que ha realizado, sobresale *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas* (1985), que es un análisis del símbolo religioso de este ofidio a través de varios temas como son: el principio de lo divino, el origen del cosmos, la conexión cielo-tierra-agua y, finalmente, la serpiente vinculada al hombre destacando el ritual y la figura del gobernante.¹¹

La investigadora Bárbara Tedlock en *El C'oxol: un símbolo de la resistencia quiché a la conquista espiritual* (1983), nos habla sobre el personaje del K'oxol que aparece en el relato del *Popol Wuj*: un diminuto dios llamado Saqik'oxol que es conocido en la tradición oral y en otros documentos coloniales, e incluso, aparece como uno de los protagonistas de la danza de conquista que se lleva a cabo aún en Guatemala.¹²

Sin duda, existen numerosos trabajos dedicados al estudio de la cosmología y la cosmografía maya a través del *Popol Wuj*, algunos se centran en dioses específicos tomando en consideración sus atributos y las funciones que poseen, además de los valores que encarnan; otros, en el papel y lugar de los animales en la cosmovisión maya, y algunos más, en las insignias de poder.

Un trabajo pionero en este tema es la obra de José Imbelloni,¹³ *El Génesis de los Pueblos Protohistóricos de América* (1940), una síntesis muy bien lograda del contenido de cada capítulo del *Popol Wuj* seguido por un análisis de la cosmogonía y cosmografía presentes en este texto. El trabajo aborda el *Popol Wuj* de manera integral, situación que contrasta con las investigaciones antes mencionadas que lo estudian de forma fragmentada al ocuparse sólo de ciertos aspectos o personajes específicos. Imbelloni proporciona el significado de los rumbos del universo con sus respectivos colores y su relación con los antepasados, además explica el significado de los números que se asignan a los planos celeste, terrestre y del inframundo. Da cuenta del vínculo entre los números y las eras o ciclos, las divinidades, los lugares sagrados y de

¹⁰ Mercedes de la Garza, *Aves sagradas de los mayas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995), 7-129.

¹¹ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985), 13-329.

¹² Bárbara Tedlock, "El C'oxol: un simbolismo de la resistencia quiché a la conquista espiritual" en *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Robert Carmack y Francisco Morales Santos (Guatemala: Piedra Santa, 1983), 343-357.

¹³ José Imbelloni, *El "Génesis" de los Pueblos Protohistóricos de América* (Buenos Aires: ACONI, 1940), 539-628.

asentamiento, los linajes o parcialidades, los animales y su protagonismo en esta obra. A pesar del tiempo transcurrido, el estudio de Imbelloni continúa siendo de actualidad porque su contribución se puede constatar con la información que posee la tradición oral maya guatemalteca.

En un segundo nivel está el abordaje que se hace del *Popol Wuj* desde la literatura, el cual considera que no se le puede encajonar en un sólo género literario. Su estudio integral como obra literaria ha sido encabezado por Mercedes de la Garza, quien lo define como perteneciente al *corpus* denominado literatura maya que abarca todos aquellos textos escritos en maya por indígenas durante la colonia. Bajo esta perspectiva, los textos mayas son considerados verdaderas obras literarias, porque en ellos destacan la riqueza del lenguaje y los recursos estilísticos.¹⁴

A esta temática corresponde el aporte de Gaspar Pedro González, *Kotz'ib' Nuestra Literatura Maya* (1997),¹⁵ donde se explica el significado del nombre atribuido al *Popol Wuj* y se menciona que, valiéndose de elementos lingüísticos y culturales de los mayas actuales, se puede hacer una interpretación de él porque gran parte de su contenido se ha mantenido entre los mayas de hoy. De igual manera, el autor expresa que el documento puede ser dividido en tres partes: los mitos, la concepción del mundo y la vida desde el pensamiento maya, y la historia. También se refiere a la forma, es decir, al lenguaje, definiéndolo como paralelismo hierático y ceremonial y haciendo hincapié en que la estilística discursiva de este texto sigue vigente en la tradición oral.

Efectivamente, los aportes de este autor son coincidentes con los trabajos de Mercedes de la Garza, en el sentido de las partes que constituyen el *Popol Wuj* y las características de su contenido. No obstante, de la Garza nunca analiza sus recursos retóricos. Esto último es un aporte relevante de Gaspar Pedro González, quien afirma que la forma del discurso maya en la actualidad es el ejemplo viviente de aquél que se decía en el pasado; aspecto que se puede apreciar sobre todo en el discurso ceremonial de los *Aj'qij'ab'* (Guías Espirituales en Guatemala).

Por lo que se refiere al estudio y análisis de los contenidos históricos del *Popol Wuj*, algunos autores ven la obra de forma global, mientras otros destacan cuestiones específicas como la importancia histórica de sitios de asentamiento o rituales mencionados en el texto k'iche'. Así, Rafael Girard en *Esoterismo del Popol Vuh*

¹⁴ Mercedes de la Garza Camino, *Literatura Maya* (Venezuela: Galaxis, 1980), IX-LVII.

¹⁵ Gaspar Pedro González, *Kotz'ib' Nuestra Literatura Maya* (Guatemala: Fundación Yax T'e, 1997), 34-78.

(1948), demostró que la mitología, la teogonía y la cosmogonía permiten la proyección de lo histórico, haciendo posible el registro de los acontecimientos que tuvieron lugar en los diferentes ciclos o épocas narrados en esta obra.¹⁶

El historiador Ruud van Akkeren tiene varias investigaciones, entre ellas sobresale un estudio comparativo (2001) entre el *Popol Wuj* y un texto tradicional de pueblo achi-k'iche' titulado *Tz'noj* (ceremonia de petición de mano), donde observamos una versión cristianizada del relato sobre la doncella *Ixkik'* que aparece en el *Popol Wuj* que nos permite ver la pervivencia de esta ceremonia en la región de Rabinal hasta el día de hoy.¹⁷ Otro de sus trabajos, titulado “*El lugar de donde salió el primer sol para los k'iche': Jakawits, su nueva ubicación*” (2002), se dedica al sitio de *Jaq'awits* referido en el *Popol Wuj* como el lugar donde se situó el primer asentamiento k'iche'. El texto enfatiza la importancia de este lugar porque remite al tiempo en que se alzó el poder de la confederación k'iche'.¹⁸ La más novedosa de las investigaciones de Van Akkeren es *Xib'alb'a el nacimiento del nuevo sol* (2012). Aquí, el autor asegura que el *Popol Wuj* indica la ubicación geográfica de *Xib'alb'a*: un lugar denominado *Nim Xol Karchaj* (cancha de pelota) que se localiza en San Pedro Carchá, Alta Verapaz (Cobán) en Guatemala. Explica que el mito de *Xib'alb'a* es de origen chol y reafirma que el *Popol Wuj* es una fuente histórica que le ha permitido dar seguimiento a los linajes y corroborar que el linaje *Kaweq* introdujo el mito de *Xib'alb'a* en este documento del siglo XVI. Asimismo expone que este mito se originó en la región de Verapaz, en la que antiguamente se habló el idioma chol.¹⁹

Finalmente, la obra de Gudrun Lenkensdorf, titulada *El Popol Vuh: algunas consideraciones históricas* (2004), plantea la forma en que el contexto histórico de mediados del siglo XVI influyó en la composición de dicho manuscrito.²⁰

Entre los estudios que abordan los aspectos mitológicos del libro maya aquí discutido destaca Margaret McClear, *Popol Vuh: Structure and Meaning* (1973) que plantea los motivos que pudo tener el narrador, o los narradores indígenas para

¹⁶ Rafael Girard, *Esoterismo del Popol Vuh* (México: Editores Mexicanos Unidos, 1948), 288.

¹⁷ Ruud van Akkeren, “De cómo Nuestra Amada Madre Doncella fue salvada de muerte prematura: una versión cristianizada de la historia de Ixkik', del Popol Wuj”, *Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos*, 9 de febrero de 2002, en www.famci.org/reports/00010es

¹⁸ Ruud van Akkeren, “El lugar de donde salió el primer sol para los k'iche': Jakawits, su nueva ubicación” (ponencia presentada en el XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001).

¹⁹ Ruud van Akeeren, *Xib'alb'a el nacimiento del nuevo sol* (Guatemala: Piedra Santa, 2012), 7-260.

²⁰ Gudrun Lenkersdorf, “El *Popol Vuh*: algunas consideraciones históricas” en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXIV (México: UNAM, 2003), 47-57.

escribirlo: 1) la aparente conversión del autor a la religión cristiana; y 2) el deseo de poner a la luz las historias del pueblo maya, dada la desaparición del *Popol Wuj* original.²¹ No omite la influencia que pudieron tener aquellos preceptos cristianos que aprendieron los indígenas de sus evangelizadores. Lo interesante de su aportación estriba en afirmar que el narrador tuvo plena conciencia de que su cultura se estaba colapsando y era preciso resguardar lo que de ella quedaba en la memoria y en la tradición oral, plasmándolo en un escrito mediante los caracteres latinos que aprendieron de los españoles. En la misma línea tenemos la investigación de Alfonso Rodríguez, *La estructura mítica del Popol Vuh* (1985). Franco Sandoval, en *La cosmovisión maya-quiché en el Popol Vuh* (1994), apoyado en el método estructuralista de Lévi-Strauss, analizó los elementos míticos²² del texto y encontró 37 mitemas con una gran variedad de escenarios, temas, actantes y momentos. Por su parte, José Guillén Villalobos en *El Popol Wuj. Gloria y esplendor de un pueblo* (2002), realiza una interpretación de los mitos k'iche' a partir del psicoanálisis freudiano, subrayando que los héroes *Junajpu e Xb'alam Q'e* representan la ensoñación de su creador-autor, es decir, su *Ideal del yo*. No estoy de acuerdo con la posición que asume este investigador, porque el inconsciente del poeta-autor del *Popol Wuj* es reflejo del inconsciente colectivo del pueblo k'iche', por lo tanto, no se trata de un inconsciente individual.²³

Los aportes de estas investigaciones han permitido ubicar la trascendencia de las deidades en cada uno de los pasajes narrativos del *Popol Wuj* y, para alcanzar una mayor comprensión de su sustrato mítico han recurrido al apoyo de la cosmovisión como un elemento de primer orden que le da sentido a este documento.

Además de los trabajos mencionados que abordan el documento de manera integral, existen investigaciones que ahondan en aspectos específicos de valor para otras áreas del conocimiento. En la iconografía destacan los trabajos de Linda Schele y David Freidel, quienes en *El Cosmos Maya* (1999) establecen la relación entre la Estela 1 de Cobá y la Estela C de Quiriguá respecto a las Eras de la creación que narra el *Popol Wuj*, pues en ambas aparece el registro de la creación de los hombres de maíz.²⁴ También en *Una selva de Reyes. La Asombrosa Historia de los Antiguos Mayas* (2000),

²¹ Margaret McClear, *Popol Vuh: Structure and Meaning*. (Madrid: Playor, 1973), pp. 1-82.

²² Franco Sandoval, *La cosmovisión maya quiché en el Popol Vuh* (Guatemala: Serviprensa Centroamericana, 1994), 7-185.

²³ José Guillén Villalobos en *El Popol Wuj. Gloria y esplendor de un pueblo* (Guatemala: Litografía Comgráfica, 2002), 8-203.

²⁴ Linda Schele y David Freidel, *El cosmos maya* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 9-119.

analizan las historias escritas por los mayas a través de las Estelas, en los primeros monumentos de Izapa y Cerros.²⁵ Por su parte el arqueólogo Jorge Diego Vázquez Monterroso en su trabajo *La discursividad de representaciones del conejo en el arte maya: una aproximación iconográfica a partir de vasijas del período Clásico Tardío* (2009), estudia la iconografía del conejo en la cultura maya a través de vasijas y fuentes etnohistóricas como el *Popol Wuj* y, apoyado en varias entrevistas, establece una conexión entre el movimiento de resistencia cultural y la significación de este animal en el calendario maya.

En el campo de la astronomía, Dennis Tedlock en “*La siembra y el amanecer de todo el cielo-tierra: astronomía en el Popol Vuh*” (1991), desarrolló una interpretación astronómica de uno de los pasajes míticos de este texto en el que encontró tanto el ciclo del calendario ritual o *Cholqi’j’* como el surgimiento del calendario solar o *Ab* que inaugura la vida agrícola de ese pueblo.²⁶ También Bárbara Tedlock sigue esta línea de trabajo en “*La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quiché*” (1991).²⁷

En el rubro de la oralidad y el teatro, Alicia Hernández Puentes analiza la estructura narrativa del *Popol Wuj* y demuestra que antes de ser un documento escrito, pertenecía al campo de la oralidad. También argumenta que a pesar de sus múltiples traducciones ha conservado rasgos de la expresión oral del pueblo maya que se filtran como una constante en este libro, dando origen a una escritura gramaticalmente compleja, ordenada según pautas mnemotécnicas que recurren a la reiteración del discurso.²⁸ La importancia de este trabajo es subrayar que la oralidad presente en la narrativa del *Popol Wuj* ha permitido la trascendencia de los relatos que encarnan la memoria del pueblo maya.

Desde una perspectiva ecológica, José Ramón Navarro (2004), utilizó principios ecocríticos para estudiar este texto de origen k’iche’.²⁹ Por su parte, Carlos A. Bernhard, en su estudio *Medicina en el Manuscrito de Chichicastenango* (1975), se avocó a

²⁵ Linda Schele y David Freidel, *Una selva de Reyes. La Asombrosa Historia de los Antiguos Mayas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000), 19-111.

²⁶ Dennis Tedlock, “La siembra y el amanecer de todo el cielo-tierra: astronomía en el Popol Vuh” en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, ed. Johanna Broda et al (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991), 163-177.

²⁷ Bárbara Tedlock, “La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quiché” en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, ed. Johanna Broda et al (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991), 179-192.

²⁸ Patricia Henríquez Puentes, “Oralidad y teatralidad en el Popol Wuj”, *Acta Literaria* 28 (2003), 45-62.

²⁹ José Ramón Navarro, “La ecología profunda el Popol Wuj”, *Anales de Literatura Hispanoamericana* Vol.33 (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2004), 1-15.

desentrañar la concepción de salud y enfermedad que tenían los mayas.³⁰ En este trabajo ubicó cosmográficamente a *Xib'alb'a* como el sitio donde se hallaban las enfermedades, hizo una clasificación de las mismas y estableció la relación que sugiere el *Popol Wuj* entre deidades y enfermedades específicas.

El único trabajo que encontré donde se comparan diferentes traducciones del *Popol Wuj* es de Juan José Barreto González, cuyo título es *Mutación semiótica de un texto: tensión entre el Popol Vuh y el Pop Wuj* (2007). En éste se explora la mutación semiótica de la traducción que hizo fray Francisco Ximénez en el siglo XVIII y la del maestro Adrián Inés Chávez en 1979 (primer traductor indígena del documento). Su aporte fue mostrar que ambos textos son histórica y culturalmente distintos, porque en el proceso de su traducción se pusieron en juego fronteras semióticas no coincidentes, exhibe a Ximénez como un traductor imbuido por su condición religiosa y culturalmente dominante. Barreto González hace hincapié en esta traducción porque con ella se inició la mutación semiótica de un documento que se dice hipotexto de un texto perdido. Mutación evidente en el cambio de códigos que marcan el límite para expresar en otra lengua la simbología cultural maya. Con respecto al trabajo de Adrián Inés Chávez, Barreto se percata que este traductor buscó darle el sentido correcto a un texto que ha sido traducido bajo un modelo cultural, incapaz de comprender al Otro, al diferente. Desde la perspectiva de este investigador, resulta indispensable que las lecturas de ambas traducciones se coloquen en situaciones fronterizas o de alteridad, condiciones que las vuelven atractivas para explorar sus cambios a lo largo de su historia y de la historia de las culturas involucradas.³¹

Pese a su valor, el estudio de Barreto González no logra percatarse que Adrián Inés Chávez en la traducción que llevo a cabo no descolonizó el *Popol Wuj* porque reprodujo conceptos propios del cristianismo que están presentes en la traducción de Ximénez. Lo que sí hizo Chávez fue crear una nueva convención ortográfica para recuperar el idioma k'iche' con el propósito de otorgarle a cada palabra su significado correcto, ya que este traductor era mayahablante. Además, le dio una traducción diferente al título de este texto k'iche' que no tiene relación con la traducción que hizo del mismo Ximénez.

³⁰ Carlos A. Bernhard, *Medicina en el Manuscrito de Chichicastenango* (Guatemala: Ministerio de Defensa Nacional, 1975), 9-75.

³¹ Juan José Barrero González, "Mutación semiótica de un texto: Tensión entre el Popol Vuh y el Pop Wuj" *Contribuciones desde Coatepec* 12 (2007), en <http://www.redalcy.org/pdf/281/28101202.pdf>

Así que la importancia de mi trabajo de investigación es ver como el movimiento de resistencia cultural maya retoma los contenidos del *Popol Wuj* y cómo la aparición de las traducciones realizadas por los mayas posibilita comprender mejor el sentido del texto original k'iche'. Hasta el momento no existe un trabajo de esta naturaleza.

Estado del Arte del movimiento de resistencia cultural

Investigadores mestizos y extranjeros se han interesado en la investigación del movimiento maya de resistencia cultural, sin embargo a fines del siglo XX y hasta la fecha, son los intelectuales y académicos mayas quienes realizan un trabajo de reflexión sobre su proceso de movilización etnopolítica y cultural.

El primer trabajo sobre la situación de los mayas es el de Carlos Guzmán Böckler³² y Jean Loup Herbert quienes, a fines de los años setenta, abrieron un debate en torno a la situación que guardaba Guatemala en aquel entonces al poner en evidencia el sistema de explotación, discriminación y racismo que ejercían los ladinos sobre la población indígena. Ellos fueron quienes dieron comienzo a un análisis de la realidad social guatemalteca (por cierto, extensiva a toda Latinoamérica) basado en la teoría marxista, haciendo una lectura de la historia en términos de la lucha de clases. Las reflexiones de dichos autores ponen en evidencia que la estructura colonial impuesta por los españoles se ha reproducido a través de los siglos, y desde esta perspectiva se entiende la razón de que los activistas mayas plantearan la ruptura con el sistema de dominación. Resulta interesante que estos autores, apoyados en el concepto de la lucha de clases, explican el surgimiento de profesionistas mayas ubicándolos como pertenecientes a lo que denominaron burguesía indígena.³³ De esta manera, lograron poner el tema indígena como elemento de primer orden en la historia de Guatemala y

³² Intelectual guatemalteco que durante la época de represión radicó en México en calidad de exiliado político. Su obra "*Guatemala: una interpretación histórico-social*" que fue escrita con Jean Loup Herbert se publicó en la editorial Siglo XXI en 1970, además resultó un paradigma para muchos intelectuales mayas de los setenta. Más tarde, Böckler escribió "*Colonialismo y revolución*". Actualmente dirige en la Universidad de San Carlos, en la sede de Quetzaltenango, la maestría en Administración y Desarrollo Sostenible, a la cual asisten estudiantes mayas de diversas partes de Guatemala.

³³ Guzmán Böckler y Jean Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social* (Guatemala: Cholsamaj, 2002), 25-112.

del resto del continente. El análisis que realizaron repercutió entre los mayas de aquel entonces y les permitió iniciar una conciencia de *mayanidad*, con los elementos conceptuales de análisis de lo que más tarde sería el movimiento maya, que abrió el debate crítico sobre el “problema étnico”, en contraposición con los planteamientos integracionistas del momento.

Con posterioridad, Santiago Bastos (1993) analizó el movimiento de resistencia indígena desde sus inicios en 1970 hasta 2010, centrándose en su trayectoria histórica, desarrollo y maduración conceptual, tanto como en las organizaciones que han tenido mayor impacto en el mismo. Se enlaza en un primer momento con el trabajo de Carlos Guzmán Böckler y Jean Loup Herbert, en el sentido de que este movimiento, en su proceso de gestación, tuvo el concepto de clase como la única forma de comprender y analizar las demandas indígenas. Más tarde, en la década de los ochenta, los integrantes del movimiento construyeron y recurrieron a estrategias de tipo cultural, dando cabida al surgimiento del término “maya”, utilizado por los indígenas con el propósito de autoidentificarse étnicamente.

También es importante el análisis que hacen Bastos y Manuela Camus (1993) respecto a la constitución de diversas organizaciones y su injerencia en la lucha por derechos específicos, ya que visualizan la acción colectiva de estas organizaciones dentro de un contexto sociopolítico nacional, que definen como movimiento popular y movimiento culturalista; dicha división nos permite comprender la trayectoria del bloque culturalista, que es la que nos interesa estudiar en esta investigación, tanto como sus estrategias de reivindicación étnica. En cuanto a la autodefinición de *mayas* que adoptaron los integrantes del movimiento, nos ayuda a comprender que tiene una connotación política que les ha permitido remitirse a un pasado común, para sentirse parte de un colectivo histórico que comparte una cultura común. A su vez, Martha Elena Casaús (2009),³⁴ a través de la realización de entrevistas a diversos intelectuales mayas, descubrió la heterogeneidad de planteamientos respecto al proyecto de país que tienen los integrantes del movimiento maya. Su investigación ha contribuido a entender la diversidad de proyectos políticos o alternativas para construir un país más incluyente.

³⁴ Cabe destacar que cada uno de los intelectuales indígenas que fueron entrevistados por Martha Elena Casaús tienen publicaciones, donde exponen sus puntos de vista y análisis en torno al movimiento indígena en su país. Por otro lado, es necesario comentar que Alicia Velásquez Nimatuj, Emma Chirix y Demetrio Cojtí tienen estudios a nivel doctoral en universidades del extranjero.

Los autores hasta aquí mencionados no alcanzan a establecer que los elementos identitarios relativos al pasado ancestral, al que se remiten los activistas culturales y los proyectos políticos que plantean, tienen como soporte documentos antiguos como el *Popol Wuj*. No pretendo negar su contribución al conocimiento y comprensión del movimiento maya, pero sí señalar que no han podido ver que la memoria histórica de los mayas se nutre del documento antes mencionado y de la tradición oral que de éste se ha preservado. Tal pareciera que la identidad a la que apelan los mayas actuales fuese algo novedoso, quizá habría que ahondar en la forma en que han trabajado los activistas para recuperar su conciencia étnica.

Por su parte, en sus investigaciones, Roddy Brett (2006) define esta movilización indígena en términos políticos, denominándola panmayismo. Su trabajo coincide con el de Santiago Bastos en lo relativo a la estrategia de recuperación cultural construida por académicos, intelectuales, profesionistas y estudiosos mayas insertos en el movimiento. Asimismo, existe otro aspecto convergente entre ambos investigadores, en lo referente a la existencia de un movimiento de corte popular constituido por organizaciones del movimiento social. Brett concluye que ambas tendencias: movilización política (cultural) y movilización popular, conforman el movimiento indígena de Guatemala.³⁵ En este punto estoy completamente de acuerdo con Brett porque permite visualizar con claridad la heterogeneidad que prevalece al interior del movimiento. Ambos autores logran determinar las corrientes fundamentales del movimiento en cuestión, sin embargo, en ningún momento han logrado establecer y ver la conexión de los activistas con sus textos antiguos.

Existen trabajos de algunas investigadoras de diversas universidades en Estados Unidos que dirigieron su atención hacia el grupo de activistas culturales y la forma en que éstos se ocuparon de la lectura de su historia como forma de resistencia. Entre ellas está Kay Warren, quien se interesó en los talleres de historia maya donde estos activistas promovieron la lectura de documentos escritos por sus antepasados en el siglo XVI, principalmente el *Popol Wuj*, los *Anales de los Kaqchikeles* y el *Rabinal Achí*. Esta investigadora pudo ver que el estudio del pasado, a través de estos documentos, ha permitido a los mayas de hoy reencontrarse con elementos culturales que les han sido de gran ayuda para formular sus proyectos político-culturales, revelando el papel central

³⁵ Roddy Brett, *Movimientos sociales, etnicidad y democratización en Guatemala, 1985-1996* (Guatemala: F&G Editores, 2006), 84-92.

que juega la historia en las luchas reivindicativas de este pueblo.³⁶ Gracias a estos talleres los activistas visibilizaron la trascendencia política de sus dispositivos identitarios, tanto como su resignificación.

Como complemento de esa historia, está la escritura jeroglífica de la que Cirse Sturn se ocupa, estableciendo la importancia que reviste su reapropiación para el movimiento maya. Comenta que el uso moderno de la escritura jeroglífica maya es expresión de autodeterminación y resistencia política contra el poder hegemónico existente en Guatemala.³⁷ Este aporte es valioso para el presente trabajo, porque las narraciones que dejaron grabadas los mayas antiguos en estelas y otros objetos arqueológicos están contenidas en el *Popol Wuj*, y a través de él han nutrido la resistencia de los mayas actuales. El uso que hace el movimiento del binomio historia-escritura jeroglífica se despliega en diversas prácticas culturales que habré de detallar más adelante.

Sumado a lo anterior, tenemos los trabajos de McKenna Brown, quien describe los esfuerzos del movimiento por frenar y revertir la pérdida de los idiomas, a través de un proceso de lucha que haga posible su reconocimiento institucional y legítimo. Asimismo, detecta la preocupación del movimiento por incrementar el prestigio de los idiomas mayas para los hablantes y no hablantes, mediante la educación y la publicación de trabajos lingüísticos.³⁸ En esta línea también están los estudios de Nora England, quien observa que los activistas mayas no sólo han tratado de mantener vivos los idiomas mayas sino que se han concentrado en extender los ámbitos de su uso como un marcador identitario.³⁹

El conocimiento de la historia, la escritura jeroglífica y el idioma son sustanciales para acceder a la comprensión de los textos antiguos, aquellos grabados en distintos objetos y recogidos en los documentos escritos durante la colonia con caracteres latinos en lenguas mayences.

³⁶ Kay Warren, “La lectura de la historia, una forma de resistencia: intelectuales públicos mayas en Guatemala”, en Edward Fisher y R. McKenna Brown, *Rujotayixik ri Maya’ B’anob’al. Activismo cultural Maya* (Guatemala: Cholsamaj, 1999), 133-138.

³⁷ Cirse Sturn, “Escritura antigua y mensajes nuevos: el papel del alfabetismo jeroglífico en el activismo cultural maya”, en Edward Fisher y R. McKenna Brown, *Rujotayixik ri Maya’ B’anob’al. Activismo cultural Maya* (Guatemala: Cholsamaj, 1999), 156-166.

³⁸ McKenna Brown, “Movimiento pro idiomas mayas en Guatemala”, en Edward Fisher y R. McKenna Brown, *Rujotayixik ri Maya’ B’anob’al. Activismo cultural Maya* (Guatemala: Cholsamaj, 1999), 119-220.

³⁹ Nora England C. “El papel de la estandarización idiomática en la revitalización”, en Edward Fisher y R. McKenna Brown, *Rujotayixik ri Maya’ B’anob’al. Activismo cultural Maya* (Guatemala: Cholsamaj, 1999), 215-220.

Los intelectuales y académicos mayas que forman parte del movimiento, han elaborado estudios desde una posición autocrítica. Sus trabajos parten de la década de 1980 y continúan hasta el presente siglo. Entre ellos se encuentra el historiador Edgar Esquit, quien afirma que uno de los aspectos relevantes del movimiento político maya gira en torno a la reconstrucción de su historia y su vínculo con el presente, con el objetivo de recuperar y definir otra representación de su pasado. El aporte de este investigador permite comprender la nueva narrativa que han elaborado los activistas culturales.⁴⁰

Los estudiosos y líderes del movimiento centraron su atención en los manuscritos de la época colonial para retomar el control de su historia, y consideran que la traducción de dichos documentos es una tarea esencial.⁴¹ Precisamente, en este punto es donde se inserta mi trabajo de investigación doctoral, que pretende ver cómo se ha gestado esta reapropiación histórica, a través de las diversas traducciones del *Popol Wuj* hechas por intelectuales mayas.

Waqi' Q'anil Demetrio Cojtí Cuxil ha publicado investigaciones sobre racismo, discriminación, y el papel de la historia y el colonialismo interno del Estado guatemalteco de tinte ladino-céntrico, tanto en su papel de represor como de asimilacionista.⁴² Este investigador coincide con Edgar Esquit en afirmar que la producción y el control de la historia son de vital importancia para el movimiento, ya que la historiografía mayista se ha enfocado casi exclusivamente a la época precolonial.

Entre los estudios vinculados con la recuperación de la historia maya, están los de Alfonso Tazquitzal Zapeta, con la traducción del documento colonial *Título de los señores de Coyoy*; Luis Enrique Sam Colop, quien hizo una versión poética del *Popol Wuj* en idioma k'iche' y también una traducción al español que conserva la versión poética y la prosa presentes en este texto. Precisamente, este investigador hace hincapié en que sólo por medio de las traducciones hechas por los mayas se puede rebatir la historia del contacto europeo promovida dentro de la tradición occidental en general y por los académicos ladinos en particular. El trabajo de traducción del *Popol Wuj* al español por parte de Pakal B'alam Rodríguez Guaján coincide con los motivos de

⁴⁰ Edgar Esquit Choy, "Contradicciones nacionalistas: panmayismo, representaciones sobre el pasado y la reproducción de la desigualdad en Guatemala" (ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre Memoria e Historia, Avancso, 2005).

⁴¹ Edgar Esquit, "Contradicciones nacionalistas"

⁴² Demetrio Cojtí Cuxil, "Problemas de identidad nacional guatemalteca", en *Cultura Maya y Políticas de desarrollo, B'okob'* en *Cultura maya y políticas de desarrollo*, Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján (Guatemala: COCADI, 1989), 140-145.

Tazquitzal y Colop. El objetivo de estos investigadores es tomar en sus manos el control de la producción de su historia. Es preciso mencionar también la traducción que hizo Adrián Inés Chávez del *Popol Wuj*. Todos estos trabajos tienen en común el referente del idioma maya en Guatemala, en tanto que representa un elemento esencial del cual se están reapropiando; además, lo asumen como marcador efectivo de alianzas internas. El uso del idioma, su conservación, revitalización y expansión se ha convertido en el centro de atención de investigadores y del movimiento mismo.⁴³ Estas traducciones del *Popol Wuj* son, precisamente, el objeto del análisis comparativo en esta investigación y donde se puede ver el reflejo de los planteamientos y aspiraciones del movimiento de resistencia cultural.

Un trabajo que resulta afín con los ya mencionados es el de Víctor Montejo, que aborda el avance del movimiento en cuanto a la conformación de una nueva narrativa histórica, cuyo objetivo ha sido contribuir a la definición de la unidad de los mayas, tomando en consideración los diversos idiomas o variantes dialectales. Asimismo, Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján, se ocupa de reflexionar sobre las definiciones de lo que implica la cultura maya y de quiénes son realmente los mayas actuales. Analiza las acciones de asimilación e integración del Estado guatemalteco, vinculadas con las políticas de desarrollo y su impacto en los pueblos mayas.⁴⁴

Sin la menor duda, los aportes de los mayas a su movimiento son de enorme utilidad en esta investigación, ya que nos ayudan a conocer el nivel de reflexión y análisis que hacen los propios protagonistas acerca del proceso que conlleva el movimiento de resistencia cultural, mostrando los elementos identitarios que constituyen su proyecto político.

Sumado a las contribuciones de los varones mayas, existe un grupo de mujeres denominado *Mujeres de Kaqla*, quienes realizan estudios sobre las identidades plurales y colectivas. Así han incidido en una reflexión colectiva y permanente sobre la identidad de las mujeres mayas y los obstáculos que han enfrentado. Su misión consiste en deconstruir la internalización de las diversas formas de dominación y opresión que han padecido como mujeres y como mayas. Además, abordan el tema de la reconstrucción de la memoria histórica y la reinterpretación de la historia a través de un

⁴³ Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján, *Rujotayixik ri Maya' B'anob'al. Activismo cultural Maya* (Guatemala: Cholsamaj, 1999), 97-125.

⁴⁴ Rodríguez Guaján, *Rujotayixik ri Maya' B'anob'al*, 111-131.

análisis de las relaciones entre las mujeres mayas y otros actores sociales,⁴⁵ lo cual se enlaza con la preocupación que han mostrado los investigadores mayas arriba mencionados en torno a la importancia de la historia, pero en el caso de las mujeres adquiere otros matices que les son propios.

En su trabajo *Un tejido que busca hacer honor a la red de la Vida*, las Mujeres de Kaqla resaltan la importancia de su libro sagrado, el *Popol Wuj*, porque en él encuentran memoria, cosmovisión, tradición, historia e identidad. Paralelamente, expresan sus demandas en torno a la institucionalidad de los pueblos mayas, la autodeterminación política, la complementariedad entre derechos individuales y colectivos, la cosmovisión, la complementariedad-equidad (en su acepción de dualidad), la espiritualidad, la tríada territorio-tierra-agua como referentes étnicos y la construcción de liderazgos políticos de hombres y mujeres mayas.⁴⁶ Este grupo de mujeres ha desentrañado los elementos de importancia para su proyecto político que se hallan en el *Popol Wuj*, por lo que su contribución coadyuva en el análisis y comprensión de los discursos políticos producidos por los activistas.

Por su parte, en 2006, Virginia Ajxup (directora del Programa Educativo Pop Noj') y el Grupo Moloj⁴⁷ (Asociación Política de Mujeres Mayas) realizaron una investigación a partir de mesas de discusión cuyo eje fue la pregunta ¿Existe el movimiento maya?.⁴⁸ A partir de ésta se expresó la necesidad de conocer la historia del Pueblo Maya como un elemento fundamental para su lucha política. También se plantearon varias estrategias de acción política, con el reconocimiento de que el movimiento existe de forma fragmentada por la presencia de diversas corrientes ideológicas, con sus luchas y protagonismos. Esto último coincide con el análisis de Kajkoj Máximo Ba Tiul al señalar que existe desarticulación del movimiento maya, en el sentido de que cada organización define sus prioridades y con base en éstas realiza su

⁴⁵ Marta Elena Casaús Arzú, "Las élites mayas, la cultura y el Estado en Guatemala", *Discurso y Sociedad* (2009), 12-25.

⁴⁶ Mujeres Mayas Kaqla, "Un tejido que busca hacer honor a la Red de la Vida", *Boletín de la Asociación para el Fomento de Estudios Históricos en Centroamérica*, AFEHC N°41, publicado el 04 de junio de 2009, en http://afehc-historia-centroamerica.org/index.php?action=fi_aff&id=2189.

⁴⁷ Moloj (Asociación Política de Mujeres Mayas) está integrada por Otilia Lux, Juana Batzibal, Manuela López, Rigoberta Menchú y Rosalina Tuyuc, todas ellas mujeres que han ocupado diputaciones, cargos en municipios o cargos en las instituciones del gobierno. Esta asociación surgió en 1999, como un intento de fomentar la participación política de las mujeres mayas.

⁴⁸ Virginia Ajxup Pelicón, Memoria de los Conversatorios. *¿Existe movimiento maya?*, Programa Educativo Pop Noj, Moloj (Guatemala: Moloj, 2006), 5-77.

trayectoria.⁴⁹ Ninguno de estos trabajos se ha preocupado por establecer los nexos entre las estrategias culturales de lucha política y el documento que es objeto de mi investigación.

Aura Cumes, investigadora de FLACSO en Guatemala, elaboró una clasificación de las mujeres mayas y su participación política.⁵⁰ Los tres grupos caracterizados por Cumes, presentan un denominador común: la importancia de la cosmovisión maya para la elaboración de sus planteamientos políticos. La autora logra ver que la cosmovisión es un lugar de enunciación política, sin embargo no alcanza a distinguir al *Popol Wuj* como un ese lugar de enunciación política donde la cosmovisión está contenida.

Existe una investigación sumamente interesante de José Roberto Morales Sic que se enfoca en la relación entre religión y política y el proceso de institucionalización de la espiritualidad dentro del movimiento maya en Guatemala. El estudio destaca el papel central del *Popol Wuj* como referente o soporte, para argumentar y justificar la fuente primigenia de las ceremonias mayas que han promovido las organizaciones e instituciones mayas.⁵¹ Ésta es la única investigación que hasta el momento revela el consenso de este movimiento, al reconocer el *Popol Wuj* como el libro sagrado de los mayas contemporáneos y como una fuente para sus reivindicaciones y demandas, reflejadas en sus discursos políticos y actividades culturales.⁵² Esta investigación, al igual que las anteriores, aporta elementos importantes para el análisis del discurso ideológico-político e identitario de este movimiento y para localizar los contenidos y principios del *Popol Wuj*, tanto en su plataforma ideológica (discursos) como en sus prácticas político-culturales.

Como se puede ver a través de la primera parte del estado del arte, el *Popol Wuj* ha sido estudiado desde distintos campos del conocimiento y se puede concluir que ninguna de las investigaciones realizadas hasta el momento ha llegado a establecer su vínculo con el movimiento de resistencia cultural, debido a que se han ocupado de temas específicos, analizándolo de forma fragmentaria, o bien porque lo utilizan como

⁴⁹ Kajkoj Máximo Ba Tiul, *Movimiento Winaq, la controversia: ni a la izquierda ni a la derecha. Documento de trabajo sobre el Seminario Izquierda y construcción de un orden democrático en Guatemala* (2007), en www.albedrio.org/htm/documentos/winaqMaxBaTiul.pdf

⁵⁰ Aura Marina Cumes, “Discusión sobre género desde las mujeres mayas de Guatemala. Movimiento de Mujeres y movimiento maya. Influencia del paradigma multicultural” en *Participación y políticas de las mujeres indígenas en América Latina*, ed. Andrea Pequeña Bueno (Ecuador: FLACSO, 2009), 29-53.

⁵¹ José Roberto Morales Sic, *Religión y Política: El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el Movimiento Guatemalteco* (Guatemala: FLACSO, 2004), 49-56.

⁵² Morales, *Religión y Política*, 85-86.

vía de acceso a la historia pasada (fundamentalmente prehispánica) y no en su relación con el presente y la historia poscolonial.

Respecto al estado del arte que guarda la literatura sobre el movimiento maya de Guatemala, se observa que existen diversas formas de abordar el proceso complejo de este movimiento que define demandas, discursos, construcciones ideológicas, distintas formas de lucha política y nuevas relaciones de poder.

Las aportaciones de los grupos de investigadores hasta aquí citados me han permitido conocer el proceso de crecimiento y madurez conceptual alcanzado por este movimiento de resistencia. Sin embargo, sólo en contados casos como los de José Roberto Morales Sic, las investigadoras estadounidenses y las mujeres de Kaqla, se toma nota que los activistas culturales recurren al *Popol Wuj* para tomar de él aquellos aspectos que contribuyan a la construcción de sus discursos y a la revitalización de ciertas prácticas culturales. Mas aun, a pesar de que estos últimos trabajos señalan algunos aspectos de esta reapropiación, no alcanzan a transmitir en toda su dimensión la trascendencia del *Popol Wuj* en la elaboración del proyecto político-cultural maya.

Asimismo, hay que destacar que en ninguno de los trabajos mencionados se ha llevado a cabo un análisis comparativo de las traducciones del *Popol Wuj* desde una perspectiva historiográfica.

Los traductores del *Popol Wuj* coinciden en la importancia de este texto en la recuperación de su historia. Hay que añadir que es un dispositivo de gran utilidad que les confiere cohesión como pueblo para explicar el presente y darle soporte al futuro. Esto se debe a que los mayas como naciones colonizadas, tienen conciencia de que su verdadera historia les ha sido negada por el poder dominante.

Así que las traducciones elaboradas por los mayas tienen un papel central para lograr la descolonización de su historia. Éstas cobran relevancia historiográfica porque son una herramienta a través de la cual este pueblo busca recuperar su memoria e historia. En tal sentido, este trabajo estriba en destacar que el *Popol Wuj* ha sido un elemento permanente en la reconstrucción de la memoria histórica y la lucha de resistencia cultural del Pueblo Maya en Guatemala.

Estructura de la tesis

La tesis consta de cinco capítulos y sus conclusiones generales en el orden siguiente:

En el primer capítulo se hace una descripción del *Popol Wuj*, así como del contexto histórico en el cual fue escrito y la relevancia de sus autores, quienes eran de origen k'iche' y pertenecían a los linajes mayas más importantes. Asimismo, se muestra que el *Popol Wuj* está emparentado con otros documentos pertenecientes a la historiografía colonial de tradición maya y se enfatiza la utilidad que tuvieron todos estos textos para legitimar los derechos de propiedad del pueblo maya sobre el territorio que ocupaba al momento de la conquista española. También se da cuenta del contenido y de este documento.

El segundo capítulo aborda el movimiento maya de resistencia frente al Estado guatemalteco; para ello se ofrece un panorama general de la historia política de Guatemala desde la llegada de los españoles hasta el siglo XXI a fin de destacar las líneas de continuidad que existen entre los distintos procesos de resistencia al colonialismo y la dominación que los mayas han protagonizado, tanto en la época colonial como en la moderna. Se dan a conocer las estrategias de lucha que ha adoptado este pueblo y se centra la atención en los treinta y seis años de guerra interna que vivió Guatemala, tiempo en que se gestó el actual movimiento de resistencia cultural y en el que empezaron a hacerse traducciones del *Popol Wuj* por mayahablantes.

El tercer capítulo se centra en el problema que conlleva la realización de una traducción al tomar en consideración aspectos que ponen en evidencia su complejidad, como son: el léxico, la morfología, la sintaxis, la semántica y los rasgos de índole cultural, entre otros. Asimismo se hace un recuento de las traducciones del *Popol Wuj* acorde con la matriz etno-cultural de sus traductores y se aborda el horizonte de enunciación de los traductores cuya obra es analizada en esta tesis.

En el cuarto capítulo se ofrece el análisis comparativo de las cuatro traducciones objeto de este trabajo: la del fraile español Francisco Ximénez y las que realizaron los mayas Adrián Inés Chávez, Pakal B'alam Rodríguez Guaján y Luis Enrique Sam Colop. Como parte del análisis se pone en evidencia el horizonte de enunciación de cada traductor y sus referentes ideológico-culturales, para constatar que muchas de las similitudes y diferencias entre estos trabajos de traducción responden a dichos horizontes.

En el quinto capítulo se aborda el análisis del discurso ideológico-político e identitario del movimiento de resistencia cultural a través de las declaraciones y discursos que ha emitido, donde se reflejan aquellos elementos que han sido retomados del *Popol Wuj*. De igual forma, se analizan las prácticas político-culturales del movimiento de resistencia, que retoman y actualizan los contenidos y principios de este documento k'iche'. Finalmente, en las conclusiones generales se exponen los hallazgos encontrados a lo largo de esta investigación.

Capítulo 1. Descripción del Libro del Consejo, el *Popol Wuj*

El tiempo...
es el hilo con que se teje la historia.
Las personas somos lo tejedores.
Pedro Guaron Ajquijay

1.1 Historia y caracterización del texto

El manuscrito que actualmente se conoce con el nombre de *Popol Wuj* forma parte de un *corpus* denominado historiografía colonial de tradición indígena maya; estos textos fueron escritos después de la invasión española en caracteres latinos y en algunas lenguas mayences; representan la expresión del pensamiento antiguo de los indígenas y constituyen los instrumentos de los que se valieron algunos miembros de las comunidades para mantener y preservar la memoria de los hechos pasados. Esta práctica del registro de los acontecimientos se desarrolló entre los mayas, a través de su escritura pictográfica y fonética desde, por lo menos, el siglo tercero de nuestra Era. Gracias a esto, es posible hablar de una tradición historiográfica maya.⁵³

Es importante resaltar que entre los mayas se dio la confluencia entre oralidad y escritura, en aquello que Patricia Martel y Eduardo López de la Rosa denominan *U Than U Uooh*⁵⁴ (palabra oral y palabra escrita), binomio que produjo formas de registro ancladas en el ejercicio colectivo de la memoria. En *Than* se expresaron verbalmente los acontecimientos de índole sociocultural y religiosa; mientras que en *Uooh* se elaboró el signo o pintura, es decir, los glifos como elementos iconográficos para representar sintéticamente dichos acontecimientos y situarlos en el tiempo y en el espacio. De esta forma, la articulación entre la palabra oral, *than*, y la palabra escrita, *uoo*, hizo posible resguardar la memoria histórica a través de estelas, dinteles, objetos de cerámica y códices cuya lectura o interpretación requería el concurso de quienes conocían los relatos hablados.⁵⁵ Posteriormente, ambas dimensiones del discurso se conjugaron en los textos coloniales.

⁵³ Laura Elena Sotelo Santos y María del Carmen Valverde, “Historiografía maya de tradición indígena (siglos XVI-XIX)”, en *Historiografía Mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, José Rubén Romero Galván (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003), 133.

⁵⁴ U than U Uooh, significa en maya yucateco: palabra oral y palabra escrita.

⁵⁵ Patricia Martel y Edmundo López de la Rosa, *Than-uoo*, *Experiencias con la escritura maya yucateca prehispánica*, *Desacatos* 22 (2006): 93-108.

El investigador Adrián Recinos ha comentado que el *Popol Wuj* es la reelaboración alfabética de un antiguo código jeroglífico y pictográfico que estaba en poder de los *Ajpop'ib'* (gobernantes) k'iche', *Oxib' Kej* y *B'eleje' T'zi'*, quienes conformaban la duodécima generación de gobernantes a la llegada de los españoles en el siglo XVI. Después de su muerte, a manos de los españoles, el código pasó al resguardo de los caciques *Tecum* y *Tepepul*.⁵⁶ Ese documento, hoy perdido, se puede considerar como el prototipo o hipotexto que sirvió de base para el manuscrito en caracteres latinos que se elaboró en idioma k'iche' a mediados del siglo XVI, cuyo paradero, por desgracia, también es actualmente desconocido.

Los comúnmente llamados “glifos” (*uohnoob*) preservan una larga tradición que también recogen muchos episodios contenidos en el *Popol Wuj*. Su desciframiento ha posibilitado conocer fechas calendáricas que, en la cultura maya, denotan ciclos cuya duración puede variar entre un día y millones de años. En tiempos antiguos, los acontecimientos expresados en frases verbales y nominales solían narrarse posteriormente a la lectura del fechamiento glífico, lo cual permitía ubicar con claridad el tiempo y el espacio al que correspondían los sucesos mencionados en los relatos orales. No obstante, documentos como el *Popol Wuj* condensan la narración socio-religiosa y la información calendárica sin incluir los glifos mismos, ocultos en su traducción a palabras, por lo que el correlato de los textos glíficos ha sido indispensable para desentrañar su significado y constatar la antigüedad de las tradiciones en ellos registradas. Como ejemplo de textos glíficos vinculados con el *Popol Wuj*, se pueden citar los episodios narrados en los vestigios arqueológicos del Preclásico tardío del 200 a. C., en los primeros monumentos de Izapa.⁵⁷ Asimismo, en la Estela 1 de Cobá y en la Estela C de Quiriguá, en Guatemala, quedaron marcadas tanto las tres creaciones que antecedieron al mundo actual como la cuarta era relativa a la creación de los hombres de maíz, tal como se narran en el *Popol Wuj*.⁵⁸ Con esta información se puede comprender que ciertos pasajes plasmados en las estelas fueron vertidos al código prehispánico hoy perdido, al que sin duda, se sumaron las tradiciones orales que los complementaban, así como la visión que de su pasado y la tradición que tuvieron quienes se encargaron de fijar el texto en forma alfabética, ya dentro del sistema de dominación colonial.

⁵⁶ Traducción directa del Manuscrito de Adrián Inés Chávez, *Pop- Wuj. Poema Mito-histórico k'iche'* (Guatemala: Cholsamaj, 1979), 97.

⁵⁷ Schele y Freidel, *Una selva de reyes*, 27.

⁵⁸ Schele y Freidel, *El cosmos maya*, 57-63.

En efecto, el *Popol Wuj* fue escrito entre 1554 y 1558 en idioma k'iche' con caracteres latinos, tal vez en la capital k'iche' *Q'uma'r Ka'aj* (actualmente conocida como Uatlán en el departamento de El Quiché en Guatemala), y permaneció en manos de la comunidad hasta principios del siglo XVIII, cuando fue conocido por fray Francisco Ximénez.

Precisamente a dicho fraile dominico le debemos la primera transcripción del documento, en la que no sólo castellanizó los sonidos del idioma k'iche', sino que realizó algunas alteraciones a lo largo de los 112 folios que componen el manuscrito, aspecto que será desarrollado más adelante. Además, este trabajo incluye una traducción a la lengua castellana (la primera). Está ordenado en dos columnas paralelas: la del costado izquierdo contiene la transcripción del texto k'iche', mientras que la columna del lado derecho contiene la traducción a la lengua castellana. Conocido generalmente con el nombre de *Popol Vuh*, *Popol Buj*, *Libro del Consejo*, *Libro del tiempo o de acontecimientos*,⁵⁹ *Libro sagrado de los indígenas k'iche' de Guatemala*,⁶⁰ *Libro del Común*, *Manuscrito de Chichicastenango*, *Historia del origen de los indios de esta provincia de Guatemala* o *Libro Nacional de los Quichés*, este manuscrito se conserva actualmente en la Biblioteca Newberry de Chicago, con la clasificación de *Ayer MS 1515*. La asignación de *Ayer* obedece al nombre del coleccionista Edward E. Ayer, quien donó varios manuscritos de fray Francisco Ximénez a esta biblioteca, *MS* significa manuscrito, y *1515* el número del catálogo.⁶¹

Recientemente, en 2012, el antropólogo y etnohistoriador Ruud van Akkeren ha encontrado en sus investigaciones que el *Popol Wuj* contiene un pasaje narrativo de origen chol. Esto resulta polémico, pues si bien al *Popol Wuj* se le ha llamado libro sagrado de los k'iche', el linaje Kaweq al que pertenecía uno de sus autores, es mucho más extenso en el área de Verapaz que en la región k'iche'. En vista de que, por otra

⁵⁹ Denominado de esta manera por el primer traductor maya k'iche', Adrián Inés Chávez (1981).

⁸ L. Schultze Jena le asignó este nombre en 1944.

⁹ Carlos M. López, "Nuevos aportes para la autenticidad del *Popol Wuj*", *Iberoamericana*, Vol. LXXV, Núm. 226 (2009), 125.

parte, en este documento aparecen topónimos y patronímicos que se sitúan en Verapaz es posible que en realidad el escrito tenga su origen en un linaje chol.⁶²

Otro rasgo distintivo de este libro radica en que fue escrito en un lenguaje simbólico y consiguientemente multívoco, es decir, el uso de la metáfora es una constante que les permitió a los mayas asignarle significación a aquellos hechos que consideraron relevantes y a través de los cuales recuperaron su memoria histórica. La investigadora Mercedes de la Garza⁶³ enfatiza que más que los hechos, lo importante es el nivel de significación que tuvieron los mismos.

Al igual que otros libros elaborados por los indígenas en los primeros decenios de la colonia, el *Popol Wuj* se escribió para salvaguardar la cultura e identidad del pueblo maya ante la imposición española, al mismo tiempo sirvió para gestar un movimiento de resistencia ante la evangelización. Mercedes de la Garza comenta que era leído por los mayas en reuniones secretas y en lugares alejados, a los cuales no tuvieran acceso los españoles.⁶⁴ Esas lecturas clandestinas tenían como objetivo incitar a la rebelión, ya que las mismas hacían énfasis en el contenido religioso de este documento, e igualmente lograron reforzar los lazos comunitarios mediante la pervivencia de su religión. Por esa razón, se le asigna la categoría de “libro sagrado de la comunidad”. La sacralidad conferida al *Popol Wuj* le fue otorgada por la comunidad maya que lo leía.

La llegada de los europeos ocasionó una crisis existencial no sólo para los mayas sino para todos los pueblos indígenas del continente americano, lo que provocó una reacción en la conciencia de estos pueblos. Roger Bartra expresa que la conciencia se origina cuando se presenta el sufrimiento; es decir, cuando el hombre se enfrenta a algún tipo de carencia, ausencia o privación que le infunde dolor. Es precisamente en ese momento cuando el cerebro realiza una operación de completamiento, al crear la prótesis o las prótesis necesarias para subsanar el sufrimiento o dolor que experimenta el ser humano ante situaciones angustiosas.⁶⁵ En este sentido, la conciencia se expande hacia el contorno externo y funciona como una extensión de los circuitos neuronales. Los estímulos del exterior provocan una respuesta cerebral dando origen a una prótesis

¹⁰ Ruud van Akkeren dio a conocer este reciente descubrimiento en la V Convención de Arqueología, que se llevó a cabo del 15 al 17 de junio del 2012 en la Ciudad de Antigua, Guatemala.

¹¹ Mercedes de la Garza, *El legado escrito de los mayas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 119.

¹² De la Garza, *Literatura Maya*, 5.

⁶⁵ Roger Bartra, *Antropología del Cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos* (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 19-37.

cultural que se haya formada por el habla, el uso de los símbolos y el empleo de herramientas que nos permiten la sobrevivencia en un mundo hostil y difícil. Así se conforma el exocerebro.⁶⁶

Vale la pena abundar en el planteamiento de Roger Bartra, en el sentido de que la conciencia se desplaza mediante redes exocerebrales como son las memorias artificiales comprendidas por registros, archivos, documentos, museos, mapas, tablas, calendarios, agendas, cronologías, monumentos y bibliotecas, que atesoran la memoria colectiva de los pueblos.⁶⁷ Acorde con lo anterior, el libro del *Popol Wuj* es una de las formas que adopta la memoria artificial para resguardar la memoria colectiva del pueblo maya.

La escritura del *Popol Wuj* corrobora el planteamiento de Kurt Spang, en torno a que las vivencias históricas son el detonante para la reflexión histórica y también para la creación de obras literarias.⁶⁸ Toda obra literaria, afirma Spang citando a Ciplijauskaité, “es siempre una respuesta ante una situación vital”.⁶⁹ En el caso del *Popol Wuj*, escrito como ya señalé para salvaguardar la cultura e identidad del pueblo maya ante la imposición colonial, atañe a un sujeto colectivo. En ese sentido y siguiendo a Fernando Ainsa, se puede decir que la literatura es, a veces, la “obra que mejor sintetiza, cuando no configura, la historia de un pueblo”;⁷⁰ situación que deja ver la íntima relación que une la historia de un pueblo con las obras literarias que lo representan y que reciben el nombre de libros fundacionales.

Será imprescindible comentar que el libro fundacional recurre a un espacio y a un tiempo míticos, que suelen desembocar en el momento que le tocó vivir al que lo escribió, dándole así el sello de contemporaneidad.⁷¹ De esta manera, pretende ser una obra total e inaugural, en la que conviven lo tangible y lo imaginario, lo profano y lo divino. La escritura, en consecuencia, permite a los pueblos identificarse como tales, fincar su cohesión y su identidad en leyendas o mitos provenientes de un tiempo

⁶⁶ Bartra, 95-106.

⁶⁷ Bartra, 185-202.

⁶⁸ Kurt Spang et al., *La novela histórica. Teoría y comentarios* (Navarra: Universidad de Navarra, 1998), 62.

⁶⁹ Citado por Spang, *La novela histórica*, 62.

⁷⁰ Fernando Ainsa, “Invención literaria y reconstrucción histórica en la nueva narrativa latinoamericana”, en *La invención del pasado: la novela histórica en el marco de la posmodernidad*, Karl Kohut (España: Iberoamericana, 1997), 112-113.

⁷¹ Antonio Maura, “El mundo, los mundos: las novelas fundacionales en la literatura brasileña del siglo XIX”, *Filología Románica* II (2001):245-266.

ancestral que, en la literatura fundacional, se amalgaman en tanto enunciación de los orígenes y dan pie a la construcción de una historicidad. Entonces la escritura es fundacional y a ella le compete crear un pueblo. Tal es el caso del *Libro del Consejo*, a través del cual se logró la fusión de lo oral, lo pictográfico y lo escrito con caracteres latinos. Gracias a este texto se hizo posible la construcción de una conciencia de pueblo y de destino común entre los mayas. Como bien lo expresa Nelson González Ortega en su trabajo *Voces de diferencia en la escritura colonial de América*:

El Popol Vuh y el Chilam Balam de Chumayel [...] son fundacionales porque ofrecen explicaciones míticas e históricas sobre el origen de los pueblos mesoamericanos de Quiche y Chumayel, ambos textos fueron y aún hoy en menos grado, son tenidos como libros mágicos y sagrados...⁷²

Ahora sí resulta claro que el *Popol Wuj*, además de sagrado, es fundacional, ya que representa, junto con otros libros,⁷³ la historia del Pueblo Maya de Guatemala en sus múltiples dimensiones. Por su contenido religioso entra, además, en la clasificación de aquellos libros denominados como “libros sagrados de la comunidad,”⁷⁴ pues preservan las normas morales que rigen la vida de dicho pueblo, encarnadas en la historia de los antepasados y explica el origen y las características de sus prácticas rituales.

Estos libros indígenas coloniales, del mismo modo que los antiguos códices, fueron escritos por una o varias personas que, no obstante, no pueden considerarse en estricto sentido como sus autores, ya que los contenidos que plasmaron en papel, lejos de ser el producto de un proceso creativo personal, son el resultado de una tradición colectiva, la transcripción de un conocimiento acumulado en un conjunto de narraciones transmitidas generación tras generación. Por esta razón, desde que fueron escritos se les consideró patrimonio sagrado de la comunidad y han sido reverenciados por ella, resguardados celosamente por alguna familia principal del pueblo y heredados de padres a hijos.⁷⁵

⁷² Nelson González Ortega, “Voces de diferencia en la escritura colonial en América”, (ponencia XV Skandinaviske romanistkongress, Universitetet i Oslo, Romansk Forum Nr. 16 -2002/2).

⁷³ Dentro de la historiografía colonial de tradición indígena maya k'iche' se tienen: *Título de Tonicapán*, *Rabinal Achí*, *Título de Yax*, *Título de C'oyoi*, *Títulos de Nijaib*, *Título del Ajpop Huitzitzil Tzunún*, *Título de los Señores de Sacapulas* y *Título Tamub*.

⁷⁴ El grupo de “Libros sagrados de la comunidad” contiene textos de índole mítica, profética e histórica como son: el *Popol Wuj*, los *Libros del Chilam Balam* (que son alrededor de 16), el *Memorial de Sololá*, el *Ritual de los Bacabes* y los *Cantares de Dzitbalché*.

⁷⁵ De la Garza, *Literatura Maya*, XXXVIII.

El *Popol Wuj* contiene mitos cosmogónicos, la historia y el origen de los pueblos mayas, sus migraciones, la fundación de sus ciudades, las guerras y los hechos de los principales gobernantes, así como su forma de gobierno y organización social, además de aspectos religiosos, calendáricos y astronómicos. Nos ilustra acerca de la flora y de la fauna; registra conocimientos en medicina y descripciones de juegos rituales, oficios, instrumentos musicales, cantos y demás expresiones culturales. Debo enfatizar que este documento, en su momento, sirvió para confirmar la autenticidad de los linajes y con ello defender ante los españoles los derechos de propiedad sobre tierras o territorios que dichos linajes reivindicaban.⁷⁶

Resulta difícil clasificar al *Popol Wuj* de acuerdo con los criterios establecidos por la cultura occidental, porque dadas las características de su contenido y estructura estilística podríamos decir que abarca varios géneros literarios: la épica, la lírica, la didáctica y la historia.

1.2 Contexto histórico y los autores

Para comprender mejor por qué se escribió el *Popol Wuj* a mediados del siglo XVI, es indispensable destacar algunos aspectos del contexto histórico. Entre éstos se tiene que, gracias a la intervención de Fray Bartolomé de las Casas ante la Corona Española, se expidieron algunas cédulas reales que concedieron privilegios extraordinarios a varios Señores o Principales mayas.

La antropóloga Sarah Asheley Kistler,⁷⁷ descubrió que *Aj Poop B'atz'*, Señor de Chamelco (electo por su pueblo como Principal en 1529) fue el Primer *Ajpop* que recibió del Emperador Carlos V el reconocimiento relativo a los derechos de gobierno sobre territorio maya q'eqchi'; y en efecto, éste lo nombró "Gobernador Vitalicio de las Verapaces" (Guatemala) el 3 de agosto de 1555 mediante la Real Cédula de Chamelco.⁷⁸ *Aj Poop B'atz'* se caracterizó como estratega y líder de su pueblo,⁷⁹ ya que

⁷⁶ Garza, 24.

⁷⁷ Sarah Ashely Kistler y Sebastián Si Pop, *Li qawa' Aj Poop B'atz' ut li resilal xyu'ameb' laj Chameelk. Aj Poop B'atz' y la Historia Chamelqueña* (Estados Unidos: Universidad Rollins, 2012), 15.

⁷⁸ Esta Real Cédula de San Juan Chamelco de 1555, fue encontrada por Sarah Ashely Kistler, en los archivos de la iglesia católica de San Juan Chamelco, Guatemala.

⁷⁹ El Grupo de Investigación Aj Poop B'atz', encabezado por líderes y figuras representativas de la comunidad de San Juan Chamelco, propuso en 2009, al gobierno municipal un día del año dedicado a este líder q'eqchi'. El gobierno aceptó y se designó el 3 de agosto de cada año como Día de Aj Poop B'atz'. Desde el 3 de agosto de 2010 se viene celebrado este día en honor a su líder. Este acontecimiento marcó

con habilidad logró que las autoridades españolas respetaran las costumbres, las tradiciones, el idioma, la cultura y el territorio q'eqchi'.⁸⁰

La estrategia política de obtener cédulas reales para la salvaguarda del territorio maya no sólo fue utilizada por *Aj Poop B'atz'*, también recurrieron a ella otros *Ajpop'ib'*. Como veremos enseguida, la necesidad de legitimar los derechos de soberanía territorial asociados a un linaje reconocido es una de las razones que explica por qué, precisamente en este periodo, los antiguos relatos y conocimientos de la tradición oral se fijaron en varios documentos alfabéticos.

La historiadora Gudrun Lenkersdorf señala que, además de *Aj Poop B'atz'*, dos descendientes de los *Ajawab'* (Señores o Principales) k'iche' cuyos nombres eran Don Juan de Rojas y Don Juan de Cortés recibieron reconocimiento mediante cédulas reales. El primero tuvo el cargo de *Ajpop* y el segundo, el de *Ajpop K'amja*,⁸¹ en 1555 tenían influencia desde *Q'uma'r Ka'aj* hasta Santa Cruz del Quiché. Ambos son mencionados en la última parte del *Popol Wuj* que incluye la genealogía de los gobernantes k'iche'. Ahí se enumeran 14 generaciones del linaje *Kaweq*, las cuales terminan precisamente con estos dos nombres.⁸² Además, la autora comenta que en esta sección del libro se relatan sucesos históricos plenamente comprobables y se habla de personas que aparecen en otros textos coloniales.

Se sabe por fray Francisco Ximénez, que el rey de España le confirió a Don Juan de Rojas varios privilegios al reconocerlo como descendiente directo de uno de los linajes k'iche' que gobernaban esos territorios a la llegada de los españoles; sin embargo, nunca llegó a gozar de ellos.⁸³ En cambio, Don Juan de Cortés tuvo la oportunidad de viajar a España en 1557 junto con Fray Juan de Torres, colaborador de

el trabajo de las comunidades por recobrar la historia y la memoria de sus figuras emblemáticas. Para fortalecer este trabajo se elaboró un libro de la vida de Aj Poop B'atz' que se está usando, desde 2012, como libro de texto para niños de primaria. Cuando hayan pasado dos años se hará una prueba piloto con esa población escolar para saber el impacto que el libro ha tenido sobre ellos.

⁸⁰ En la actualidad, Aj Poop B'atz' es una figura de enorme trascendencia histórica y cultural para el pueblo maya-q'eqchi'. La tradición oral lo reconoce como fundador de este pueblo y abuelo de todos los q'eqchi'. Asimismo, se le atribuye una visión pacifista ante los invasores españoles, tanto como la preservación del idioma, la indumentaria y otros elementos de índole cultural que le han dado soporte a la identidad q'eqchi'. En Sarah Ashley Kistler, "Discovering Aj Pop B'atz': Collaborative Ethnography and the Exploration of Q'eqchi' Personhood", 2010, 411-433.

⁸¹ En la historia antigua de los mayas, el cargo de Ajpop era la máxima jerarquía de gobierno, mientras que el cargo Ajpop Kamja era de segundo nivel.

⁸² Lenkersdorf, *El Popol Vuh*, 47.

⁸³ Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Libro I, Capítulo 28, (Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1929), 65.

Bartolomé de las Casas, durante los comienzos de sus trabajos en Guatemala y sí alcanzó a ejercer los privilegios que le confirió el reconocimiento del rey.

En Valladolid, Don Juan de Cortés se presentó como Señor de Utlán para reclamar supuestos derechos hereditarios, específicamente la posesión de dicha provincia y la consecuente restitución del Señorío y la autoridad sobre sus habitantes. Fue entonces cuando conoció a Fray Bartolomé de las Casas, quien intercedió para que, en ese año, el monarca español expidiese dos cédulas reales dirigidas a la Gran Audiencia de Guatemala, por medio de las cuales se giraron órdenes para favorecerlo. Lenkersdorf comenta que en las conversaciones que sostuvo Don Juan de Cortés con Fray Bartolomé de las Casas en ese periodo tuvo la oportunidad de enterarlo de lo que acontecía en la región del K'iche'. Así también compartió con el fraile algunos relatos del *Popol Wuj*, que éste incluyó en su *Apologética Historia Sumaria*, la cual estaba redactando precisamente en esos momentos.⁸⁴

A su regreso de España en 1558, Don Juan de Cortés se autonombró jefe supremo de los k'iche' y se dio a la tarea de otorgar títulos a otros Señores, reconociéndoles la posesión sobre varios territorios. Esta es la razón por la que aparece su firma en varios Títulos de Señoríos.⁸⁵

Vinculado a lo anterior, está el aporte que realizó Van Akkeren en el sentido de que el *Popol Wuj* y el *Título de Totonicapan* son resultado de un conflicto político entre dos bandos de la capital del reino k'iche', *Q'uma'r Ka'aj*, representados respectivamente por los Ajpop'ib' arriba mencionados: Don Juan de Rojas y Don Juan de Cortés. Este último era descendiente de un personaje polémico llamado *K'onache'*, quien por cierto, en el *Popol Wuj* quedó registrado como el iniciador del Cargo de *Ajpop* de la tercera generación.⁸⁶

Van Akkeren ha señalado que en algún momento de la historia temprana del pueblo k'iche', los títulos de gobierno fueron cambiados de forma arbitraria, quedando asentado en el *Título de Totonicapan* que el cargo de *Ajpop K'amja* se originó a partir de *Konache'*, jerarquía de gobierno de segundo nivel. A pesar de que a Don Juan de Cortés también le correspondía ser nombrado *Ajpop*, se respaldó al bando de Don Juan

⁸⁴ Lenkersdorf, 52-53.

⁸⁵ Lenkersdorf, 48-55.

⁸⁶ Ver Traducción del *Popol Wuj* realizada por Pakal B'alam Rodríguez Guaján, 183.

de Rojas reconociéndolo como *Ajpop*.⁸⁷ Sin duda, aquí se hacen evidentes las implicaciones políticas de descendencia y la importancia de los linajes para el desempeño de los cargos de gobierno. Rojas y Cortés son precisamente los *Ajwab'* (Señores o Principales) a quienes generalmente se les atribuye la autoría del *Popol Wuj*.

El investigador Luis Enrique Sam Colop apunta que en realidad este libro fue escrito por tres *Nim Ch'okoj*,⁸⁸ maestros diestros de la palabra, identificados en la última página del documento. Estos personajes pertenecían a tres linajes diferentes y procedían de distintos lugares: el linaje *Kaweq* de Totonicapan; el linaje *Nija'ib'* de Santa Cruz del Quiché; y el linaje *Ajaw K'iche'* de Chichicastenango.⁸⁹ A todos se les conocía también como *u chuch tzji u qajaw tzij*, que significa “madres de la palabra y padres de la palabra” y lo que escribieron se denomina: “Antigua Palabra o la Palabra Anterior que dejaron los ancestros”, que en *k'iche'* es *Ojer Tzij*.

Poco a poco el anonimato de los autores del *Libro del Consejo* se ha venido aclarando, ahora sabemos que Don Juan de Rojas y Don Juan de Cortés pudieron ser dos de los maestros que escribieron este texto. Ruud Van Akkeren comenta que el tercer autor pudo ser Diego de Velasco, quien también perteneció al linaje de historiadores representados por los *Nim Ch'okoj*.⁹⁰

Son precisamente los *Nim Ch'okoj*, descendientes de los grandes *Ajwab'* (Señores) *k'iche'*, los que acudieron al Convento de Santiago de Guatemala para aprender la doctrina católica, el español y la escritura alfabética que utilizaron para escribir en su idioma materno aquellos documentos que forman parte de la historiografía colonial de tradición indígena en lenguas mayenses. La alfabetización fue una de las estrategias de aculturación utilizada por los españoles; no cabe duda que la efectividad que tuvo la enseñanza del idioma español y el evangelio a través de la cartilla de oraciones fue decisiva para la imposición de las ideas del invasor.

Se sabe que entre 1551 y 1553, el Prior del Convento de Santiago de Guatemala (Antigua), fray Domingo de Vico, enseñó gramática y doctrina a indígenas de origen *k'iche'* y *kaqchikel*. Por tanto, se le considera maestro de aquellos indígenas

⁸⁷ Ruud Van Akkeren, “Fray Domingo de Vico: Maestro de autores indígenas”, *Revista de Estudios Mayas* Vol. 2, N° 7, octubre 2010, en <http://MayanArchives-PopolWuj.osu.edu>

⁸⁸ Los *Nim Ch'okoj* eran maestros diestros en la palabra y aprendían el discurso oral poético en su idioma materno, el maya *k'iche'*.

⁸⁹ Información recabada en la conferencia de presentación de la traducción al español del *Popol Wuj*, que hizo el Dr. Luis Enrique Sam Colop, en la Academia de Geografía e Historia de Guatemala, el miércoles 3 de junio de 2009, en la Ciudad de Guatemala.

⁹⁰ Van Akkeren, “Fray Domingo de Vico”, 38-39.

responsables de la redacción de las obras que componen este *corpus*. Van Akkeren sostiene que, sin duda, fray Domingo de Vico conoció las versiones del *Popol Wuj* y el *Título de Totonicapan* escritas en caracteres latinos e idioma k'iche', tanto como las versiones de la tradición oral que manejaban sus alumnos, porque vertió mucho de esta concepción indígena k'iche' en su obra *Theologia Indorum*. Este tratado tenía el propósito de difundir la religión católica entre los indígenas utilizando conceptos autóctonos y salió a la luz en 1553. Al respecto, Van Akkeren comenta:

El libro despliega un manejo y conocimiento de los conceptos indígenas impresionante, con frases y fragmentos que casi literalmente conocemos de documentos indígenas como el *Popol Wuj* o el *Título de Totonicapan*.⁹¹

Como ejemplo de esto transcribo dos pasajes narrativos que Van Akkeren retoma de los manuscritos de la *Theologia Indorum* y el *Popol Wuj*. Al compararlos observo lo siguiente:

<i>THEOLOGIA INDORUM</i>	<i>POPOL WUJ</i>
<i>éste es el gran libro, llamado Theologia Indorum es el gran conocimiento el relato sobre Dios, el Gran Señor es la aclaración y la existencia de todo lo que creó Dios y es la manifestación de todas las grandes oraciones que está en lengua de Dios es necesario que sea conocido por la buena gente cristiana su existencia en la lengua k'iche' en que fue escrito</i>	<i>éstas son las palabras antiguas de aquí, el llamado k'iche' aquí escribiremos sembraremos las palabras antiguas (la historia) la siembra, la raíz de todo lo que hicieron en la ciudad del k'iche' pueblo de los k'iche' es así que vamos a presentar la manifestación la aclaración, el relato de la germinación y del amanecer por el Creador y Formador</i>

El trabajo que hizo fray Domingo de Vico en la *Theología Indorum* permite ver que sabía la forma en que se construía un discurso en idioma k'iche', y por consiguiente, conoció el *Popol Wuj*. Sin lugar a dudas, esto facilitó la tarea de evangelización por parte del fraile dominico.

⁹¹ Akkeren, 20.

Se sabe que todo discurso es social y que está vinculado con cierto tipo de acciones o intenciones. Además, el significado de las palabras utilizadas en el mismo, depende del contexto en que se emita. En este caso, dichas palabras fueron muy bien elegidas por De Vico como mecanismos enunciativos con la intención de influir en el Otro-indígena de alguna manera. La selección del fraile deja ver dos aspectos al mismo tiempo: el poder de apropiación por parte de los dominicos en cuanto a la forma y estilo en que se hacían los discursos indígenas y el poder mismo del discurso para controlar las mentes de los individuos, de las colectividades.

Van Akkeren también descubrió que fray Domingo de Vico, en el capítulo cuarto de la *Theología Indorum*, retomó aquellos aspectos simbólicos relacionados con los cargos de gobierno de los *Ajpop'ib'* presentes en el *Título de Totonicapán* y el *Popol Wuj* para descalificar el orden indígena y afianzar la visión cristiana del mundo. Al comparar la *Theología Indorum* con los manuscritos k'iche' se aprecia lo siguiente:

<i>THEOLOGIA INDORUN</i>	<i>TÍTULO DE TOTONICAPAN</i>	<i>POPOL WUJ</i>
<i>el gran reino de Dios Gran Señor no es como el reino aquí en la tierra no había la perforación no había el flechamiento no había el adorno de joyas, no había el adorno de metal precioso su banco, su asiento no había encargado de la entronización, el trono de puma, el trono de jaguar el dosel de las plumas verdes, no había el que ungía con el color amarillo, no había el de la garra de puma, no había el de la garra de jaguar, no había el encargado del poder no había el encargado del</i>	<i>éstos son los Señores que tienen doseles sobre su cabeza son los que perforan, son los que flecharon están pintados de color amarillo, tiene la púa colorada para sacar la sangre los brazaletes de venado, las garras de águila, las garras de jaguar el brazalete de concha, las plumas de guacamaya, las plumas de garza las piedras preciosas, las gemas, las joyas, la joya nariguera, son del Señor del petate, del vice Señor del petate los que flecharon y perforaron, aquí en el k'iche' en K'umerkaj Tecpan K'iche'</i>	<i>Nacxit acabó de dar los símbolos del señorío éstos son sus nombres palio y trono flauta de hueso y sonaja, polvo resplandeciente, arcilla amarilla la garra de puma, la garra de jaguar la cabeza y la pezuña del venado en brazalete de cuero y sonaja de concha, todo esto trajeron de regreso...</i>

<i>espíritu, no se lo dio era ya de él era grande era excepcional, el Reino de Dios Gran Señor</i>		
--	--	--

A partir de los símbolos de poder mayas, De Vico trató de explicar que el reino del Dios católico nada tiene que ver con los reinos de los gobernantes mayas, así que utilizó la simbología de este pueblo para llevar a cabo un acercamiento que facilitó su quehacer como evangelizador, retomando figuras idiomáticas mayas muy difundidas y símbolos profundamente arraigados en esa cultura para construir su propia demostración retórica. Con estos ejemplos se puede apreciar que indiscutiblemente De Vico conoció los manuscritos mayas. Más aun, fue maestro de varios de los autores indígenas, ya que en algunos documentos se le menciona.⁹²

No hay que olvidar que los frailes dominicos se hicieron responsables principalmente de evangelizar a los k'iche', estableciéndose en el Quiché Central, desde Sacapulas hasta Chichicastenango, región que estuvo bajo el dominio del reino k'iche'. Ni dejar de lado que el *Popol Wuj* se escribió en Chichicastenango, lugar donde fray Francisco Ximénez lo conoció a principios del siglo XVIII.

Con base en lo expuesto, propongo que el *Popol Wuj* se constituyó en una herramienta que legitimaba la ascendencia de estos *Ajawab'* (Señores o Principales), reflejando las prerrogativas que detentaban los k'iche', y que respondió a los intereses de éstos por preservar sus derechos sobre los territorios que controlaban a la llegada de los europeos. Por lo tanto, los autores del *Popol Wuj* buscaron, a través del relato de la historia de sus linajes y apelando a sus derechos de sangre, salvaguardar su memoria histórica, misma que se mantuvo en función de los intereses políticos de la coyuntura de aquel entonces, fue así que mediante este libro se forjó la representación de su historia como pueblo, a través de sus narraciones.

Como se ha visto, los indígenas tuvieron que adoptar la tecnología de la escritura alfabética con el fin de oponerse a los procesos que impuso la dominación colonial. El *Popol Wuj* no es el único ejemplo, también están, entre otras, la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala, escrita en quechua y castellano a principios del siglo XVII y la

⁹² Akkeren, "Fray Domingo de Vico", 28-33.

Mitología andina de dioses y hombres de Huarochirí, escrita también en quechua en la misma época. Son textos que expresan el discurso de resistencia indígena que lograron penetrar en la producción escrituraria europea.⁹³

1.3 Los autores

Durante mucho tiempo se dijo que el autor del *Popol Wuj* era anónimo, pero con el paso de los años, tal como se ha visto en esta investigación, han aparecido los nombres de los indígenas que lo escribieron. En tal sentido, quiero destacar la imposibilidad de tratar el nombre del autor o los autores de manera ordinaria, como una simple y llana referencia. El nombre del autor no es un elemento más en un discurso, por lo que es preciso darle su justo valor, puesto que no se trata solamente del sujeto que en el sentido moderno de individualidad autónoma crea, formula o inventa una obra o mensaje por iniciativa propia y con intención de originalidad. El autor es quien ejerce un papel determinante en la articulación de un discurso, ya que garantiza una función comunicativa y clasificatoria de su contenido y, en muchas instancias, como por ejemplo el *Popol Wuj*, no es precisamente el individuo que se limita a ejecutar la acción de la escritura, por más que su nombre aparezca a modo de firma o pueda ser identificado por otros medios, no, su importancia es mucho más grande de lo que se creía originalmente.

Michel Foucault aborda el tema mediante el concepto de la función-autor y nos ayuda para comprender que ésta permite caracterizar un determinado modo de ser del discurso advirtiéndole que las palabras que enuncia un autor deben ser recibidas de cierto modo y, dependiendo de la cultura en que se producen, se les otorgará un estatuto determinado.⁹⁴ En el caso del *Popol Wuj*, el texto está formado por palabras que representan el legado de los antepasados al pueblo maya y que fueron caracterizadas como sagradas. En este sentido, si bien hoy sabemos que Don Juan de Rojas, Don Juan de Cortés y Diego de Velasco probablemente son los “maestros diestros en la palabra” que elaboraron con caracteres latinos el texto conocido como *Popol Wuj* o *Libro del Consejo*, no son ellos quienes cumplen exclusivamente la función-autor del discurso

⁹³ Betty Osorio Garcés, “Contra la amnesia. 1492 desde la perspectiva indígena”, en *Construcción de la memoria indígena*, comp. Betty Osorio Garcés (Colombia: Universidad de los Andes, 2007), 273.

⁹⁴ Michel Foucault, *¿Qué es un autor?* (México: Universidad de Tlaxcala, 1998), 45.

contenido en éste sino también, en buena medida, la colectividad o colectividades a las que pertenecían. Este discurso, elaborado a mediados del siglo XVI a partir de tradiciones orales y documentos pictográficos, tuvo un objetivo concreto: incitar a la resistencia contra el poder colonial y legitimar a personas y linajes concretos en posiciones de mando e intermediación entre la comunidad indígena local y las estructuras coloniales de gobierno y autoridad.

La importancia de la función-autor radica en “el modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos al interior de una sociedad.”⁹⁵ Ese cometido conlleva la selección y el tratamiento de ciertos acontecimientos que son considerados importantes en relación a otros; la forma en que se estructura el discurso, la relevancia de ciertos personajes; el uso de adverbios de tiempo y lugar, e incluso, la conjugación de los verbos.⁹⁶

El tiempo de los verbos en ciertos momentos de la narración del *Popol Wuj* está conjugado en presente, y ello tiene su explicación porque para los *Nim Ch’okoj* (autores) y la comunidad que los respaldaba, el presente de ese pasado que recogían en ningún momento había quedado atrás, por el contrario, los acontecimientos estaban frente a ellos, porque éstos les han permitido tener una continuidad histórica, cultural e identitaria. Al respecto, el investigador Luis Enrique Sam Colop, escribió: “esta manera de contar un hecho pasado [...] es una de las características del discurso k’iche’: se cuenta en tiempo presente un hecho ya acontecido.”⁹⁷

Que el presente esté frente a los mayas tiene su explicación. El historiador Federico Navarrete ha encontrado que los cronotopos⁹⁸ históricos de raíz mesoamericana tienen esa peculiaridad, además de que se caracterizan por su pluralidad y variedad.⁹⁹ Siguiendo a este autor, los cronotopos mesoamericanos tienen la función

⁹⁵ Foucault, 55.

⁹⁶ Foucault, 51.

⁹⁷ Luis Enrique Sam Colop, *Popol Wuj, Traducción al español y notas de Sam Colop* (Guatemala: Cholsamaj, 2008), 24.

⁹⁸ El cronotopo es un constructo creado por Mijail Bajtín y se refiere al tiempo-espacio como una relación interna de vínculos temporales y espaciales que se plasman en una novela. El investigador Federico Navarrete retoma este concepto para aplicarlo a las culturas mesoamericanas y realiza un análisis donde muestra que no existe solamente el cronotopo occidental lineal de la historia, sino que los cronotopos mesoamericanos se caracterizan por incorporar en cada ciclo lo nuevo, sin anular lo ya existente, tanto como por su diversidad.

⁹⁹ Federico Navarrete Linares, “¿Dónde quedó el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”, en Virginia Guedea (coord.) *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica* (México: Universidad Autónoma de México, 2004), 30-38.

de organizar el tiempo y el espacio en unidades conexas y dotadas de significado, y son dispositivos esenciales de la vida social. Cada una de las culturas de Mesoamérica creó su forma particular de cronotopo.¹⁰⁰ Por consiguiente, un cronotopo viene a ser una construcción cultural que tiene como objetivo proporcionar un sentido al acontecer humano. Los cronotopos históricos confieren forma y sentido al tiempo y al espacio, y consecuentemente, a los sucesos humanos y divinos dentro de la historia.¹⁰¹

En las narraciones históricas de origen indígena, el pasado siempre se ubica adelante (incluso esto se da actualmente). Ello ha implicado colocarlo en el futuro, porque la ciclicidad o la espiralidad del tiempo conllevan, en palabras de Federico Navarrete, “traer repeticiones o reactualizaciones de cosas que algún día acontecieron, pero no de manera fatal, sino como resultado de la voluntad humana de aprovechar sus regularidades.”¹⁰² Por tanto, las narraciones históricas adquieren forma, estructura y significación que están en función directa a un cronotopo en particular. Para este caso, el cronotopo histórico en cuestión es el maya, consistente en diversos tipos de cuenta del tiempo y un ordenamiento espacial (cuatro rumbos, cuatro esquinas y tres regiones que comprenden cielo, tierra e inframundo) que influyen en sus narraciones históricas.

Se tiene el *Choltun* o Cuenta Larga que lleva el registro del tiempo de acuerdo a la cantidad de días transcurridos desde la fecha de 3114 a. C; y fue utilizada en las Estelas para narrar acontecimientos que tenían que ver con el ascenso, cambio y muerte de gobernantes, las campañas militares, la construcción de templos, los enlaces matrimoniales, los rituales, los gobernantes participando en el juego de pelota y las celebraciones de fin de *K’atun*, entre otros.¹⁰³ El *Ab’* o ciclo solar que organizaba la vida agrícola, comprende 18 veintenas y en cada una se realizaban cierto tipo de celebraciones y rituales; y el *Cholq’ij* o ciclo sagrado/religioso de 260 días que organiza la celebraciones y rituales, la aplicación de la justicia y además comprende la astrología judiciaria.

Los tres ciclos mencionados perviven organizando la vida política, religiosa, económica y el gobierno de los mayas en Guatemala. Con la terminación del *Oxla’uj B’aqtun*, los integrantes del movimiento de resistencia de origen maya kaqchikel

¹⁰⁰ Federico Navarrete Linares, “Diálogo con M. Bajtín sobre el cronotopo”, 2010, en es.scribd.com/doc/129495498

¹⁰¹ Navarrete, “¿Dónde quedó el pasado?”, 35.

¹⁰² Navarrete, “¿Dónde quedó el pasado?”, 52.

¹⁰³ Linda Schele y David Freidel, *Una selva de reyes*, 27-35.

levantaron dos Estelas, una en *Iximche* y otra en *Chuwa' Ab'aj* (Mixco Viejo). En ambas narran parte de su historia contemporánea con el propósito de que las futuras generaciones conozcan la entrada del nuevo *B'aqtun* o Nueva Era y las implicaciones políticas que tiene para ellos en cuanto a lo que tendrán que trabajar en materia de identidad y cultura en la construcción de una Guatemala Multicultural.

Aunada a la conjugación en tiempo presente, podemos observar que ésta se hizo en primera persona del plural. Lo cual tiene su razón, ya que el actuar indígena se funda en la acción comunitaria.

Otro de los rasgos distintivos de un discurso colectivo de esta naturaleza, es que la oralidad quedó plasmada en él. En efecto, los relatos contenidos en el *Popol Wuj* provienen de la antigua tradición oral y el soporte que ofrecieron los códices. Así aparecen expresiones como: “éste es el origen”¹⁰⁴, “brindemos por ello”¹⁰⁵, “ahora hablaremos de su estancia y permanencia allí sobre la montaña”¹⁰⁶, “ahora, cómo fueron invadidos es lo que vamos a contar”¹⁰⁷, “ahora diremos los nombres de cada uno de los Señores”¹⁰⁸, entre otros más. No se debe olvidar que el tiempo presente dentro de la oralidad tiene como función reactualizar un acontecimiento pretérito y reenviarlo en términos sensibles, es decir, emotivos a quien lo escucha. El texto se espacializa, se teatraliza para incluir e imbuir a los oyentes en esta vivencia presente.

No cabe la menor duda de que la narración oral se sumó al documento escrito con caracteres latinos, debido a que las condiciones de enunciación se alteraron con la dominación española. Tales cambios socio-culturales explican la escritura del *Popol Wuj* con el nuevo alfabeto introducido por los frailes dominicos, así se dejó plasmado el mensaje de los antepasados por medio de esa *Otra* escritura, lo que aseguró la permanencia de su contenido.

Como podemos ver, la función-autor de los *Nim Ch'okoj* (historiadores) permite explicar la presencia de algunos acontecimientos en su obra que fueron seleccionados para dejar sentado el poder político k'iche'. Como ejemplo de ello, tenemos el otorgamiento de las insignias de poder y la escritura de *Tulan Suywa* a los k'iche', por parte de *Nakx'it*, gobernante de Chichen Itza. Tal acontecimiento legitimó el poder de los

¹⁰⁴ Sam Colop, *Popol Wuj*, 21.

¹⁰⁵ Colop, 61.

¹⁰⁶ Colop, 161.

¹⁰⁷ Colop, 178.

¹⁰⁸ Colop, 195

k'iche' frente a otros pueblos. Obviamente que los *Nim Cho'koj*, al ser de origen k'iche' escribieron la *historia de su pueblo*. La importancia de quien habla ayuda a localizar los sitios donde se ejerce su función-autor, a través del discurso.

1.4 El *Popol Wuj* y otros documentos escritos por autores indígenas

Es necesario añadir un elemento más como rasgo característico del *Popol Wuj*: su estrecha relación con algunos títulos de tierras que les fueron reconocidos a los mayas por parte del gobierno colonial. Sobre esta línea de investigación Robert M. Carmack y James L. Mondloch publicaron en los años setenta dos estudios acerca de varios títulos de tierras, entre los que se encuentran *El Título de Totonicapán*¹⁰⁹ y *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*.¹¹⁰

En estos documentos, Carmack y Mondloch encontraron un gran número de semejanzas con el *Popol Wuj*. El *Título de Totonicapán* (Guatemala), de 1554, hace referencia a la historia del pueblo k'iche', desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVI. Según Carmack, este documento compartía la misma tradición histórica con el *Popol Wuj*, aunque no son idénticos. Es digno de comentar que quienes escribieron estos manuscritos pertenecieron al linaje *Kaweq*, que en su momento (antes de la invasión española) llegó a ser el líder de la Confederación k'iche'.¹¹¹ Entre las similitudes que presenta con el *Popol Wuj* destaca la mención a los cuatro antepasados k'iche', líderes y padres de los linajes: *B'alam K'itze'*, *B'alam Aq'ab'*, *Majukutaje* e *Iq'ib'alam*. En esa línea también encontramos que en ambos manuscritos se menciona la migración que realizaron dichos antepasados hacia el oriente donde recibieron los símbolos del poder (colmillos de puma y jaguar; cabeza y patas de venado, brazaletes de concha de caracol, calabacilla para tabaco, escudilla real, plumas de guacamaya y garza real, entre otros) que representaban el cargo de gobierno de los *Ajpop* (máxima jerarquía).

Algunos pasajes del *Título de Totonicapán* fueron de hecho extraídos del *Popol Wuj* de manera íntegra, como aquel que Carmack y Mondloch denominan “el símbolo del fuego como sinónimo de vasallaje de las parcialidades”, que se refiere a la posesión

¹⁰⁹ Robert Carmack y James L. Mondloch, *El Título de Totonicapán* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983).

¹¹⁰ Robert Carmack y James L. Mondloch, *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989).

¹¹¹ Carmack y Mondloch, *El Título de Totonicapán*, 9-201.

y control del fuego (*Tojil*) por parte de los k'iche', circunstancia que los ubicó en un lugar central y protagónico dentro de la región, tanto en lo político como en lo religioso. Otro de los pasajes narrativos de este *Título* que también aparece en el *Popol Wuj* es aquel donde se destaca el establecimiento de los primeros centros políticos y el viaje de *K'oka'ib'* y *K'oka'wib'* hacia el oriente para recibir las insignias de poder por parte del Señor *Nacxit* y así legitimar sus cargos de gobierno.

En el trasfondo de esta obra encontramos el esfuerzo de sus autores por recuperar la línea de linaje en la sucesión de más alto nivel en los cargos de *Ajpop* y *Ajpop K'amja*, junto con los cargos militares que daban cuenta de las estrategias de asentamiento utilizadas en Totonicapán. Por ello también se narran las alianzas matrimoniales entre los *Ajawab'* (Señores) de ciertas localidades con los *Ajawab'* de *Q'uma'r Ka'aj*, sitio donde se asentó el gobierno central k'iche'. Estos son los pasajes del *Popol Wuj* que fueron de utilidad en el *Título de Totonicapán*, mismos que posibilitaron a sus autores legitimar sus derechos sobre la región, tanto como su reconocimiento por parte del gobierno colonial.

La explicación que nos ofrecen Carmack y Mondloch, referente a las similitudes antes mencionadas, es la siguiente:

El Popol Vuh en su idioma original fue difundido muy temprano durante la colonia española entre los indígenas quichés, y que proveyó la base para otros títulos. El hecho de que los Yaxes de Totonicapan escribieron su título más de acuerdo con el Popol Vuh que el Título de Totonicapan indica el gran prestigio del primero desde el siglo XVI.¹¹²

Más adelante, estos investigadores agregan lo siguiente:

Sean quienes sean los autores del Título, está claro que la tradición que presentan es la versión real y central de la casa cawek de Utatlán. En su fondo es la misma tradición que se encuentra en el Popol Vuh. Es también la del Título de C'oyoi, un título que describe una línea señorial que colonizó el área de Quetzaltenango.¹¹³

Coincido con ambos investigadores en el sentido del nivel de difusión que tuvo el *Popol Wuj* en los primeros tiempos de la invasión española. Sin embargo, también se debe tomar en consideración el papel sustancial que tuvo la memoria oral en la transmisión de la historia de un pueblo como el maya, que tuvo una profunda conciencia

¹¹² Carmack y Mondloch, *El Título de Totonicapán*, 15.

¹¹³ Carmack y Mondloch, *El Título de Totonicapán*, 15.

histórica y cuya vocación historiográfica, como sabemos, no dio comienzo con la llegada de los españoles.

Con respecto a *El Título de Yax*, se puede apreciar que sigue el orden de sucesos y el lenguaje del *Popol Wuj*, por lo que realmente es un compendio de este último. Ahí están aquellos relatos de la guerra sostenida entre los k'iche' con otras parcialidades. También se puede observar la narración relativa a la muerte de los primeros abuelos y padres de los linajes *Kaweq*, *Niha'ib'* y *Ahaw k'iche'*. En otra parte de este título se incluye el pasaje sobre el viaje que hicieron los k'iche' al oriente, de donde trajeron los símbolos de las jerarquías de gobierno, resaltando los cargos de *Ajpop* y *Ajpop K'amja*. También se retoma el relato de cómo la escritura les fue otorgada en Tullan y las fundaciones de los pueblos. Asimismo, se resaltan los cargos militares k'iche' que lograron la expansión del reino de *Q'uma'r Ka'aj* y, por supuesto, se señalan los 24 grandes linajes que se mencionan en el *Popol Wuj*. Realmente el autor de *El Título de Yax* pudo, con gran habilidad, condensar las partes más representativas del *Popol Wuj* que le permitieron legitimar los vínculos con los *Ajpop'ib'* de Utatlán, y así obtener derechos sobre esa parte de Totonicapan ocupada desde entonces por los *Yaxes*.

Por lo que respecta a *El Título de Cristóbal Ramírez*, estos investigadores reconocen que la narración tiene mucho del lenguaje y de la historia política del *Popol Wuj*, como por ejemplo la preeminencia que se otorga a el *Ajpop K'iqab'*.¹¹⁴ Lo mismo ocurre con *El Título de Pedro Velasco*, documento en donde la mayor parte de la narración histórica fue tomada directamente del *Popol Wuj*, incluso muchas veces en forma literal.¹¹⁵ En situación semejante se encuentra *El Título de K'oyoi*, cuyo contenido histórico está tomado del *Popol Wuj*.¹¹⁶

Al igual que los documentos antes mencionados, los *Títulos de Nija'ib'* recuperaron del *Popol Wuj* aspectos relativos a la pertenencia a los linajes de *Q'uma'r Ka'aj*. Esta estrategia de apelar a la liga con los ancestros y argumentar una historia común, ha permitido tanto a los mayas de aquel entonces como a los actuales, acreditarse como auténticos poseedores de aquellos territorios, que les pertenecían desde antes de la llegada de los españoles. Los *Títulos de Nija'ib'* están integrados por cuatro documentos escritos en el siglo XVI que contienen los derechos sobre las tierras

¹¹⁴ Carmack y Mondloch, *El Título de Yax y otros documentos*, 93-97.

¹¹⁵ Carmack y Mondloch, *El Título de Yax y otros documentos* 173-181.

¹¹⁶ Mercedes De la Garza, *Literatura Maya*, 29-33.

de la rama *Nija'ib'* de los k'iche', cuyo líder ancestral fue *B'alam Aq'ab'*. A continuación se detalla su contenido:¹¹⁷

1. El documento titulado *Nija'ib' I* o *Título de la Casa de Ixcuin Nejaib*, escrito entre 1550 y 1560 contiene aspectos de la vida del *Ajpop K'iqab'*, del cual se hace mención en el *Popol Wuj*.
2. El documento *Nija'ib' II* o *Título real de Don Francisco Izquin Neha'ib'* de 1558 procede de Momostenango, Guatemala. En él se registran los nombres de los linajes k'iche' asentados en el *Popol Wuj* y se acredita la descendencia de Don Francisco Izquin Neha'ib'.
3. *Nija'ib' III* o *Antiguo Título Quiché*, que también procede de la región de Momostenango y fue escrito en 1542, contiene la delimitación de fronteras de las tierras cercanas a Momostenango e incluye datos sobre *Izquín Neja'ib'* y los k'iche' del linaje *Ilokab'* nombrado en el *Popol Wuj*. Éste constituye uno de los linajes menores de la casa real k'iche', junto con los linajes *Tamub'* y *Saq-iq'*.
4. El título denominado *Nija'ib' IV*, escrito en 1555, procede de Santa Cruz del Quiché. Se refiere al territorio de Otzoya y sus límites y alude a los señores k'iche', ilustrándonos sobre sus relaciones políticas.

Por último, tenemos *El Título Tamub' o Historia quiché de Don Juan de Torres*. Es un documento procedente de la región de Totonicapan, Guatemala, y fue escrito en el año de 1580 por miembros de la línea *Ekamak'* de los *Tamub* k'iche'. En este Título se señalan los límites territoriales del señorío gobernado por dicho linaje. También se relata la historia de los *Tamub'*, misma que corrobora y complementa los datos contenidos en el *Popol Wuj* sobre los linajes.¹¹⁸

Los Títulos hasta aquí descritos me permiten afirmar que el *Popol Wuj* tuvo una gran difusión mediante formas orales de transmisión. Gracias a ello se constituyó en el relato base del que se derivaron diferentes historias, retomadas por los linajes k'iche'¹¹⁹ con el propósito de legitimar tanto su origen como la posesión de sus territorios. La

¹¹⁷ De la Garza, *Literatura Maya*, 16-18.

¹¹⁸ De la Garza, *Literatura Maya*, 18.

¹¹⁹ Los linajes reales k'iche' que menciona el *Popol Wuj* son: *Nija'ib'*, *Tamub'*, *Kaweq* e *Ilokab'*.

mayor parte de estos Títulos de propiedad territorial fueron escritos en k'iche', excepto *El Título de Cristóbal Ramírez* que se escribió en español.

No son éstos los únicos documentos que sacan a relucir aspectos relacionados con el *Popol Wuj*. De los textos en kaqchikel, se tiene el *Memorial de Sololá o Anales de los kaqchikeles* que, como lo indica su nombre, se originó en Sololá, Guatemala, donde se empezó a escribir a fines del siglo XVI y se concluyó a principios del siglo XVII. Dentro del relato histórico que contiene este documento se hallan varios pasajes míticos, que dejan ver aspectos religiosos y el sentido de los rituales de la comunidad a la que pertenece. Esta obra es muy semejante al *Popol Wuj* y nos confirma la veracidad de sus datos. En ambos documentos se parecían puntos de convergencia sobre la historia antigua de los mayas.

Otro atributo del *Popol Wuj* es que, por registrar acontecimientos históricos y líneas sucesorias, fungió como título legal ante las autoridades coloniales para respaldar el legítimo poder político del linaje *Kaweq* e incluso de otros linajes. Asimismo, comporta una identificación simbólica entre el espacio geográfico, que ha sido tatuado por la memoria de los miembros de la comunidad, y una serie de grupos humanos específicos. En ese sentido, vemos que el *Popol Wuj* puede también caracterizarse como un Título que legitima el control del linaje sobre la comunidad y el territorio, afianzando el vínculo de identidad entre ambos.

Los Títulos primordiales, como lo especifica la investigadora Paula López Caballero, fueron escritos para demostrar la propiedad de la tierra por parte de los indígenas. Para legitimar esos derechos de propiedad, sus artífices recurrieron a la recordación de tiempos inmemoriales desde los cuales sus antepasados obtuvieron la posesión del territorio que ellos reclamaban para su pueblo en el presente desde el cual escribían. En el caso del *Popol Wuj* esto queda claro cuando se relata la fundación de ciudades y se mencionan ciertos lugares, como pueden ser las montañas, que remiten a ciertos acontecimientos cruciales en la historia del pueblo maya.

La evocación del pasado que se hace en los Títulos respondió a intereses específicos. En el trasfondo de tal evocación está el sentido que los autores le otorgaron a un conjunto de acontecimientos cuya interpretación está construida en función directa de un contexto y una necesidad dada:¹²⁰ la pretensión de mantener el control territorial

¹²⁰ Paula López Caballero, *Los Títulos Primordiales del Centro de México*. (México: CONACULTA, 2003), 9-26.

con todo lo que esto implica en términos de organización social e independencia política. En ese sentido, los Títulos primordiales son una construcción histórica indígena que tuvo como fundamento la oralidad.

La legitimidad política de la comunidad indígena que estos documentos buscan avalar se basó en la relación que sus autores establecieron con los antepasados, así como en el carácter testimonial que se atribuyen al proclamarse como testigos de los hechos fundacionales que narran. Los Títulos primordiales han sido y son, incluso hoy en día, una herramienta que las comunidades indígenas utilizan para defender sus tierras ante las instancias de gobierno.¹²¹

Así, las narraciones sobre el pasado que contienen los Títulos, dejan ver una apropiación de éste en función de las necesidades de lo vivido en el presente. Es decir, el pasado se reconstruye y se altera, acorde con los requerimientos de cada identidad colectiva que, sin duda, cambia a lo largo del tiempo.

El análisis del contenido de un documento como el *Popol Wuj* requiere abordarlo como una obra integral, estructurada por medio de vínculos internos que le otorgan coherencia y que responden a determinados usos culturales. El investigador Eduardo Natalino Dos Santos comenta que en los códices prehispánicos del siglo XVI¹²² el contenido temático se desarrollaba en unidades narrativas que indudablemente cobran sentido dentro de un todo que debe verse como una unidad, donde el calendario tenía un lugar central porque su función era la de articular las narraciones que ahí se depositaron.

Dos Santos muestra la importancia del calendario como un elemento que estructura el discurso histórico de los pueblos indígenas y al respecto en una nota a pie de página dice:

[...] no es bueno explicar concepciones de tiempo, espacio, memoria e historia de las culturas no occidentales y occidentales no modernas de forma monolítica, reduciendo sus expresiones diversas al binomio mito-ritual y una concepción del tiempo sincrónica. Creo que es más adecuado para la investigación histórica

¹²¹ López Caballero, *Los Títulos Primordiales*, 27-35.

¹²² Eduardo Natalino Dos Santos menciona que los códices de origen prehispánico tenían el calendario como elemento estructurador de sus narraciones, éste fue conservado en parte en algunos códices coloniales y textos escritos en caracteres latinos del siglo XVI. Ver “Los códices calendáricos mesoamericanos en los escritos nahuas y castellanos del siglo XVI: de la función estructural al papel temático”, en Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (coords.) *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007), 225-232.

entender la manera por la cual cada sociedad manejaba y articulaba esas concepciones y producía explicaciones acerca de su propio pasado y presente.¹²³

Hay que señalar que el *Popol Wuj* no es un códice, sin embargo, en su narración se aprecian marcaciones temporales como son los ciclos que tienen el objetivo de diferenciar cada uno de ellos delimitando el presente del pasado, mostrando su sentido de historicidad. Ciclos donde se registran acontecimientos diferentes, que conducen a afirmar la existencia de una concepción del tiempo en espiral.¹²⁴

Asimismo, aún cuando la obra que me ocupa está escrita en caracteres latinos, conserva, a través de su narración, el orden y designación de los días del calendario sagrado o *Cholq'ij* (ciclo sagrado), que se hallan ocultos a lo largo del texto. Los autores de este documento pudieron guardar esta información de manera críptica, de esa forma los nombres de los días y el contexto en que aparecen permite comprender su significado, aspectos que serán tratados más adelante.

También se relata el tiempo que los *Ajpop'ib*¹²⁵ dedicaban a los ayunos, penitencias y ceremonias religiosas vinculadas a la cuenta del *Cholqi'j*, que podían ser trece cuentas de veinte (*oxlajuwinaq*) que da un resultado de 260 días, o el caso de las nueve cuentas de veinte (*b'elejwinaq*) equivalentes a 180 días que son la mitad de un Tun; éste se relaciona con el año de 360 días que integra parte del *Choltun* (Cuenta Larga).¹²⁶ Esto ha posibilitado la permanencia del calendario durante siglos, aunado a la tradición oral que también da cuenta de ello y a las prácticas rituales que lo complementan.

La historiografía colonial de tradición indígena nos muestra formas de argumentación y organización del discurso histórico que han posibilitado la conservación de su memoria histórica. Estamos frente a estrategias narrativas que cambian de acuerdo con las proposiciones y raíces culturales de sus autores; que son reflejo o producto de los procesos de adaptación y resistencia de las culturas indígenas ante el mundo colonial. Ejemplo de esto son el *Popol Wuj* y los Títulos Primordiales emparentados con él.

¹²³ Dos Santos, “Los códices calendáricos mesoamericanos”, 258.

¹²⁴ Federico Navarrete Linares, ¿Dónde queda el pasado?, 40-45.

¹²⁵ Ver la traducción del *Popol Wuj* de Pakal B'alam Rodríguez Guaján donde aclara el error que cometió Adrián Recinos al traducir trece personas en lugar de trece cuentas de veinte.

¹²⁶ Hay que recordar que el Choltun o Cuenta Larga está constituido por el B'aqtun de 144,000 días, el K'atun de 7,200 días, el Tun de 360 días, el Winaq de 20 días y el Q'ij que es un día.

Entonces, además de un relato cosmogónico se puede catalogar al *Popol Wuj* como probanza de linaje y méritos; es decir, se trata de un género legal que incluye también los documentos de tenencia de la tierra o Títulos Primordiales, aunque sin agotarse en ellos; lo que conduce a evidenciar la cohesión histórica y cultural del pueblo k'iche', representada por sus *Ajawab'* (Señores) de linaje ante las autoridades coloniales, corroborando de esa forma, la ascendencia real de los *Ajawab'* (Señores o Principales) k'iche'.

En resumen, la importancia y significación del *Popol Wuj* estriba tanto en su estructura narrativa, que permite la conservación encriptada de conocimientos astronómicos y calendáricos como en su contenido, porque como bien queda explicitado, es un texto que fue tomado como fundamento para la redacción de títulos de tierras y quizás también como documento de probanza de linaje.

1.5. Contenido del texto de origen k'iche'

Antes de abordar el contenido del *Popol Wuj* es indispensable destacar algunos aspectos formales que me parecen importantes para comprender un texto de esta naturaleza.

El libro del *Popol Wuj* está dividido en cinco partes o unidades narrativas que corresponden a ciclos temporales. Esta estructura demuestra que los mayas no tenían una concepción lineal del tiempo, sino por el contrario, una concepción del tiempo que realmente se desarrollaba en espiral.

Cabe recordar que la transcripción y traducción que hizo fray Francisco Ximénez en el siglo XVIII no está capitulada. Fue el abate francés Charles Etienne Brasseur de Bourbourg quien por primera vez llevo a cabo la división en cuatro capítulos para la traducción que hizo de este documento publicado en París en 1861, con el nombre de *Popol Vuh. Le livre Sacré et les mythes de l'antiquité américaine*. A partir de ahí, muchos otros traductores han respetado esa capitulación, entre ellos Adrián Recinos (1947).

El *Popol Wuj* tiene la peculiaridad de entretrejer historia y mitología, lo que nos conduce a abordar uno de los temas más polémicos relativos a la historiografía colonial indígena escrita con alfabeto latino; a saber, la contraposición entre mito e historia característica del pensamiento occidental moderno que atribuye al mito la carencia de veracidad, mientras concede a la historia el carácter de registro de hechos reales en un

tiempo real. Esta contraposición no ha permitido comprender cabalmente el contenido de los textos indígenas escritos en el siglo XVI. Ante esa polémica, el investigador Federico Navarrete Linares plantea la necesidad de analizar el carácter persuasivo de los discursos históricos indígenas, dentro del marco de la narratividad y del simbolismo.¹²⁷ Recursos retóricos que no son exclusivos de las narraciones indígenas, porque también en los discursos históricos occidentales se aprecia la mitificación de actores sociales.¹²⁸

Al respecto, Navarrete Linares plantea que “cualquier acontecimiento, persona o lugar pueden ser investidos de significados simbólicos dentro del discurso histórico y así adquirir su condición mítica.”¹²⁹ De esta manera, los relatos indígenas no dejan de referir sucesos históricos por el hecho de tener elementos míticos, situación que también se da en los discursos históricos occidentales. Esto es, los escritores indígenas recurrieron a una narratividad cargada de simbolismo como un elemento que les permitió construir una argumentación legitimadora que requirió dotar de significados simbólicos a acontecimientos del pasado de índole religiosa y política.¹³⁰

Aunado a lo anterior, tenemos que el carácter narrativo del mito para Gadamer conlleva tres aspectos: 1) la narratividad como la forma en que el mundo y el ser humano se configuran, aún el universo mismo; 2) tal configuración, al ser siempre una historia, es un modo de comprensión más del mundo. Esa configuración no se da sobre objetos evidentes ni sobre realidades dadas, sino necesariamente en un evento narrativo, ahí se da el ser y el mundo; y 3) el mito significa una concepción del pasado, una manera de entenderlo, ya que sólo por un pasado se explica el sentido del despliegue de un presente; por consiguiente, el presente sólo cobra sentido porque un pasado lo ha configurado.¹³¹

De tal suerte que la narración del *Popol Wuj*, al igual que otras narraciones propias de la historiografía colonial indígena, presenta un discurso narrativo que fusiona

¹²⁷ Federico Navarrete Linares, “Las fuentes de tradición indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, *Estudios de Cultura Náhuatl* Vol. 30, (México: Universidad Autónoma de México, 1999), 231-242.

¹²⁸ En el artículo de Federico Navarrete Linares: “Las fuentes de tradición indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, donde pone el ejemplo de los jacobinos a quienes durante la Revolución Rusa se les atribuyó un novedoso significado simbólico, consistente en ser los precursores de la revolución socialista. En la Revolución Francesa fueron considerados como un arquetipo simbólico, y fueron retomados por los revolucionarios de otras generaciones. Ese simbolismo es considerado mítico y se sumó al discurso histórico. Este investigador afirma que esto es un mito histórico que hace uso del pasado con el objeto de legitimar el presente, e incluso, constituye una relación mítica entre ambos.

¹²⁹ Navarrete Linares, *Las fuentes de tradición indígenas*, 244.

¹³⁰ Navarrete Linares, *Las fuentes de tradición indígenas*, 244

¹³¹ Hans George Gadamer, *Mito y razón* (Barcelona: Paidós, 1997), 2.

mito e historia. Finalmente, las narraciones acerca del pasado parten de una concepción socialmente determinada de la realidad y del tiempo; tienen como propósitos persuadir y legitimar, asimismo están vinculadas a grupos sociales específicos.

Después de haber hecho las aclaraciones anteriores, es conveniente ir al contenido y análisis de los cinco capítulos del *Popol Wuj*, a través de los cuales se desarrollan varios episodios.¹³²

El primer capítulo del *Popol Wuj* relata la creación del cosmos realizada por las entidades divinas, se trata del primer ciclo o era de la creación consistente en la separación del cielo y el surgimiento de la tierra de entre las aguas, tanto como la aparición de las montañas, los ríos y los bosques.

Ahí se deja ver la preocupación de las deidades creadoras acerca de quiénes serían los seres que las invocarían, haciendo evidente su necesidad de ser reverenciados y reconocidos como los hacedores de la vida. Para ello, crearon a los animales, asignándoles el lugar donde habrían de vivir. Éstos serían los encargados de invocarlos. Pero los animales nunca pudieron hablar, no invocaron y mucho menos agradecieron a sus Formadores. Por esa razón, los Creadores decidieron convertirlos en alimento para otros seres, y comprendieron que su primera creación había fallado.

Posteriormente, los dioses hicieron un segundo intento y crearon a los hombres de barro, aquí se relata el segundo ciclo o era de la creación. Las divinidades se percataron de que los hombres de barro no tenían consistencia y se desintegraban con el agua. Además, tampoco agradecieron a sus Formadores por su existencia y por ese motivo éstos decidieron destruirlos.

Entonces los Creadores meditaron, pensaron y decidieron en consejo consultar a los sabios abuelos *Ixmukane* e *Ixpiyakoc* para saber cómo deberían ser los nuevos hombres y de qué material serían formados. Los abuelos consultaron e hicieron la lectura del *tz'ite'* (semillas o frijoles de colorín). Es justo aquí cuando se relata el origen del rito de adivinación con el *tz'ite'*, momento al que también se atribuye el surgimiento de la cuenta sagrada del tiempo de 260 días. Al hacer esta lectura, los abuelos pudieron responder que los nuevos hombres serían de madera. Hasta la fecha, este tipo de consulta se sigue realizando entre los guías espirituales mayas de Guatemala, los *Ajq'ij'ab*.

¹³² Cabe recordar que la traducción y transcripción que hizo fray Francisco Ximénez en el siglo XVIII no está organizada en capítulos.

Las divinidades advirtieron que los hombres de madera no tenían corazón, eran fríos y carecían de espíritu. Sobre todo, no agradecían a sus Creadores, entonces dispusieron también su destrucción.

El segundo capítulo del *Popol Wuj* se centra en varios personajes: *Wuqub' Kaq'ix* (Siete Guacamaya), que se consideraba el Sol y la Luna; la luz que iluminaba el mundo de los hombres de madera. *Wuqub' Kaq'ix* y su mujer *Chimalmat* tuvieron dos hijos: *Sipakna* y *Kab'raqaan*. Este pasaje fue estudiado por Adrián Recinos y comenta que *Wuqub' Kaq'ix* es la constelación de la Osa Mayor y *Chimalmat* es la Osa Menor. Ésta es una pequeña muestra del contenido metafórico y simbólico del *Popol Wuj*.

Prosiguiendo con el contenido de este capítulo, tenemos que las entidades sagradas tomaron la decisión de destruir tanto a *Wuqub' Kaqix* como a sus hijos. El motivo fue que se dieron cuenta que éste era la encarnación de la soberbia y el actuar de sus hijos estaba encaminado a la destrucción de las montañas, además provocaban los temblores. Eran claros ejemplos del caos y el desorden. Asimismo, fueron víctimas de sus propias debilidades: orgullo, prepotencia, soberbia y gula. Ese comportamiento desagradó a las divinidades, quienes encomendaron a los gemelos divinos *Jun Ajpu'* e *Xb'alam Q'e* aniquilar a esos personajes.

Lo que muestran estos pasajes es la desaprobación de ciertas conductas en la cultura k'iche'. Su función es por lo tanto enseñar las acciones incorrectas que no se deben dar dentro de una comunidad, estableciéndose así un código de conducta entre el pueblo maya.

El tercer capítulo del *Popol Wuj* se caracteriza por un retroceso narrativo que conduce hacia aquellos episodios donde por fin se conocen los nombres de los padres de *Jun Ajpu'* e *Xb'alam Q'e*: *Jun Junajpu* e *Ixb'aqiyalo*. El capítulo también introduce a sus hermanos mayores *Jun B'atz'* y *Jun Chowen*,¹³³ quienes se ocuparon de desarrollar las artes: escultura, pintura, orfebrería, escritura, poesía, música y canto. Son las figuras representativas de las actividades agrícolas. También se menciona que *Jun Junajpu'* tuvo un hermano de nombre *Wuqub' Junajpu'* y ambos fueron la primera pareja de gemelos.

¹³³ Luis Enrique Sam Colop dice que en el texto en k'iche' del *Popol Wuj*, *Jun Ajpu'* e *Xb'alam Q'e* tocaron una melodía llamada *Jun Ajpu' k'oy* que posteriormente se convirtió en un baile denominado el *Jun Ajpu'*. En *El Título de Totonicapan* se hace mención de dicho baile de *Jun Ajpu'* y de otro llamado *Wuqub' Kak'ix*, nombre de uno de los personajes centrales del segundo capítulo del *Popol Wuj*.

En esta parte del texto se narra el viaje de *Jun Junajpu* y *Wuqub' Junajpu* a *Xib'alb'a* y su enfrentamiento con los Señores de esa región, *Jun Kame* y *Wuqub' Kame*, representantes de las enfermedades y la muerte. Estando en *Xib'alb'a*, *Jun Junajpu* y *Wuqub' Junajpu* son sometidos a varias pruebas por los Señores del Inframundo, mas la prueba definitiva se dio en la cancha del juego de pelota, donde fueron vencidos por las fuerzas de *Xib'alb'a*. Tal derrota provocó que ambos terminaran sacrificados.

A *Wuqub' Junajpu* lo sepultaron en la cancha del juego de pelota y a *Jun Junajpu'* lo decapitaron. Su cabeza se colocó en un árbol contiguo a la cancha. La contienda que se estableció a partir del juego de pelota entre los equipos competidores expresa la lucha cosmogónica por el posicionamiento de las fuerzas del cielo y del inframundo, y la lucha por la supremacía de una de ellas.

Con la muerte de la primera pareja de gemelos, *Jun Junajpu* y *Wuqub' Junajpu*, se originó un acontecimiento prodigioso: la cabeza de *Jun Junajpu'*, como calavera, fue colocada en un árbol, despertando el interés de la doncella *Ixkik'* (hija de un Señor de *Xib'alb'a*). El acercamiento de *Ixkik'* al árbol prohibido provocó que *Jun Junajpu'* se comunicara con ella, al momento en que éste le pidió que extendiera la palma de su mano le arrojó saliva, así fue como ella quedó embarazada convirtiéndose en la madre de los gemelos portentosos *Jun Ajpu'* e *Xb'alam Q'e*. Así es como estos héroes culturales fueron engendrados, en un suceso que se puede interpretar como la unión entre dos fuerzas, una de naturaleza celeste encarnada en *Jun Junajpu'*, y otra procedente del inframundo que estaba personificada por *Ixkik'*. Ambas expresan la conjunción entre las fuerzas del cielo y de la tierra.

El relato menciona que los héroes culturales *Jun Ajpu'* e *Xb'alam Q'e* se dedicaban a la cacería, e igual que sus padres, también jugaban la pelota. El ruido que provocaban con el juego molestó a *Jun Kame* y *Wuqub' Kame* (Señores del inframundo). Entonces, éstos invitaron a los gemelos para jugar pelota con el firme propósito de impedir el movimiento y la vida sobre la tierra. Los gemelos aceptaron y fueron sometidos a varias pruebas allá en *Xib'alb'a*, mas con astucia e inteligencia pasaron todas ellas.

Jun Ajpu e *Xb'alam Q'e* resultaron vencedores en el juego de pelota y los Señores de *Xib'alb'a* se disgustaron tanto que decidieron matarlos. Entonces sus restos fueron depositados en un río y, mediante un acto mágico, los gemelos divinos

revivieron tomando la apariencia de hombres-peces. Poco tiempo después, *Jun Kame* y *Wuqub' Kame* fueron destruidos por los gemelos. Al obtener el triunfo sobre los de *Xib'alb'a*, *Jun Ajpu'* se convirtió en el Sol, mientras que *Xb'alam Q'e* se transformó en la Luna.

Este origen mítico del Sol y la Luna como resultado del enfrentamiento entre los personajes de *Jun Ajpu* e *Xb'alam Q'e* y los dioses del inframundo, *Jun Kame* y *Wuqub' Kame*, en un juego de pelota, muestra el sentido simbólico y ritual de este juego, estrechamente relacionado con el movimiento de los astros. A nivel simbólico, el triunfo de los héroes culturales *Jun Ajpu* e *Xb'alam Q'e* representa la lucha sostenida por las deidades celestes con los Señores del Inframundo durante dos generaciones. Expresa la culminación de las contradicciones entre las fuerzas de ambos planos. Además, delimita el espacio asignando un orden al cielo, la tierra y el inframundo. En suma, fue así como se constituyó la cosmografía del mundo maya.

Por fin, el cosmos adquirió orden y equilibrio, dando cabida a la renovación cíclica de la luz del sol y la regeneración constante de la vida. Al mismo tiempo, las acciones de los gemelos hicieron evidentes aquellos valores (justicia, prudencia, respeto, valentía, inteligencia, responsabilidad, honestidad, etc.) que debían normar el orden de la vida social. Al respecto, el historiador Enrique Florescano expresa que “las acciones de los dioses son fuente de las prescripciones sociales y normas éticas”.¹³⁴

Asimismo, el *Popol Wuj* permite comprender la vida bajo dos aspectos: la dicotomía y la complementariedad porque los personajes protagónicos aparecen en parejas de opuestos que al mismo tiempo son complementarios. Este libro sagrado, entonces, deja ver con toda claridad que la dualidad es un elemento central de la cosmovisión maya.

El cuarto capítulo del *Popol Wuj* se refiere a la cuarta era, caracterizada por la creación de los hombres de maíz. Se narra la participación de cuatro animales en el descubrimiento del maíz, allá en *Pan Paxil*, *Pan K'ayala* donde surgió esta planta, elemento esencial con el cual la Abuela *Ixmukane* formó a los hombres de masa de maíz, a los primeros cuatro seres: *B'alam K'itze'*, *B'alam Aq'ab'*, *Majukutaj* e *Iq'ib'alam*. Las deidades les concedieron a sus respectivas esposas. Estas parejas tuvieron su descendencia y de ellas se originaron pueblos y casas reales, lo cual se logró

¹³⁴ Enrique Florescano, *Memoria indígena* (México: Taurus, 1999), 37.

gracias al cultivo del maíz que representó, sin lugar a dudas, el paso de un pueblo cazador y nómada hacia una nueva fase como pueblo agrícola y sedentario.

El cultivo del maíz coadyuvó a la unidad del pueblo maya mediante el trabajo colectivo que dio paso a la organización y al apoyo comunitario. Este cultivo tuvo como elemento fundamental el uso del calendario agrícola, que incluía ritos y ceremonias propiciatorias para la siembra y la cosecha. La agricultura permitió que los k'iche' se asentaran en la región de los altos de Guatemala.

Los primeros hombres de maíz se convirtieron en los líderes de los linajes k'iche': *B'alam Ki'tze'*, líder del linaje *Kaweq*; *B'alam Aq'ab'*, líder del linaje *Nija'ib'*; *Majukutaj*, líder del linaje *Ajaw K'iche'*, e *Iq'ib'alam*, líder del linaje *Saq-iq'*.

Los linajes se multiplicaron en el Oriente y acompañados de varios pueblos (*Tepeu*, *Olomán* y *Kaqchikel*) esperaron juntos el amanecer, la salida del Sol. En el plano simbólico esto se asocia con la formación total del cosmos, la naturaleza y la humanidad formada de maíz, pues el amanecer llegó acompañado del Lucero de la Mañana (Venus), el Sol, la Luna y las Estrellas. De esa manera, se anula la oposición entre la región celeste y el inframundo con la creación de un espacio intermedio que es la tierra, donde confluyen diversas fuerzas cósmicas y donde, además, se genera la vida. En el plano historiográfico esto parece referirse al descubrimiento y desarrollo de la agricultura, así como el poblamiento maya de los altos de Guatemala y el desarrollo de su cultura urbana. En efecto, a partir de la cuarta creación los hombres de maíz serían los responsables de alimentar y cuidar a los dioses, para lo que se creó un calendario ritual. Más aún, esta parte del relato menciona las diversas peregrinaciones y lugares de asentamientos de los mayas en las tierras altas y región central de Guatemala, así como la forma y el lugar donde recibieron a sus dioses. La narración se centra en la deidad del fuego denominado *Tojil*, que les fue otorgado a los k'iche'. Este acontecimiento, que les confirió liderazgo y, consecuentemente, poderío sobre otros pueblos de origen maya, aún está vigente en la memoria oral y en la tradición de los mayas de Guatemala. Desde ese momento y hasta la fecha, los k'iche' ocupan el grado de hermanos mayores ante los demás pueblos. El relato pone énfasis en los ritos para *Tojil*, tanto como los ayunos y las penitencias que llevaban a cabo *B'alam K'itze'*, *B'alam Aq'ab'*, *Majukutaj* e *Iq'ib'alam*. Estos personajes son considerados hasta ahora como los primeros abuelos y padres de los mayas. Asimismo, se destacan aquellas oraciones y fragmentos de carácter

religioso e incluso se alude a los valores morales que han regido la vida de los pueblos mayas.

El capítulo también narra la división de los pueblos y la aparición de distintas lenguas; la entrega por parte de *B'alam Ki'tze'* de la Envoltura Sagrada o *Pisom Q'aq'al*, símbolo de la memoria de los primeros padres- ancestros entregada al pueblo k'iche'. Finalmente, este capítulo concluye con la muerte de los líderes *B'alam K'itze'*, *B'alam Aq'ab'*, *Majukutaj* e *Iq'b'alam* y el legado de consejos que dejaron a su descendencia, que, en realidad, son las normas de convivencia que debían regular la vida de los pueblos mayas.

El quinto capítulo relata el viaje que los descendientes de los primeros abuelos hicieron al Oriente para recibir de manos de *Nakxit* los emblemas o insignias de poder. Al respecto, Adrián Recinos comenta que *Nakxit* es la abreviatura de *Topiltzin Acxiti Quetzalcoatl*, quien emigró hacia tierras de Yucatán, fundó la ciudad de Mayapan y repobló Chichén Itzá, introduciendo un nuevo culto religioso. Así como, los asentamientos que hicieron los mayas en diversos sitios que consideran sagrados, es decir, se narra la fundación de las principales ciudades de los k'iche' (*Jaq'awitz*, *Chi K'ix*, *Chi Ismachi'* y *Q'uma'r Ka'aj*) y se describen los conflictos que éstos tuvieron con otras parcialidades mayas, y la toma de decisión comunitaria denomina *Pixab'* cuyo significado en idioma k'iche' es celebrar consejo. Asimismo, se menciona el sistema de gobierno que tuvieron los mayas, los cargos de gobierno y la expansión del reino K'iche'. De igual manera nos ilustra respecto a constitución de las 24 casas reales integradas por los linajes *Kaweq*, *Niha'ib'* y *Ahaw K'iche'*.

Los autores de este texto hicieron una relación pormenorizada de los linajes más importantes con sus respectivas genealogías registrando 14 generaciones que abarca hasta la llegada de los españoles. Muy brevemente se cuenta la tortura de *Oxib' Kej* y *B'elejeb' T'zi'* (*Ajpop* o gobernantes), por parte de Pedro de Alvarado.

En este documento se menciona que los transcritores eran de origen k'iche' y pertenecían a los linajes *Kaweq*, *Nija'ib'* y *Ajaw K'iche'*. Los autores k'iche' para concluir este relato escribieron: “Así es, pues, la existencia de los K'iche', porque ya no puede verse el libro original y antigua escritura que tenían los Señores, pues ha desaparecido.”¹³⁵

¹³⁵ Pakal B'alam Rodríguez Guaján, *Popol Wuj (Popol Vuh)*, (Guatemala: Cholsamaj, 2007), 188.

Es necesario resaltar que esta magnífica obra ha sido motivo de diversos estudios e investigaciones por la riqueza de su contenido. En palabras del historiador Enrique Florescano, el *Popol Wuj* “es la versión popular de la gran enciclopedia de conocimientos que los mayas elaboraron para sobrevivir como pueblo civilizado”.¹³⁶ Puedo afirmar, entonces, que el libro motivo de este estudio ha permitido la construcción y reconstrucción de identidades colectivas y culturales en Guatemala, desde hace siglos. Es en suma el *locus* de la memoria histórica maya.

¹³⁶ Enrique Florescano, *Memoria*, 39.

Capítulo II. El movimiento maya de resistencia cultural

*K'o chi nqaya' ri
quchuq'a' richin
chuq'j'ik qarayib'al
chuq'j'ik ri rujotayixik ri
Maya Amaq' chuqa'.
Rukemik Qatijoxik.*

Es nuestra tarea
conformar una fuerza unida
que permita alcanzar nuestras aspiraciones y
asegurar los derechos del Pueblo Maya.
Rukemik Qatijoxik

Para comprender el movimiento maya de resistencia y ubicar claramente la circunstancia histórica que hizo posible la aparición de las traducciones indígenas del *Popol Wuj*, así como su estrecho vínculo con dicho movimiento, es indispensable presentar un panorama de la historia política de Guatemala desde la llegada de los españoles hasta el siglo XXI. Sólo de esta manera podremos entender la influencia del libro fundacional de los mayas en la lucha que han librado éstos por el reconocimiento de sus derechos a lo largo de varios siglos. Por lo tanto, después de abordar brevemente la instauración del régimen colonial segregacionista, el presente capítulo revisará la implementación del modelo liberal republicano después de la independencia y las reformas que sirvieron para afianzarlo en 1871. Posteriormente, tratará algunos aspectos de la revolución democrática de 1944-1954 y se detendrá en la guerra interna de 1960-1996, así como el desarrollo del proceso de paz hasta la primera década del siglo XXI. La última parte del capítulo se dedica a tejer en esta trama la historia del movimiento maya de resistencia que da su marco a las traducciones indígenas del *Popol Wuj*.

2.1 El régimen colonial en Guatemala

La cultura maya, conformada por pueblos que hablaban diferentes idiomas del tronco lingüístico mayense, ocupaba un territorio muy extenso que abarcaba los actuales estados de Tabasco, Campeche, Yucatán, Quintana Roo y Chiapas, en lo que hoy es la República Mexicana, y Guatemala, Belice, Honduras y El Salvador en Centroamérica. En Guatemala la dominación colonial inició con la invasión de Pedro de Alvarado en 1524. Se sabe que para entonces había alrededor de 2 millones de mayas en Chiapas y

Guatemala, territorios que dentro del régimen colonial formaron una unidad administrativa junto con Belice, Honduras y El Salvador. Se sabe también que los k'iche' y los kaqchikeles controlaban los territorios más grandes en Guatemala, habiendo establecido estructuras y redes político-administrativas de tipo estatal que involucraban sistemas tributarios y comerciales complejos.

A partir del momento en que los españoles ingresaron a tierras guatemaltecas el poder colonial implementó una política de segregación residencial. Con el propósito de establecer fronteras socio-culturales e impedir la convivencia interétnica, los habitantes del territorio quedaron divididos en lo que se conoce como la “república de indios” y la “república de españoles”, cada una con espacios de asentamiento y esquemas jurídico-institucionales propios. Sin la menor duda, esta segregación y la reubicación de la población indígena que la acompañó, impactaron la vida de los mayas, cuya estructura política, social y económica fue modificada por completo. Paralelamente, los españoles y criollos construyeron el estereotipo del *indio*, al que le atribuyeron varias características negativas: barbarie, salvajismo, inferioridad y haraganería. El racismo y la discriminación hacia estos pueblos originarios se instituyeron como formas de control y sometimiento en una política de segregación que originó una sociedad dual y de castas. La investigadora Marta Elena Casaús Arzú plantea que, en Guatemala, el racismo y la discriminación se han complementado según el período histórico y la coyuntura política que ha vivido ese país.¹³⁷

Sometidos al dominio español, los indígenas constituyeron la base de la riqueza generada en las colonias españolas, ya que su fuerza de trabajo se destinó a las actividades agrícolas, siendo éstas el soporte de la economía colonial. Entre las políticas económicas que implementó el poder colonial para la extracción de riqueza y su transferencia a la metrópoli se impusieron la esclavitud, la encomienda y el repartimiento como formas de explotación del trabajo indígena forzado. En un documento colonial publicado en 1996 por Karen Dakin bajo el título “Memorias en lengua náhuatl enviadas a Felipe II por indígenas del Valle de Guatemala hacia 1572,” comenta que los mayas escribieron una carta al Rey de España que fueron traducidas al náhuatl, en ellas se relata el comportamiento abusivo de los españoles hacia la población indígena que vivía en Santiago de Guatemala y zonas aledañas en aquella época. Los

¹³⁷ Marta Elena Casaús Arzú, *La metamorfosis del racismo en Guatemala* (Guatemala: Cholsamaj, 2002), 24-30.

autores del manuscrito exponen que la esclavitud se derogó hasta 1550 gracias a la intervención de Alonso López de Cerrato, presidente de la Audiencia, quien aplicó las Leyes Nuevas promulgadas por las ordenanzas de Carlos I (1542) que eliminaban el trabajo esclavo indígena. Asimismo denuncian que el trabajo forzoso o de mantenimiento (repartimiento de indios) y el tributo fueron cargas excesivas para la población nativa. Otras quejas destacan la venta forzada a precios desfavorables de recursos naturales y cosechas agrícolas a los vecinos españoles, la falta de tierras, la venta de huérfanos y otros abusos.¹³⁸

Hasta mediados del siglo XVI el cabildo de Santiago de Guatemala se consolidó como el único poder real en la región, debido a las constantes ausencias de Pedro de Alvarado y el abandono del gobierno español. Así erigido como la autoridad principal en Guatemala, representó los intereses de los encomenderos auspiciando la explotación hacia los mayas y dejando en libertad de acción a los peninsulares. Al respecto, Gustavo Palma comenta la trascendencia que tuvo el cabildo guatemalteco en la conformación de las primeras instituciones coloniales que demandaron el uso de la tierra y la fuerza de trabajo indígena. De ello dan cuenta también las actas de cabildo de los primeros años, en las que se registraron los constantes llamados para que los vecinos utilizaran a los indígenas en trabajos tan diversos como la construcción de casas, el tráfico comercial, la labranza del campo y las minas.¹³⁹

La institución fundamental para el sostenimiento de los españoles en tierras americanas fue la encomienda. Consistía en un contrato por medio del cual la Corona otorgaba a un “conquistador” el trabajo y el tributo de un grupo de indígenas, como recompensa por participar en esta empresa de conquista, y Guatemala no fue la excepción. Allí también la encomienda se convirtió en el eje del sustento del régimen colonial.

Las formas de control impuestas por el gobierno colonial se basaron en tres mecanismos específicos de sometimiento: 1) represión de cualquier manifestación de rebeldía mediante azotes, golpes, ahorcamiento o cárcel; 2) incorporación de las autoridades indígena, encabezada por alcaldes locales o dirigentes comunales entre

¹³⁸ Karen Dakin, *Nuestro pesar, nuestra aflicción. Tunetuliniliz, Tucucuna, Memorias en lengua náhuatl enviadas a Felipe II por indígenas del Valle de Guatemala hacia 1572*, (México: Universidad Autónoma de México y Centro de Investigaciones de Mesoamérica/Plumsock Mesoamerican Studies, 1996), 24.

¹³⁹ Gustavo Palma Murga, “El valle central de Guatemala durante el siglo XVI: tierra, identidad y presión colonial”, FLASCO (1993), 39-60, en www.koriobook.com/read-file/gustavo-palma-facultad-latinoamericana

otros, como la encargada de vigilar a los miembros de sus comunidades y delatar a los individuos que trataran de rebelarse, convirtiéndola así en la ejecutora directa de la opresión colonial; y 3) tolerancia hacia todo tipo de vejaciones contra la población indígena. Ante tales formas de violencia, los mayas decidieron formar comunidades clandestinas que se ubicaron en las montañas, lugares aislados o tierras despobladas.

A través de las alcaldías indígenas se extendió el ejercicio de la autoridad colonial y se aseguró la dominación económica, política y social sobre los pueblos nativos. No obstante, esta institución no sólo facilitó el dominio sobre de la mano de obra forzada, el cobro de tributos y la organización del servicio personal, también fue útil para las mismas comunidades indígenas, pues, transcurrido el tiempo, llegó a convertirse en un espacio sumamente efectivo para resguardar las tradiciones, los valores y otras expresiones culturales de la población maya.

El sometimiento de la población indígena se justificó mediante una ideología que tuvo como fundamento la supuesta inferioridad¹⁴⁰ de ésta frente a los españoles. A partir de entonces, se crearon relaciones de profunda desigualdad, que se han reproducido hasta la fecha en Guatemala.

El modelo colonizador característico de la expansión del imperio español no fue privativo de Guatemala; por el contrario, se implementó en todos los territorios controlados por los españoles en América. Uno de los elementos fundamentales de la reorganización de los territorios invadidos fue la creación en 1542 de la Audiencia de los Confines de los gobiernos de Guatemala y de Nicaragua que se instaló originalmente en la ciudad de Gracias a Dios, Honduras, y después se trasladó a Santiago de Guatemala (hoy Antigua Guatemala) en 1549.¹⁴¹ Bajo su jurisdicción quedaron sujetas las provincias de Chiapas, Soconusco, Verapaz, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. Tenía como mandato supervisar el “buen tratamiento de los indígenas” en los distritos correspondientes y, en algunos casos, compartía esta tarea con el Protector de indios.

La Capitanía de Guatemala se instaló partir de 1524, y su Audiencia estaba encargada de administrar el gobierno y la justicia en nombre del Rey.

¹⁴⁰ Los académicos e intelectuales mayas no usan la palabra inferioridad, sino inferiorización. En ese sentido, lo entiendo como un proceso ideológico, político, social y económico que le ha redituado a la oligarquía guatemalteca control y sometimiento sobre los mayas.

¹⁴¹ José Antonio Villacorta C. *Historia de la Capitanía General de Guatemala* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1942), 60.

A partir de la consolidación de la Capitanía General se afianzaron los intereses económicos de los criollos conservadores y liberales; los conservadores constituyeron enormes latifundios destinados a la agricultura, mientras que los liberales se dedicaron al comercio. Ambos grupos integraban familias que deseaban ocupar un lugar central en la jerarquía social y, de esta forma, obtener el control político. Debido a que los criollos se sentían desplazados por el gobierno colonial ya que los cargos de alto nivel eran exclusivamente ocupados por los peninsulares, optaron por monopolizar la producción de cacao, la grana cochinilla y, posteriormente, la producción de añil para su exportación. Por esta razón, emprendieron una lucha para despojar a los indígenas de sus tierras, pues necesitaban mayores extensiones para expandir su producción. Desde entonces se perfilaron las posiciones de ambos grupos, los conservadores querían mantener el sistema económico colonial y los liberales anhelaban una reforma que impulsara el desarrollo autónomo para multiplicar los mercados exteriores.

2.2 Liberales y conservadores en el siglo XIX

Con antelación a la independencia los liberales se denominaban *cacos*, tenían representación en el Cabildo y en la Diputación provincial, y estaban conformados por dos grupos: una naciente burguesía agraria interesada en la agro-exportación y un conjunto de funcionarios y profesionistas mestizos. Los conservadores, llamados *bacos*, apoyaban los intereses españoles, eran principalmente los hacendados tradicionales, los miembros prominentes de la oligarquía criolla y el clero. Estos grupos, respectivamente, darían forma a los partidos políticos liberal y conservador que habrían de dominar la vida política, social y económica de Guatemala tras la independencia.¹⁴²

Como en el resto de las colonias españolas en América, la gesta independentista de Guatemala tuvo como telón de fondo a la Independencia de Estados Unidos en 1776, la Revolución Francesa de 1789 y la diseminación de las ideas de la ilustración. La arquitectura del sistema político que se dio a la nueva nación guatemalteca se inspiró en las tres constituciones modernas de tinte liberal heredadas del pensamiento ilustrado que reconocieron los pilares básicos de las democracias modernas: libertad, igualdad y

¹⁴² Evelyn Sánchez, “La élites de Nueva Guatemala 1770-1821. Rivalidades y Poder Colonial” *Mesoamérica* 31, (1996): 135-140.

soberanía popular. La Constitución de los Estados Unidos de América, promulgada el 27 de septiembre de 1787, plasmó por primera vez en una ley constitucional el principio de la separación de poderes y la defensa de los derechos democráticos esenciales en una república federal presidencial. La Constitución Francesa del 3 de septiembre de 1791 estableció que la soberanía nacional no reside en el Rey sino en el pueblo. Por su parte la Constitución de Cádiz, primera constitución española promulgada el 19 de marzo de 1812, decretó la separación de poderes con la limitación del poder del Rey, estableció la libertad de imprenta, la libertad industrial y el derecho de propiedad, anuló la inquisición y proclamó la igualdad entre peninsulares y americanos concediendo a todos ellos la ciudadanía española.

Bajo ese estado de cosas fue que Guatemala obtuvo su independencia el 15 de septiembre de 1821 encabezada por las élites criollas, a lo que siguió una serie de guerras constantes entre conservadores y liberales que continuaría hasta finales del siglo XIX. En enero de 1822 las Provincias Centroamericanas fueron anexadas al Imperio Mexicano de Agustín de Iturbide y, cuando poco tiempo después éste colapsó, Guatemala (salvo Chiapas) declaró nuevamente su independencia, esta vez de México, pasando a formar parte de las Provincias Unidas de Centroamérica en julio de 1823.

Las Provincias Unidas de Centroamérica fueron una iniciativa que pretendía unificar esta zona en una sola nación bajo una constitución democrática, liberal y reformista. No obstante, la oposición de los conservadores, que veían peligrar su poder económico y social, se tradujo en una rebelión, dirigida por el general Rafael Carrera y Turcios. El resultado de esta guerra civil fue la desintegración de las Provincias Unidas de Centroamérica y con ella la conformación de Guatemala y de los otros estados centroamericanos que actualmente conocemos como países independientes. A partir de entonces se constituyó la República de Guatemala.

Sin duda, la independencia guatemalteca fue una confabulación de los criollos para desligarse completamente de la metrópoli española, pero en ningún momento alteraron éstos la estructura de poder heredada de los españoles. Los acaudalados terratenientes criollos perpetuaron sus grandes latifundios y su producción agrícola encaminada al mercado exterior que tuvo como soporte la explotación de la fuerza de trabajo indígena.

En 1828 los liberales obtuvieron el poder al mando de José Cecilio del Valle y Mariano Gálvez, quienes de inmediato impusieron varias reformas como la

expropiación de los latifundios de la iglesia y la abolición de los privilegios eclesiásticos, además de la enseñanza laica; también impulsaron el comercio exterior y el ingreso del capital extranjero encaminado a la agricultura.¹⁴³ Los liberales querían eliminar el antiguo orden colonial, el poder oligarca conservador y del clero para constituir un estado nacional que habría de estimular a la mediana y la pequeña propiedad individual de la tierra, desapareciendo, así, la estructura de la propiedad comunal indígena. Asimismo, anhelaban el ingreso de inmigrantes europeos porque consideraban que éstos crearían una nueva clase social emprendedora en el medio rural.¹⁴⁴

En 1838 los conservadores tomaron el poder y dieron marcha atrás a las reformas de los liberales, pues restablecieron el sistema de tenencia de la tierra que existió en la colonia. Así que Guatemala, a mediados del siglo XIX, se caracterizaba por ser un país esencialmente agrario, cuyo presidente, el dictador Rafael Cabrera (1851-1865), se propuso proteger los intereses de la oligarquía criolla y la iglesia católica. Para ello alentó la producción de café y apoyó la apropiación de tierras comunales por parte de los criollos dando cabida a la entrada de capital extranjero.¹⁴⁵ Cabe resaltar que los liberales y conservadores coincidían en apoyar el proceso capitalista que se había iniciado en Guatemala.

Con la Reforma Liberal de 1871, los ladinos (criollos y extranjeros), asumieron el control del país y el Estado se convirtió en un instrumento al servicio de la burguesía agroexportadora. Se realizaron reformas constitucionales para legalizar el trabajo forzoso de los indígenas, que se dio en condiciones de servidumbre, sin poder negociar salarios en las fincas de los grandes terratenientes. Asimismo, el Estado hizo desaparecer las tierras comunales para entregárselas a los finqueros y, de esa manera, los indígenas fueron sometidos a un proceso acelerado de despojo y explotación. Para tales propósitos se crearon varias leyes, como aquella que ordenaba a los indígenas portar la tarjeta de jornaleros y otras más que apoyaron el modelo económico de esa élite. Severo Martínez Peláez, en su obra *La patria del Criollo*, escribió que con estas reformas legislativas, las mejores tierras quedaron en manos de los finqueros y la

¹⁴³ J. C. Cambranes, *Ruch'ojinem Qalemal, 500 años de lucha por la tierra* (Guatemala: Cholsamaj, 2004), 181.

¹⁴⁴ Cambranes, *Ruch'ojinem Qalemal*, 183.

¹⁴⁵ Cambranes, 89-192.

mayoría de la población indígena trabajaba en régimen de semi-esclavitud mediante esquemas heredados del sistema colonial.¹⁴⁶

Posteriormente, entre 1873 y 1885, el general Justo Rufino Barrios hizo posible una nueva reforma liberal. Con el propósito de cambiar al país alentó el comercio e incorporó nuevos cultivos y manufacturas para diversificar la actividad económica, aunque la producción cafetalera se consolidó como la más importante generando cuantiosas ganancias para los antiguos terratenientes criollos y los nuevos terratenientes alemanes.

Con la Independencia y la Reforma Liberal el país se ajustó a los intereses de la clase dominante. Martínez Peláez comenta que con esa construcción estatal, el indígena y su cultura fueron considerados obstáculos para el progreso social y político de Guatemala. Esta ideología ha caracterizado a los gobiernos liberales y militares de los siglos XIX y XX, que implementaron una política indígena de asimilación cultural entendida como un proceso civilizatorio y de integración al desarrollo. En esto radicó el “proyecto incluyente” de los gobiernos en turno.

En ningún momento el Estado liberal guatemalteco, encabezado por la oligarquía terrateniente y el poder militar, pensó en un proyecto de nación verdaderamente incluyente cuya base descansara en el mestizaje o el reconocimiento de la diversidad étnica. Por el contrario, el proyecto de ladinización se ha basado en una estrategia de blanqueamiento anclada en la supuesta superioridad ladina y la carga simbólica que ha tenido la blancura para el poder dominante. El ladino, en ningún momento de la historia guatemalteca se ha asumido como mestizo. Esto no quiere decir que lo mestizo esté fuera del discurso del Estado; por el contrario, es un discurso público que celebra el mestizaje y que en ningún momento refleja realmente las relaciones étnicas que se dan al interior de Guatemala, donde se reproduce la oposición ladino-indio, manteniendo con ello las condiciones de segregación que han dominado la política de Estado. Incluso al interior del grupo ladino la ideología segregacionista tiene su expresión mediante prejuicios de índole cultural y política hacia los ladinos pobres,¹⁴⁷ por lo que la inferiorización no sólo se ha dado hacia los indígenas.

¹⁴⁶ Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 56.

¹⁴⁷ Para profundizar más al respecto véase Charles R. Hale, “*Guatemala: el debate historiográfico en torno al mestizaje, 1970-2000*”; Jorge Ramón González Ponciano, “La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala”, en Charles R. Hale et al, *Memorias del mestizaje. Cultura Política en Centroamérica de 1920 al presente*, (Guatemala: CIRMA, 2004), 79-132.

2.3 La irrupción del capital norteamericano y los regímenes militares del siglo XX

Para finales del siglo XIX, los Estados Unidos de América focalizaron sus intereses económicos en Centroamérica definiéndola como una región adecuada para sus inversiones, por lo que Guatemala se tornó en un país idóneo para la exportación de capitales. El gobierno del presidente Manuel Estrada (1898-1920) posibilitó la llegada de monopolios estadounidenses que se dedicaron a la plantación del plátano a través de la *United Fruit Company*, misma que se adueñó de enormes extensiones de tierra de cultivo. Obviamente una vez más se trataba de tierras indígenas.¹⁴⁸ A partir de ese momento, los gobiernos guatemaltecos favorecieron los intereses de esta compañía que llegó a ser la corporación agro-industrial más grande del mundo, pues también controlaba las plantaciones de plátano en Costa Rica, Cuba, Honduras, Jamaica, Nicaragua, Panamá y República Dominicana.

En esa época, los capitales alemán y estadounidense entraron en una lucha por adquirir el control militar y político del aparato estatal, tanto como de la economía de este país; también rivalizaban por tener prerrogativas de índole territorial y aduanal. Fue en 1930 cuando se intensificó el trabajo forzado y la explotación de los indígenas y mestizos a través de la adopción de medidas como la *Ley contra la Vagancia y la Habilitación*. Esta pugna de intereses se agravó en la década de 1940 cuando fueron expropiados los latifundios alemanes.¹⁴⁹ Durante su gobierno, el dictador Jorge Ubico Castañeda (1931-1944) se encargó de apoyar los intereses de inversionistas y militares estadounidenses en Guatemala; sin embargo, en 1944 fue derrotado en lo que puede catalogarse como el primer proceso electoral democrático del país. La gestión de su oponente, doctor Juan José Arévalo Bermejo (1945-1951) quien resultó ganador en esas elecciones, se conoce como el Primer Gobierno de la Revolución.

Con la Revolución Democrática o Revolución de Octubre de 1944 a 1954, como se llamó al periodo que comprende las presidencias de Arévalo Bermejo y su sucesor, coronel Jacobo Árbenz Guzmán (1951-1954), se originó un cierto nivel de organización y conciencia sociopolítica que se vio reflejado en varios cambios de orden jurídico-político encabezados por ambos presidentes. De particular importancia fue la elaboración de una nueva Constitución (1945) que amplió el régimen de partidos y dio

¹⁴⁸ Hale et al., *Memorias del mestizaje*, 206.

¹⁴⁹ Cambranes, *Ruch'ojinem Qalemal*, p. 227.

cabida a una nueva Ley Electoral, lo que permitió la elección directa de las autoridades locales.

Durante el gobierno de Jacobo Árbenz¹⁵⁰ se intentó conformar un movimiento campesino integrado casi en su totalidad por mayas que secundara la estrategia de estructuración agraria en Guatemala. Por esa razón, surgieron las Ligas Campesinas en el área rural, pero éstas fracasaron porque no pudieron hacer coincidir aspectos económicos, sociales y políticos con las reivindicaciones étnicas.¹⁵¹ Aunque sus demandas étnicas no fueron resueltas, sí consiguieron generar una mayor conciencia entre los campesinos al sumar el contenido de clase a la lucha agraria de aquel entonces, impactando a los Comités Agrarios Locales,¹⁵² las cooperativas de las 44 fincas nacionales expropiadas (que pertenecían a ladinos) y las organizaciones partidistas.¹⁵³

En el marco de la Revolución de Octubre se creó el Instituto Guatemalteco de Seguridad Social y se promulgó el Código del Trabajo. Además, se garantizó la educación pública por primera vez y la Universidad de San Carlos de Guatemala adquirió su autonomía. Por otra parte, en este periodo se avivó la conciencia del derecho a la tierra, gracias a una reforma agraria que tuvo como principio rector la modernización y la diversificación del sector agropecuario del país. Con este fin se legisló para desaparecer la propiedad feudal y promover la industrialización en el agro, así como eliminar el trabajo de servidumbre y esclavitud en el campo y los repartimientos que aún existían a mediados del siglo XX debido a la alianza que habían establecido los gobiernos militares, las oligarquías terratenientes y los políticos conservadores o liberales en turno.

En realidad, esta reforma agraria pretendió la abolición de las diversas formas de trabajo indígena forzado que Guatemala había heredado del régimen colonial e instauró aquellos derechos que garantizan el trabajo libre y asalariado con el propósito de dar un

¹⁵⁰ El presidente Jacobo Árbenz realizó una reforma agraria que pretendía erradicar la relación latifundio-minifundio. La mayoría de la población apoyaba tal reforma, excepto los grandes terratenientes y los empresarios sobre todo la United Fruit Company quien era dueña de grandes extensiones de tierra en Guatemala. La expropiación se dirigió a las tierras ociosas de los grandes latifundistas para poder darlas en usufructo a quienes no las poseían. Ver, Nelson Amaro, *Guatemala: Historia Despierta*, 1992.

¹⁵¹ Aura Marina Arriola, "Las organizaciones indias de Guatemala", *Araucaria*. Año 4, Nº 8 (2002), 1.

¹⁵² Los Comités Agrarios Locales eran organismos encargados de recibir las denuncias que reportaban tierras en estado ocioso, así las denuncias pasaban a los Comités Departamentales y por último al Departamento Agrario Nacional para proceder a la expropiación. Ver, Guillermo de la Mata, "Reforma Agraria en Guatemala y Bolivia" *Revista Espacios* 40 (2009): 111- 114, en www.filo.uba.ar./contenidos/secretarias/seube/revistaespacios/pdf

¹⁵³ Arriola, "Las organizaciones indias", 1.

marco legal a las nuevas relaciones laborales propias del proceso de industrialización. La reforma agraria fue producto del mandato de Jacobo Árbenz debido a que el 0.9% de las fincas ocupaban el 86% de las tierras del país y la mitad de ellas pertenecían sólo a 23 familias, lo que representaba un serio obstáculo para el desarrollo de una economía de mercado.¹⁵⁴ Se sabe que para 1954 el reparto agrario había beneficiado a 138 familias campesinas, en su mayoría indígenas. La llegada al poder del coronel Árbenz fue percibida por Estados Unidos como una posible amenaza para la “seguridad internacional”, ya que las reformas realizadas en esta época podían extenderse a otros países de la región; razón por la que el proceso democratizador resultaba inconveniente para la política exterior norteamericana. Durante este periodo las intervenciones y las operaciones encubiertas fueron la piedra de toque de la política exterior de Estados Unidos, que se orientó a impedir toda influencia soviética en Latinoamérica y estuvo marcada por tres elementos: americanismo, excepcionalísimo e intervencionismo.¹⁵⁵

La política agraria del presidente Árbenz consistió en expropiar 170 mil hectáreas de tierra a la empresa estadounidense *United Fruit Company*. Esta medida puso a la defensiva al gobierno norteamericano en Washington, encabezado por Dwight D. Eisenhower como presidente y John Foster Dulles como secretario de Estado,¹⁵⁶ quienes se encargaron de las intervenciones y las operaciones encubiertas.

Para legitimar sus acciones, la comunidad de inteligencia norteamericana propagó la ideología de “la amenaza comunista”¹⁵⁷ y con el pretexto de que Guatemala estaba a punto de convertirse en un foco comunista, el gobierno se propuso derrocar a Jacobo Árbenz apoyando al militar guatemalteco Carlos Castillo Armas. Para ello financió un ataque con tropas integradas por disidentes guatemaltecos que fueron entrenadas en Honduras y que penetraron en el país por vía terrestre y aérea.

Para el 27 de junio de 1954, el Estado Mayor del Ejército guatemalteco le pidió la renuncia al presidente Árbenz. Poco tiempo después, Castillo Armas asumió el poder y durante su mandato se incrementaron de 17 a 32 las compañías norteamericanas que

¹⁵⁴ Antonio Cuesta Marín, *Utopía de la Justicia*, (Madrid: Rebelión, 2001), 8.

¹⁵⁵ José Luis Valdés Ugalde, *Estados Unidos: intervención y poder mesiánico. La Guerra Fría en Guatemala, 1954* (México: Universidad nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones Jurídicas- Centro de Investigaciones sobre América del Norte, 2004), 133.

¹⁵⁶ John Foster Dulles había sido abogado y accionista de la *United Fruit Company*, Allen Dulles, su hermano, era director de la CIA (Agencia Central de Inteligencia), John Moors Cabot ocupaba el cargo de Secretario de Estado y era presidente de la *United*. Esto refleja la presencia de funcionarios del gobierno de Estados Unidos involucrados en las compañías instaladas en Guatemala.

¹⁵⁷ Valdés Ugalde, *Estados Unidos: intervención*, 135-136.

tenían capital invertido en Guatemala. Alineándose a los intereses estadounidenses, el presidente proclamó el 12 de julio como “Día del Anticomunismo” y llevó a cabo una persecución implacable contra dirigentes obreros, campesinos y todo aquel sospechoso de ser comunista.¹⁵⁸ A partir de ese momento la alianza entre la oligarquía conservadora, la iglesia y los militares sería de utilidad para la consecución de los intereses norteamericanos en la zona.

Durante el gobierno del coronel Carlos Castillo Armas se creó el Seminario de Integración Social Guatemalteco¹⁵⁹ (1956), cuyo propósito coincidió con el proyecto estratégico de los norteamericanos para promover el desarrollo rural por la vía del proceso de *ladinización* y facilitar con ello la inserción de Guatemala en el sistema capitalista global.¹⁶⁰ Como parte de la defensa de los intereses de Estados Unidos en Centroamérica, Richard N. Adams realizó un estudio titulado “Receptividad a la agitación fomentada por comunistas en el sector rural guatemalteco” que fue patrocinado por el jefe de la Oficina de Información e Investigación del Departamento de Estado norteamericano. La utilidad de la investigación social para la implementación de las políticas estadounidenses quedó demostrada con este trabajo, razón suficiente para que los norteamericanos invirtieran en la formación de científicos sociales.¹⁶¹ Así surgió la *antropología de la ocupación* como un medio de penetración en las comunidades indígenas para generar cambios culturales y tratar de desintegrar la organización comunitaria. A lo anterior, se sumaron los efectos generados por la Guerra Fría y la lucha anticomunista, que ocasionaron la persecución de los defensores de la Revolución Democrática y de la reforma agraria; los espacios políticos se diluyeron y las condiciones de explotación, opresión y discriminación de la población campesina,

¹⁵⁸ Nelson Amaro, *Guatemala: Historia Despierta* (Guatemala: Cholsamaj 1992), 134.

¹⁵⁹ En 1956 se reunieron Nathan K. Whettem, Richard Adamas, George Foster y Sol Tax, todos ellos antropólogos estadounidenses, y también guatemaltecos para constituir el Seminario de Integración Social Guatemalteco que se abocó a desarrollar cuatro proyectos dirigidos hacia las comunidades mayas: integración económica, integración regional, integración social e integración emergente. Lo que comenzó como un seminario terminó convirtiéndose en una institución que promovió el trabajo de la antropología aplicada de tinte norteamericano. Ver, Laura Sala, “La política de integración social en Guatemala a la luz del Seminario de Integración Social Guatemalteco”, 2011, en http://afehc-historia-centroamerica.org/index.php?action=fi_aff&id=2631

¹⁶⁰ Andrés Medina (coord.) *II Coloquio Paul Kirchhoff. La Etnografía de Mesoamérica. El área mediana Circuncaribe* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996), 69.

¹⁶¹ Susanne Jones Bodenheimer, *Guatemala plan piloto para el Continente*, (San José: EDUCA, 1981), 176-177.

indígena y obrera se exacerbaron. Esta situación abrió el camino a la aparición de organizaciones guerrilleras que demandaban cambios sustanciales en el país.

Es importante tomar en consideración la injusticia estructural prevaleciente en Guatemala, caracterizada por la presencia de pobreza extrema, analfabetismo, deficiente cobertura en servicios de agua potable, electricidad, pavimentación, vías de comunicación y acceso desigual a la salud y la educación, así como por el carácter racista y discriminatorio de la sociedad ladina frente a la población indígena integrada por 22 comunidades lingüísticas. Se trata de una estructura desigual en las relaciones económicas, políticas, culturales y sociales, en esencia, profundamente excluyentes, antagónicas y conflictivas como consecuencia de una historia de dominación colonial que, de acuerdo con Aníbal Quijano, expresa una colonialidad de poder.¹⁶² A propósito Demetrio Cojtí ha señalado que los gobiernos guatemaltecos han utilizado los censos como un instrumento de dominación, manipulado las cifras para minimizar la presencia demográfica de la población indígena, que en realidad es mayoritaria.¹⁶³

Como expresión del descontento social y político, en 1960 surgió el movimiento guerrillero en Guatemala, con tendencias de izquierda, integrado por las siguientes organizaciones: el Movimiento Rebelde “13 de Noviembre”, el Destacamento “20 de Octubre”, el Movimiento Rebelde “12 de Abril”, las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias.¹⁶⁴ Estos grupos aglutinaban sectores populares (trabajadores y campesinos) y no tuvieron ideas de corte indígena o indigenista, su lucha fue francamente clasista.

Durante 1966 se institucionalizó el régimen militar en Guatemala, que perduró hasta los primeros años de la década de 1980. A pesar de la extrema vigilancia y coacción que ejercieron los gobiernos militares, al grado que toda reunión o convivencia

¹⁶² Para Aníbal Quijano la colonialidad del poder es diferente de colonialismo. La colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Fue engendrada dentro de éste, y más aún, sin él no hubiera podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y tan prolongado. La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/ étnica de la población del mundo, como eje fundamental del patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia social cotidiana; es decir, opera en las mentes, prácticas, actitudes de las personas y conglomerados y el Estado-nación. Se origina y mundializa a partir de la implantación del colonialismo en América.

¹⁶³ Demetrio Cojtí Cuxil, *Configuración del pensamiento político del pueblo maya, Los censos: un instrumento de dominación colonial*, (Quetzaltenango: Asociación de Escritores Mayences de Guatemala, 1991), 23.

¹⁶⁴ Jean Piel, *Sajcabaja. Muerte y Resurrección de un Pueblo de Guatemala 1500-1970* (Guatemala/México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1989), 365.

debía ser reportada a las autoridades y recibir el permiso respectivo, durante la década de los sesenta se dieron los primeros esfuerzos por parte del maestro Adrián Inés Chávez (maya k'iche') por revitalizar el idioma materno como elemento de identidad. Desde ese momento los mayas llevaron a cabo las primeras acciones enfocadas al fortalecimiento de su identidad y su cultura con el propósito de evitar la destrucción de sus pueblos.

En la primera mitad de los años setenta la población indígena se sumó a varias de las nuevas organizaciones guerrilleras que se crearon entonces, tales como la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA), surgida en la costa y en los departamentos de San Marcos, Quetzaltenango, Sololá y Chimaltenango del Altiplano en 1971, y el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) que operó en el Departamento del Quiché. Con el tiempo, esta incorporación de la población indígena en la movilización política de la izquierda revolucionaria precipitó el debate sobre “la cuestión étnica” dentro de la guerrilla.

El triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua (1979) aceleró las movilizaciones y se dio la radicalización en las acciones populares. En 1978 apareció el Comité de Unidad Campesina (CUC), conformado por población indígena maya, ixil y k'iche' de los municipios de Chajul, San Juan Cotzal y San Miguel Uspatlán, ubicados al norte del departamento del Quiché. En él también se integraron miembros de otros sectores sociales. El gobierno respondió creando una estrategia contrainsurgente con el objeto de desaparecer a líderes comunales.

Las demandas de las organizaciones guerrilleras eran esencialmente políticas, económicas y sociales, no étnicas. En lo político tenían una posición muy clara en contra de la imposición de los gobiernos militares, la oligarquía y la intervención norteamericana. Por esta razón, la represión del gobierno se dirigió hacia organizaciones sindicales y populares, integradas, en su mayoría, por campesinos, campesino-indígenas, estudiantes, obreros y maestros. El cierre de espacios políticos para la participación de las capas medias y bajas de la sociedad que habían empezado a abrirse moderadamente en la década de 1940, el racismo que mostró un sistema basado en la dominación de un grupo étnico hegemónico, y la explotación de las clases trabajadoras urbanas y rurales, además de la solidificación del aparato institucional excluyente y antidemocrático generaron la guerra interna que mantuvo convulsionado al país durante casi 40 años. Obviamente esta situación implicó la exclusión social de la mayoría de la

población indígena, que tuvo como alternativa casi única dedicarse a las actividades agrícolas y de comercio aunque algunos optaron por realizar estudios para formarse como maestros de primaria, secundaria o nivel técnico. A pesar de todo, hubo quienes pudieron realizar estudios universitarios a nivel de licenciatura y de maestría o doctorado fuera del país. Tampoco se puede olvidar aquella población indígena desplazada por la guerra interna que se refugió en México y algunos otros países latinoamericanos.

Durante el siglo XX la historia de Guatemala se distingue por la implementación de la violencia extrema, situación que se vio reflejada en los gobiernos militares y en una guerra interna que duró de 1960 a 1996. El poder político, económico e ideológico se concentró en manos de una pequeña élite ladina cuya posición fue protegida por el ejército y la liga que mantenía con los intereses estadounidenses.

Para fines de los años setenta la movilización social era muy intensa y obedecía a la represión de los gobiernos militares en turno. El gobierno del general Romero Lucas García (1978-1982) impidió que los movimientos populares dieran salida a las aspiraciones del pueblo. Se implementó una política de represión y terror en todos los estratos sociales, tanto en el área rural como en la urbana. Si bien en sus inicios ésta operaba de forma selectiva y estaba dirigida al desmembramiento de las organizaciones populares democráticas, religiosas, estudiantiles y campesinas, el secuestro y desaparición de líderes pronto se tornó en una constante y, posteriormente, se desbordó en una violencia generalizada. En ningún momento se preocupó este gobierno por los señalamientos de los observadores de derechos humanos en torno a los asesinatos y el genocidio contra la población indígena que perpetró.

En todos los periodos de su historia, Guatemala ha vivido una situación de violencia cuyas raíces se ubican en la época colonial. Los conflictos de índole estructural que se generaron entonces hicieron eclosión durante la guerra interna de 1960-1996 debido a la inexistencia de mecanismos institucionales que dieran cabida y viabilidad a las demandas, las reivindicaciones y las propuestas de los distintos grupos sociales. Los gobiernos militares se caracterizaron por la intolerancia y se abocaron al establecimiento de una normatividad que canceló toda iniciativa de cambio.

La política de represión y terror se agudizó a partir del 28 de mayo de 1978 con una masacre de campesinos mayas q'eqchi' en el municipio de Panzós (Alta Verapaz), quienes exigían a los finqueros de la región la restitución de sus tierras, y adquirió

dimensiones mayores a principios de los años ochenta con la masacre sistemática de comunidades enteras. La intensidad de la represión que se registró por todo el territorio guatemalteco provocó una migración masiva de familias, grupos y comunidades mayas y ladinas que huyeron hacia la frontera mexicana para sobrevivir a la violencia y la persecución.

El 31 de enero de 1980, en un acto desesperado por dar a conocer a nivel internacional la violencia interna que se vivía en Guatemala, un grupo de manifestantes de origen maya ocupó la embajada de España para denunciar la represión del gobierno del general Lucas García. La policía tomó el edificio por asalto a pesar de las protestas del embajador español y murieron 36 personas, entre ellas el padre de Rigoberta Menchú Tum, Vicente Menchú. España, y en general la comunidad internacional, acusaron al gobierno de Guatemala de violar la inmunidad diplomática. Cabe mencionar que antes del asalto policiaco, los ocupantes de la embajada tuvieron la oportunidad de hacer una declaración pública sobre las causas y los propósitos de su acción, así como sus demandas al gobierno en turno, logrando llamar la atención de distintos medios de comunicación nacionales y extranjeros; de ella extraemos lo siguiente:

No nos ha quedado otra alternativa que permanecer en la Embajada de España como la única manera de hacer llegar nuestras denuncias a todo el Pueblo de Guatemala y a los pueblos del mundo...¹⁶⁵

Este suceso permitió que el mundo se interesara por lo que ocurría en Guatemala e hizo visible el control que ejercían los militares sobre los medios de comunicación guatemaltecos, así como el papel de éstos en el ocultamiento de lo que ocurría en el país.

El 23 de marzo de 1982, el general Efraín Ríos Montt encabezó un Golpe de Estado para destituir al presidente Romero Lucas García e instaló una Junta Militar, pero pasados tres meses la disolvió para proclamarse presidente. Durante su gobierno (1982-1983) se promovió una cultura racista que menospreciaba a los indígenas y se fomentó la escritura de una historia oficial que reforzó el proyecto de ladinización y sirvió para inculpar a las guerrillas de todos los conflictos, incluso legitimó la violencia

¹⁶⁵ Informe “*Guatemala: memoria del silencio*” Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) (Guatemala: Litoprint, 1999), 46.

utilizada en la guerra interna, tanto como el carácter histórico de la violencia en este país. La represión y la violación de los derechos humanos llegaron a su máxima expresión en este periodo, mediante la política de exterminio hacia los mayas denominada “*Tierra Arrasada*” que consistió en la eliminación física de comunidades enteras. El saldo que arrojó fue de 400 aldeas destruidas, 75,000 muertos y un millón de personas desplazadas de sus hogares.

Con el propósito de impedir que el movimiento guerrillero se debilitara ante las acciones contrainsurgentes promovidas por los generales Romero Lucas García y Efraín Ríos Montt, en 1982 las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) y el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) conformaron la Unión Revolucionaria Nacional de Guatemala (URNG). Entre las medidas que tomaron los gobiernos militares para institucionalizar el control del Altiplano Occidental y acabar con el movimiento guerrillero está la creación de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC), organizadas por el ejército con integrantes reclutados entre la misma población local y que tenían la encomienda de denunciar a cualquier individuo del que se sospechara tener relación con la guerrilla. Así, los militares se dedicaron a perseguir y eliminar cualquier disidencia. Todo sospechoso era tildado de enemigo interno y peligro latente para el sistema, y por ello debía ser eliminado.¹⁶⁶ Fue de esta manera como los gobiernos militares justificaron graves crímenes de lesa humanidad.¹⁶⁷

Para mediados de los años ochenta se había consolidado una red de represión integrada por las Patrullas de Defensa Civil, el ejército, la policía, la policía militar, las fuerzas privadas de seguridad, los escuadrones de la muerte y diversas unidades de inteligencia. Bajo este nivel de vigilancia y represión vivía la población civil que, como consecuencia, se había militarizado a fondo.

El Estado guatemalteco ha sido un instrumento de las élites en el poder para controlar y limitar el desarrollo de la población maya. Demetrio Rodríguez Guaján, intelectual kaqchikel, lo ha definido como un Estado Colonial, argumentando que

¹⁶⁶ *Guatemala Memoria del Silencio. Conclusiones y Recomendaciones del Informe*, 22.

¹⁶⁷ La definición de crimen contra la humanidad o crimen de lesa humanidad recogida en el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional comprende las conductas tipificadas como asesinato, exterminio, deportación o desplazamiento forzoso, tortura, violación, prostitución forzada, esterilización forzada y encarcelación o persecución por motivos políticos, religiosos, ideológicos, raciales, étnicos, de orientación sexual u otros definidos expresamente, desaparición forzada, secuestro o cualquier acto inhumano que cause graves sufrimientos o atente contra la salud mental o física de quien los sufre, siempre que dichas conductas se cometan como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque.

“Guatemala ha vivido un colonialismo interno debido a que un grupo nacional oprime a otros en un mismo ámbito territorial”.¹⁶⁸

2.4 El advenimiento de la paz

En 1987 se registraron las primeras conversaciones de paz entre la Unión Revolucionaria Nacional de Guatemala (URNG) y el gobierno guatemalteco, que tuvieron como mediador al gobierno de España. El propósito era detener una guerra cuyas consecuencias eran cada vez más brutales debido a que el ejército aumentó considerablemente su capacidad ofensiva y penetró hacia nuevas áreas. A partir de ese momento iniciaron las negociaciones en lo que se ha denominado “Diálogos Sobre los Acuerdos de Paz.” La URNG utilizó hábilmente estas conversaciones que minaron la legitimidad del régimen y desataron una guerra política.

En 1989 un amplio número de organizaciones campesino-indígenas y populares del continente integradas a la Coordinación de Organizaciones Campesino-indígenas de la Región Andina en Quito, Ecuador, propuso la campaña denominada “500 Años de Resistencia Indígena y Popular” con el propósito de cancelar los festejos del Quinto Centenario de la “conquista de América”, lo que permitió la constitución de un movimiento a nivel continental que formuló la siguiente consigna: “rememorar el recuerdo de nuestros antepasados”, a fin de asumir con una nueva dignidad el nuevo siglo.¹⁶⁹ Esta postura significó un desafío no sólo para el gobierno de España, sino también para la Iglesia Católica y los gobiernos de América Latina, por lo que fue tachada de subversiva y comunista.

En este escenario (1989), diversos sectores sociales nacionales e internacionales pensaron en proponer como candidata para recibir el Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú Tum, una mujer maya k'iche' que se había destacado por su lucha a favor de los derechos de los pueblos indígenas. En 1991, durante el *Encuentro Continental* organizado en Quetzaltenango, Guatemala por dicho movimiento, se confirmó su candidatura para la entrega del año 1992. Esta postulación fue una estrategia política del movimiento maya que tuvo como objetivo medular mostrar los siglos de injusticias cometidas contra los pueblos indígenas del continente. Al mismo

¹⁶⁸ Cojtí Cuxil, “Problemas de la identidad”, 140-141.

¹⁶⁹ Rigoberta Menchú, *Rigoberta Menchú Tum: la nieta de los mayas*, (Madrid: El País-Aguilar, 1998), 317.

tiempo, sirvió para hacer patente la lucha por el reconocimiento de los derechos individuales y colectivos de los indígenas, resumidos en una sola palabra: justicia. Efectivamente, el 15 de octubre de 1992, Rigoberta Menchú se hizo acreedora al Premio Nobel de la Paz y con ello coadyuvó a visibilizar la violencia del Estado guatemalteco contra los mayas.

Como se ha podido ver, entre 1987 y 1992 se dieron las condiciones para el advenimiento de la paz, dándose los pasos necesarios para la realización de las conversaciones entre los actores involucrados: la Unión Revolucionaria Nacional de Guatemala y el gobierno de ese momento. Como resultado, en 1995 se firmó en México el *Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas* (AIDPI), uno de los documentos más importantes en relación con los derechos de la población indígena. En él se reconoce el carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe de Guatemala y se reconocen la identidad, los derechos económicos, sociales, políticos y culturales de los Pueblos Maya, Xinca y Garífuna. También se reconoce la discriminación y explotación de la que han sido sujetos los mayas por su origen étnico, su lengua y su cultura. Por consiguiente, se plantea la lucha contra la discriminación legal y de hecho y se instituyen los derechos de la mujer indígena, haciendo énfasis en su indefensión y vulnerabilidad frente a la doble discriminación que sufre como mujer y como indígena. Finalmente, se reconocen los derechos culturales en torno al idioma, la espiritualidad, los lugares sagrados y el uso del traje indígena.

Después de un largo proceso de negociación, en 1996 se firmó el *Acuerdo de Paz Firme y Duradera* entre la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca y el gobierno del presidente Álvaro Arzú Irigoyen (también conocido simplemente como *Acuerdos de Paz*). De ningún modo se puede minimizar la trascendencia histórica de estos acuerdos de paz porque reflejan el esfuerzo de una década de gestión que cristalizaron en diez acuerdos, negociados y firmados durante ese tiempo y recogidos en un solo documento que los ratifica:¹⁷⁰

1. El Acuerdo Global sobre Derechos Humanos, que se suscribió en la Ciudad de México el 29 de marzo de 1994.

¹⁷⁰ Social Alert International, *Guatemala a 10 años de los Acuerdos de Paz. Informe sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, Mayo- Nº 3 (2007):3-5, en www.socialalert.org

2. El Acuerdo para el Reasentamiento de las Poblaciones Desarraigadas por el Enfrentamiento Armado, suscrito en Oslo el 17 de junio de 1994.
3. El Acuerdo sobre el Establecimiento de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las Violaciones a los Derechos Humanos y los Hechos de Violencia que han Causado Sufrimiento a la Población Guatemalteca, firmado en Oslo el 23 de junio de 1994.
4. El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, que se firmó en la Ciudad de México el 31 de marzo de 1995.
5. El Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos y Situación Agraria, suscrito en la Ciudad de México el 6 de mayo de 1996.
6. El Acuerdo sobre el Fortalecimiento del Poder Civil y Función del Ejército en una Sociedad Democrática, firmado en la Ciudad de México el 19 de septiembre de 1996.
7. El Acuerdo sobre el Definitivo Cese al Fuego, que se suscribió en Oslo el 4 de diciembre de 1996.
8. El Acuerdo sobre Reformas Constitucionales y Régimen Electoral, que se firmó en Estocolmo el 7 de diciembre de 1996.
9. El Acuerdo sobre Bases para la Incorporación de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca a la Legalidad, suscrito en Madrid, el 12 de diciembre de 1996.
10. El Acuerdo sobre el Cronograma para la Implementación, Cumplimiento y Verificación de los Acuerdo de Paz, firmado en la Ciudad de Guatemala el 29 de diciembre de 1996.

Tras 36 años de enfrentamientos armados el país logró pacificarse; sin embargo, esta situación de ninguna manera significó la resolución de los problemas sociales, económicos y políticos que originaron el conflicto armado. A dos años de haberse firmado la paz continuó la represión: en abril de 1998 fue asesinado el obispo Juan José Gerardi Conedera, responsable del Informe del Proyecto Interdiocesano “Recuperación de la Memoria Histórica: Guatemala Nunca Más,” en el que se dieron a conocer miles de testimonios sobre violación a los derechos humanos durante el conflicto armado.

La política de represión sistemática arrojó los siguientes resultados: 30,000 viudas; 90,000 huérfanos;¹⁷¹ 40,000 secuestrados y desaparecidos;¹⁷² 440 aldeas arrasadas; 626 masacres;¹⁷³ 100,000 asesinatos de opositores;¹⁷⁴ de 500,000 a 750,000 desplazados internos¹⁷⁵ y 200,000 refugiados en México, más los refugiados en otros países.

De acuerdo con lo estipulado en la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, se reconoció que la represión y violencia extrema ejercida por el Estado durante la guerra interna en Guatemala se cometieron actos genocidas. Incluso, este país figura en la lista de los ocho genocidios perpetrados durante el siglo XX que elaboró Jacobo Dayán Askenazi, Director Académico y de Contenidos del Museo Memoria y Tolerancia de la Ciudad de México: 1) el genocidio armenio (1915-1923), a veces llamado holocausto armenio, que consistió en la deportación forzada y masacre de un número indeterminado de civiles por parte del Estado Turco; 2) el genocidio en el Gulag soviético, 1930-1953; 3) el holocausto contra judíos y otras minorías durante la Segunda Guerra Mundial, 1939-1945; 4) el genocidio de Camboya durante el régimen de Pol Pot, 1975-1979; 5) el ataque contra los kurdos que fue ordenado por Saddam Hussein, 1987-1988; 6) la matanza en Bosnia, 1992-1994; 7) el genocidio de Ruanda, República del Congo, durante 1994; y 8) el genocidio guatemalteco. Ya en el siglo XXI, se sumó a esta lista el genocidio en Darfur, Sudán, ocurrido en el año 2004.¹⁷⁶

El 26 de octubre de 1998 el Congreso de la República Guatemalteca aprobó las reformas constitucionales para la restructuración del Estado y el cumplimiento de los Acuerdos de Paz firmados en 1996. Como condición previa para que entraran en vigor, estas reformas fueron sometidas a la aprobación del pueblo mediante una Consulta Popular, efectuada el 16 de mayo de 1999 con un resultado no aprobatorio. A partir de entonces se abrió una etapa caracterizada por un clima relativamente adverso en el ámbito nacional para el Pueblo Maya, porque los esfuerzos de democratización real se han visto limitados por el escaso impulso que ha tenido el cumplimiento de los

¹⁷¹ Ricardo Epifanio Pérez Hernández, *“Mayas de Guatemala Refugiados en Quetzal Edan, Campeche. El programa colectivo Comar/ACNUR y la iniciativa individual de los refugiados para la autosuficiencia”* (tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1998).

¹⁷² Sergio Eduardo Mendizábal García, *“Retorno. La decisión de los Refugiados Guatemaltecos”* (tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1994).

¹⁷³ Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 35.

¹⁷⁴ Mendizábal García, *“Retorno”*.

¹⁷⁵ Pablo Escobar Méndez, *“Identidad étnica de los refugiados guatemaltecos en el exilio”* (tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia 1994).

¹⁷⁶ Información recabada del Curso *“Genocidios del siglo XX”*, Museo Memoria y Tolerancia, 2011.

Acuerdos de Paz, el debilitamiento del sistema de partidos políticos y la agudización de la pobreza. Progresivamente, el incumplimiento de estos acuerdos ha restado fuerza al pacto político alcanzado entre los actores del conflicto guatemalteco y, por consiguiente, a la agenda de desarrollo para el mediano y el largo plazo que se desprende de él.

Transcurridos diez años, en 2006, Social Alert International envió una misión de expertos en derechos humanos para evaluar las medidas adoptadas por el gobierno para implementar los Acuerdos de Paz, la cual arrojó los siguientes resultados, resumidos en el Informe sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales en Guatemala:¹⁷⁷

1. Se aprobó la Ley de Idiomas Nacionales mediante el Decreto Legislativo 19-2003, que dispone el uso de idiomas indígenas dentro de las instituciones públicas; sin embargo, su aplicación en el ámbito de la justicia ha sido insuficiente.
2. Se tipificó el delito de discriminación, a través del Decreto 57-2002, que es de amplio espectro porque abarca todas las formas que éste puede adoptar. No obstante, está pendiente una revisión de la legislación vigente para detectar aquellos artículos que tengan efectos discriminatorios.
3. Se creó la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas de Guatemala, mediante el Acuerdo de Gobierno 390-2002.
4. A pesar de que se dispuso la regularización de la tenencia de la tierra de las comunidades indígenas y poblaciones desarraigadas, la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINIGUA) informó en 2004 que el gobierno no había realizado un inventario de tierras a nivel municipal ni había diseñado una política específica para la regularización de títulos, medidas necesarias para concretar dicha disposición.
5. Se crearon la Defensoría de la Mujer Indígena y la Defensoría Indígena dentro de la Institución del Procurador de Derechos Humanos.

¹⁷⁷ Ana Gabriela Contreras García, “Pobreza, exclusión social y ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas en el marco del proceso de paz guatemalteco”, (2008):16-18, en bibliotecavirtual.clacso.org/ar/ar/libros/clacso/crop/zavala/19... Archivo PDF

6. En relación a la participación política se abrieron espacios para que los profesionistas indígenas ocuparan cargos públicos; sin embargo, en 2008 hubo un descenso en su participación.
7. Se crearon leyes para la modernización del Estado como la Ley de los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural, Decreto 12-2002; la Ley General de Descentralización, Decreto 14-2002; y el Código Municipal, Decreto 12-2002.

Además de los puntos anteriores, el documento enfatizó el incumplimiento de todas aquellas acciones relativas a la divulgación de derechos y recursos legales disponibles para las comunidades indígenas, así como el hecho de que los acuerdos en materia de educación bilingüe e intercultural, y de respeto a la espiritualidad y al uso del traje indígena sólo han tenido un cumplimiento parcial.

Las leyes que surgieron a raíz de los Acuerdos de Paz, no son suficientes para modificar las condiciones de exclusión, pobreza, racismo y discriminación en que viven los mayas de Guatemala. Aun así, aunque el proceso de cambio ha sido lento y a pesar de las resistencias conservadoras, el Estado guatemalteco del siglo XXI se ha ido democratizando y ha afirmado su pluralidad cultural. Las luchas ideológicas y políticas del Pueblo Maya tuvieron éxito, influenciando al bloque dominante. Ahora la definición de la política gira en torno a la multiculturalidad, la identidad y los derechos individuales y colectivos. No se debe olvidar, sin embargo, que el Estado guatemalteco y las élites gobernantes han adquirido la capacidad de nutrirse de las ideologías y del discurso de los mayas para imponerse nuevamente y redefinir su propia legitimidad, tanto a nivel local como internacional. Brackette Williams definió este proceso como hegemonía transformista; es decir, un proceso mediante el cual el Estado se apropia de determinados recursos definidos por los grupos subalternos, de tal forma que éstos de nuevo quedan marginados del proceso que vive la nación.¹⁷⁸

Los gobiernos recientes han integrado a los indígenas mayas en puesto públicos a nivel de ministerios, viceministerios y cargos en el poder judicial. En cuanto a su participación política, en las elecciones de 2004, todos los partidos presentaron en sus

¹⁷⁸Williams Brackett, "A class act: Anthropology and Race to Nation across Ethnic Terrain", *Annual Reviews Anthropology* 19 (1989):401-444.

listas a candidatos indígenas, aunque todavía su presencia en dichos espacios es mínima en relación con la proporción demográfica de esta población.¹⁷⁹

En la toma de posesión del presidente Álvaro Colom Caballeros el 14 de enero de 2008, por primera vez en la historia contemporánea de Guatemala, un *Ajq'ij* (Guía espiritual), Cirilo Wakatel Utiw, dio un discurso en representación del Consejo Nacional de Ancianos Mayas, Xinka y Garífuna. Allí entregó públicamente el bastón de mando al presidente Álvaro Colom. Durante este gobierno, el Tata Cirilo Wakatel Utiw ocupó el cargo de Representante de los Pueblos Mayas de Guatemala (posición creada para dar apoyo y asesoría al presidente), situación inédita que marca la presencia y el actuar de los mayas del siglo XXI.¹⁸⁰

2.5 Movimiento de resistencia

La resistencia de los pueblos indígenas se originó con la llegada de los invasores españoles a partir del siglo XVI y se ha prolongado hasta nuestros días, lo que deja en claro que estos pueblos originarios jamás fueron un actor social pasivo ante el embate colonial. El investigador guatemalteco Carlos Navarrete, después de haber hecho una revisión documental relativa a motines y levantamientos indígenas en Guatemala, comenta que los movimientos de resistencia entre los mayas no deben verse “[...] como hechos históricos aislados, sino como verdaderos movimientos sociales, ya no solamente los mayores, sino también los menos espectaculares y poco conocidos, pero que apuntan al problema de los tributos y diezmos, de los despojos de las tierras comunales, y tantas vejaciones y cargas soportadas por los naturales.”¹⁸¹ La rebelión de los kaqchikeles (1524-1530) es un claro ejemplo de ello. Nótese que dio comienzo precisamente en el momento que Pedro de Alvarado obtuvo el control de Guatemala, lo que indica el papel activo de los mayas ante la invasión española y su respuesta

¹⁷⁹ Santiago Bastos, “Ser Maya en el siglo XXI: el proceso de construcción y difusión de una identidad política” (ponencia presentada en la Mesa Mayanización y vida cotidiana: identidad y discurso del movimiento en las comunidades indígenas, en el V Congreso de Estudios Mayas. Guatemala, 7 de agosto de 2003).

¹⁸⁰ Discurso pronunciado por Cirilo Wakatel Utiw en la toma de posesión presidencial de Álvaro Colom, en Guatemala, 2008, <http://es.escrib.com/doc/5338047/PALABRAS-DEL-ANCIANO-MAYOR>

¹⁸¹ Carlos Navarrete, “Documentos guatemaltecos, I: un fichero sobre revoluciones, asonadas y motines de Guatemala y Chiapas” *Revista Tlalocan* vol. 8 (1982): 313-338.

inmediata ante el poder colonial.¹⁸² Se sabe que entre 1534 y 1535 estalló otra rebelión ocasionada por las crueldades de los encomenderos, que inició en el norte de Guatemala y se generalizó hasta que fue sofocada por Alvarado. También se conoce la rebelión de Quetzaltenango en 1569, que sin duda fue resultado de la opresión ejercida por los españoles.¹⁸³

Las rebeliones mayas en la primera mitad de siglo XVI fueron una respuesta directa contra la encomienda y el pago de tributos. En esta etapa, un elemento muy importante para el desarrollo de las mismas, fue el manejo del calendario y los mensajes de las divinidades que articularon varios acontecimientos históricos en los movimientos de revitalización.¹⁸⁴ El calendario y su carga simbólica en la elección de los días propicios para realizar estas rebeliones u otras acciones de resistencia fueron elementos claves para la realización de las mismas, como se puede leer en la narración del *Memorial de Sololá*:

Había entregado ya la mitad del dinero a Tunatiuh, cuando se presentó un hombre... quien dijo a los reyes: “Yo soy el rayo. Yo mataré a los castellanos; por el fuego perecerán. Cuando yo toque el tambor salgan [todos] de la ciudad, que se vayan los Señores al otro lado del río. Esto haré el día 7 Ahmak [26 de agosto de 1524]. Así habló aquel demonio a los Señores. Y, efectivamente, los Señores creyeron que debían acatar las órdenes de aquel hombre. Ya se había entregado la mitad del dinero cuando nos escapamos.¹⁸⁵

Aquí se muestra claramente el peso que ha tenido la cosmovisión maya no sólo en las rebeliones, sino también en las acciones y prácticas culturales que han pervivido y que se han visto sometidas a procesos de adaptación en el transcurrir del tiempo, a pesar de que muchas otras desaparecieron.

Las rebeliones de la segunda mitad del siglo XVI dirigidas contra las autoridades que representaban el orden impuesto por la colonia no son hechos aislados. Por el contrario, encuentran continuidad en los siglos posteriores. Se tiene un registro detallado de las rebeliones que se suscitaron entre 1679 y 1820, un total de 29 motines y

¹⁸² Elías Zamora, “Resistencia maya a la colonización: levantamientos indígenas en Guatemala durante el siglo XVI”, en *Los mayas de los tiempos tardíos*, Miguel Rivera Dorado y Andrés Ciudad Ruiz (España: Sociedad Española de Estudios Mayas: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986), 197-214.

¹⁸³ Gudrun Lenkersdorf, “Tipos de rebeliones en el siglo XVI”, en *La resistencia en el mundo maya*, ed. María del Carmen Valverde Valdés (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007), 19-45.

¹⁸⁴ Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), 21 -31.

¹⁸⁵ Adrián Recinos, *Memorial de Sololá. Anales de los Kaqchikeles* (Guatemala: Piedra Santa, 2011), 103.

sublevaciones en la región de tierras altas que dan cuenta de dicha continuidad.¹⁸⁶ El franco rechazo hacia la imposición económica, política, social e ideológica del régimen colonial muestra que los colectivos indígenas, lejos de pulverizarse, revirtieron el proceso de dominación al crear estrategias de preservación de la identidad étnica y cultural, desarrollando un movimiento de reacción anticolonial que cristalizaría a través de los siglos XVIII y XIX y que se desbordaría en la segunda mitad del siglo XX.

Resulta necesario profundizar en el significado y las implicaciones de aquello que se denomina *cultura de la resistencia*, desarrollada por los pueblos indígenas de este continente durante siglos. Resistencia es permanencia. A pesar de los embates de los procesos de dominación en que se han visto insertos los pueblos amerindios, su permanencia radica, según Miguel Alberto Bartolomé, en “el mantenimiento de tradiciones, idiomas y procesos de producción de significados,”¹⁸⁷ todo esto gracias a la preservación de un espacio al interior de las comunidades que ha permitido la reproducción de sus expresiones culturales.

La cultura de resistencia se manifiesta a través de la práctica cotidiana y tiene como objeto conservar aquellos aspectos ideológicos y culturales que se consideran esenciales para la reproducción de la identidad étnica. Como estrategia de pervivencia deja ver claramente la lucha activa e incluso silenciosa que se ha dado a través del tiempo por parte de estos actores sociales. No obstante, Guillermo Bonfil Batalla considera que la resistencia no es la única estrategia de permanencia adoptada por los indígenas, para él entran en juego otros procesos como son la apropiación y la innovación que han posibilitado la continuidad de estos pueblos.¹⁸⁸ La apropiación consiste en la toma de decisión del pueblo indígena para hacer suyos elementos culturales ajenos que proceden generalmente de la cultura dominante e impuesta. Es decir, signos y prácticas que se reorganizan y reinterpretan al interior del núcleo cultural y se ponen al servicio de intereses propios y decisiones autónomas. Por su parte la innovación conlleva la realización de cambios constantes para enfrentar la dominación y ampliar los espacios de ejercicio de la cultura propia a fin de permanecer en el tiempo y en el espacio.¹⁸⁹ Entre los elementos de nueva creación que podemos mencionar para el

¹⁸⁶ Navarrete, “Documentos guatemaltecos”, 336-338.

¹⁸⁷ Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México* (México: Siglo XX, 1997), 80.

¹⁸⁸ Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo: una civilización negada* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989), 190-194.

¹⁸⁹ Batalla, *México Profundo*, 195-200.

caso que nos ocupa están las agendas con el manejo del calendario, los programas para el aprendizaje de idiomas mayas y el diseño curricular en la educación básica que tiene como soporte la cosmovisión.

De ninguna manera se debe confundir la cultura de resistencia con la resistencia cultural, porque esta última se halla relacionada con las manifestaciones culturales de índole contestataria, es decir, expresiones de oposición o protesta, a veces violenta contra el sistema de dominación. Los mayas guatemaltecos han recurrido en su trayectoria de lucha tanto a la cultura de resistencia como a la resistencia cultural, ésta sin duda alguna fue una estrategia utilizada coyunturalmente a partir de la década de los setenta por parte del movimiento maya para hacer valer sus demandas ante el Estado.

Las movilizaciones indígenas ocurridas desde la invasión europea hasta el día de hoy se pueden caracterizar de acuerdo con Alicia Barabas de la siguiente manera atendiendo a la composición de sus integrantes: 1) alzamientos que involucran una sola comunidad y en los cuales el llamado a la acción colectiva es rápido y en ocasiones espontáneo. En este tipo de lucha los alzados deben acudir a redes sociales establecidas y a las instituciones compartidas para lograr consenso sobre las demandas y objetivos particulares; 2) rebeliones que aglutinan varias comunidades de una misma etnia y ponen en juego varios mecanismos de interacción, como las creencias comunes, una noción de territorialidad compartida o el reforzamiento de alianzas parentales y/o políticas, entre otras; y 3) insurrecciones integradas por coaliciones de dos o más grupos, que pueden ser panétnicas o panregionales. En estos casos se crean y recrean mecanismos de solidaridad y formas de comunicación que permiten la interrelación entre grupos separados por barreras lingüísticas, diferencias culturales, competencias territoriales, etcétera.¹⁹⁰

Ahora bien, dependiendo de sus motivaciones, los movimientos indígenas pueden ser catalogados como socioreligiosos (revitalistas)¹⁹¹ cuando tienen inspiración mesiánica, milenarista o profética; es decir, cuando buscan transformar la realidad social para concretar utopías de liberación haciendo cumplir una profecía que proclama el fin de una era y la restauración de un orden religioso anterior mediante la inversión de

¹⁹⁰ Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990), 220-221.

¹⁹¹ Bartolomé y Barabas, *Etnicidad y pluralismo cultural*, 218-219.

las condiciones de desigualdad del orden de hecho existente; o seculares, cuando involucran la comprensión desacralizada de contextos socio-históricos específicos, generando acciones violentas contra aquellos elementos que son identificados como causales un conflicto social y, en ocasiones, promoviendo la negociación política.¹⁹² Desde mi perspectiva, el movimiento de resistencia maya ha oscilado entre ambas motivaciones.

La participación política de los mayas por la vía institucional en la historia contemporánea de Guatemala inició con la Revolución de 1944. Fue tomando forma y contenido en la década de los cincuenta y se generalizó en la década de los sesenta. El investigador Jim Hardy afirma que esto se originó debido a varios acontecimientos: la experiencia organizativa de la Revolución y de la reforma agraria,¹⁹³ la Acción Católica y la intervención de otras instituciones religiosas que constituyen la base para el cuestionamiento de la gerontocracia que controlaba las cofradías, así como del sistema de doble alcaldía que consistía en la existencia de una alcaldía indígena y una ladina compitiendo por el control de las comunidades mayas.¹⁹⁴ Más adelante se logró la reconquista del poder municipal por medio de un proceso de inserción restringida en los partidos políticos, sobre todo el de la Democracia Cristiana.¹⁹⁵

La conciencia organizativa se revitalizó gracias al trabajo de la Iglesia Católica, basado en la Teología de la Liberación (1968), que impactó la región Ixil al grado de convertirla en la punta de lanza del movimiento en Guatemala. Gracias a ella se formaron cooperativas, escuelas y programas de alfabetización y diversificación agrícola, entre otras cosas. Ya en la década de los setenta, esta participación consiguió llegar hasta el Congreso de la República, gestándose incluso, como expresa Ricardo Falla, lo que sería el Partido Indígena.¹⁹⁶ También creció el movimiento campesino en un proceso de organización de trascendencia nacional y, mediante el Comité de Unidad

¹⁹² Un ejemplo de este tipo de movimiento es la Rebelión Pueblo de 1680, en Nuevo México. Véase Danna A. Levin Rojo, *Return to Aztlan: Indians, Spaniards and the Invention of Nuevo México* (Oklahoma: Norman, University of Oklahoma Press, 2014), 194-195.

¹⁹³ Jim Handy, *El conflicto étnico y la revolución en Guatemala, 1944-1954*, Anales de la Academia de Geografía e Historia (Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1990), 184-192.

¹⁹⁴ Kay Warren, *The symbolism of subordination. Indian identity in a Guatemalan Town* (Austin: University Texas Press, 1978), 56-120.

¹⁹⁵ Yvon Le Bot, "Guatemala Violencia, revolución y democracia" (Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1992), 2-32.

¹⁹⁶ Ricardo Falla, "El movimiento indígena", *Estudios Centroamericanos (ECA)*, n° 353, junio-julio (1978): 438-461.

Campeña, acabó vinculándose con la opción de lucha que ofrecía la guerrilla.¹⁹⁷ Además, surgieron asociaciones culturales integradas por jóvenes con estudios de nivel medio superior y superior que intentaron conservar y revivir las tradiciones de sus pueblos.¹⁹⁸

El uso de la diferencia étnica y cultural como argumento de participación política y base de derechos apenas se había desarrollado para 1970, año en el que apareció la Asociación Pro Cultura Maya Quiché, en Santa Cruz del Quiché como una de las iniciativas de los jóvenes estudiantes que vieron en el rescate cultural su razón de ser.¹⁹⁹ En ese periodo apareció la primera traducción del *Popol Wuj* realizada por un indígena, el maestro Adrián Inés Chávez, quien a través de esta obra mostró su preocupación por resguardar el legado cultural de su pueblo. No se puede olvidar que él fue uno de los precursores del rescate y modificación ortográfica del idioma k'iche', y que consideraba la enseñanza y el aprendizaje de los idiomas mayas como una tarea primordial para que el Pueblo Maya recobrara su identidad.

Ricardo Cajas plantea la importancia de la aparición del Comité Cívico Xel-Ju (1973) como una alternativa de participación política para los mayas k'iche' centrada en la reivindicación étnica, el trabajo comunitario y la revitalización y fortalecimiento de la identidad. Su trabajo político consiste en llevar candidatos de origen maya k'iche' a las elecciones, así como defender los derechos de las mujeres mayas. No es casual que el Comité Cívico Xel-Ju surgiera en Quetzaltenango, ya que ésta es la segunda ciudad del país en importancia y en ella se ha consolidado una clase media urbana k'iche' que compite con los ladinos social y políticamente.²⁰⁰

Para Manuela Camus, a lo largo de la década de 1970 se definió un pensamiento basado en la diferencia cultural que tiene como uno de sus exponentes al grupo Kabracan, integrado por estudiantes universitarios enfocados en promover el retorno a sus raíces. El nombre de la organización fue tomado de un personaje del *Popol Wuj* que se dedicaba a “sacudir el Cielo y derribar toda la Tierra”, lo que metafóricamente significa mover conciencias y librar los obstáculos. Aunque nunca mostró una postura

¹⁹⁷ Arturo Arias, “El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983” en *Movimientos populares en Centroamérica*, ed. Rafael Menjívar y Daniel Camacho (San José: EDUCA, 1985), 89-95.

¹⁹⁸ Carlos Rafael Cabarrús, *La conquista del ser. Un estudio de identidad étnica* (Guatemala: Fundación CEDIM, 1998), 68-95.

¹⁹⁹ Bastos, “Ser maya en el siglo XXI”, 56.

²⁰⁰ Ricardo Cajas, “Lógica local de participación política maya: la experiencia de Xel-Jú en Quetzaltenango, 1972-1998” (tesis de maestría en Gerencia para el Desarrollo Sostenible, Universidad Autónoma de Madrid, AUM y el Instituto Chi-Pixab', Quetzaltenango, Guatemala, 1998).

abiertamente política, Kabracan está considerado como precursor de lo que posteriormente serían las reivindicaciones mayas, pues su acción buscaba reconstituir al pueblo maya en lo cultural e histórico. Entre las organizaciones más avanzadas en aquellos años se encontraba el movimiento Tojil, que siempre se refería a las “naciones indias de Guatemala” y nunca al “Pueblo Maya”. La aparición en 1977 de la revista *Ixim* constituyó un salto cualitativo para el desarrollo del movimiento con la conformación de la idea de una comunidad política: la comunidad maya.²⁰¹

Es importante considerar que el desarrollo organizativo e ideológico del movimiento maya se dio en un entorno político marcado, desde 1970, por la presencia de las guerrillas en el altiplano indígena y la respuesta represiva del Estado, tal como lo señalan Richard Adams²⁰² y Susanne Jonas.²⁰³ Después del terremoto de 1976 la movilización social se radicalizó y la contrainsurgencia se generalizó, lo que dio lugar, por un lado, a una espiral de concientización, insurrección y movilización, y por otro a la política de represión y masacre que implementó el Estado guatemalteco con el nombre de “tierra arrasada”. Este contexto de polarización socio-política influyó decisivamente en la movilización que se venía produciendo. El discurso de clase que había sido preponderante desde principios de la década dejó de ser la principal forma de comprender y analizar las demandas indígenas. Quienes se integraron a las organizaciones revolucionarias (unificadas después de 1982 en la Unión Revolucionaria Nacional de Guatemala, URNG) para proseguir con su lucha asumieron este discurso, no así otros activistas que prefirieron no participar en ellas. A partir de entonces se dio una división política e ideológica dentro del movimiento, que, hasta entonces, había actuado de manera más o menos unificada. Aquellos mayas que provenían de bases campesinas se inclinaron más hacia la acción revolucionaria, mientras que los otros se inclinaron por la lucha cultural negándose a la violencia.

Fue precisamente en la década de 1980 que surgieron estrategias de sobrevivencia de tipo cultural como la apropiación del término “maya”, utilizado desde la invasión española para designar a todos aquellos pueblos del sur de Mesoamérica que

²⁰¹ Santiago Bastos y Manuela Camus, *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento indígena en Guatemala*, (Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2003), 76-85.

²⁰² Richard Adams, “¿Qué se puede saber sobre la cosecha de violencia?”, en *Guatemala: cosechas de violencia*, ed. Robert Carmack (San José, Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales 1991), 447-475.

²⁰³ Susanne Jonas, *La batalla por Guatemala. Rebeldes, escuadrones de la muerte y poder estadounidense* (Guatemala-Caracas: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1994), 45-98.

hablaban idiomas derivados de un mismo tronco lingüístico.²⁰⁴ Así, los indígenas actuales de Guatemala que hablan aquellas lenguas emparentadas comenzaron a utilizarlo con el fin de auto-identificarse étnicamente como descendientes directos de los mayas antiguos. Entre las organizaciones que impulsaron este cambio se encontraban el Movimiento Indio Tojil, la Organización de Desplazados y el Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria (MAYAS) que llevaba a cabo una labor ideológica y de presencia internacional. Todas ellas ejemplifican la radicalización del pensamiento nacionalista centrado en lo maya, aunque no fue sino hasta 1984 que se organizó de manera informal un primer bloque de agrupaciones que tenían como base de sus acciones la demanda de derechos de lo que denominaron el Pueblo Maya. Una de dichas acciones fue la organización del II Congreso Lingüístico Nacional, celebrado ese mismo año.

Para los años posteriores a 1986 la reorganización del movimiento se dio de forma dicotómica: bloque culturalista y bloque popular. El primero engloba a aquellos grupos que reclaman el término “maya” para auto-identificarse y que se constituyeron en ONG’s dedicadas a asuntos culturales, idiomáticos, educativos o de desarrollo local. Sus demandas se dirigen a la protección y el fomento de los elementos culturales que los hacen diferentes al resto de los guatemaltecos.²⁰⁵ Este bloque se concentró en exigir la formación de una academia de lenguas mayas²⁰⁶ y a principios de 1990 sus demandas se volvieron abiertamente populares, al momento que la Organización del Pueblo Maya (COMG) dio a conocer el documento Derechos Específicos del Pueblo Maya, que involucraba derechos tanto individuales como colectivos. En contraste, el bloque popular está constituido por organizaciones de índole social, cuyo quehacer se centra en los derechos humanos, la reforma del Estado, la preservación y promoción cultural y la

²⁰⁴ Alexander Wolfgang, al consultar varias fuentes históricas encontró que la primera mención del término *maya* aparece en la relación del cuarto viaje de Cristóbal Colón. Este investigador hizo un análisis lingüístico y contextual para reconstruir el origen y campo semántico del término “maya”. Así encontró que la raíz lexical es “maay”, sin embargo es ambivalente ya que se usaba para formar verbos transitivos y apelativos con el significado de autoridad, dar de gracia, dádiva, maravilla, donar, ofrenda y ofrendar. El término “maya” fue empleado en los ámbitos religioso y sociopolítico, incluso los textos jeroglíficos del periodo clásico terminal en Chichen Itzá son evidencia de ello. Ver Alexander Wolfgang Voss. N., “¿Qué significa “maya”?- Análisis etimológico de una palabra”, *Investigadores de Cultura Maya* 10 tomo 2 (2002): 380-398.

²⁰⁵ Charlie Hale, “Re-pensando la época política del indio permitido” (ponencia presentada en *Construyendo la paz. Guatemala desde un enfoque comparado*, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (Minagua), 27-29 octubre de 2004.

²⁰⁶ Los antecedentes de esta Academia datan de 1959 cuando Adrián Inés Chávez, primer traductor indígena del *Popol Wuj*, forma la Academia del idioma Maya K’iche’. Él es el pionero en esa área.

recuperación de los derechos de los pueblos indígenas en general.²⁰⁷ Ambos bloques conforman el movimiento maya guatemalteco.

Santiago Bastos comenta que la reorganización del movimiento maya, en específico de los activistas culturales permitió la definición étnico-política de los mayas, que aglutinó todas aquellas expresiones relacionadas con la lucha en el terreno cultural. Uno de los líderes a fines de la década de los ochenta expresó: “con el tiempo, las organizaciones se encontraron con las raíces de su cultura, el idioma y la cosmovisión de la cultura maya”.²⁰⁸

El movimiento de resistencia cultural constituye una parte sustancial de mi investigación por las estrategias que ha utilizado para el reconocimiento de los derechos mayas y el estrecho vínculo que tienen sus reivindicaciones con el contenido del *Popol Wuj*. Una de sus estrategias de lucha más importantes es recurrir a la memoria histórica. Resulta conducente, entonces, establecer una definición de memoria histórica, que, de acuerdo con Ángel Valdez “es la creencia que las personas de una sociedad o una comunidad determinada tienen de su pasado, y cómo se imaginan que fue ese pasado”.²⁰⁹ Efectivamente, la memoria histórica es la representación que un pueblo hace de su pasado y, dentro del movimiento maya, adquiere singular importancia porque es un elemento que se instrumenta en su discurso político: se apela al legado del pasado para legitimar en el presente los reclamos en materia de derechos individuales y colectivos. Esa memoria histórica se halla en el *Popol Wuj* y también en la tradición oral que ha guardado celosamente las narraciones contenidas en este texto.

Entre 1987 y 1995 un grupo de jóvenes mayas integrantes del bloque culturalista vio la importancia de la antigua escritura maya, al tomar parte de los talleres de epigrafía maya organizados por Linda Schele y otros investigadores. Fue a través del estudio de los glifos que los activistas culturales se encontraron con su historia antigua, situación que posibilitó el establecimiento de líneas de confluencia entre la experiencia

²⁰⁷ Brett, *Movimientos sociales*, 84.

²⁰⁸ Santiago Bastos, “Los indios, la nación y el nacionalismo”, en *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Ecuador y Bolivia*, Guillermo de la Peña et al (Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1998), 87-158.

²⁰⁹ Ángel Valdez, “Post-modernidad y memoria histórica”, en *Revista Estudios Interétnicos*, Instituto de Estudios Interétnicos USAC, N° 8 (1998): 105-121.

de su historia contemporánea y de su pasado prehispánico.²¹⁰ Al respecto, José Florencio Tuch Pum, activista maya k'iche' expresó:

El estudio de la epigrafía y la observación cuidadosa de las Estelas hizo que recuperáramos la escritura de los antepasados, de los abuelos. El uso de los trajes y los diseños de los mismos, la costumbre entre los hombres de llevar el cabello largo y el adoptar los nombres de nuestros antiguos gobernantes; también los que no hablábamos el idioma materno lo aprendimos, yo aprendí maya k'iche' y maya kaqchikel...²¹¹.

Estos marcadores de identidad han sido fundamentales para el desarrollo y madurez de este movimiento, es parte del *ser maya*. Son expresiones de autoadscripción y autodeterminación, y de una política cultural de resistencia contra el poder hegemónico que han ejercido los ladinos sobre los mayas.



Foto www.discovermam.org/2012/04/11-ajaw-3-wo-april-25-2012...

En esta fotografía aparecen de izquierda a derecha: Linda Schele y Nikolai Grube, y algunos activistas culturales como: Saqchen Ruperto Montejo (con sombrero negro-epigrafista), José Florencio Tuch Pum (con sombrero blanco- epigrafista y pintor), Federico Fahsen (aparece de pie), Pakal Rodríguez Guaján (lingüista y traductor del *Popol Wuj*), Lolmay Pedro García Matzar (lingüista), Nikte María Juliana Sis Iboy (lingüista), no conocido y Saqijix Candelaria Dominga López Ixcoy (lingüista), 1990.

²¹⁰ Linda Schele y Nikolai Grube, “El taller maya de escritura epigráfica”, en *Rijotayixik ri maya' b'anob'al*, Edward Fisher y McKenna Brown (Guatemala: Cholsamaj, 1999), 175-187.

²¹¹ Entrevista realizada a José Florencio Tuch Pum en noviembre de 2009.

Desde la década de 1980 el movimiento maya de resistencia cultural optó por una política de recuperación del idioma, el vestido y su contenido simbólico, los ritos y ceremonias tradicionales, la historia y el calendario. Con esta postura deja manifiesto el poder que tienen los significados de las prácticas sociales indígenas, abriendo una disputa con el grupo dominante de ladinos por el ejercicio de la cultura propia y el uso de marcadores identitarios. El movimiento ha sabido ver la importancia de la cultura para la política, planteando su lucha como la demanda colectiva de un conjunto de pueblos con identidad y cultura propias.

Los activistas culturales han elaborado narrativas identitarias apoyándose también en el legado de la historiografía colonial de tradición indígena escrita en caracteres latinos. Entre los textos que fueron objeto de su estudio, sobresalen el *Popol Wuj*, el *Rabinal Achi*, los *Anales de los Kaqchikeles*, las crónicas y los títulos de esa época. Los activistas culturales realizaron varios talleres cuya tónica estuvo centrada en estudiar y analizar la historia antigua de los mayas, encontrando que los mayas actuales tienen un origen común que parte de un pasado ancestral compartido. Dicho pasado ha tenido un gran peso en la construcción de su proyecto político.²¹² Considero que la lectura de su historia gracias al acervo documental existente ha tenido como objetivo central recuperar y definir una representación de su pasado distinta a la oficial, se trata de retomar el control de la historia maya, elaborada hasta hace poco tiempo por los mayistas y otros especialistas ajenos a esta cultura. Respecto a la importancia de que los pueblos oprimidos investiguen su propia historia el investigador hindú Ranajit Guha señala: “nos oponemos a gran parte de la práctica académica de historiografía... por haber fallado en reconocer que el subalterno es el que hace su propio destino”.²¹³ Guha, abre la discusión de la relación que existe entre los textos de historia y el poder, al hacer visible que las representaciones que se producen desde una posición hegemónica, reflejan las relaciones de poder entre la élite y el subalterno.

La relectura de la historia maya desde la etapa antigua hasta la contemporánea ha permitido a los activistas culturales establecer una nueva periodización que parte del preclásico y llega hasta la etapa moderna. A partir de esta reinterpretación afirman, desde la subalternidad, que los invasores españoles impusieron un colonialismo interno

²¹² Kay Warren, “La lectura de la historia una forma de resistencia: Intelectuales públicos mayas en Guatemala”, en, *Rijotayixik ri maya’ b’anob’al*, Edward Fisher y McKenna Brown (Guatemala: Cholsamaj, 1999), 133-155.

²¹³ Tomado de Guillermo Zermeño Padilla, “Condición de subalternidad, condición postmoderna y saber histórico. ¿Hacia una nueva forma de escritura de la historia?”, en *Historia y Grafía* N°13 (1999): 21-25.

en Guatemala que ha perdurado durante siglos. En ese sentido, manifiestan que en su trayectoria histórica han vivido varios holocaustos. El primero se dio con la imposición del orden colonial; el segundo con la independencia y la consolidación del Estado liberal; y el último con los 36 años de Guerra Interna. También consideran que su historia está por reescribirse, por ello, han realizado esfuerzos para revitalizar el pasado local y regional.²¹⁴

El *Popol Wuj*, como documento etnohistórico cobra una singular relevancia para la recuperación de la memoria histórica maya, porque gracias a su contenido los activistas han podido revitalizar la cosmovisión y afirmar que existen continuidades. Por lo tanto, memoria y cosmovisión se suman al contenido de su discurso histórico-político.

Ciertos pasajes y personajes históricos son retomados en la narrativa con un sentido instrumental a fin de apuntalar la cohesión de los mayas potencializando su conciencia de ser un solo Pueblo, aunque en aras de la unidad se omite hacer un examen objetivo de los acontecimientos históricos elegidos. Sin duda, la memoria histórica es un elemento político en el que se apoyan los activistas culturales para justificar el derecho del Pueblo Maya a tener un lugar en su país, para lo cual construyen un argumento de la continuidad histórica fundamentado en los mitos y la historia antigua. En el seno del movimiento maya de resistencia cultural este discurso es polémico porque no ha tomado conciencia plena del impacto que los acontecimientos históricos han tenido sobre su cosmovisión y tradiciones culturales.

Los activistas culturales, a través de la relectura histórica, aseveran que los distintos pueblos mayas proceden de un tronco lingüístico común, el proto-maya, a partir del cual se han derivado otros idiomas que se hablan actualmente en la región donde habitan. La recuperación de estos idiomas²¹⁵ tiene una gran utilidad, ya que sirven como indicadores identitarios y vienen a ser la vía a través de la cual se trasmite y preserva la historia oral y la identidad. El idioma reviste importancia política porque su enseñanza por parte de lingüistas mayas involucró la creación de reglas gramaticales y de representación fonética propias que rompen con el monopolio ejercido por los

²¹⁴ En Comapala, una organización encabezada por jóvenes están reescribiendo la historia de este lugar apoyándose de la tradición oral; en Chamelco la comunidad acaba de retomar la figura de uno de sus héroes.

²¹⁵ Edward Fisher, *Cultural logics and Global economics. Maya identity in thought and practice* (Austin: University of Texas Press, 2001), 67.

lingüistas occidentales. Más aun, estos lingüistas también han creado neologismos expresando así la contemporaneidad de sus idiomas. Como ejemplo tenemos el caso de la palabra *Iximulew* (Tierra de Maíz), un topónimo con el que actualmente los mayas designan a Guatemala. Otros ejemplos son: *taluwäch* (televisión), *kematzi'b* (computadora), *oyonib'al* (teléfono), *cholwuj* (bibliografía), *samajay* (oficina), *na'ojtijay* (universidad), *b'anob'al wuj* (editorial) y *talub'al tzij* (emisora). Considero oportunas las palabras de Antoine Prost: “el grupo no existe, sino en la medida que es palabra y representación, es decir, cultura”.²¹⁶ Las palabras de nuevo cuño son una de las formas en que estos activistas patentizan su presencia en el hoy.

En la década de 1980 los activistas culturales dieron los primeros pasos para la constitución de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (*K'ulbil Yol Twitz Paxil*) que fructificaron en el Decreto 65-90. El objetivo de esta academia es “promover el conocimiento y difusión de las Lenguas Mayas e investigar, planificar, programar y ejecutar proyectos lingüísticos, literarios, educativos, culturales y dar orientación y servicios sobre la materia”.²¹⁷ La institución tiene una larga trayectoria y a la fecha cuenta con un canal de televisión, denominado *Tv Maya*, a través del cual se transmiten programas de contenido político y cultural que atañen a las comunidades lingüísticas en cuestión, y a la realidad de los mestizos y de los pueblos xinca y garífuna, expresando la visión que éstos tienen de un país multicultural.

Como parte de esta labor en el ámbito lingüístico los activistas culturales fundaron en 1990 la Asociación Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib', dedicada al estudio y recuperación de los 21 idiomas mayas a través de distintos tipos de publicaciones como diccionarios y manuales para el aprendizaje del kaqchikel, el k'iche' y otras lenguas. También han elaborado un mapa lingüístico (*Rulewal ri Iximulew*) donde ubican territorialmente las zonas o comunidades lingüísticas en las que aún se hablan esos 22 idiomas. Así mismo, se involucraron en la elaboración de la Ley de Idiomas Nacionales, Decreto Número 19-2003, donde se reconocen estas lenguas. En el Artículo 5 de dicha Ley quedó definida la comunidad lingüística en los siguientes términos:

²¹⁶ Antoine Prost, “Social y cultural, indisociablemente”, en *Para una historia cultural*, Rioux, Jean-Pierre y Jean-François Sirinelli (México: Taurus, 1999), 139-155.

²¹⁷ Decreto 65-90, Ley de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, del Congreso de la República de Guatemala.

... conjunto de personas que poseen, reconocen y utilizan un idioma común, ya sea en un espacio territorial, social o cultural específico. Siendo el espacio territorial aquella circunscripción geográfica en la que se identifican elementos sociolingüísticos comunes y/o históricos.²¹⁸

Mapa de las Comunidades Lingüísticas en Iximulew



Localización geográfica de las 22 comunidades lingüísticas de origen maya existentes en Iximulew (Guatemala).

La revitalización de los calendarios a partir de 1980 ha sido otro aspecto relevante en la trayectoria de los activistas culturales, que restablecieron la celebración anual del *Wajxaqib' B'atz'* (ciclo sagrado de 260 días) y del *Ab'* (ciclo de 365 días) a fin de dejar asentados los vínculos de continuidad pasado-presente-futuro en la conciencia de su pueblo. A través del calendario han reorganizado su vida comunitaria en lo político, económico, social y religioso. Respecto a la Cuenta Larga, encontraron la

²¹⁸ Decreto Número 19-2003, del Congreso de la República de Guatemala, p.2 de 5.

forma de nombrarla en maya, y se refieren a ésta como *Choltun* (orden sucesivo o cuenta de los años tun).²¹⁹ Siguiendo esta línea, un grupo de activistas culturales encabezados por Pakal Balam Rodríguez Guaján, decidió dejar atrás la palabra *Baktun* y sustituirla por el término *Pik*. La palabra *baktun* es una denominación que los mayistas dieron a uno de los ciclos de la Cuenta Larga. La discusión que se abrió con antelación a la conclusión del *Ciclo del Oxlajuuj Baktun* (21 de diciembre de 2012) en torno al término más adecuado para designar este ciclo concluyó que ahora lo correcto es *Oxlajuuj Pik*.²²⁰ Es interesante que en esta discusión solamente participaron y tomaron decisiones los *Ajq'ij ab'*, lingüistas, académicos e investigadores mayas, estableciendo restricciones muy claras a la participación de investigadores extranjeros y mestizos. Las definiciones que se están formulando en el movimiento respecto al calendario y otros rubros de la cultura maya son acciones dirigidas hacia la descolonización de los saberes. Paulatinamente se van desmantelando aquellas acepciones elaboradas por los mayistas de occidente y en ese camino los activistas van tomando el control de su acervo cultural. La decisión de adoptar el término “maya” como el nombre propio de una entidad colectiva que comparte un origen idiomático, una historia ancestral y un territorio es consustancial a este proceso.

En la década de 1990 se abrió la discusión en torno a varias categorías políticas instrumentalizadas por los activistas culturales, entre ellas están los términos “*Maya*” y “*Pueblo Maya*”.²²¹ El primero especifica el origen, pasado e intereses políticos de los mayas. El investigador kaqchikel Edgar Esquit explica que es un constructo del propio movimiento utilizado para definir la identidad étnica de los llamados indígenas y que posee un claro contenido político. Esta categoría social no deja de reconocer las contradicciones y diferencias que prevalecen al interior de las comunidades mayas.²²² Así mismo, obedece a las relaciones de colonialismo interno que prevalecen en el país.

²¹⁹El Choltun, por su estructura tiene su paralelo con el *Cholq'ij* (ordenamiento de los días, orden sucesivo de los días) y de hecho ésta fue la base para su construcción. La palabra *Choltun* se creó en 1990, y hasta 1994 fue publicada en gramáticas normativas por OKAM (Oxlajuuj Keej Maya' Atjtz'iib); Ver en Rutz'ibaxik Kaqchikel, Manual de Redacción Kaqchikel, Pakal Balam Rodríguez Guaján, 1994, p.40.

²²⁰ Esta información fue recabada cuando asistí al primer *Encuentro sobre el Choltun y el Oxlajbaqtun* que se llevó a cabo en Tecpán, Guatemala el 26 de junio de 2012, organizado por Pakal Balam Rodríguez Guaján (Museo Kumatzin Jay) y Aq'abal Audelino Sajvín del Consejo Kaji' Imox Beleje' K'at.

²²¹ Edgar Esquit Choy, “Caminando hacia la utopía: la lucha política de las organizaciones mayas y el Estado en Guatemala” Instituto de Estudios Interétnicos USAC, n° 4 (2003):6.

²²² Esquit Choy, “Contradicciones nacionalistas”.

El segundo término, según este investigador consiste en “una comunidad cultural con raíces prehispánicas y con una fuerte cohesión social y cultural que contrasta con otros pueblos existentes en Guatemala”.²²³ La propuesta identitaria que encarnan estas dos categorías es la expresión de una forma de lucha para terminar con la dominación étnica. Lo que tenía una carga negativa (idioma, espiritualidad, tradición, vestido, derecho maya, etc.) se transfiguró en algo positivo y digno de orgullo étnico, así la acepción de *maya* ha tenido una resignificación. La diferencia cultural se convirtió en un elemento que potencializó el cambio social. En palabras de Pierre Bourdieu “*decir es hacer; decir el grupo, nombrarlo, es hacerlo existir sobre el escenario social*”. Estamos ante lo que Benedict Anderson denomina una comunidad imaginada.

Para darle fortaleza a esta comunidad se crearon varias instituciones. El Seminario Permanente de Estudios Mayas, organizado por el Dr. Demetrio Cojtí Cuxil en la Universidad de San Carlos de Guatemala, produjo diversos trabajos publicados en editoriales constituidas y dirigidas por mayas. El Centro de Documentación e Investigación Maya (CEDIM) - *Cholwuj Cholnaoj*, formado en 1992, se ha dedicado a la sistematización y difusión del conocimiento del Pueblo Maya. Los integrantes de esta fundación son académicos, profesionistas y pequeños empresarios de origen maya. Entre sus líneas de trabajo destaca la educación indígena compensatoria, que consiste en la elaboración de materiales didácticos, capacitaciones, evaluaciones de programas y proyectos educativos con perspectiva indígena. Su modelo pedagógico es integral y está centrado en la educación a nivel primaria, teniendo como soportes básicos la cosmovisión y los valores del Pueblo Maya. Este trabajo es coincidente con el que viene realizando desde 1993 el Consejo Nacional de Educación Maya (CNEM) - *Ajpop Mayab' Tijonik*, que se ha ocupado de elaborar una serie de propuestas legislativas y tiene en su haber publicaciones que desarrollan una propuesta de política educativa con pertinencia cultural. Ambas organizaciones han impulsado la formación de la Escuela Maya.²²⁴

²²³ Esquit Choy, “Caminando hacia la utopía”, 6 -7.

²²⁴ La Escuela Maya es un esfuerzo independiente de varias organizaciones mayas diseminadas en distintos puntos de Guatemala, es un modelo educativo que aplica su planteamiento curricular sin la intromisión del gobierno. Varias de estas escuelas tienen financiamiento internacional. En 1994, un total de veinticuatro escuelas mayas se organizaron para adherirse a la Asociación de Escuelas Mayas de Guatemala que opera bajo la administración del CEDIM con recursos económicos de UNICEF. Ver Revista Interamericana de Educación, 1997.

Otra línea de acción de los activistas ha sido impulsar la recuperación y preservación de la espiritualidad maya, retomando la práctica de ceremonias y rituales comunitarios e individuales prohibidos en otras épocas. Los responsables de llevar a cabo dichas prácticas religiosas son los *Ajq'ijab'* (Guías espirituales) que se han adherido al movimiento de resistencia cultural, a través de varias organizaciones que demandan derechos específicos en esta materia. Trabajan por la recuperación y defensa de sus lugares sagrados, del sistema jurídico (derecho consuetudinario), la medicina y la ciencia maya. Elaboran un discurso novedoso que se circunscribe a la concepción que tienen de la Madre Tierra y la Madre Naturaleza. En su trasfondo está la defensa de la tierra y los territorios mayas con todos los recursos que éstos contienen: suelo (flora, fauna, minerales, agua, etc.), subsuelo y espacio aéreo. En síntesis sus acciones políticas están encaminadas a la conservación y la protección de la biodiversidad.

Otra de las estrategias de resistencia es el uso del traje tradicional por parte de las mujeres mayas, que consta de huipil, fajilla y corte. Lo utilizan como un marcador de identidad que ha sido resignificado para denotar su origen étnico y darle continuidad al entramado simbólico que contienen los textiles, evitando la pérdida de los relatos plasmados en ellos. En ese control de sus símbolos y significados han elaborado nuevos diseños para sus huipiles, reavivando su riqueza cultural.

La labor realizada por los activistas mayas en la recuperación identitaria y cultural, articulada en torno a la definición de una política cultural, se puede condensar en la palabra mayanización que éstos utilizan en sus escritos y discusiones. Se trata de un proceso de rescate y resignificación del idioma, la historia, el calendario, la educación, el traje, la espiritualidad, la tradición, el derecho consuetudinario y la organización político-social que tiene como finalidad propiciar el reconocimiento de los derechos individuales y colectivos de los mayas. Por medio de la mayanización se ha venido construyendo un discurso político cuyo objetivo central es formar una conciencia de lo maya entre los mismos indígenas. Al mismo tiempo, este discurso deja al descubierto las formas con que el colonialismo interno ha querido aniquilar la cultura e identidad mayas para someterlas a la dinámica del mercado, por considerarlas reminiscencias del pasado que limitan el desarrollo de Guatemala.

Al respecto, el investigador Edgar Esquit señala que la mayanización es reafirmada como la principal forma de reacción de los activistas ante el racismo, la

exclusión y la opresión.²²⁵ De esta manera, el concepto se encuentra asociado al panmayismo. A través de él, se busca la construcción de ideas y prácticas culturales que apoyen la unidad política y la identidad del *Pueblo Maya*. Sin embargo, este discurso no permea a toda la población indígena del país con leguas que pertenecen al tronco mayense, solamente se ubica en una élite de intelectuales mayas. Del área rural pongo como ejemplo al municipio de Jacaltenango, donde no existe la autoidentificación étnica de maya. Ahí, lo que prevalece es la identidad popetí, y se refleja en las siguientes frases: *jet anmabil* (de nuestra misma condición), *jet kahob'* (de nuestro pueblo), *aj konhoob' hinan* (soy originario de la cabecera municipal).²²⁶ Como bien se aprecia, ninguna de estas expresiones se vincula con la “*identidad maya*”, lo que prevalece es la identidad popetí; esta comunidad ni siquiera sabe qué quiere decir maya, y mucho menos qué implicaciones políticas y culturales tiene la palabra. Lo mismo sucede con los mayas que trabajan en los mercados municipales de la capital del país. Mediante entrevistas dieron a conocer que no se autoidentifican como mayas y que los líderes del movimiento no representan sus intereses. Incluso tienen un mínimo conocimiento de las demandas de las organizaciones mayas.²²⁷

En las décadas de 1980 y 1990, diversos intelectuales mayas iniciaron una serie de encuentros, talleres y seminarios sobre cultura maya. También fundaron dos editoriales, *Cholsamaj* (primera editorial indígena que surgió en el mundo y obtuvo un premio por parte de la UNESCO) y *Nawal Wuj*, dedicadas a la publicación de material bibliográfico y didáctico en el que plasmaron una nueva interpretación de la historia maya. Entre sus publicaciones sobresalen los textos de Víctor Racancoj, Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján, Demetrio Cojtí y Víctor Montejo. Ambas editoriales fueron la respuesta ante la negativa de las editoriales dirigidas por ladinos y mestizos de publicar trabajos realizados por mayas. En la actualidad, otras instituciones también

²²⁵ Edgar Esquit, “Debates en torno a la identidad y el cambio social en Comalapa, una localidad del Altiplano Guatemalteco”, en *Mayanización y vida cotidiana. Ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, ed. Santiago Bastos y Manuela Cumes, vol. 2: Los estudios de caso (Guatemala: FLACSO-CIRMA-CHOLSAMAJ, 2007), 239-240.

²²⁶ Aroldo Camposeco, “¿Mayanización? Educación bilingüe y fortalecimiento del idioma popetí en Jacaltenango”, en *Mayanización y vida cotidiana. Ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, ed. Santiago Bastos y Manuela Cumes, vol. 2: Los estudios de caso (Guatemala: FLACSO-CIRMA-CHOLSAMAJ, 2007), 147.

²²⁷ Juliana Edith Turquí, *Trabajadores indígenas en la Ciudad de Guatemala y el Movimiento Maya. Explorando las representaciones de las demandas étnicas y laborales* (Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2006), 108-113.

publican versiones populares y para niños de relatos variados sobre el pasado maya, es decir, mucha gente está desarrollando un gran esfuerzo por construir nuevas formas de representar y analizar la historia maya. Por su parte, Edgar Esquit pone énfasis en esta nueva narrativa histórica como un elemento coadyuvante en la unidad de los mayanistas (intelectuales, académicos y líderes mayas).

Para 1994 el desarrollo del proceso de paz obligó a las organizaciones mayas de todas las tendencias a unirse en la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA) con el fin de redactar una propuesta conjunta de lo que serían los derechos de los pueblos indígenas. El resultado fue el documento *Qasaqajal Tzij, Qqekemoon Tzij, Qapach'uum Tzij* (Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada), que refleja las demandas de derechos culturales y de autogobierno o autonomía de dichos pueblos. Este documento significó el triunfo de lo maya dentro del movimiento y rindió frutos el 29 de diciembre de 1996 cuando la URNG y el gobierno de Guatemala firmaron en México el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), en el que se reconoce la existencia de varios pueblos indígenas en Guatemala --maya, xinca y garífuna-- y, por consecuencia, su carácter de nación multicultural, pluriétnica y multilingüe. El documento propone una serie de cambios legales para concretar ese reconocimiento en el marco jurídico de la nación. Sin embargo, no recoge el tema de la autonomía o el reparto injusto de la tierra.

Existen asuntos pendientes en la agenda del movimiento de resistencia cultural como son la tenencia de la tierra, la autonomía y el control del territorio, que debieron haber desembocado en reformas legislativas. Son temas que el gobierno se niega a discutir con los activistas mayas, que han dejado de ejercer presión postergando con ello su solución.

Para el siglo XXI, cada uno de los actores involucrados en exigir el reconocimiento de los derechos del Pueblo Maya ha construido su propio proyecto de lo que podría significar una Guatemala multiétnica, pluricultural y multilingüe, considerando la inserción de los otros pueblos originarios (xinca y garífuna) en ese proyecto nacional. Martha Elena Casaús Arzú sintetiza las reformulaciones del Estado y la nación elaboradas por líderes indígenas en la siguiente lista: soberanismo autonomista del Pueblo Maya, de Demetrio Cojtí; neoliberalismo e interculturalidad de la nación, de

Estuardo Zapata; proyecto cívico-político de Rigoberto Quemé Chay; y crítica del Estado racista, por Irma Alicia Velásquez Nimatuj y Emma Chirix.²²⁸

El avance de este movimiento de resistencia cultural dio lugar a la segunda traducción indígena del *Popol Wuj* al español, realizada por un maya kaqchikel, Pakal B'alam Rodríguez Guaján, en el año de 2007. Otro intelectual integrante del movimiento, Luis Enrique Sam Colop (maya k'iche'), publicó en 2008 la tercera traducción indígena de esta obra, la cual está considerada como la mejor ya que esclareció varios pasajes del documento que permiten comprender la trayectoria histórica del pueblo maya. Ambas serán discutidas en el capítulo III.

En 2007 los intelectuales mayas Waqi' Q'anil Demetrio Cojtí, Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján y Ixtz'ulu' Elsa Son Chonay elaboraron una propuesta para el cumplimiento de los Acuerdos de Paz a través de un Estado Multinacional con carácter transitorio. Dicho Estado deberá fundarse en un nuevo pacto federal que preste viabilidad a la propuesta de autonomía y constituya por lo tanto el primer paso hacia la descolonización, mediante el reconocimiento de diversos grados de autogobierno a los pueblos maya, xinka y garífuna. Esta medida implica reconstruir y reconocer fronteras lingüísticas e históricas y dar a cada pueblo autonomizado sus correspondientes facultades legislativas y administrativas.²²⁹ La propuesta también contempla institucionalizar la participación y representación que deben tener los pueblos mayas en todos los niveles de gobierno, así como la recuperación de su soberanía.²³⁰

En 2009 el movimiento de resistencia cultural se concentró en conseguir que sus miembros ocuparan cargos públicos para impulsar desde allí políticas a favor de los pueblos indígenas, además de impactar los programas educativos a nivel nacional. Varios de sus integrantes se convirtieron en funcionarios públicos dentro del Ministerio de Educación, el Ministerio de Cultura y Deportes, y otras instancias de gobierno. No obstante, aun cuando hay presencia de profesionistas indígenas del movimiento en el sector público desde que se firmó la paz en 1996, éstos se enfrentan a la escasez de los recursos que el gobierno destina a los pueblos indígenas. Adicionalmente, los

²²⁸ Martha Elena Casaús Arzú, "Las élites Mayas, la cultura y el Estado en Guatemala Dossier sobre Historia Intelectual", en *La representación de los intelectuales y de la recepción de las nuevas ideas en Centroamérica*, marzo-junio (2009). Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica AFEHC, en www.afehc-historia-centroamericana.org/?action=fi_aff&id=2182

²²⁹ Demetrio Cojtí, Elsa Son Chonay y Demetrio Rodríguez Guaján, *Ri K'ak'a' runuk'ik ri Saqamaq', Nuevas Perspectivas para la Construcción del Estado Multinacional*, (Guatemala: Cholsamaj, 2007), 95-98.

²³⁰ Cojtí y Chonay, *Ri K'ak'a' runuk'ik*, 113.

ministerios que ocupan no tienen presencia ni peso político; por el contrario, quienes desempeñan esos cargos, particularmente las mujeres, son objeto de racismo y discriminación. Para sacar adelante las políticas públicas que proponen, los funcionarios y otros operadores mayas recurren al financiamiento internacional. Para aparentar que el Estado ha entrado en un franco proceso de multiculturalización, partir de 1996 el gobierno guatemalteco, ha permitido a los mayas insertarse en aquellos espacios de la administración pública y de gobierno que no son estratégicos y cuyo control, por lo tanto, no representa una amenaza a su propio poder.

La élite de intelectuales mayas está integrada principalmente por kaqchikeles, k'iche's, q'eqchi's y mam eb'. Los intelectuales de origen kaqchikel, han tenido un trabajo sumamente destacado dentro del movimiento en cuanto a las estrategias de organización y acciones para lograr un avance sustancial en su política cultural. Les siguen en orden de protagonismo político los k'iche', q'eqchi' y mam. Estos intelectuales son los mayanistas que encarnan todo un proyecto político sustentado en la inclusión para las comunidades maya, xinca y garífuna.

El movimiento no cesa en su lucha. En 2010 realizó en Guatemala el *V Congreso Internacional sobre el Po (ol) Wuj. Reencuentro con el Conocimiento de Nuestros Ancestros, Q'uma'r Ka'aj y las Artes de Cara el Nuevo Ba'qtun*²³¹, donde se habló acerca del nuevo ciclo del tiempo que se avecina, con el nuevo *ba'qtun*,²³² interconectándolo con su libro sagrado. Cabe notar que los congresos sobre el *Popol Wuj* se vienen realizando desde la década de los setentas.²³³

En este Congreso los mayas replantearon su quehacer como pueblo ante el nuevo *ba'qtun*, mediante el análisis, la reflexión y las propuestas respecto a los siguientes temas: 1) sistema educativo nacional y conocimiento maya; 2) el *Popol Wuj* y la educación bilingüe intercultural; 3) pueblos y participación política: una interpretación desde el *Popol Wuj*; 4) *Q'uma'r Ka'aj* y el anteproyecto de ley de lugares sagrados; y 5) perspectivas de las autoridades ancestrales ante los lugares sagrados. También se hizo

²³¹ Quienes convocaron para este congreso fueron: Centro de Estudios Mayas Adrián Inés Chávez (primer traductor indígena del *Popol Wuj*), Ministerio de Cultura de Guatemala, Instituto de Estudios Mesoamericanos de la Universidad Estatal de Albany de EE. UU. y UNESCO.

²³² El nuevo *ba'qtun* que tendrá inicio en 2013.

²³³ Es importante mencionar que a partir de la década de los setentas se llevan a cabo estos congresos y han tenido como eje central de reflexión y trabajo, el libro del *Popol Wuj*. También en esa década es considerado el Libro Nacional de Guatemala.

la presentación de facsímiles del *Popol Wuj*, y la reconstrucción en tercera dimensión de tres edificios de la capital del Señorío k'iche', *Q'uma'r Ka'aj*.²³⁴

Con respecto a *Q'uma'r Ka'aj* como lugar de memoria, se puede observar la trascendencia que tiene para los mayas de hoy. Recuperar ese lugar, que fue el último asentamiento del gobierno k'iche' en la antigüedad, implica recobrar su historia, en tanto que esta ciudad resguarda en sus antiguos edificios parte importante de su memoria colectiva y de su herencia histórica ahí gobernaron cinco generaciones de *Ajpop'ib'*. Hay que recordar que *Q'uma'r Ka'aj* era la sede principal y centro político de los k'iche', ahí se construyó un templo dedicado a *Tojil*, deidad de los mayas k'iche'. Además, esta ciudad sufrió los embates de los invasores españoles. Las investigaciones que se desarrollen en este lugar permitirán develar hechos o acontecimientos trascendentales del pasado para los mayas de hoy y del futuro.

Gracias a los estudios sobre el movimiento maya en Guatemala, podemos percatarnos que éste no nació en los años setentas, puesto que se formó inmediatamente después de la invasión española y permaneció latente durante siglos; las circunstancias y debates internos sobre las relaciones de dominación han permitido su puesta en marcha. Esto no se ha dado de forma tan mecánica porque durante la década de los setentas, a nivel continental, se fue gestando un movimiento indígena continental, que obviamente tuvo repercusiones en cada país con presencia de población indígena. Durante el siglo XX, se dio una respuesta más articulada por parte de los pueblos indígenas ante las políticas de Estado. En ello tuvo mucho que ver la presencia de los pueblos indígenas de diferentes partes del continente ante instancias internacionales, donde denunciaron los atropellos que sufrían en sus respectivos países de origen: discriminación, despojos de la tierra, violencia, explotación y muerte. Al respecto Saúl Velasco Cruz comenta: “no es fácil establecer una línea de continuidad entre las diversas organizaciones y de expresión indígena ya que existen quiebres en el tiempo, tanto como una gran variedad y cantidad de esquemas de inserción en la acción colectiva desencadenada por las poblaciones indígenas”²³⁵

²³⁴ *Q'uma'r Ka'aj* es la ciudad que fue fundada por los ancestros de los k'iche' y actualmente es Patrimonio Arqueológico de la Humanidad.

²³⁵ Saúl Velasco, Cruz *El movimiento indígena y la autonomía en México*. (México: Universidad Nacional Autónoma México- Universidad Pedagógica Nacional, 2003), 50.

Así que el proceso de resignificación y revaloración de la condición indígena en la década de los setentas, fue la directriz en la estructuración de los movimientos indígenas regionales y nacionales de América Latina. Con posterioridad se abordó su politización. La revaloración de la condición indígena y su politización establecieron realmente la diferencia entre las etapas previas y el inicio de los momentos actuales de la movilización indígena, a la cual se sumaron numerosos investigadores (Cardoso de Oliveira, Darcy Ribeiro, Carlos Guzmán Böckler, Jean Luop Herbert y Guillermo Bonfil Batalla, entre otros) con el propósito de elaborar análisis críticos que abrieran procesos de reflexión y discusión entre académicos occidentales, y académicos y activistas indígenas, para revertir las condiciones de exclusión y explotación de la población originaria hacia una etapa de lucha reivindicativa.

Como hemos podido ver, durante las décadas de 1980 y 1990 se constituyeron las bases teóricas y pragmáticas del movimiento indígena guatemalteco, que fueron conformando sujetos activos en el acontecer político y que contribuyeron a darle el carácter de movimiento de resistencia cultural, que no descuidó la parte etnopolítica. El discurso elaborado por el movimiento maya de resistencia cultural ha construido y retomado varios conceptos que se obviamente se vinculan a la lucha por la identidad, como son: la noción de maya, de pueblo, de comunidad lingüística, de espiritualidad, de memoria histórica y de idioma, entre otros. Se han elaborado representaciones del ser maya. Así que la base argumentativa de su discurso político-cultural tiene como soporte la demanda de derechos de carácter histórico y colectivo.

En síntesis, en el proceso que ha llevado este movimiento se pueden visualizar aspectos contradictorios y otros problemas. En relación a las demandas, unas están centradas en proyectos de izquierda, otras enfocadas a lo cultural y otras más son de tinte social. Respecto a los problemas, se puede mencionar la falta de representatividad y de liderazgos fuertes, la falta de formación política de hombres y mujeres mayas, la conformación de élites de intelectuales carentes de legitimidad comunitaria, la lucha por los protagonismos y la fragmentación del movimiento. A pesar de todo esto, en ningún momento se puede negar el trabajo de reflexión que hacen los protagonistas de su propio proceso, ubicando las fallas y aciertos, tanto como los pendientes. En ello confluyen mujeres y hombres, intelectuales y líderes, que participan de diversas formas en ese proceso de reflexión y avance del movimiento. La lucha cultural del movimiento

maya tiene un trasfondo político que se ancla en la etnicidad y que se justifica a través de elementos culturales.

Capítulo III. Traducciones

Traduttore, traditore
Proverbio

3.1 El problema de la traducción

La traducción es un acto de comunicación entre culturas que consiste en comprender el significado de textos o discursos expresados en un lenguaje o sistema de signos y transmitirlo a otro. Se ha realizado de dos formas, ya sea sustituyendo mecánicamente las palabras del idioma original por las del idioma en que se quiere verter el texto, o bien tratando de conservar hasta donde sea posible el sentido del texto original, respetando las normas de la lengua de partida pero utilizando también la plasticidad y figuras idiomáticas de aquella a la cual se traduce dicho texto. Las dificultades que encierra una traducción se deben a los rasgos particulares que cada idioma posee y, aun cuando el traductor intente seguir sus normas al pie de la letra, se enfrenta a dificultades léxicas, morfológicas, gramaticales y de otra índole que iremos abordando paulatinamente.²³⁶

Un claro ejemplo de estas dificultades se dio cuando los invasores españoles llegaron a lo que hoy conocemos como Mesoamérica y enfrentaron el plurilingüismo existente en la región. Los frailes, como evangelizadores, tuvieron que asumir la tarea de traducir las lenguas que hablaban los nativos y aprendieron forzosamente sus idiomas. Para lograrlo, escribieron vocabularios y gramáticas que utilizaron posteriormente tanto para enseñarlos a otros españoles como para enseñar a los nativos el castellano. Ya durante la etapa colonial, algunos indígenas adoptaron la escritura con caracteres latinos, empleándola como una herramienta para escribir su historia, pero lo hicieron en sus lenguas maternas, produciendo una historiografía de tradición indígena que resulta de gran utilidad para conocer el pasado de estos pueblos, ejemplo de ello es el *Popol Wuj*.

Aunado al proceso de castellanización y evangelización, los frailes franciscanos y dominicos se dieron a la compleja tarea de traducir la doctrina católica a los idiomas indígenas. El investigador Ricardo Salas expresa que en esta tarea recurrieron al préstamo de palabras castellanas sin traducirlas cuando no podían encontrar una palabra con significado equivalente, o bien a la adaptación, que implicaba renunciar a la

²³⁶ Slav N. Gratcher y Oleg Federov, “Algunos problemas de la traducción de las Obras Literarias Latinoamericanas”, *Céfiro: Enlace hispano cultural y literario*, vol. 6, Nº 1-2 (2006): 79-95.

traductibilidad de los términos. También utilizaron el calco o búsqueda directa del signo y de su significación; es decir, la traducción literal que se hace palabra por palabra, así como la transposición, que estriba en efectuar el reemplazo híbrido de una parte del discurso buscando una equivalencia mediante conceptos con significaciones similares a la lengua de origen (en este caso el castellano) en un procedimiento que, con frecuencia, produce un cambio en la estructura gramatical del texto. Finalmente, los frailes recurrieron a la llamada modulación que se refiere a la paráfrasis sinonímica,²³⁷ una especie de imitación del discurso original consistente en cambiar las palabras conservando la sintaxis casi sin alteraciones.

Para realizar cualquiera de estas operaciones lingüísticas, resultaba imprescindible que los evangelizadores conocieran la cultura de los hablantes de los idiomas a los cuales querían traducir sus textos y discursos religiosos a fin de transmitirlos adecuadamente. La investigadora Eugene Nida comenta que “los errores más grandes en una traducción o interpretación no resultan normalmente de una insuficiencia de palabras, sino de la falta de suposiciones culturales correctas”.²³⁸ Lo que indica Nida es que, en muchas ocasiones, el traductor carece del conocimiento profundo de la cultura de donde proviene el texto que está traduciendo, conoce poco o nada de esa ideología o visión del mundo y, por consiguiente, de sus prácticas culturales. También es frecuente lo contrario, el desconocimiento por parte del traductor de la cultura a cuya lengua quiere llevar un texto, ignorancia que resulta igualmente problemática.

Se debe considerar que en una traducción no es suficiente conocer el idioma del texto de partida, el traductor tiene la responsabilidad de ser un mediador intercultural, y para hacer bien su trabajo y establecer un proceso de comunicación también requiere hacer las conexiones precisas entre el idioma del texto y la cultura de la cual procede. Debido a que lengua y cultura están íntimamente ligadas, gran parte del repertorio cultural se transmite por vía del idioma o lengua. Como muy acertadamente lo expresó Carlos Lenkersdorf,²³⁹ conocer la estructura lingüística de los maya hablantes permite comprender la forma en que perciben la realidad, dicha estructura refleja la filosofía de

²³⁷ Ricardo Salas, “Conquista, traducción y lenguaje misionero en el siglo XVI”, *Revista Mapocho* 32 (1992):214-215.

²³⁸ Eugene Nida, *Meaning across Cultures: A study on Bible Translating* (Maryknoll: New York, Orbis, 1981), 66 - 68.

²³⁹ Carlos Lenkersdorf, *Cosmovisión Maya*, (México: Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos “Ce Acatl”, 1999), 5-71.

un pueblo porque la función de nombrar está obviamente relacionada con la cultura de pertenencia.

En todo proceso de comunicación intercultural el traductor debe traspasar sus propios referentes para adentrarse en el sistema cultural del Otro. Tendrá que moverse entre dos culturas con diferentes tradiciones, actitudes, creencias y valores. Considero que aquí se ubica el problema central, porque el traductor puede tener las herramientas y técnicas para hacer una traducción pero si no conoce a profundidad la cultura del texto de partida puede tergiversar su sentido. Al fungir como mediador entre culturas, enfrentará diversas dificultades de distintos niveles de complejidad para conseguir una transferencia óptima de significado, pues lo que tiene significado en una cultura puede no tenerlo en otra.

Con relación a las dificultades léxicas,²⁴⁰ el traductor debe saber las raíces del idioma de partida, además de conocer los diferentes acontecimientos históricos que vivió el pueblo en donde se produjo el texto que traduce.²⁴¹ La selección adecuada de un equivalente léxico en el idioma de traducción para cada palabra del texto que se traduce, es uno de los factores indispensables para transmitir correctamente su significado en otra lengua. Son equivalentes las palabras que transmiten en igual sentido la información significativa. No obstante, como estas equivalencias pueden ser completas o parciales, una selección léxica correcta dependerá del nivel de conocimiento que se tenga tanto del idioma en que está escrito el texto de partida como del idioma al que se traduce.

Los equivalentes completos obviamente son el resultado del grado de conocimiento que tiene el traductor del idioma de partida, además existen los equivalentes parciales que se acercan a lo que realmente significan. También existen casos en los que hay una falta de coincidencia semántica completa entre el texto de partida y su equivalente en el idioma de la traducción; en este caso se puede recurrir a un equivalente metonímico.²⁴² Entonces, para tener una buena comprensión del texto a

²⁴⁰ De acuerdo al Diccionario de la Real Academia Española el léxico se refiere al vocabulario o conjunto de palabras de un idioma, o de las palabras que pertenecen al uso de una región, e incluso son aquellas palabras pertenecientes a un campo semántico dado.

²⁴¹ Gratcher y Federov, “Algunos problemas de la traducción”, 36-39.

²⁴² El Diccionario de la Real Academia Española define a la metonimia como un tropo, que consiste en designar algo con el nombre de otra cosa tomando el efecto por la causa o viceversa, el signo por la cosa significada, p. ej., las canas por la vejez o el laurel por la gloria, etc.

traducir, es preciso estudiar con detalle la semántica²⁴³ de las palabras que no corresponden por su nivel significativo a sus equivalentes en el idioma en que se hace la traducción. En tal sentido, el traductor encontrará palabras cuya traducción desconoce, y en este caso debe comprender la idea general del texto que está traduciendo, de tal suerte que pueda buscar sinónimos contextuales apoyándose en su experiencia lingüística.

En cuanto a las estructuras gramaticales, es decir sintácticas, el traductor frecuentemente debe lidiar con morfologías²⁴⁴ disímiles que no le resultarán fáciles de comprender.²⁴⁵ Más allá del contenido semántico de las palabras, los idiomas varían en la forma en que éstas se estructuran para formar conjuntos significativos o frases. Las diferencias morfológicas entre los idiomas español y k'iche', por ejemplo, son profundas y quien traduce al español el *Popol Wuj* necesita conocer a la perfección no sólo el vocabulario, las normas y elementos sintácticos del k'iche' sino también las figuras lingüísticas de uso arcaico en este idioma porque pueden ser uno de los medios estilísticos a los que recurrieron los autores del *Popol Wuj*. Debo explicar que la sintaxis que poseen los idiomas mayas tiene un orden de constituyentes sintácticos distinto al español. En las lenguas mayas dichos constituyentes aparecen ordenados como: verbo, sujeto y objeto. Sin embargo, existen diferencias también entre las distintas lenguas mayenses, como en el k'iche', donde el orden es verbo, objeto y sujeto.²⁴⁶ Cabe precisar que las funciones de los constituyentes en español se indican mediante los pronombres utilizados en las oraciones y por las terminaciones verbales, mientras que en los idiomas mayas los elementos que otorgan las funciones se encuentran en la construcción verbal misma.²⁴⁷

En una traducción se puede encontrar falta de coincidencia socio-local, consistente en que los equivalentes presentan concordancia en su semántica pero tienen una considerable diferencia estilística. En el caso del *Popol Wuj*, que fue escrito en prosa y verso, la forma peculiar que adopta el discurso en idioma k'iche' se refleja más claramente en los fragmentos versificados. El ejemplo más elocuente de esto es quizás

²⁴³ La semántica es aquella parte de la lingüística que estudia el significado, sentido o interpretación de las palabras.

²⁴⁴ La morfología, en lingüística, se encarga del estudio de la estructura de formación de las palabras.

²⁴⁵ Gratcher y Federov, "Algunos problemas de la traducción", 41-44.

²⁴⁶ Ajpub Pablo García Ixmata, et al., *Maya' Chii'. Los idiomas Mayas de Guatemala* (Guatemala: Cholsamaj, 2001), 111.

²⁴⁷ García et al, *Maya' Chii'*, 112.

Este verso indica el color asignado a cada rumbo. Así, el color negro alude al poniente, el blanco señala al norte, el rojo refiere el oriente, y el color verde rompe con el paradigma porque está asociado al centro en la cosmografía maya. En idioma k'iche' el vocablo centro es *rax* y se traduce como verde azulado; semánticamente se refiere al árbol como axis mundi que conecta cielo, tierra e inframundo. Sam Colop explicó que este color símbolo de la vida.²⁵²

Versos que constituyen un cuarteto

*-Un recipiente de pétalos rojos,
 un recipiente de pétalos blancos,
 un recipiente de pétalos amarillos,
 un recipiente de (pétalos) grandes, dijeron los de Xibalba.*²⁵³

Con se puede ver este verso ilustra con claridad el cuarteto donde se señalan los colores las regiones de universo, y el paradigma de éste se escinde en la línea donde se escribe *un recipiente de (pétalos) grandes*, aquí tendría que haberse escrito pétalos negros que por el color se relaciona con el inframundo o *Xib'alba'*. Al respecto, Sam Colop apunta que tanto en los tripletes como en los cuartetos el verso final presenta un quiebre que posibilita la fluidez en la narración.²⁵⁴

El uso de la metáfora es uno más de los rasgos distintivos del *Popol Wuj* y, en general, de los textos coloniales de tradición indígena escritos con caracteres latinos y en lenguas mayences que son catalogados como literatura sagrada. El traductor que se enfrenta con este tipo de lenguaje metafórico, que deberá interpretar, requiere conocer y comprender la cosmovisión de la cultura maya. Considero pertinente retomar el ejemplo que al respecto nos ofrece Sam Colop:

Esta es la raíz de la antigua palabra
 de este lugar llamado K'iche'.
 Aquí escribiremos
 implementaremos la antigua palabra,
 el origen
 el comienzo de todo lo que se ha hecho en el Pueblo k'iche'
 nación de gente K'iche'.²⁵⁵

²⁵² Colop, *Popol Wuj. Traducción al español*, 99.

²⁵³ Colop, *Popol Wuj. Traducción al español*, 105.

²⁵⁴ Colop, 105.

²⁵⁵ Colop, *Popol Wuj. Versión Poética del texto en K'iche'*, 15.

De acuerdo con este autor la frase “raíz de la antigua palabra” es la metáfora que se complementa con los verbos *escribir* e *implementar*, porque *escribir* se identifica o asemeja al acto de sembrar, que es similar a implementar; y el papel sobre el que se escribe, se vincula al campo de la siembra.²⁵⁶

Sam Colop también comenta que otra de las características del verso en el *Popol Wuj* es el empleo de la paronomasia, éste es un recurso estilístico de la versificación maya. La paronomasia es un instrumento fonético que consiste emplear palabras que tienen sonidos semejantes pero con significados distintos, pongo el ejemplo que nos proporciona este investigador, se trata de la palabra *omuch'* con la que se nombra a los 400 muchachos en el *Popol Wuj* y literalmente significa cinco series de 80, es decir 400. Mas cuando éstos se convierten en la constelación de la Pléyades se les llama *motz'*,²⁵⁷ A continuación transcribo el verso en k'iche' donde se observa la paronomasia de *omuch'* y *motz'*:

Transcripción:

K'uje k'ut kikamik **omuch** k'ajolab' ri'
 Xcha' chi k'ut are ri xe'ok chi ch'umilal:
 ri **Motz** ub'i' kumal.
 We k'ut xa saqb'al tzij lo.²⁵⁸

Traducción:

Así pues, fue la muerte de los cuatrocientos muchachos.
 Se dice que se convirtieron en estrellas,
 las Pléyades así llamadas;
 aunque esto sólo puede ser un juego de palabras.

En este sentido, resulta imprescindible que el traductor conozca la forma particular de expresión de un Pueblo pues a través del idioma se dejan ver aquellos rasgos socio-locales que aún están vigentes en el área de su difusión y funcionamiento. Por este motivo, las palabras no pueden tener equivalentes completos en otros idiomas.

Se sabe que los fragmentos versificados del *Popol Wuj* reflejan la oralidad existente en él porque como lo afirma Allen J Christenson “mucho de la literatura k'iche' se basa enteramente o en parte en la tradición oral. El paralelismo era un recurso

²⁵⁶ Colop, *Popol Wuj. Versión Poética*, 18.

²⁵⁷ Colop, *Popol Wuj. Versión Poética*, 18.

²⁵⁸ Colop, *Versión Poética*, 49.

mnemotécnico común en muchas culturas antiguas, pues ayudaba a los narradores a recordar el fluir y la dirección de su relato”.²⁵⁹

Actualmente en los discursos ceremoniales en idioma k’iche’ se continúa haciendo uso de la metáfora y del paralelismo en sus distintas variantes, así mismo, sus emisores comentan que se apegan a la tradición heredada de los antepasados. Al respecto, Florentino Pedro Ajpacajá Tum expresa que el discurso ceremonial es “un poema que conserva las palabras auténticas que llevan el significado de esa expresión única y con su función original”.²⁶⁰ Y como bien lo señala Sam Colop, la estructura poética del *Popol Wuj* solamente se puede apreciar en k’iche’, pues al leerse en español ésta se pierde irremediabilmente.²⁶¹

Otra dificultad que puede presentarse en una traducción es la falta de coincidencia de fondo, que surge cuando la palabra del texto de partida y su equivalente, coinciden en su significado léxico pero difieren en el corolario de fondo.²⁶² El problema es complejo, pues los conocimientos de fondo significan el cúmulo de conocimientos específicos que poseen las personas que forman parte de una determinada comunidad etnolingüística y que difícilmente conoce y maneja un traductor. Son los individuos pertenecientes a la comunidad los que están estrechamente ligados con el idioma que hablan y lo reflejan en las unidades léxicas, palabras o modismos de carácter específico que utilizan, así como los refranes y proverbios o las frases, hechos, nombres y alusiones históricas que, por su especificidad espacio-temporal no están necesariamente al alcance de la comprensión de alguien que no pertenezca a dicha comunidad. En este punto cobra relevancia el significado simbólico de las palabras y difícilmente podrá transmitirse éste componente con la simple búsqueda de equivalentes.²⁶³

El problema de transmitir correctamente la información de fondo, presente en un texto de partida como el *Popol Wuj*, radica en aquello que caracteriza únicamente a un pueblo, porque el contenido de tal información abarca principalmente los hechos significativos de su historia y estructura, tanto como las particularidades geográficas de

²⁵⁹ Christenson, *Popol Vuh. Traducción*, 68.

²⁶⁰ Florentino Pedro Ajpacajá Tum, *Tz’onob’al Tzij. Discurso Ceremonial K’iche’* (Guatemala: Cholsamaj, 2001), 10-12.

²⁶¹ Nora Martínez, “La nueva traducción del *Popol Wuj*”, *Revista Diario de Centroamérica*, 17 de abril de 2009, N° 38, año 1, 2009, 5, en www.dca.gob.gt

²⁶² V. S. Vinogradov, *Introducción a la traductología* (Moscú: Vyschaya shkola, 2001), 63.

²⁶³ Gratcher y Federov, “Algunos problemas de la traducción” 44-48.

la región que habita, sus características etnológicas, sus creencias, tradiciones y cosmovisión, entre otras cosas.²⁶⁴

La información de fondo también contiene elementos que pueden denominarse como asociativos, relacionados a sucesos histórico-culturales que se reflejan en el lenguaje. Las palabras presentes en el texto de partida transmiten información de varios tipos, algunas de ellas se tipifican como realias culturales del mundo natural, del mundo mitológico o de la estructura de gobierno, sólo por mencionar algunas.²⁶⁵ Entonces, las realias culturales son aquellas palabras que se usan para denominar objetos de la cultura material y espiritual característica de determinadas comunidades étnicas. El traductor del *Popol Wuj* tiene que reconstruir el léxico específico que refleja los elementos y contenidos de la cultura maya antes de buscar equivalentes en otras lenguas. Ese léxico abarca las realias onomásticas, entre las que se tienen palabras antroponímicas y toponímicas, así como las realias asociativas que comprenden los símbolos vegetales. Todos esos elementos deben considerarse para llevar a cabo una buena traducción.²⁶⁶

Como se puede ver, las raíces de una cultura llegan hasta las profundidades del idioma y textos como el *Popol Wuj* son clara evidencia de esto. Así que traducir es un acto interlingüístico, intersemántico e intercultural. El traductor, al decodificar el texto de partida e intentar recodificarlo y hacer el trasvase cultural, puede encontrarse con el escollo de la intraductibilidad, es decir, la dificultad de encontrar la equivalencia cultural exacta o más parecida, debido a que la realidad no es la misma para todos los pueblos porque ésta se halla relativizada por la lengua que se habla.²⁶⁷ De aquí que el traductor no sólo requiera conocer el idioma del texto de partida que traduce, sino desarrollar cierto nivel de sensibilidad cultural hacia dicho idioma.²⁶⁸

La intraductibilidad deja ver la necesidad de que el traductor cuente con un acervo cultural que le posibilite deducir, leer entre líneas las referencias culturales que no están en el texto y cuyo desconocimiento imposibilita la comprensión y, por ende, la traducción. Conocer los entornos culturales es indispensable para conocer un texto y

²⁶⁴ Gratcher y Federov, “Algunos problemas de la traducción”, 50.

²⁶⁵ Gratcher y Federov, “Algunos problemas de la traducción”, 57.

²⁶⁶ Gratcher y Federov, “Algunos problemas de la traducción”, 43-49.

²⁶⁷ Adela Martínez García, “Cultura y traducción” *Contraste. Revista Interdisciplinaria de Filosofía* vol.1 (1996): 173-174.

²⁶⁸ Martínez, “Cultura y traducción”, 175-180.

comprenderlo adecuadamente. Se trata del foco cultural, de aquellos campos del discurso que no tienen equivalencia en la cultura/idioma en que se hace la traducción.²⁶⁹

Otro aspecto relevante es la atención que el traductor debe poner a la época en que se escribió el texto y los acontecimientos político-sociales del momento. Al tomar en cuenta esto, el traductor se enfrenta con algunas palabras o expresiones que ya no se usan en el idioma de partida, por lo que debe encontrar primero las equivalencias en el léxico contemporáneo de ese idioma para después buscarlas en el idioma de traducción.²⁷⁰ Al respecto, el investigador Arzápalo Marín señala que, tomando en consideración la época en que se escribió el *Popol Wuj*, resulta que el maya que se hablaba antes de la invasión española y en la época inmediatamente posterior es muy distinto al maya actual y, en consecuencia, sigue normas diferentes a las del habla coloquial vigente. Asimismo comenta que textos como el *Popol Wuj* contienen formas lingüísticas y literarias con casos de polisemia de difícil detección, además de conceptos religiosos y cosmogónicos que impiden una traducción inteligible del texto.²⁷¹

La traducción conlleva desentrañar el mensaje inscrito en el texto de partida, es decir identificar en qué parte del texto están presentes mensajes codificados que obedecen a un lenguaje ritual complejo y además a complicados recursos literarios, que sin duda elevan el nivel de dificultad para que dicho mensaje pueda ser transmitido al idioma/cultura al que se traduce, ahí están los casos de textos coloniales de tradición maya como son el *Popol Wuj*, *El ritual de los Bacabes*, *Los Cantares del Dzitbalché* y los libros del *Chilam Balam de Chumayel*, *Tizimin*, *Calkiní*, *Ixil* y *Maní*, de entre otros.²⁷² Por ejemplo el vocablo k'iche', *kotz'i'j* significa flor, doncella, fuego u ofrenda de fuego según el contexto, mas cuando se usa en el ámbito ritual es *kotzijabal* y significa lugar de ceremonia. Otro ejemplo es el término *Uk'u'x* que está ligado a la filosofía del pueblo maya y significa “su corazón” o “su esencia”, es la esencia de todas las cosas y de todo lo que tiene vida. En la cosmografía maya el *Uk'u'x* está ubicado en el centro e interconecta con los planos del cielo, la tierra y el inframundo. En la práctica

²⁶⁹ Vladimir Luarsabishvili, “Nuevo tipo de intertextualidad: ¿qué es el intertexto de época? El papel del intertexto en el proceso de traducción”, *Tonos digital: Revista Electrónica de estudios filológicos* N° 23 (2013): 9.

²⁷⁰ Luarsabishvili, “Nuevo tipo de intertextualidad”, 10-12.

²⁷¹ Ramón Arzápalo Marín, “La traducción de textos mayas desde una perspectiva semiótica”, *Revista de estudios Mayas*, vol. 1 N° 3 (2009):15, en <http://MayanArchives-PopolWuj.osu.edu/>

²⁷² Luarsabishvili, “Nuevo tipo de intertextualidad”, 17.

cotidiana contemporánea de los k'iche' el *Uk'u'x* es una norma que expresa lo siguiente:

[...] constituye uno de los principios que rigen la educación y formación de la madre y padre a sus hijos tanto en el hogar como en los espacios de trabajo. Del cuidado del *Uk'u'x* principio fuente de todo lo que se multiplica, depende el crecimiento y desarrollo de la existencia, o debilitamiento y estancamiento. Es la explicación lógica que se expresa en valores mayas, como el compartir, la hospitalidad, el aprecio, el hacer buen uso de recursos y no desperdiciarlos con el propósito de mantener la esencia, la fuente de la vida.²⁷³

Además, en la traducción se debe considerar el uso del difrasismo²⁷⁴ como característico de la poesía mesoamericana y por tanto de la poesía maya, pongo dos ejemplos de ello: *juyub'/taqaj* (monte-llanura) ésta es una expresión metafórica en idioma k'iche' que se refiere al mundo expresado en la dualidad montaña/valles, es decir un territorio que se requiere de dos partes que se complementan, y *xuklem mejlem* (arrodillarse/ agacharse) que significa mostrar reverencia en la ofrenda hacia las divinidades. Tampoco se puede descartar a la onomatopeya²⁷⁵ que está presente en el *Popol Wuj* ahí tenemos el caso del vocablo *Tz'aqol* (Formador del universo- entidad sagrada) que tiene la partícula *tz'aq* y acorde con la tradición oral k'iche' es el sonido que se emite cuando se arroja una mezcla de material sobre algo que se está edificando o construyendo.²⁷⁶

Según Vladimir Luarsabishvili existe otro aspecto que se debe considerar como es la época del texto que se traduce, porque de esa forma se puede definir “en que consiste o en que parte del texto está codificado el mensaje de la cultura de origen del texto para transmitirlo a la cultura meta”.²⁷⁷ Este especialista en la traducción sugiere que si el mensaje está asociado con la forma en que el texto está estructurado, es recomendable conservar la estructura, y en dado caso que el texto está codificado por el

²⁷³ Virginia Ajxup Pelicó, et al., *Uk'ux' Ajilanik. Cero maya. Fuente de la numeración maya*, (Guatemala: Oxfam-Fundación Agostino, 2003), 18.

²⁷⁴ El difrasismo consiste en la asociación de dos lexemas, a partir de éstos se construye un significado nuevo expresado en un idea única, en la cual el sentido final no es co-extensivo a la suma de sus dos componentes. Ver Ángel María Garibay Quintana, *Historia de la literatura náhuatl, primera parte*, 1953.

²⁷⁵ El Diccionario de la Real Academia Española una onomatopeya es la imitación o recreación del sonido de algo en el vocablo que se forma para significarlo, también es un vocablo que imita o recrea el sonido de la cosa o la acción nombrada.

²⁷⁶ José Florencio Tuch Pum comunicación personal.

²⁷⁷ Luarsabishvili, “Nuevo tipo de intertextualidad”, 17.

significado de los términos que utiliza, se puede modificar la forma sin afectar el fondo.²⁷⁸ Luarsabishvili comenta que también se puede dar el caso en donde la estructura y la semántica contengan los mensajes que codifican un texto, esto aumenta la complejidad en la traducción y será necesario revelar los mensajes ocultos del texto recurriendo a la cultura que le dio origen. Por este motivo es importante entender las peculiaridades del contexto histórico-social en que se produjo el texto a traducir.²⁷⁹ Considero que el *Popol Wuj* presente una estructura y una semántica que conllevan niveles de alta complejidad, ahí está el caso de lo que denomino *Cholq'ij narrado*, me refiero a la manera en que a través de la narración aparecen cada uno de los veinte días del ciclo sagrado del tiempo, el contexto en que afloran y el significado que esto conlleva.

Considero que quien estudia un texto de la naturaleza de *Popol Wuj* y sus traducciones debe señalar los hechos históricos que se dieron en la época en que fue escrito porque de esa manera se puede comprender su contenido. Un traductor también debe conocer esos hechos para transmitir plenamente el significado de las alusiones indirectas al contexto socio-histórico del discurso que traduce así como el sentido de ciertas expresiones empleadas en razón del mismo. Un ejemplo del español mexicano de mediados del siglo XX sería la expresión “ya me cayó el veinte”. Para traducirla a otro idioma es preciso saber que en aquel entonces los teléfonos públicos en México costaban veinte centavos, que las monedas de ese valor se llamaban veintes, que la comunicación sólo se establecía cuando la moneda caía de la ranura de depósito a la alcancía del aparato, y que por lo tanto el lenguaje coloquial utilizaba este mecanismo como metáfora para expresar que finalmente una persona había comprendido un mensaje, una idea o una situación intrínsecamente poco clara. En el caso del *Popol Wuj* es preciso considerar que este libro k'iche' contiene mensajes crípticos que sus autores elaboraron con el propósito de resguardar su espiritualidad y cultura a causa de la persecución que sufría su pueblo por razones de la evangelización. La codificación elaborada por los autores del *Popol Wuj* se da en la estructura y en la semántica, es decir que la labor de traducción de este texto tiene un alto nivel de complejidad, donde además hay que considerar los significados simbólicos asignados al espacio geográfico, los aspectos sociales y los problemas políticos de su tiempo.

²⁷⁸ Luarsabishvili, “Nuevo tipo de intertextualidad”, 17.

²⁷⁹ Luarsabishvili, “Nuevo tipo de intertextualidad”, 15-17.

Por lo que acabo de exponer, resulta necesario que el traductor lleve a cabo una elección léxica apropiada y que haga un uso correcto de la sintaxis y la morfología del idioma de partida, además que conozca las convenciones sociolingüísticas y pragmáticas de la cultura maya, para poder aplicar correctamente los mecanismos de coherencia y consistencia en un todo plenamente claro y articulado. En resumen, la traducción de un texto conlleva serias dificultades; para el caso específico del *Popol Wuj*, demanda una cuidadosa interpretación que no trastoque las figuras literarias que contienen o cambie su contenido simbólico.

Hasta aquí he querido mostrar los problemas más frecuentes que enfrenta un traductor; y me refiero sobre todo al traductor que desconoce la cultura del texto de partida pero se siente con los conocimientos suficientes para hacerlo. Turwer expresa que una traducción es más fácil cuando quien la lleva a cabo tiene como idioma materno el idioma del texto de partida.²⁸⁰ En este sentido las traducciones del *Popol Wuj* realizadas por los mayas guatemaltecos son de suma importancia. Se trata de hombres que han vivido cotidianamente su cultura y que conocen también la cultura occidental, se mueven en ambas esferas y eso da por resultado el cabal entendimiento de toda una cosmogonía al momento de mostrar a los demás el verdadero significado de su libro sagrado. De esta forma se podrán respetar las representaciones de la memoria colectiva y de la historia maya.

La traducción de textos escritos en idiomas mayas con el propósito de recuperar la historia antigua para el presente y el problema que esto amerita, también se ha dado otras latitudes. Ahí está el caso de la India a fines de 1996, con el proyecto editorial *Moderns Indian Novels in English Translation* encabezado por hindúes, cuya producción bibliográfica ha tenido como objetivo esencial hacer llegar al lector ajeno (extranjero) a la cultura de este país, representaciones literarias sobre su cultura.²⁸¹ Los libros publicados han sido escritos al bengalí, hindi, punjabi, urdu y tanil, entre otros. Y las traducciones de éstos al inglés las llevan a cabo traductores hindúes versados en lingüística y culturalmente nativos. La investigadora Leticia Herrero Rodes comenta que este proyecto hace reflexionar sobre la dominación a la que se han visto sometidas aquellas literaturas culturales marginales y subraya que “el traductor nativo puede

²⁸⁰ G. J. Turover y A. I. Tristá, *La Traducción desde el idioma español a otros idiomas* (Moscu: Vyschaya shkola, 1976), 8.

²⁸¹ Leticia Herrero Rodes, “*La traducción entre culturas: la traducción de los marcadores específicos en la novela angloindia*” (tesis de doctorado, Universidad de Alicante, 1999), 207- 210.

mantener el contenido original de la obra a pesar de las dificultades que ello conlleva”²⁸². Esta es una condición de los traductores que reivindican sus orígenes, ya que al escribir y traducir quieren presentar su historia sin las manipulaciones y tergiversaciones de occidente. Desde esta perspectiva, el texto es un conjunto de elementos culturales compartidos por una comunidad que los vincula a su experiencia.²⁸³

3.2 Las traducciones y ediciones del *Popol Wuj* según la matriz etno-cultural de sus traductores.

El *Popol Wuj* ha sido objeto de un gran número de traducciones en distintos idiomas. Traductores de origen europeo, asiático, mestizo e indígena se han ocupado de llevar a cabo esta compleja tarea. De aquí la necesidad de hacer un recuento de las traducciones que hasta hoy se han realizado. Empezaré por aquéllas elaboradas por extranjeros y ladinos y, para finalizar este apartado, mencionaré las elaboradas por indígenas mayas de Guatemala y México.

La primera transcripción y traducción conocida de este libro corresponde al siglo XVIII y se debe a fray Francisco Ximénez, lleva el título *Empiezan las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala, traducido de la lengua quiché en la para más comodidad de los Ministros del Santo Evangelio*. Ésta es copia del original que los k’iche’ guardaron desde el siglo XVI y del que no sé volvió a saber nada después que Ximénez lo tuvo en sus manos. Es necesario recordar que el manuscrito escrito en k’iche’ por los *Nim Chokoj* se originó a partir de un hipotexto²⁸⁴ pictográfico del que hace alusión el *Popol Wuj*.

Se sabe que Ximénez dejó una traducción al español más asequible del libro k’iche’ con el título *Popol Buj* que incluyó en su *Historia General de la provincia de Chiapa y Guatemala*.²⁸⁵

²⁸² Herrero, *La traducción entre culturas*, 211-213.

²⁸³ Herrero, *La traducción entre culturas*, 215-218.

²⁸⁴ Dentro de la teoría literaria la categoría de hipotexto estriba en toda relación que une un texto **A** (hipotexto) con un texto posterior **B** en el que se inserta de un modo. Ver Gérard Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado* (Madrid: Taurus, 1982).

²⁸⁵ Esta obra escrita por fray Francisco Ximénez estaba integrada de cuatro volúmenes que fueron guardados en el Convento de Santo Domingo en Guatemala.

Al morir fray Francisco Ximénez su obra completa quedó en custodia del Convento de Santo Domingo en Guatemala hasta que en 1829 fueron expulsadas las comunidades religiosas. Después en 1830 las obras del dominico quedaron bajo el resguardo de la Biblioteca de la Universidad de San Carlos. A partir de ese momento, el manuscrito copiado por Ximénez tuvo una trayectoria difícil, situación que provocó el surgimiento de diferentes versiones en torno al mismo, por tanto considero necesario abordarlas porque forman parte de la historia que ha tenido este documento.

Adrián Recinos comenta que en 1854 el austríaco Carl Scherzer durante una estancia de seis meses en Guatemala, llevó a cabo una búsqueda documental en la Biblioteca de la Universidad de San Carlos y localizó el tercer volumen de la *Historia General de la provincia de Chiapa y Guatemala*. Además halló el volumen que contiene el *Arte de las tres lenguas, un Confesionario, un Catecismo de Indios* y las *Historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala, traducidas de la lengua quiché a la castellana*. Fue precisamente esta última obra la que conocemos como *Popol Wuj*, y de la cual Scherzer sacó una copia que publicó en Viena en 1857 en idioma español, con el título de *Historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala*.²⁸⁶

En 1855 llegó a Guatemala, el abate Charles Etienne Brasseur de Bourbourg quien fue asignado al curato de Rabinal y durante su estadía aprendió el idioma k'iche'. El abate francés comenta que recibió de Ignacio Coloché (quien era maya originario de Rabinal) la copia que él tenía del manuscrito de Ximénez²⁸⁷ y lo tradujo al francés, después lo publicó en París (1861) con el nombre de *Popol Vuh. Le livre Sacré et les mythes de l'antiquité américaine*, este trabajo incluye el texto k'iche'.

Brasseur de Bourbourg fue el primer traductor que le dio a este documento el nombre de *Popol Wuj*, a partir de entonces las traducciones que se han hecho llevan ese título. Con el fallecimiento del abate, el acervo documental que logró reunir fue comprado por varios coleccionistas. El manuscrito del *Popol Vuh* fue adquirido por Edward E. Ayer, junto con otros documentos, y transcurrido el tiempo pasó a la Biblioteca Newberry de Chicago. Brasseur de Bourbourg no aclaró de qué forma obtuvo las obras de Ximénez que tenía en su colección.

²⁸⁶ Adrián Recinos, *Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché*. Traducción del texto original con una introducción y notas de Adrián Recinos, (México: Fondo de Cultura Económica, 1947, 1ª Edición), 47.

²⁸⁷ Charles Etienne Brasseur de Bourbourg llegó a comentar que Ignacio Coloché le entregó el manuscrito de fray Francisco Ximénez.

Afines del siglo XVIII, Ramón de Ordóñez y Aguilar conoció la versión del *Popol Wuj* que Ximénez dejó en la *Historia General de la provincia de Chiapa y Guatemala* y la tomó como base para escribir la *Historia de las cosas del cielo y la tierra según la gentilidad* (inédita hasta 1907).²⁸⁸

El investigador Miguel León Portilla en su artículo “*Los mensajes del portentoso Popol Vuh*” aclara que la transcripción y traducción que hizo Ximénez del *Popol Wuj* se extravió, sin embargo, quedaron tres copias del documento. Una copia estaba en propiedad de Ignacio Coloché (siglo XVIII) quien era maya originario de Rabinal. Las dos copias restantes fueron hechas por Juan Gavarrete (siglo XIX) quien se apoyó del manuscrito que estaba resguardado en la Biblioteca de la Universidad de San Carlos.²⁸⁹

Por su parte, Munro S. Edmonson (1971) en la traducción que realizó del texto k’iche’ titulada *The Book of Counsel: the Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala* se suma a la discusión en torno a las copias que se han hecho del *Popol Wuj*. Al respecto plantea que el hipotexto/códice pictoglífico viene a ser el manuscrito original del *Popol Wuj* y lo denomina *Manuscrito de Uatlán*. El segundo es el *Manuscrito de Quiche*, escrito en Santa Cruz del Quiche, con caracteres latinos en idioma k’iche’ y que se encuentra perdido. El tercero es el *Manuscrito de Chichicastenango*, éste es la copia que realizó el fraile dominico, se trata del documento que transcribió al k’iche’ y tradujo al español. Según Edmonson, es el documento que vieron Scherzer y Brasseur de Bourbourg en la Biblioteca de la Universidad de San Carlos. El cuarto documento es el *Manuscrito de San Carlos* y es aquella versión del *Popol Wuj* que Ximénez escribió para la *Historia General de la provincia de Chiapa y Guatemala*.²⁹⁰ Edmonson comenta que Juan Gavarrete entre 1845 y 1847 hizo una copia de esa versión. También refiere que a comienzos del siglo XVIII se elaboró la copia del *Arte de las tres lenguas* en el pueblo de Rabinal donde se incluyó *Empiezan las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala, traducido de la lengua quiché en la para más comodidad de los Ministros del Santo Evangelio* y denominó a esta copia *Manuscrito de Rabinal*, seguramente es la que obtuvo Brasseur de Bourbourg de manos de Coloché en Rabinal y que se llevó el abate a Europa. Para Edmonson el *Manuscrito de Rabinal* forma parte de la colección *Ayer MS 1515* en la

²⁸⁸ Recinos, *Popol Vuh*, 44.

²⁸⁹ www.journals.unam.mx/index.php/cronicas/article/viewFile/17292/16

²⁹⁰ Munro S. Edmonson, *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, (Nueva Orleans: Middle American Research Institute, University of Tulane, 1971), vii.

Biblioteca de la Newberry de Chicago y por consiguiente no es la copia que elaboró Ximénez de puño y letra.²⁹¹

He puesto a consideración las posturas que existen con relación a la copia que escribió Ximénez del manuscrito que la comunidad k'iche' le permitió conocer, sin duda se abre varias interrogantes que podrán ser resueltas en trabajo futuros.

Retomado el recuento de las traducciones es notable el trabajo de traducción del *Popol Wuj* que hizo Brasseur de Borbourg, ya que impulsó la realización de otros trabajos de esta naturaleza. Como la traducción Eduard Seler al alemán realizada en 1914, y titulada *Das Heilige Buch der Quiché Guatemales mit Schallplatte*. Además, la traducción al francés, de Georges Raynaud, que se publicó en París en 1925 bajo el título de *Les dieux, les héros et les hommes de l'ancien Guatemala d'après le Livre du Conseil*. Esta traducción fue vertida al español por Miguel Ángel Asturias y J. M. González de Mendoza y publicada en 1927. En 1939 se reeditó en la colección Biblioteca del Estudiante Universitario de la Universidad Nacional Autónoma de México, con el título de *El libro del Consejo* y con prólogo de Francisco Monterde; en 2004 esta misma universidad hizo la segunda reimpresión de esta traducción. La traducción al español de J. Antonio Villacorta y Flavio Rodas publicada en Guatemala en 1927 como *Manuscrito de Chichicastenango*. *El Popol Buj* se basó en la traducción al francés que realizó Brasseur de Bourbourg.

En 1944 se publicó en Stuttgart una traducción alemana del Dr. Leonhard Schultze-Jena bajo el título de *Popol Vuh. Das heilige Buch der Quiche Indianer von Guatemala*, basada en una copia fotográfica del manuscrito de Ximénez y acompañada del texto k'iche' tal como lo transcribió el fraile.

Por su parte, Adrián Recinos, historiador guatemalteco y estudioso de los manuscritos en k'ich'e y kaqchikel que se exilió en México en 1944,²⁹² fue el primer traductor que localizó y tradujo el manuscrito de Ximénez de la Biblioteca Newberry, logrando una versión en español que, para su tiempo, fue buena. Se publicó en México por el Fondo de Cultura Económica en 1947 con el título de *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché* y ha sido reeditada muchas veces. Esta versión se tradujo al inglés por Goetz y Morley (1950), en la Universidad de Oklahoma; al italiano por Terracino (1960) y al japonés Eikichi Hayashiya (1961) y fue la base de la versión de Saravia Enríquez, en 1965.

²⁹¹ Edmonson, *The Book of Counsel: The Popol Vuh*, viii.

²⁹² Recinos nació en Antigua Guatemala en 1886 y murió en 1962. Ejerció como diputado y fue embajador en Estados Unidos y España antes de contender como candidato presidencial en 1944 y exiliarse tras la derrota. Además del *Popol Wuj* tradujo *Los Anales de los kaqchikeles o Memorial de Sololá*.

Otras traducciones del manuscrito del *Popol Wuj* de Ximénez, son la de la Dra. Burgess y Patricio Xec (de origen k'iche'), en la que aparece el texto en k'iche' y su traducción al español, publicada en Guatemala en 1955; la de Rostilav Vasilevic Kinzhalov al ruso, publicada en 1959 y la de Wolfgang Cordan al alemán (1962), además se ha publicado en chino, danés, holandés, hebreo, coreano, portugués, finlandés y otros idiomas.

De las traducciones al inglés se cuenta con la de Munro Edmonson, publicada por la Universidad de Tulane en 1971, que es la primera traducción versificada del *Popol Wuj* aunque su traductor solamente ubicó el verso paralelo. Poco tiempo después, en 1985, Dennis Tedlock llevó a cabo una traducción: *Popol Vuh. The definitive edition of de mayan book of the dawn of live and the glories of gods and King*, que posteriormente se tradujo al español (1996). Finalmente, en 2003 Allen J. Christenson realizó una traducción del k'iche' al inglés: *Popol Vuh. Sacred Book of the Quiché Maya People*. Esta fue traducida al español y publicada en México por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes en 2012. En ella Christenson explica los diferentes tipos de verso paralelo existentes en el *Popol Wuj*.

Para terminar con el recuento de las traducciones que han realizado extranjeros y ladinos sólo resta mencionar la más reciente que hizo Michela E. Craveri del k'iche' al español: *Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*, publicada en por la Universidad Nacional Autónoma de México en 2013, y la de Ricardo Falla que salió a la luz en agosto de 2013, titulada *El Popol Wuj, una interpretación para el día de hoy*. Esta última se basa en la traducción que hizo Luis Enrique Sam Colop y toma en consideración el texto en k'iche' y en castellano, fue publicada por la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).

De las numerosas traducciones que existen del *Popol Wuj*, incluso en idiomas que no son el español, sólo he mencionado las más estudiadas hasta el momento. Cabe destacar que pese a su abundancia, son pocos los traductores que han tomado en consideración el manuscrito de fray Francisco Ximénez como documento básico. Por consiguiente se pueden detectar algunas imprecisiones en cada una de ellas, quizás muy sutiles, pero las hay.

En cuanto a las traducciones al español realizadas por mayas de Guatemala, existen tres. El maestro Adrián Inés Chávez hizo la primera traducción indígena de este libro k'iche' en 1979 con el título de *Pop-Wuj. Poema Mito-Histórico K'iche'*; el maestro Pakal

B'alam Rodríguez Guaján, publicó su traducción en 2007 con el nombre *Popol Wuj*; un año después, el Dr. Luis Enrique Sam Colop presentó la suya: *Popol Wuj. Traducción al español y notas de Sam Colop*. Los traductores mayas tomaron el manuscrito de Ximénez como documento base para realizar su trabajo. He considerado estas traducciones para la presente investigación porque sus autores, además de ser mayas nativos, han sido parte del movimiento de resistencia cultural.

De ninguna manera puedo omitir que en México también se han realizados tres traducción por autores mayas. La primera, vertida al maya tzeltal, fue hecha por el maestro Josías López Gómez y se publicó en 1997; la segunda, en maya tsotsil y castellano de Mariano Sánchez Pérez, Marcelina Petrona Pérez Vázquez y Alonso Miguel Jasso Flores se publicó en edición bilingüe el año de 2009 y lleva el título de *Popol Vuh. Ch'ul Vun Yu'un Maya K'iche' Etik Ta Bats'i K'op*; la más reciente traducción bilingüe, hecha en maya yucateco y castellano es de Gerónimo Ricardo Can Tec, José C. Cano Sosaya, Marcelina Chan Canché y Fidencio Briseño Chel y se publicó con el título *Póopol Wuuj* en 2013. Cabe destacar que esta traducción se hizo fundamentalmente a partir de la traducción bilingüe k'iche'-español del maestro Adrián Inés Chávez.

3.3 Horizontes de enunciación de Francisco Ximénez y los traductores mayas de Guatemala.

El discurso que justificó la conquista en América tuvo como base la supuesta necesidad de emprender la evangelización de los indígenas, este es uno de los aspectos más importantes que constituyen el horizonte de enunciación del fraile dominico Francisco Ximénez, primer transcriptor y traductor del *Popol Wuj*.

Manuel de Jesús Romero escribe que los dominicos son una orden religiosa que surgió a principios del siglo XIII en el sur de Francia, cuyo fundador fue Domingo de Guzmán. Desde su origen los dominicos plantearon una serie de acciones para difundir y enseñar la religión católica, entre ellas sobresalen la predicación doctrinal, la evangelización de los paganos y la conversión de los herejes, así como la formación de laicos y la constitución de hermandades y cofradías de índole religiosa dedicadas a la virgen del Rosario.²⁹³

²⁹³ Manuel de Jesús Romero, O.P. "Los dominicos en América Latina y el Caribe. Esbozo Histórico", (2010): 1-4, en www.dominicasanunciata.org/13/activos/texto/wdomi_pdf_4760-Kld0z9... Archivo PDF

La orden de predicadores dominicos arribó al Nuevo Mundo en septiembre de 1510 a La Española (República Dominicana) bajo la dirección de fray Pedro de Córdoba. Paulatinamente se extendieron hacia varios territorios organizándose en casas y conventos, de esa manera formaban Provincias. Se sabe que durante la colonia llegaron a constituir 10 Provincias, como la provincia de San Vicente Ferrer fundada en 1551 que abarcaba lo que actualmente se conoce como Centroamérica y el Estado de Chiapas en México.²⁹⁴

El éxito de la labor dominica en estas tierras radicó en “la política de conquista pacífica”. Fue fray Bartolomé de las Casas, quien ideó dicha política, que estipulaba evangelizar primero a los caciques para que fueran los primeros agentes de evangelización (eran educados en colegios especiales), aprender las lenguas de los indígenas y elaborar catecismos en ellas. Para cumplir esa tarea hicieron uso de la música, el canto y el teatro como medios para inculcar la doctrina cristiana. Además, se ocuparon de la construcción de pueblos, centros comunitarios, misiones y parroquias. Esta política de evangelización también incluyó a los españoles, en el sentido de prohibirles la entrada a aquellos espacios donde estuvieran los indígenas bajo la protección y preparación doctrinal dominica.²⁹⁵

Fueron las reducciones de indios los lugares idóneos que los evangelizadores levantaron para adoctrinar a los indígenas. En cada reducción debía existir una iglesia, que eran visitada por un cura doctrinero para llevar a cabo la evangelización. El sostenimiento del sacerdote corría a cuenta de los tributos que los nativos estaban obligados a pagar. El régimen de vida en las reducciones era comunitario y los bienes de estas colectividades (incluidas las tierras) pertenecían a la reducción, sin que pudiesen ser enajenados.²⁹⁶ En el saco de la Verapaz, las reducciones eran poblados en los que se congregaba a los indígenas y, bajo la dirección de los misioneros (con rigurosa exclusión de cualquier español) se intentaba educarlos en una vida cristiana y “civilizada”.

En 1524 los españoles invadieron Guatemala y la llegada del licenciado y clérigo Francisco Marroquín se dio hasta 1530. Durante ese tiempo la evangelización estuvo limitada porque los clérigos actuaban como capellanes castrenses, centrados más en conservar la fe de los españoles que en procurar la conversión de los indígenas. Esos

²⁹⁴ Romero, “Los dominicos en América Latina y el Caribe”, 5.

²⁹⁵ Romero, “Los dominicos en América Latina y el Caribe”, 6.

²⁹⁶ Romero, “Los dominicos en América Latina y el Caribe”, 10-11.

años se caracterizaron por la guerra de conquista que significó la destrucción de las sociedades mayas, el sometimiento al nuevo orden español, la imposición de la esclavitud hacia la población nativa e incluso los desplazamientos forzosos a los que ésta fue obligada.²⁹⁷

Marroquín, en calidad clérigo se interesó por el aprendizaje de las lenguas autóctonas, aprendió k'iche' y kaqchikel e incluso escribió una Doctrina que se imprimió en México. Fundó la primera escuela en Guatemala y posteriormente fue nombrado Obispo. Su empresa evangelizadora contó con el apoyo de los dominicos Bartolomé de las Casas, Luis de Cáncer y Pedro de Angulo.

Bartolomé de las Casas y Alonso de Maldonado firmaron las Capitulaciones de Tezulutlán el 2 de mayo de 1537 para poder iniciar su empresa evangelizadora e incorporar pacíficamente a la cristiandad los territorios de Tezulutlán (Alta Verapaz, Guatemala) y la Selva Lacandona.²⁹⁸

Además de fray Bartolomé de las Casas, participaron en ese proyecto de la Verapaz, por la reducción y pacificación fray Luis de Cáncer, fray Rodrigo de Ladrada y fray Pedro de Angulo. Fue Luis de Cáncer quien logró evangelizar los indígenas de Sacapulas otorgando así los primeros bautizos, mientras que de las Casas y Angulo fundaron Rabinal, siendo Cobán la cabecera de la doctrina dominica.²⁹⁹

En 1551 fray Tomás de la Torre recibió el nombramiento de primer Provincial, con lo que los dominicos por fin tuvieron este cargo en Guatemala. Paulinamente la orden de los predicadores llegó a controlar el territorio de Verapaz y, para 1553, el Quiché Central que se extiende desde Sacapulas hasta Chichicastenango.³⁰⁰ La tenacidad y dedicación de los dominicos les permitió llevar con éxito su labor de conquista pacífica, que se consolidó entre el siglo XVI y el XVII no sin dificultades y rechazos por parte de los indígenas.

Al finalizar el siglo XVII existían regiones habitadas por mayas que se mantenían fuera del dominio español. Se trababa de grupos mayas que se oponían al orden impuesto por los españoles. Los esfuerzos de los dominicos por aplicar la conquista pacífica entre ellos fueron poco fructíferos ya que para lograrlo acudieron a una política

²⁹⁷ Jesús García Ruiz, "El misionero, las lenguas mayas y la traducción de nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala", 1611 *Revista Historia de la Traducción Número 1* (2007): 5-8, en www.traduccionliteraria.org/1611/esc/america/garciaruiz.htm

²⁹⁸ biblioteca.usac.edu.gt/EPS/07/07_2011

²⁹⁹ Cordero, "Los dominicos en el norte de Guatemala y Chiapas", 8

³⁰⁰ Akkeren, "Fray Domingo de Vico", 25.

de reubicación que provocó situaciones de violencia con resultados contraproducentes para la evangelización.³⁰¹

Para el siglo XVII fray Francisco Ximénez dio comienzo a su labor doctrinaria en Guatemala. Su misión pastoral tuvo como fin “salvar” las almas de los naturales que desde la perspectiva española se encontraban en manos del demonio y cuya redención requería la conquista militar y la conquista religiosa. Ambas se unieron para consolidar el poder colonial.

En Guatemala, no sólo los dominicos tuvieron gran influencia, también estaban los franciscanos. Ambas órdenes religiosas se disputaban a la población indígena de la región, rivalidad que llevó a fray Francisco Ximénez a escribir su *Apologética en que se demuestra que los dominicos fueron los primeros religiosos de Guatemala* para probar que los dominicos fueron los primeros misioneros en llegar a Guatemala.

La denominada “conquista espiritual” enfrentó el problema de la comunicación en las lenguas autóctonas. A fin de transmitir a los neófitos todas aquellas creencias y sistemas de valores vinculados al catolicismo los misioneros tuvieron que traducir la doctrina católica a numerosos idiomas indígenas. Entre las políticas lingüísticas que implementaron para iniciar una comunicación con los distintos pueblos mayas se cuenta el establecimiento de una lengua franca. En un primer momento se pensó en el kaqchikel, debido a su cercanía con el k’iche’, el tzutuhil y el uspanteco. Otro motivo importante fue que estos grupos lingüísticos representaban en ese momento alrededor del 65% de la población maya de Guatemala.³⁰²

En 1550 el Consejo de Indias dictó instrucciones a varias órdenes religiosas para que se inculcara a los mayas la cultura del imperio español a través de la castellanización.³⁰³ La Iglesia centró su política de evangelización en el aprendizaje y uso de las lenguas mayas. Sin embargo, se suscitó un enfrentamiento entre dominicos y franciscanos por imponer su *Doctrina*, y con ello su propia interpretación teológica. Los franciscanos elaboraron un catecismo y doctrina en kaqchikel que generó una severa crítica por parte de los dominicos. El punto más álgido de esta polémica se suscitó en torno a la traducción de ciertos conceptos, como el de Dios. Según los franciscanos, éste no debería sustituirse con

³⁰¹ Cordero, “Los dominicos en el norte de Guatemala y Chiapas”, 4-6.

³⁰² Jesús García Ruiz, “El misionero, las lenguas mayas y la traducción”, 2.

³⁰³ Se expidió la Real Cédula a las Provincias de las Órdenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín el 7 de junio de 1550 donde se expresó la necesidad de llevar a cabo un proceso de castellanización por medio de la evangelización. Ver Jesús García Ruiz, “El misionero, las lenguas mayas y la traducción, nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala”, 2.

ninguna otra palabra, mientras que los dominicos consideraban necesario utilizar un término en maya que denotara el sentido de la palabra Dios en castellano, para lo cual adoptaron la palabra kaqchikel *qabahuil* o *qabovil*,³⁰⁴ que designa el todo; es decir, el tiempo, el espacio, el movimiento, la dualidad.³⁰⁵ Así que los frailes dominicos tradujeron la palabra Dios con un vocablo que los mayas utilizaban para referirse a una serie de atributos propios del concepto de divinidad. La disputa se resolvió a favor de los franciscanos dejando la palabra Dios en castellano. En el trasfondo de esa discusión estaba imponer la doctrina franciscana sobre la dominica, lo que significaba ocupar una posición de mayor influencia en estas nuevas tierras.

Los dominicos siguiendo las prescripciones del I Concilio Mexicano de 1555, que a la letra dice: “que la doctrina se enseñe en su lengua, porque mejor lo puede saber y retener”³⁰⁶ tuvieron que aprender las lenguas de los lugares donde iban a predicar el evangelio. Por este motivo también tradujeron textos bíblicos, catecismos y confesionarios y elaboraron gramáticas, vocabularios, calepinos y doctrinas en las lenguas autóctonas.³⁰⁷

En relación a la influencia económica que tuvieron los dominicos en Guatemala, se sabe que entre el siglo XVI y la primera década del siglo XVIII, recibieron donaciones de tierras por parte de españoles y criollos, de entre otros. De esa manera se constituyeron en la orden que ocupó el primer lugar como latifundista en el territorio que hoy es Guatemala, desde Sacapulas, situado en la región de la antigua capital k'iche' (Uatlán o Santa Cruz) hasta Verapaz.

La mano de obra para trabajar estas propiedades era suministrada por los pueblos indígenas que dependían de los conventos dominicos. En 1650 también los caciques indígenas fueron responsables del despojo de tierra en la región y, al finalizar el siglo XVII los colonos españoles se sumaron al conjunto de los acaparadores de tierra, ejerciendo mayor presión sobre los recursos de las comunidades indígenas. Santa Cruz perdió todas sus tierras en la parte oriental, ya que por no estar ocupadas de forma permanente fueron adquiridas por dominicos y colonos para transformarlas en haciendas agrícolas y

³⁰⁴ Ambas grafías eran utilizadas por los frailes españoles. A finales del siglo XX, las grafías de los idiomas mayas en Guatemala cambiaron con las nuevas convenciones ortográficas que implementó el movimiento de resistencia cultural. El proceso de estandarización para la escritura de los idiomas mayas ha sido apoyado por la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala y la Reforma Educativa.

³⁰⁵ Damián Epún Sipac, *Maya' Ajilab'al Q'ij. La Cuenta maya de los Días* (Guatemala: Cholsamaj, 2001), 21.

³⁰⁶ Ana Gimeno Gómez, “El Consejo de Indias y la Difusión del Castellano”, en *El Consejo de Indias en el siglo XVI* (España: Universidad de Valladolid, 1970), 191-210

³⁰⁷ Gimeno, “El Consejo de Indias”, 196-197.

ganaderas. El despojo territorial por parte de los dominicos se convirtió en una constante. La estrategia que usaron los dominicos para apropiarse de tierras indígenas fue que las denunciaban como tierras realengas y así lograron legitimar su posesión mediante la composición.³⁰⁸

3.3.1 Fray Francisco Ximénez, primer transcriptor y traductor no indígena.

Fray Francisco Ximénez nació en 1666 en Écija, Sevilla. Respecto a su fallecimiento no se tiene la fecha exacta, se calcula que fue en 1731. A muy corta edad ingresó a la orden de los dominicos y más tarde, lo enviaron a Guatemala. Arribó a tierras americanas en 1688, formando parte de la comitiva de treinta religiosos encabezada por el M.R.P. Fr. Ambrosio Ipenza. Para 1690 partió a la Ciudad Real de Chiapas donde se ordenó como sacerdote.³⁰⁹ Además de cumplir con su misión evangelizadora se dedicó al estudio de las lenguas k'iche', kaqchikel y tzutujil. En suma, se distinguió como historiador, filólogo y teólogo.³¹⁰

Su actividad como párroco comenzó en 1691, en el pueblo de San Juan Sacatepequez, Guatemala, así inició su misión evangelizadora y para ello requirió aprender la lengua kaqchikel. Poco tiempo después, fray Francisco Ximénez, se trasladó al pueblo de Santo Tomás Chuilá, hoy Chichicastenango, donde fue cura por un tiempo (1701-1703). Su trabajo como evangelizador le permitió ganar la confianza de los k'iche', al grado de que éstos le revelaron la existencia de su libro sagrado. Al tener este documento es sus manos, y como también sabía el idioma k'iche', se abocó a la tarea de transcribirlo y traducirlo casi literalmente al castellano. Esta primera y valiosa traducción del libro sagrado de los k'iche' se titula: *Empiezan las historias del origen de los Indios de esta provincia de Guatemala, traduzido de la lengua quiché en la castellana para más comodidad de los Ministros del Sto. Evangelio, por el R. P. F. Francisco Ximénez, Cura doctrinero por el Real Patronato del Pueblo de Sto. Tomás Chuilá.*³¹¹ El manuscrito original, propiedad de los k'iche' que databa aproximadamente de la primera mitad del

³⁰⁸ J.C. Cambranes, *500 años de lucha por la tierra*, 137.

³⁰⁹ Fr. Juan Rodríguez Cabal, O.P. *El dominico Francisco Jiménez. Historiador de Guatemala. Apuntes para la vida del M.R.P. Presentado y Predicador general Fr. Francisco Ximénez, O.P.* (Cobán, Guatemala: Centro Ak' Kutan, 2006), 11-13.

³¹⁰ Recinos, *Popol Vuh*, 38-39.

³¹¹ Rodríguez, *El dominico Francisco Jiménez*, p. 31.

siglo XVI y había permanecido oculto durante cerca de siglo y medio,³¹² se supone que les fue devuelto, pero hasta el momento no se sabe cuál fue su destino.³¹³ El padre Francisco Ximénez hizo una copia que consta de 112 folios con el texto ordenado en dos columnas paralelas, de las cuales la primera contiene la transcripción y la segunda, la traducción a la lengua castellana.

En 1704 Ximénez fue nombrado cura de Rabinal, aún se conservan sus anotaciones bautismales que confirman su estancia en este lugar, permaneció ahí hasta 1714. Para 1715 lo asignaron al curato de *Xenacoj* donde empezó a escribir la historia de la *Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* por encargo del P. General de la Orden, Fr. Antonino Cloche.³¹⁴

Entre 1718 y 1720 el señor Presidente, Gobernador y Capitán General de Guatemala, D. Francisco Rodríguez de Rivas le otorgó a fray Francisco Ximénez el cargo de Cura-Doctrinario del barrio de la Candelaria. En octubre de 1721 lo trasladaron al curato de Sacapulas, ahí permaneció realizando sus obligaciones como predicador hasta 1725. Ese año fue nombrado Superior de la Casa de Sacapulas.³¹⁵ Se calcula que falleció en 1731 porque el Capítulo Provincial celebrado en Guatemala ese año menciona: “En nuestro convento de Guatemala murieron...entre las siete que pone, está en tercer lugar, el R.P. Fr. Francisco Ximénez, Presentado y Predicador General”.³¹⁶

Fray Francisco Ximénez fue un investigador de los idiomas nativos y de ello dan cuenta las obras escritas que nos legó. Sin duda, constituyen un acervo invaluable para los estudios en la actualidad. Una de sus obras más conocidas es la traducción del *Popol Wuj*. Ahora sabemos que junto con los otros trabajos del padre Ximénez, la primera transcripción y traducción del *Popol Wuj* permaneció olvidada en el archivo del Convento de Santo Domingo, en Guatemala, de donde pasó en 1830 a la Biblioteca de la Universidad de San Carlos en la ciudad de Guatemala. Ahí la encontró en 1854 el austríaco Carl Scherzer, quien sacó una copia y la publicó en Viena en 1857, en idioma español, bajo los auspicios de la Academia Imperial de Ciencias, con el título de: *Historias del origen de los indios de esta Provincia de Guatemala*.

³¹² Recinos, *Popol Vuh*, 15.

³¹³ Recinos, *Popol Vuh*, 15.

³¹⁴ Rodríguez, *El dominico Francisco Jiménez*, 33-39.

³¹⁵ Rodríguez, *El dominico Francisco Jiménez*, 45-64.

³¹⁶ Rodríguez, *El dominico Francisco Jiménez*, 67.

La prolongada estancia de Francisco Ximénez en Chichicastenango y Rabinal fue muy fructífera para sus estudios etnolingüísticos. Durante ese periodo (1704-1714) escribió obras de singular importancia. Con relación a la lingüística tenemos el *Tesoro de las lenguas cakchiquel, quiché y tzutuhil*, con vocabulario y gramática, apoyándose en el esquema morfológico de Antonio de Nebrija en lo relativo a declinaciones y conjunciones. A pesar del conocimiento que tuvo de estas lenguas mayas, Carmelo Sáenz de Santa María apunta que: “Ximénez se declara incapaz de distinguir adecuadamente los sonidos típicos de las lenguas del grupo quiché, y su fonetización es titubeante”.³¹⁷ Además del *Tesoro*, su obra evangélica está integrada por un *Confesionario de las lenguas cakchiquel, quiché y tzutuhil*, un *Catecismo de indios*, *Sermones varios*, y *El párroco perfecto, guía de pastoral indígena*. A través de estas obras, Ximénez muestra el conocimiento que tenía de las lenguas mayas.

Por encargo de sus superiores y del P. General de la Orden de los Dominicos, Ximénez escribió *La Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* (1721), en ésta incluyó una versión más sencilla del *Popol Wuj*. También redactó la *Historia Natural del Reino de Guatemala* (1722), documento valioso por los datos que ofrece sobre aspectos de botánica y geografía, clasificación de especies, anotación de las propiedades de plantas y animales.

A su extenso trabajo se suman obras de índole biográfica, histórica y apologética: *Disertación histórica* (s/f), *Tratado de los ladrillos*, *Respuesta a algunos cargos* (s/f), *Vidas de los PP. Del Yermo* (s/f), *Relación historial todos los sucesos en el tiempo que estuvo en Guatemala el Visitador* (s/f), *Sr. Ldo. D. Francisco Gómez de la Madrid* (s/f), *Historia del Beaterio de Santa Rosa* (1721), y *Apologética en que se demuestra que los dominicos fueron los primeros religiosos de Guatemala* (año).³¹⁸

³¹⁷ Camelo Sáenz de Santa María, “El Ecijano Francisco Ximénez, O.P.”, en *Actas de las III Jornadas de Andalucía en América*, coord. Bibiano Torres Ramírez y José J. Hernández Palomo, vol. 2 (Universidad de la Rábida, 1985): 301.

³¹⁸ Rodríguez, *El Dominico Francisco Jiménez*, 69-70.



Retrato del dominico fray Francisco Ximénez que se conserva en Écija, España.

3.3.2 Adrián Inés Chávez, primer traductor maya k'iche' del *Popol Wuj*.

El maestro Adrián Inés Chávez era originario de San Francisco el Alto, del departamento de Totonicapán; nació el 26 de agosto de 1904 y falleció el 23 de marzo del año 1987 en el municipio de Zunil, Departamento de Quetzaltenango. Era de origen maya k'iche', conocedor de su lengua materna y de la cultura maya. Fue el primer maestro indígena graduado en la Escuela Normal Central para Varones en Guatemala en el año 1925. A fines de la década los sesenta aparece su primer trabajo titulado *La Reconstrucción del Idioma K'iche'* que dedica a la creación de un alfabeto que contiene las representaciones de siete principales fonemas del k'iche' y tres signos ortográficos. Estas convenciones lingüísticas le sirvieron de base para sus trabajos posteriores, en especial su traducción del *Popol Wuj* que él tituló *Pop Wuj. Libro del Tiempo o Libro de los Acontecimientos* (1979), primera traducción del documento realizada por un indígena de origen maya. Además de lo anterior, Chávez publicó dos libros dedicados al estudio y escritura de su lengua materna: *El Idioma k'iche' y su Grafía* (1975) y *Método k'iche', K'iche' Tzib y Otros Temas* (1983). Este último contiene una metodología para el aprendizaje y la enseñanza del

k'iche', fue publicado por la UNESCO. De igual forma, se abocó a la reconstrucción del calendario, también denominado *Cholqij*, es decir del calendario sagrado maya k'iche'. En la década de 1970, además, este activista de origen k'iche' impartió talleres para la revitalización de la espiritualidad maya basándose en el contenido del *Popol Wuj*.³¹⁹

Adrián Inés Chávez también se interesó en el análisis etimológico de algunas palabras como Guatemala, *Tecún Uman*, *She Lajuj*, *Ishin Ché* y Tula, entre otras. A él se atribuye el descubrimiento de una pieza de jade en la que se puede apreciar la antigua escritura k'iche', que casualmente encontró en el Museo Arqueológico Municipal de Chichicastenango, el 3 de marzo de 1973.³²⁰

Chávez realizó estudios en la Universidad de San Carlos de Guatemala, donde obtuvo el título de Profesor de Segunda Enseñanza en Letras. Además fundó la Academia de la Lengua Maya K'iche' en la ciudad de Quetzaltenango, precursora de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG). Los mayas lo consideran el Gran *K'amalb'e* (El Guía del Camino) del pasado siglo XX. En la cultura maya un *K'amalb'e* es guía de la comunidad y las actividades que desempeña estriban en dar consejo e intervenir en la toma de decisiones que atañen a la vida colectiva. Un cargo de esta naturaleza es honorífico y se gana a partir del trabajo que se hace en pos de la cultura y del pueblo. Asimismo, ha sido nombrado genuino *Kab'awil* (El de la doble visión), esto significa que tuvo un compromiso permanente con el pasado y por consiguiente con los ancestros, a la vez que sus acciones se encaminaron hacia la revitalización de la cultura k'iche' vislumbrando el impacto que tendría esto hacia los años por venir.

El investigador Adrián Inés Chávez vivió una etapa marcada por gobiernos militares que respondían a los intereses de la élite ladina guatemalteca. Fue un tiempo en que los mayas padecían el trato racista y discriminatorio de ese grupo en el poder y en el que la educación era un área restringida para los mayas, pocos podían acceder a tener estudios y mucho menos participación activa en la vida pública del país. A pesar de las condiciones de exclusión y marginación a las que estaban sujetos, el maestro Chávez abrió el camino para que, paulatinamente, los mayas accedieran a estudios de magisterio y universitarios.

³¹⁹ Estuardo Secaria, *La Conservación de la Naturaleza, el Pueblo y el Movimiento Maya, y la Espiritualidad en Guatemala, Implicaciones para los Conservacionistas* (Guatemala: PROARCA/CAPAS 2000), 67, en pdf.usaid.gov/pdf_docs/PNACK140.pdf

³²⁰ Adrián Inés Chávez, *Pop – Wuj. Poema Mítico-Histórico K'iche'* (Guatemala: TIMACH, 1997), XXIX.

Desde 1960, Inés Chávez trabajó por el rescate del idioma k'iche' como una forma de recuperar la identidad y la historia de su pueblo, debido a que las políticas educativas a nivel estatal, en ese momento privilegiaban la enseñanza del idioma español con el propósito de erradicar paulatinamente los idiomas indígenas. Incluso propuso a las autoridades educativas de su país la adopción del alfabeto y del método que él creó; sin embargo, éstas rechazaron su propuesta por considerar que su obra resultaba poco científica y alejada de los avances lingüísticos de acuerdo al dictamen emitido por el Instituto Lingüístico de Verano y el Instituto Indigenista Nacional. Chávez consideró esto como una negación del derecho de los indígenas a construir sus propias gramáticas y métodos para la enseñanza de sus idiomas, dejando ver que ha existido un control de la normatividad gramática y lingüística por parte de los extranjeros y ladinos.³²¹ Su trabajo sentó las bases para iniciar una labor de reivindicación cultural centrada en la recuperación del idioma k'iche' como un elemento identitario que diera cohesión a los mayas. De ahí la importancia que ha tenido el idioma para el movimiento de resistencia en Guatemala. La investigación y enseñanza de la correcta escritura y pronunciación del k'iche' que Chávez emprendió, iniciando con ello un proceso fundamental de recuperación de los idiomas mayas al que los activistas culturales han dado continuidad, cristalizó para los años noventa en la estandarización de la forma escrita de dichos idiomas y la Reforma Educativa. Esta última consistió en el reconocimiento y promoción de los idiomas y las culturas mayas, mediante la educación bilingüe para afirmar y fortalecer la identidad y los valores culturales de las comunidades lingüísticas en Guatemala.³²²

Adrián Inés Chávez perteneció a numerosas instituciones científicas en su país y en el extranjero. En Guatemala, fue miembro de la Asociación de Maestros de Quetzaltenango (1925), representó al magisterio en la Confederación de Obreros de esa misma ciudad (1945), fue presidente y cofundador de los Juegos Florales Centroamericanos y de Panamá (1958), primer presidente de la Asociación Magisterial Quezalteca (1958), primer director de la Casa de la Cultura de Occidente (1959), entre otros cargos más. Su compromiso por la recuperación del idioma k'iche' le confirió numerosas distinciones, homenajes y reconocimientos otorgados por universidades de Guatemala, Estados Unidos, México, El Salvador, Costa Rica, Colombia, Francia y Alemania. En su país recibió el reconocimiento de Hijo Distinguido de Totonicapán y la

³²¹ Oficio N° 2213, de fecha 16 de mayo de 1963, suscrito por el Subsecretario de Educación Pública de Guatemala.

³²² Ley de Educación Nacional, Decreto Legislativo N° 12-91, Congreso de la República de Guatemala.

Facultad de Humanidades le otorgó el título de Emeritísimo durante el decanato de Raúl Osegueda Pala. La Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia, la Educación y la Cultura (UNESCO) le confirió el Doctorado como investigador lingüista.

El papel de este intelectual y la importancia de sus actividades para el fortalecimiento de la conciencia de los mayas en cuanto a la valoración del idioma, el traje, la música y otros elementos culturales propios son indiscutibles. Incluso fomentó que el concurso de la reina indígena en Quetzaltenango (1979) fuera llamado *Umial Tinimit Re Xelajuj Noj* (Hija del pueblo de las diez sabidurías) y que ésta fuera investida con el *Nin pot* (huipil ceremonial) y el *Ixcap* (tocado ceremonial que amarra el cabello). Asimismo, consiguió que la ganadora de este concurso recibiera el libro del *Popol Wuj* como símbolo de la herencia ancestral del pueblo maya y sugirió que el ballet folklórico llevara el nombre de *Siguan Tinimit* (ciudad de los barrancos). En las actividades culturales donde estuvo presente, sus discursos de apertura siempre eran en k'iche', sentando con ello un precedente en el uso público y oficial de los idiomas mayas. Desde entonces, los mayas en todo Guatemala han continuado esta práctica en los diversos idiomas mayas que aún existen en ese país.

3.3.3 Adrián Inés Chávez y su traducción.

La versión en castellano del *Popol Wuj* que llevó a cabo el maestro Chávez es una traducción directa del manuscrito de Fray Francisco Ximénez y tiene el nombre *Pop – Wuj*. De ella se han hecho cuatro ediciones. La primera fue publicada en México por ediciones de la Casa Chata bajo el título de *Pop Wuj -El Libro de los Acontecimientos* (1979), y contó con el apoyo de Carlos Guzmán Böckler y Guillermo Bonfil Batalla (director, en ese entonces, del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia). Böckler y Bonfil se destacaron en la reflexión teórica y analítica del movimiento indígena a nivel nacional (en sus respectivos países) y continental, contribuyendo a la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas. Por esa razón no es casual el apoyo que le brindaron al profesor Chávez para su publicación.

En cuanto al prólogo, es notorio que ahí se aborda la situación social y política que vivía Guatemala por aquel entonces, la guerra interna que duró treinta y seis años (1960-1996). Se trata de una edición comentada por Carlos Guzmán Böckler y con una explicación por parte del autor.

Poco después, en 1981 se publicó la traducción de Chávez en una edición guatemalteca, por parte del Centro Editorial Vile.

En 1990, esta traducción fue publicada en París por la prestigiada editorial Gallimard –una de las más importantes de Europa– con el título *Pop Wuh. Le livre des evenements*, versión de Adrián Inés Chávez, Traduit de l'espagnol par Anny Ambereni.

En 1997 el Centro de Estudios Mayas Adrián Inés Chávez TIMACH (en idioma k'iche', T'ijolb'al Mayab)³²³ publicó la segunda edición con el título *Pop-Wuj. Poema Mito-Histórico K'iche'* y con comentarios de Carlos Guzmán Böckler, Alberto Baten, Daniel Matul Morales y Robert Carmack. En ella se integró la explicación detallada que hizo Adrián Inés Chávez para su primera edición. En 2001, TIMACH publicó la tercera edición popular bilingüe de esta traducción, acompañada con una semblanza de la vida y obra del autor y una presentación escrita por Juan Everardo Chic Xum, director de este centro de estudios. En 2007, se publicó esta traducción en Buenos Aires, Argentina en la colección Biblioteca de Cultura Popular, Ediciones del Sol (1ª Edición /4ª Reimpresión). Con el prólogo de Carlos Guzmán Böcker, y la nota preliminar y revisión de Adolfo Colombes. La cuarta edición se publicó en México por el CIESAS, en 2009, misma que incorporó 21 acuarelas que Diego Rivera había pintado para ilustrar una traducción del *Popol Wuj* al inglés y otra al japonés.

Después de revisar esas cuatro ediciones del *Popol Wuj*, elegí trabajar con la de 1997 porque cuenta con los comentarios de personajes vinculados en diferentes niveles con el movimiento indígena: Carlos Guzmán Böcker, quien realizó el primer análisis de la situación de explotación, racismo y discriminación en que han vivido los indígenas durante siglos y Robert Carmack, investigador de la cultura maya que a lo largo de los años ha venido apoyando los congresos internacionales sobre el *Popol Wuj*, entre otras actividades académicas y de investigación. Uno de los aspectos relevantes de esta edición es que se publicó con posterioridad a los Acuerdos de Paz que se firmaron en 1996, momento en que cesó la guerra e inició la etapa del reconocimiento de los derechos de los indígenas por parte del Estado guatemalteco. Dicho acontecimiento permitió la creación de espacios por

³²³ TIMACH se creó en 1993, en la ciudad de Quetzaltenango, Guatemala. Es una organización no gubernamental que tiene entre sus diversas actividades hacer publicaciones relacionadas con la cultura e historia del Pueblo Maya, y ha tomado bajo su responsabilidad, desde 1979 hasta 2010, publicar las Memorias del Congreso Internacional sobre el *Popol Wuj*. Hasta el momento son cinco congresos de esa índole los que se han realizado en ese país, cuyo Comité Directivo está integrado por Juan Everardo Chic Xum, director de TIMACH, Robert Carmack y otros intelectuales y líderes indígenas.

parte de los propios mayas para hacer publicaciones relacionadas con temas como cultura, identidad, historia, idiomas, cómputo del tiempo y epigrafía mayas.

Cabe mencionar que esta edición cuenta con una revisión cronológica de las traducciones que Chávez consideró, en su momento, como las más importantes y no omitió sus apreciaciones en torno a los errores que contienen.



Adrián Inés Chávez Kamalb'e del pueblo k'iche'

3.3.4 Pakal B'alam Rodríguez Guaján, traductor maya kaqchikel.

José Obispo Rodríguez Guaján, conocido como Pakal B'alam, nació el 6 de septiembre de 1963, en Iximche-Tecpan, Guatemala. Es hablante de su idioma materno, el kaqchikel. Además, habla k'iche' e inglés. Hizo una licenciatura en sociolingüística en la Universidad Mariano Gálvez de Guatemala, tiempo después estudió una maestría en Estudios Latinoamericanos en la University of Kansas en EE.UU. También se formó como epigrafista siendo alumno de Linda Schele, Nicolai Grube y Federico Fahsen. Aunado a

esto, se suma su interés en la investigación de los calendarios como el *Cholq'ij*, el *Ab'* y la Cuenta larga. Tampoco se deben olvidar sus trabajos sobre matemáticas mayas.

Desde muy joven se integró al movimiento de resistencia maya en su país y el compromiso por la recuperación del idioma lo llevó a formar parte de Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib', OKAM (1990-1997), una organización enfocada al estudio de los idiomas mayas de Guatemala. En OKMA, las actividades del maestro Pakal B'alam estuvieron centradas en el análisis lingüístico kaqchikel, k'iche', tz'utujil y poqomam, así como la capacitación de técnicos en lingüística maya. Elaboró materiales didácticos que fortalecieron estas actividades. Fue en la década de los años noventa que constituyó un Taller de Lectura de textos antiguos como el *Popol Wuj*, los *Anales de los Kaqchiles*, el *Rabinal Achí*, y otros más.

Pakal Balam Rodríguez Guaján tiene una amplia experiencia como lingüista. Entre 1998 y 2003 trabajó como consultor y coordinador de diversos programas relativos a los idiomas mayas que se hablan en Guatemala. También ha realizado un mapeo lingüístico en siete comunidades a petición de la Dirección General de Educación Bilingüe en Guatemala y de la UNESCO. Se ha desempeñado como catedrático del idioma kaqchikel en la Universidad de Kansas en EE.UU., para estudiantes de licenciatura, maestría y doctorado de las carreras de antropología, lingüística, estudios mesoamericanos, literatura y matemáticas. También en esta universidad ha sido catedrático auxiliar del curso *Culturas Indígenas de Latinoamérica* para estudiantes de licenciatura, maestría y doctorado de diversas carreras (1998-2003).

Como miembro de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (1994-1996), Rodríguez Guaján realizó la coordinación y edición del *Kaqchi' Wuj*, primera revista monolingüe maya; se encargó de la redacción y locución del programa de radio *Rujotay Tzi*. Por otra parte, tuvo bajo su responsabilidad la organización de talleres de estandarización escrita del kaqchikel y elaboró los criterios para la creación de neologismos en kaqchikel. En Guatemala ha dado cátedra sobre matemáticas, calendarios, escritura maya e idioma kaqchikel en el Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín y la Universidad de San Carlos, entre otras instituciones de educación (2009).

Al ser integrante del movimiento de reivindicación cultural, el maestro Pakal B'alam se ha dedicado a la conservación y el resurgimiento de los idiomas mayas, con el objetivo de revertir la marcada tendencia del español como principal lengua en su país. Por esa razón y como lingüista, unido con otros de sus colegas, estableció marcadores

lingüísticos de la conciencia cultural y ha contribuido a la estandarización del léxico y las gramáticas mayas. Lingüistas como Pakal B'alam Rodríguez, incorporan la lingüística histórica en gramáticas prescriptivas, dando preferencia estilística a las formas que son más antiguas o más comúnmente utilizadas. Siendo esa su preocupación central ha publicado los siguientes libros: *Rutz'ilba'xik ri Kaqchikel* (Manual de redacción kaqchikel), *Ajilanik Jik'onik* (Matemática maya y calendarios) y la *Traducción del Popol Wuj*, además de artículos, cartillas y folletos sobre lingüística.

Rodríguez Guaján tiene en su haber varias publicaciones como coautor, en el tema de la numeración encontramos: *Sistema de Numeración maya*, *Numeración maya k'iche'* y por último *Numeración vigesimal* consistente en un juego de mesa sobre matemática maya. Con relación al idioma tenemos: *Gramática del idioma Kaqchikel*, *Gramática Kaqchikel*, *Los idiomas mayas de Guatemala*, *Vocabulario kaqchikel-español, español-kaqchikel* y un *Vocabulario de los idiomas mayas de Guatemala*. En la epigrafía destaca la *Introducción a la escritura maya*.

Entre sus trabajos en preparación está un ábaco de los calendarios mayas con el título *Ri Kumatz'i: Jun Rajilab'al Qi'ij*, así como la paleografía, transcripción a la ortografía actual y traducción anotada al castellano de los Manuscritos de los Xpantzay (*Kiwuj Xpantzayi'*), el Calendario k'iche' de 1722 (*Cholq'j-Ab'K'iche'*) y el Calendario kaqchikel de 1685 (*Cholq'ij - Ab' Kaqchikel*). Además está un libro sobre numeración maya, operaciones aritméticas y calendarios que llevará el título de *Iximanik*.

La trayectoria del maestro Pakal B'alam Rodríguez es rica en sus aportaciones hacia la recuperación de los idiomas. En una carta que recibí de él, al respecto escribe lo siguiente:

Muy brevemente le cuento que yo soy lingüista, pero lo estudié porque me he interesado en el estudio, mantenimiento y desarrollo de los idiomas mayas. Promuevo el idioma y la cultura maya en el hogar, la comunidad local (municipio) y hasta donde es posible a nivel nacional.³²⁴

El maestro Pakal B'alam ha realizado el estudio de varios textos pertenecientes a la literatura maya. En el *Título de Xpantzay de Tecpán Guatemala*, sobre el cual hizo su tesis de licenciatura, analizó el kaqchikel clásico utilizado por los *Xpantzay*, linaje de origen kaqchikel. De los *Anales de los kaqchikeles* ha investigado el *Cholq'ij* y la cuenta larga

³²⁴ Fragmento extraído de una carta que recibí de Pakal Rodríguez Guaján, en el mes de enero del 2010.

maya. Respecto al *Popol Wuj* se dedicó a elaborar una interesante traducción que fue publicada en 2007. En estos documentos del siglo XVI, ha encontrado su historia antigua que resulta un elemento identitario vital para el proyecto político del movimiento de resistencia cultural.

El objetivo central de su traducción del *Popol Wuj* estriba en la aplicación del alfabeto oficial para los idiomas mayas elaborado por la Academia de Lenguas Mayas. El trabajo de los lingüistas mayas en este país ha permitido que se recuperen paulatinamente nombres y apellidos antiguos y que, junto con la recuperación del idioma, se haya recobrado la historia antigua de este pueblo, estableciéndose así el vínculo con su historia contemporánea.

En este sentido, Pakal B'alam Rodríguez ha trabajado en retomar los calendarios de los mayas antiguos para los mayas de hoy, estableciendo con ello una línea de continuidad temporal que no rompe con el pasado ancestral y demostrando que el maya es un pueblo de gran vitalidad que ha mantenido una cultura de resistencia durante siglos. Su permanencia en el espacio y en el tiempo se basa en la cuenta del tiempo heredada de los ancestros.

Su compromiso como activista cultural, ha llevado a Rodríguez Guaján a crear un sistema de enseñanza de las matemáticas mayas para niños, impartiendo cursos y talleres en distintos lugares de Guatemala, preparando, de esa manera a las futuras generaciones. Ha descubierto un sistema de cómputo que denominó *Kumatzin*,³²⁵ consistente en un ábaco de calendario para hallar fechas futuras o pasadas.

La trayectoria del activista cultural Pakal B'alam Rodríguez Guaján aquí resumida muestra con claridad el trabajo tan intenso y fructífero que ha tenido en la revitalización del idioma y la epigrafía maya. Sus aportes al movimiento de resistencia cultural, junto con los de otros lingüistas, han sido significativos ya que se concretaron en los Acuerdos sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas en Guatemala.

³²⁵ *Kumatzin*, significa en maya serpenteando.



Foto www.es-la.facebook.com/pakalbalam.rodriguezguajan

De izquierda a derecha Pakal B'alam Rodríguez Guaján, unos colegas lingüistas y Linda Schele.



Foto www.es-la.facebook.com/pakalbalam.rodriguezguajan

Pakal B'alam Rodríguez Guaján impartiendo un curso de matemáticas para niños en Guatemala.

3.3.5 Luis Enrique Sam Colop, traductor maya k'iche'.

Luis Enrique Sam Colop era maya k'iche', nació en 1955 en el pueblo de Cantel, municipio de Quetzaltenango. Falleció a los 56 años, el 15 de julio de 2011, en San Lucas Sacatepéquez, Guatemala. Dominaba los idiomas k'iche' e inglés. Estudió la carrera de derecho en la Universidad Rafael Landívar, además se formó como notario. Su tesis de licenciatura: *Hacia una propuesta de ley de educación bilingüe* obtuvo el primer premio en

la Facultad de Derecho en 1983. Este trabajo fructificó como una de las primeras iniciativas que encaminaron la educación multilingüe en Guatemala.

Realizó estudios de maestría en Lingüística en la Universidad de Iowa City, también hizo un doctorado en el Departamento Inglés de la Universidad Estatal de Nueva York en Buffalo (1989), su tesis doctoral tiene el título de *Maya poetics* (1994). Impartió clases de idioma k'iche' en el Centro de Idiomas de la Universidad de San Carlos, de Guatemala, y la Alianza Francesa. Su interés por el idioma k'iche' lo llevó a ser de los primeros activistas mayas preocupados por sistematizar la gramática de su idioma materno. Buscó conocer plenamente el k'iche', dedicando su vida a ello.

En su haber tiene varias publicaciones. Destacan *Bosquejo de algunos temas de la gramática k'iche'*, y “Cinco siglos de encubrimientos: a propósito de 1991”, texto que se tradujo al italiano³²⁶ y fue publicado en español por la revista *Global Justice* de la Universidad de Denver Colorado, también se publicó en inglés en un libro titulado *Maya Cultural Activism in Guatemala*.³²⁷ Otro de sus trabajos de investigación es “Xajoj Tun vc. Quiché Vinak”, publicado en la *Revista Encuentro* del Instituto Guatemalteco de Cultura Hispánica (1993). Sam Colop llevó a cabo un trabajo que se titula *Popol Wuj: versión poética k'iche'*, publicado por la editorial Cholsamaj en 1999. Esta versión del libro transcribe la parte k'iche' del manuscrito del dominico Francisco Ximénez pero restablece la forma versificada en aquellos pasajes que originalmente se escribieron de esta manera y mantiene la prosa donde es pertinente. Además utiliza el alfabeto que implementaron los activistas culturales. A partir de este trabajo Sam Colop hizo una compilación en idioma k'iche' de trece cuentos para niños que retomó del *Popol Wuj*.³²⁸ Para 2008 realizó la traducción del libro de los k'iche' titulada *Popol Wuj. Traducción al español y notas de Sam Colop*, que publicó la editorial maya Cholsamaj en Guatemala³²⁹ y, posteriormente, en 2011, la editorial guatemalteca F&G. También escribió dos poemarios: *Versus sin refugio* y *La copa y la raíz*.³³⁰

³²⁶ Traducido por Bonnano Editore, Catania, Italia, 1992.

³²⁷ Editorial de la Universidad de Austin, Texas.

³²⁸ Esta versión fue validada en las comunidades lingüísticas mam y tz'utujil, aplicándose a niños de segundo, tercero y cuarto año de nivel primaria.

³²⁹ Esta traducción la hizo con el apoyo de la Fundación John Simon Guggenheim de Nueva York, de Plumsock Mesoamerican Studies de Vermont y de la biblioteca de la Newberry de Chicago.

³³⁰ Datos recabados gracias a la información que me proporcionó la Dra. Irma Oztzy, ahora viuda de Sam Colop, relacionada con el discurso que escribió con motivo del fallecimiento de su esposo y el homenaje que le rindieron en Chimaltenango, el 23 de septiembre de 2011, cuyo título es *Experiencias en el proceso de traducción del Popol Wuj del Doctor Luis Enrique Sam Colop* (2011): 1.

Existe un acontecimiento que inspiró a Luis Enrique Sam Colop para hacer la traducción del *Popol Wuj* al español. En 1991 asistió a la reunión anual de la American Anthropological Association celebrada en la biblioteca Newberry de Chicago, ahí vio por primera vez el manuscrito del *Popol Wuj* que transcribió y tradujo fray Francisco Ximénez. El impacto que le causó el documento fue tan grande que desde ese momento se propuso recuperar a profundidad la versificación del manuscrito y su significado cosmogónico, mitológico e histórico.³³¹ Para llevar a cabo esta traducción, enfrentó varios obstáculos: un trabajo de investigación como éste no tiene apoyo económico en Guatemala porque los idiomas mayas en la práctica no son valorados y la literatura maya no tiene la atención que merece en el sistema educativo. Lamentablemente no obtuvo financiamiento en su país, pero sí en el extranjero.³³²

Al hacer esta traducción, el doctor Sam Colop tuvo plena conciencia de que la cultura y el idioma sufren cambios o transformaciones a través del tiempo,³³³ lo que le permitió penetrar y desentrañar las formas, los estilos y los significados que son de carácter colectivo en lo lingüístico y lo cultural, propios de los mayas k'iche'. En su versión poética del *Popol Wuj*, pudo realizar correcciones en cuanto a la versificación e hizo la aclaración de varios términos. Para ello revisó las transcripciones k'iche' de Schultze Jena, Edmonson, Estrada Monroy y Adrián Inés Chávez, mismas que cotejó cuidadosamente con el manuscrito de Ximénez. Asimismo se remitió a la tradición oral como lo señala en la siguiente cita:

[...] la segunda etapa consistió en leer en k'iche' palabra por palabra y frase por frase para compararlas con la versión en español con mi señor padre, Mateo Sam Pocol. Él conocía partes del texto conforme la tradición oral k'iche'; pero no lo había leído, ni escuchado en su versión escrita...luego el texto se fue mejorando, con observaciones y revisiones posteriores.³³⁴

Como bien se aprecia en la cita anterior, Sam Colop se apoyó de los invaluable conocimientos en lingüística de su padre, a quien consultaba cuando estaba ante construcciones complejas del idioma k'iche'. También le fue de gran ayuda el hecho de haber sido maestro de este idioma, así como su experiencia en el análisis de rituales comunitarios y el trabajo de campo que le permitió recabar información acerca de

³³¹ Otzoy, *Experiencias en el proceso de traducción*, 2.

³³² Otzoy, *Experiencias en el proceso de traducción*, 2.

³³³ Otzoy, *Experiencias en el proceso de traducción*, 3.

³³⁴ Fragmento extraído del prólogo de la traducción *Popol Wuj. Traducción al español y notas de Sam Colop*, 11.

acontecimientos y rituales del pueblo maya. A esto se suman los valiosos aportes de sus lectores: Christopher Lutz, Dennis Tedlock y Robert Carmack.³³⁵



Luis Enrique Sam Colop

Sam Colop se distinguió como lingüista y destacó como docente del idioma k'iche'. También impartió talleres sobre el *Popol Wuj* a estudiantes mayas universitarios de la Fundación para Estudios y Profesionalización Maya (FEP – Maya). Cabe mencionar que de hecho fue fundador de esta institución que apoya a estudiantes mayas de nivel universitario, junto con la Dra. Irma Otzoy.³³⁶ Otra de sus actividades fue el periodismo como columnista del diario *Prensa Libre*, espacio que utilizó para hacer críticas agudas y puntuales respecto a la realidad social, económica, política y cultural del pueblo maya, así como de los gobiernos que le tocó vivir. Entre las temáticas que abordó están la migración, el uso y apropiación del patrimonio cultural maya, la espiritualidad maya, la literatura maya antigua y contemporánea, y varias cuestiones relacionadas con la lingüística y la traducción. La columna de opinión que escribía era bilingüe y salía dos veces por semana con el título de *Ucha' Xik*. Llama la atención que cuando escribía sus colaboraciones en

³³⁵ Otzoy, *Experiencias en el proceso de traducción*, 4.

³³⁶ Datos recabados gracias a la información que me proporcionó la Dra. Irma Otzoy, ahora viuda de Sam Colop, relacionada con el discurso que escribió con motivo del fallecimiento de su esposo y el homenaje que le rindieron en Chimaltenango, el 23 de septiembre de 2011, cuyo título es *Experiencias en el proceso de traducción del Popol Wuj del Doctor Luis Enrique Sam Colop* (2011): 5.

k'iche', incluía fragmentos en español dirigidos específicamente a lectores ladinos con el propósito de crearles conciencia en torno a la tolerancia y el respeto a la interculturalidad que debía darse en Guatemala. Realmente fue una pluma destacada en su país, sus lectores siempre se mantenían al pendiente de los artículos de opinión que escribía por las reflexiones críticas y profundas en torno a los problemas de Guatemala y del pueblo maya que formulaba en ellos.

Este investigador trabajó arduamente como activista cultural con el propósito de coadyuvar en la construcción de una Guatemala incluyente donde los mayas no tuvieran que continuar padeciendo la exclusión, el racismo y la discriminación. Logró combinar su formación como abogado, en el sentido de luchar por el reconocimiento de los derechos de los pueblos mayas, y su formación como lingüista que se reflejó al escribir sus columnas en k'iche', fortaleciendo públicamente el uso y mantenimiento del idioma materno, y en los espléndidos trabajos de investigación y traducción que hizo acerca del *Popol Wuj*.

Sam Colop ha sido uno de los intelectuales más importantes de su país, su traducción del *Popol Wuj* le confirió reconocimiento internacional. Entre los activistas del movimiento de reivindicación cultural, destacó por su participación y compromiso político. Su vida estuvo dedicada a la recuperación de los idiomas, la historia, la literatura y la cultura maya.

El 11 de diciembre de 2011, poco después de su fallecimiento, su padre Mateo Sam Pocol creó con su biblioteca un espacio interactivo independiente llamado *Ucha'xik Sam Colop* en la aldea Xecam del municipio de Cantel, Quetzaltenango. El propósito de esta iniciativa es que los miembros de la comunidad maya compartan con los niños y los jóvenes, saberes relativos a la cosmovisión, espiritualidad e historia, que están incluidos en el *Popol Wuj*. De esta manera se reforzará la identidad maya y el respeto a la diversidad mediante la formación en la lectura y escritura en los idiomas maya k'iche' y castellano.³³⁷

³³⁷ Marcelo Ilbalzak Coj, "Sam Colop (1955-2011), in memoriam", Plaza Pública periodismo de profundidad, Universidad Rafael Landívar, 2011 -BLOGS

3.4 Algunas consideraciones en torno a los traductores mayas.

La aparición de las traducciones del *Popol Wuj* elaboradas por maya hablantes es resultado del periodo histórico marcado por la guerra interna que se vivió en Guatemala y el surgimiento del movimiento de resistencia maya, que desembocó en la firma de los Acuerdos de Paz. Aunque los gobiernos en turno han frenado el proceso de reconocimiento de derechos del pueblo maya, los activistas no han dejado de trabajar para que de *hecho*, se materialicen sus aspiraciones políticas. La labor de los traductores mayas del *Popol Wuj* se inscribe en la recuperación de su memoria histórica, situando a este documento de origen k'iche' como el soporte sustancial del cual parten sus planteamientos políticos, cuyo contenido ha posibilitado la construcción de una Agenda Política marcada por la identidad, el idioma, la historia y la cultura.

Entre los tres traductores mayas del *Popol Wuj* se encuentra un punto coincidente relativo a la recuperación del idioma materno como elemento vital de su lucha de resistencia cultural, porque los tres se han dedicado al estudio de la lingüística. Ellos vieron que a través de la comunicación en el idioma materno se produce la transmisión de saberes, experiencias compartidas, cosmovisión, espiritualidad, memoria e historia, entre otros elementos. Se han interesado en hacer traducciones al español para corregir aquellos errores que cometieron traductores occidentales debido al desconocimiento profundo del idioma y la cultura k'iche', y digo profundo porque no pertenecen a esta cultura.

Los traductores mayas son destacados intelectuales y activistas. Se han entregado a hacer comprensible en español el legado contenido en el *Popol Wuj*, debido a que las políticas educativas implementadas por los distintos gobiernos guatemaltecos han tenido como propósito desaparecer los idiomas mayas y fortalecer el uso del español como primera lengua. Así, estos intelectuales han realizado sus traducciones para la población maya que habla sólo castellano, también han hecho transcripciones en k'iche' de este texto para aquellos que desean fervientemente recuperar su idioma materno.

Para estos intelectuales, la traducción al español del *Popol Wuj*, no ha sido suficiente. Se han enfocado a la estandarización³³⁸ de los idiomas mayas con el propósito de hacer publicaciones y dar comienzo a la formación de lectores mayas. De

³³⁸ Estandarización de un idioma significa la selección de alguna variante para instituir la manera de escribirlo.

forma paralela han impulsado programas de educación bilingüe e intercultural. La aparición del *Popol Wuj* en la versión poética que hiciera Sam Colop responde a esta aspiración de que los mayas lean su historia antigua en su propio idioma. Esta preocupación deja ver la actuación política de los integrantes del movimiento de resistencia cultural, marcada por un enfoque étnico. De esta suerte, su producción intelectual enriquece las reivindicaciones de su pueblo.

El trabajo de los traductores mayas ha impulsado el desarrollo de una conciencia histórica, que los ha obligado a revitalizar y recordar la historia de su pueblo. La memoria viene a iluminar el sentido político del presente, al ver sus orígenes y trayectoria a través del tiempo, tanto como los avances de la cultura maya antigua y las injusticias que han vivido desde la llegada de Pedro de Alvarado en 1524.

La memoria histórica se instala como un mecanismo de resistencia cultural y política, adoptando diversas estrategias; la más importante es que ese pasado les sirve para dar significado al presente. En ese sentido, las narraciones del *Popol Wuj*, recrean sentidos de pertenencia y solidaridad grupal, ayudan a transmitir desde el presente su historia, que tiene como propósito “no olvidar”. Se trata de recuperar y recordar, dos aspectos importantes y básicos de la memoria histórica. Recuperar significa implementar estrategias de revitalización mediante el uso y reinterpretación de documentos de la historiografía de tradición indígena maya de la época colonial, esto es, la creación de un esfuerzo colectivo del recuerdo y la militancia política.

El uso político del pasado se sitúa en un campo estratégico de lucha política para buscar la inclusión dentro del Estado guatemalteco, cuestionando las relaciones de dominación, que se reflejan en la exclusión de los mayas de la historia oficial. Revitalizar la memoria histórica para el movimiento de resistencia cultural significa, ocupar un lugar y fijar su posición en la disputa por los significados, es declarar la vigencia de un pasado que confiere adquirir legitimidad, mostrando que sus reclamos son legítimos y justos.

Recuperar la memoria histórica es una demostración de que las identidades políticas de ninguna manera son dadas, sino que se construyen, tanto social como históricamente. Así que las identidades necesitan, para su comprensión y legitimación, elaborar una genealogía, es decir, apelar a los orígenes ancestrales para ubicar momentos históricos que posibiliten la construcción de anclajes en el tiempo,

permitiendo la continuidad histórica como pueblo para tener un futuro con proyecto propio.

Capítulo IV. Análisis comparativo de las traducciones del *Popol Wuj*.

El análisis comparativo de las cuatro traducciones del *Popol Wuj*, consideradas en esta investigación, tiene como objetivo conocer qué diferencias se pueden encontrar entre las realizadas por los mayas k'iche' y la que hizo un maya kaqchikel, así como entre éstas y la que en su momento llevó a cabo fray Francisco Ximénez, misionero español, en el siglo XVIII. Las traducciones modernas hechas por mayas responden a un intento por transmitir adecuadamente los mensajes profundos del *Popol Wuj*, corrigiendo las distorsiones de sentido que introdujo el fraile en su traducción. Para los traductores mayas aquí estudiados, activistas todos del movimiento maya de resistencia cultural, se trata de un esfuerzo de descolonización puesto que, desde su perspectiva, la comprensión de los significados profundos de este texto fundacional es más accesible para aquellos individuos que pertenecen a la cultura que lo produjo. En este capítulo, entonces, procuraré evidenciar de qué manera se refleja la cosmovisión maya en las traducciones de Adrián Inés Chávez, Pakal B'alam Rodríguez y Sam Colop, y no de forma igualmente profunda en fray Francisco Ximénez.

Con respecto a la traducción de Ximénez quiero aclarar que para este trabajo utilicé la versión facsimilar *on line* editada por la Ohio State University que se puede consultar en la página web de esa universidad.³³⁹

En cuanto a las traducciones realizadas por los mayas que serán analizadas, debo comentar que la de Adrián Inés Chávez, *Pop- Wuj. Poema Mito-histórico K'iche'*, es una traducción directa del manuscrito de Francisco Ximénez; la de Pakal B'alam Rodríguez Guaján, *Popol Wuj*, está basada en la traducción de Adrián Recinos, en el manuscrito de Ximénez y en la versión poética de Sam Colop. Finalmente, el trabajo de Luis Enrique Sam Colop, *Popol Wuj. Traducción al español y notas de Sam Colop* tuvo como soporte la traducción del fraile dominico.

El análisis de estos trabajos revelará si efectivamente como sostienen los activistas mayas, las traducciones elaboradas por ellos, que han crecido y viven dentro de la cosmovisión de esa cultura, serán más precisas y más fieles al texto maya original.

³³⁹ http://library.osu.edu/proyectos/popolwuj/folios_esp/PWfolio_i_r-es.php
https://library.osu.edu/sites/popolwuj/folio_images/72AyerMS1515_...

4.1 El nombre *Popol Wuj* y su traducción

Para iniciar este análisis, es necesario definir desde el título este libro de origen k'iche', sus significados y las discrepancias que manifiestan los traductores que se han acercado a él. El dominico fray Francisco Ximénez tradujo las palabras *Popol Wuj* como *Libro del Común*, y ese fue el nombre que le asignó al documento. Por el significado se puede interpretar que esta obra pertenece a la comunidad maya. Traductores extranjeros y ladinos han optado por el nombre, más concreto y corto, de *Popol Vuh* siguiendo de cerca la transcripción del fraile.

Por su parte, Adrián Inés Chávez explicó que el nombre correcto es *Pop Wuj* que significa Libro del Tiempo o Libro de Acontecimientos, e incluso, Historia del Universo.³⁴⁰ Él analizó detalladamente ambas palabras y escribió *Pop Wuj* adoptando una nueva convención ortográfica que utiliza la *w* y la *j*, de tal forma que cambia su pronunciación y, con ello, ambas palabras adquieren otros significados. *Pop* alude al petate, la estera o el tiempo. Este último significado vincula al término con una veintena del ciclo agrícola denominada *Pop*, y Chávez afirma que éste era utilizado para distinguir a la gente culta y sabia en la antigüedad, lo que corroboró al analizar algunos títulos sociales como: *Aj Pop* (el entendido en tradiciones), *Nim Aj Pop* (el gran sabio en tradiciones), *Laj Aj Pop* (el pequeño iniciado en tradiciones).³⁴¹ Por otra parte, *Wuj* quiere decir libro, carta, papel y escritura pública. Así, para este traductor de origen maya k'iche', el significado de *Pop Wuj* es *Libro del Tiempo* o *Libro de los acontecimientos*, e incluso, *Historia del Universo*.³⁴² A través de este título se destaca la relevancia que él atribuyó al tiempo vinculado al relato histórico, es decir, la importancia del pasado para el presente e, incluso, para perfilar el futuro de los mayas.

El maestro Inés Chávez desentrañó el significado del nombre de este documento con el propósito de reapropiarse del libro del pueblo k'iche', dándole otra traducción encaminada hacia la descolonización y la recuperación identitaria, con lo que se abrió el camino hacia una historiografía de las traducciones del *Popol Wuj* elaboradas por mayahablantes que pertenecen a la cultura maya y, por consiguiente, llevan a cabo sus prácticas culturales.

³⁴⁰ Chávez, *Pop Wuj*, XXI.

³⁴¹ Chávez, *Pop Wuj*, XXXI-XXXII.

³⁴² Chávez, XXXI-XXXII.

Pakal Rodríguez ofrece otro nombre para el documento: *Libro del Consejo*, y en su traducción explica que la forma correcta de escribirlo es *Popol Wuj*. Él argumenta que la palabra *Popol* es un sustantivo que significa “el común de la gente, el pueblo, la comunidad y el consejo.” Por lo tanto, *Popol Wuj*, como palabra compuesta, significa “El libro del Pueblo o el Libro del Consejo.” El traductor comenta que también en otros textos se puede hallar *Popol Ja* que significa Casa del Consejo o Casa del Cabildo, y *Popol Tzij* que se refiere a Consejo. Para este traductor kaqchikel, la ortografía correcta es *Popol Wuj* porque obedece a las normas establecidas por el proceso de estandarización de la forma escrita de los idiomas mayas que inició en los años noventa del siglo XX, tarea a la que se sumaron la creación de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala y la Reforma Educativa, a través de las cuales se han concretado los planteamientos del movimiento de resistencia cultural en torno a la recuperación del idioma y la cultura.

Sin la menor duda, los activistas culturales han tenido un impacto en la estandarización de la forma escrita de los idiomas mayas, que se refleja en la manera de escribir el nombre del texto k’iche’ como *Popol Wuj*, lo que muestra que transcurridos casi veintiún años de la traducción de Adrián Inés Chavéz la descolonización de los idiomas y, por consiguiente, de este texto ha estado produciendo cambios sustanciales en la elaboración de gramáticas y vocabularios elaborados por mayas, provocando un empoderamiento de los idiomas mayas y desplazando la influencia de la lingüística occidental sobre éstos.

Relativo al nombre de este texto, el doctor Sam Colop comentó que el fraile dominico, en el folio 1r, incurrió en una equivocación porque escribió *Popo Vvh* sin la letra *l*, mientras que en el folio 54r *Popol Vvuh* sí tiene esa letra, indicando un descuido en la transcripción del k’iche’. A continuación, extraigo parte de los folios 1r y 54r donde aparece la equivocación de Ximénez señalada por Sam Colop:³⁴³

Francisco Ximénez transcripción al k’iche’	Ta xquitzihoh ronohel ruq xquiban chic chizaquil qolem, zaquil tzih vae xchicatzibah, chupan chic vqhabal Dios pa christianol chic xchiquelezah rumal mahabi chic ibal re popo vvh , ilbal zac petenac chaca palo. ³⁴⁴ ...chiquivach ronojel chiquilo vve camic vve vaih, vve qhaoch chibanic xax quetaan vi qo cut ibal re qo vvuh popol vvuh ... ³⁴⁵
---	---

³⁴³ Colop, *Popol Wuj. Traducción al español*, 18.

³⁴⁴ Ximénez, folio 1 recto.

³⁴⁵ Ximénez, folio 54 recto.

Para constatar la ausencia de la letra *l*, el doctor Colop consultó y comparó varias fuentes documentales como la obra de Ximénez titulada *Tesoro de las lenguas Cakchiquel, Quiché y Zutuhil*, el *Título de Totonicapán* y en el *Título de Yax*. También revisó el diccionario de Coto y el vocabulario de Basseta, para concluir que, efectivamente, esa palabra lleva la letra *l*, y que *Popol Wuj* significa el Libro del Consejo o el Libro del Pueblo.³⁴⁶ Además, Colop aclara que para llevar a cabo esta traducción consideró los nuevos lineamientos que surgieron del proceso de estandarización de los idiomas mayas en Guatemala.

Pakal B'alam Rodríguez y Enrique Sam Colop coinciden al traducir *Libro del Pueblo o Libro del Consejo*, de esa manera dejan ver la relevancia de constituir una unidad como pueblo, ya que comparten un pasado común que es narrado a través de este texto, asimismo hacen patente la vitalidad del Consejo como una figura central en la organización comunitaria. Como se puede ver, aunque los tres traductores aquí analizados son de origen maya existen divergencias en el significado del nombre que le asignan a este documento del siglo XVI.

4.2 El contenido del *Popol Wuj* como sabiduría ancestral y colectiva

4.2.1 La antigua palabra - *Ojer tzij*

El *Popol Wuj*, libro de los k'iche', recogió la antigua palabra que dejaron los ancestros y que relata la historia de su pueblo. El término *Ojeer* significa: hace tiempo, antiguamente o antigua;³⁴⁷ mientras que el vocablo *Tzij* tiene varios significados: verdad, cierto y palabra; entonces lo que narra el *Popol Wuj* es la antigua palabra considerada como verdadera,³⁴⁸ que fue resguardada por la tradición oral y fijada a través de las estelas, códices y otras expresiones del arte maya. El *Ojer Tzij* es el relato, la historia antigua de los antepasados.

³⁴⁶ Colop, *Popol Wuj*, p. 18.

³⁴⁷ Pedro Florencia Ajpacajá Tum, et al., *Diccionario K'iche'* (Guatemala: Cholsamaj, 2005), 238.

³⁴⁸ Ajpacajá, 432.

En el siguiente cuadro están los párrafos donde se menciona este término:

TRADUCTOR	PÁRRAFO
Francisco Ximénez	Este es el principio de las antiguas historias aquí en el quiche. Aquí escribiremos y empezaremos las antiguas historias , su principio y su comienzo todo lo que fue hecho por el pueblo quiche, su pueblo de los indios quiche. ³⁴⁹
Adrián Inés Chávez	Y aquí escribiremos (ya con letra castellana), aquí fijaremos la antigua palabra ; principio, es decir, base de todo lo sucedido en el pueblo de Los Magueyes, pero de las grandes gentes kiche. ³⁵⁰
Pakal B'alam Rodríguez	Esta es la raíz de la antigua palabra de este lugar llamado K'iche'. Aquí escribiremos y comenzaremos la antigua palabra , el inicio y la raíz de todo lo que se hizo en el pueblo K'iche', nación de la gente K'iche'. ³⁵¹
Luis Enrique Sam Colop	Éste es el origen de la antigua historia de este lugar llamado K'iche'. Aquí escribiremos estableceremos la palabra antigua ; el origen el comienzo de todo lo acontecido en el pueblo k'iche', nación de la gente k'iche'. ³⁵²

Ximénez tradujo *Ojer Tzij* como las antiguas historias y coincide con la traducción de Sam Colop. Por su parte, Chávez tradujo “Y aquí escribiremos (ya con letra castellana), aquí fijaremos la antigua palabra; principio, es decir, base de todo lo sucedido”, así expresa claramente que gracias a la escritura con caracteres latinos se pudo escribir el relato que estaba en la memoria colectiva del pueblo k'iche' y que a pesar del embate colonial se mantenía vivo. De esa manera, los escritores del *Popol Wuj* dimensionaron con claridad la importancia de la escritura enseñada por los frailes, a fin de cuentas, ésta resultó ser una herramienta útil para resguardar y proteger el relato que habían heredado de los antepasados. Se trata de la memoria histórica que protege a la identidad colectiva de los procesos de asimilación cultural.

En cambio, Pakal B'alam Rodríguez Guaján es el único que traduce: “Esta es la raíz de la antigua palabra de este lugar llamado K'iche'”. Esta frase es una metáfora que expresa la idea de que la historia surge a partir de la raíz que tal vez sea la de una ceiba.

³⁴⁹ Ximénez, folio 1 reverso.

³⁵⁰ Chávez, *Pop Wuj*, 1.

³⁵¹ Rodríguez, *Popol Wuj*, 11.

³⁵² Colop, *Popol Wuj*, 21.

Este árbol permite la conexión entre cielo, tierra e inframundo, pues su raíz está ubicada en el inframundo, región donde moran los restos de los antepasados. Así, la raíz del relato k'iche' sugiere el origen fundador y primigenio de este pueblo.

En las cuatro traducciones, la conjugación de los verbos está en tiempo presente, es decir, para los autores del *Popol Wuj*, el pasado no quedó atrás, por el contrario, está en el aquí y el ahora, razón por la que no se olvida.

4.2.2 Los términos k'iche' *tinamit* y *amaq*: el pueblo y la nación.

Los cuatro traductores hacen uso del término “pueblo” que en idioma k'iche' es *tinamit*, sin embargo, en la transcripción k'iche' también está presente la palabra *amaq*, se trata de dos formas distintas de organización territorial prehispánica entre los mayas de esa región.

La palabra *tinamit* es de origen náhuatl y, de acuerdo al Diccionario de fray Alonso de Molina, es *tenamitl*, que significa cerca o muro de ciudad,³⁵³ por consiguiente, esta palabra alude a una ciudad fortificada. Robert Carmack explica que *tinamit*, en el *Popol Wuj*, designa centros fortificados ocupados por los linajes gobernantes, además aclara que *tinamit* pertenece al náhuatl arcaico que compartieron los ancestros de los k'iche' cuando se encontraban en la zona del Golfo de México.³⁵⁴ Según este investigador, cada linaje construyó un centro político o *tinamit*, donde residía su líder. El *tinamit* era la primera unidad de organización sociopolítica que abarcaba un territorio ocupado por gente relacionada y gobernada por un jefe común, es decir, por el patrilineaje de un principal.³⁵⁵

Por tanto, el *tinamit* al que se refiere el *Popol Wuj* es Q'uma'r Ka'aj, la ciudad de los k'iche' que es mencionada en la narración de este texto. Mientras que *amaq'* es una organización territorial donde vivían los subalternos del *Ajpop* o señor principal y se ubicaban alrededor y fuera del *tinamitl*.³⁵⁶

³⁵³ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, (México: Siglo XXI, 1977), 98.

³⁵⁴ Robert Carmack, *The Quiché Mayas of Utatlán: The Evolution of Highland Guatemala Kingdom*, (University of Oklahoma Press, 1981), 23.

³⁵⁵ Robert Carmack, *Evolución del Reino K'iche'* (Guatemala: Cholsamaj, 2001), 215.

³⁵⁶ Robert Carmack, *Historia Social de los K'iche'* (Guatemala: Cholsamaj, 2001), 103.

En la transcripción k'iche' de Ximénez se observan los dos términos³⁵⁷ que acabamos de comentar: "...*tinamit quiche, ramac quiche vinac*".³⁵⁸ Actualmente se puede traducir como: "ciudad de los k'iche', nación de la gente k'iche'". La palabra *amaq'* es nación o país y *winac* es gente.³⁵⁹

A continuación transcribo un pequeño párrafo donde aparece el término *tinamit* que Ximénez traduce como pueblo:

"...lo que fue hecho por el *pueblo* quiche, su *pueblo* de los *indios* quiche..."³⁶⁰

Transcripción k'iche':

"...vxenabal puch ronohel xban, pa *tinamit* quiche, *ramac quiche vinac*..."³⁶¹

Hay dos cosas importantes que resaltar en el párrafo anterior, Ximénez traduce los términos de *tinamit* y *amaq'* como sinónimos, cuando en realidad, como se explicó arriba, difieren en su significado. Por tanto, tenemos diferencias de tipo semántico que el fraile no alcanzó a comprender, e incluso, se debe tener en cuenta que las palabras, con el transcurso del tiempo y dependiendo del contexto socio-histórico, adquieren distintos significados. En consecuencia, la palabra pueblo, dentro del contexto colonial y acorde con el horizonte de enunciación de Ximénez, adquiere otro significado, tiene otra carga semántica.

La investigadora Danna Levin Rojo considera que el uso del término pueblo en el contexto colonial conlleva algunas complejidades en su definición porque los españoles nombraron al *altepetl*, unidad socio-territorial básica de los pueblos nahuas precolombinos como "pueblo". Ella precisa que "pueblo" es una palabra castellana polisémica, o de significado ambiguo, pues se usa para designar un asentamiento de cualquier tamaño y también un conglomerado de personas que comparten sentimientos e identidad comunes.³⁶² De allí que resultara, como señala James Lockhart, un término más adecuado para nombrar el *altepetl* que la terminología estándar usada por los españoles para designar tanto a las entidades urbanas que poseían en Europa, como a las

³⁵⁷ Con relación al término *ramac* debo aclarar que éste es otra transcripción bajo una convención ortográfica distinta de la palabra *amaq*, ambas palabras tienen el significado de nación.

³⁵⁸ Ximénez, folio 1 recto.

³⁵⁹ Ajpacajá et al, *Diccionario K'iche'*, 478.

³⁶⁰ Ximénez, folio 1 recto.

³⁶¹ Ximénez, folio 1 recto.

³⁶² Danna Alexandra Levin Rojo, *Return to Aztlan. Indians, Spaniards* (Oklahoma: University Oklahoma Press, 2014), 122.

del Nuevo Mundo: ciudad para las de mayor tamaño e importancia, villa o pueblo para las de segundo rango y aldea, población o caserío para las más pequeñas y menos importantes.³⁶³

Levin Rojo señala que en el siglo XIX y principios del XX los antropólogos estadounidenses llamaron Indios Pueblo a los grupos nativos de horticultores en Arizona y Nuevo México que, a diferencia de los cazadores-recolectores en la misma región, ocupaban asentamientos permanentes construidos en mampostería precisamente porque los colonizadores españoles denominaron “pueblos” a estos asentamientos en razón de su semejanza con los centros urbanos de España y Nueva España. La investigadora comenta que de aquí se desprende la interpretación errónea de los antropólogos Otis T. Mason y Pliny E. Goddard al usar la palabra pueblo como un nombre étnico sin comprender, porque no conocían el español ni la cultura castellana de los colonizadores españoles de quienes tomaron el término, que cuando éstos hablaban de los pueblos vecinos se referían a los asentamientos y no a la gente.³⁶⁴ Aunque en otro contexto, este es un ejemplo de cómo incide el conocimiento cultural y lingüístico profundo de un traductor en la correcta interpretación de un discurso y su transvase de un idioma a otro.

Volviendo al uso del término “pueblo” en las traducciones del *Popol Wuj* aquí estudiadas, podemos constatar que, como en el caso del área náhuatl donde se usó para nombrar al *altepetl*, su carácter polisémico llevó a traductores de diferentes culturas y periodos históricos a retomarla para transmitir en castellano el sentido de dos palabras mayas (*tinamit* y *amaq*) relacionadas con la realidad sociológica de un grupo humano cultural y políticamente constituido como una entidad con identidad propia. Esa misma polisemia del término “pueblo” y el hecho de que no tenga una correspondencia precisa con las palabras mayas a las que sustituyó en la versión castellana de Ximénez, no obstante, acarreó algunos equívocos que se discuten a continuación, y que los traductores mayas han procurado subsanar.

Es preciso destacar que en su traducción Ximénez añade la palabra “indios”, que no existía para los k’iche’, ésta sólo era considerada por los españoles para nombrar a la población nativa del Nuevo Mundo. Cuando el fraile dominico la utiliza hace evidente el horizonte de enunciación colonial donde estuvo inmerso. El antropólogo Raúl

³⁶³ Levin, *Return to Aztlan*, 122.

³⁶⁴ Levin, *Return to Aztlan*, 51.

Alcides Reissner expone que el término *indio* nació como un concepto léxico y como una categoría social con el advenimiento del dominio español en América.³⁶⁵ Por su parte, Guillermo Bonfil Batalla escribió que el indio se vio enmascarado en su especificidad histórica encerrado en un concepto que no le pertenece ni le es propio, y cuyo uso no se dio exclusivamente dentro del orden colonial, sino que se prolongó a través del tiempo.³⁶⁶

Con las debidas aclaraciones que se han hecho, se puede decir que fray Francisco Ximénez, desde su visión como evangelizador y como español, utilizó el vocablo “pueblo” para designar lo que en realidad era la ciudad fortificada k’iche’ llamada *Q’uma’r Ka’aj*, que fue destruida por los españoles durante la invasión. Asimismo, incluye la palabra “indio” que en ninguna parte de la transcripción en k’iche’ aparece, lo cual permite constatar que en la traducción que hizo está presente la visión del horizonte que le tocó vivir.

En la traducción de Chávez, el nombre que le asigna a esta gente es *k’iche’*, además nombra al lugar como *Los Magueyes*, dato que no incluyen los otros traductores. Es obvio que se trata de un topónimo: el sitio donde se asentaron los k’iche’, es decir *Q’uma’r Ka’aj*. Transcribo ese párrafo:

“...todo lo sucedido en el pueblo de Los Magueyes, pero de las grandes gentes kiches”.³⁶⁷

Se puede rebatir la traducción de ese toponímico, porque Pakal B’alam Rodríguez Guaján explica que el nombre correcto de la ciudad de los k’iche’ era *Q’uma’r Ka’aj*, ya que analizando la palabra *Ka’aj* en otros idiomas mayas, como el kaqchikel antiguo y actual, significa choza, cañas de milpa, cañas secas y de pajón. Por tanto, existe discrepancia entre ambos traductores.

Pakal B’alam Rodríguez Guaján y Enrique Sam Colop, además de usar la palabra “pueblo”, se refieren a los k’iche’ en términos de “nación”. Es natural que ambos traductores usen estos términos en asociación, ya que han sido elementos sustanciales en los debates nacionales e internacionales en materia de derechos

³⁶⁵ Raúl Alcides Reissner, *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*, (México: Instituto Nacional Indigenista, 1983), 15.

³⁶⁶ Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto del indio en América. Una categoría de la situación colonial”, en *Obras Escogidas de Guillermo Bonfil*, Tomo I (México: INI-CIESAS-CONACULTA, 1995), 337-357.

³⁶⁷ Chávez, *Pop –Wuj*, 1.

indígenas y son propios del horizonte de enunciación donde se ubican: siglos XX y XXI. Es comprensible que como integrantes del movimiento de resistencia adopten estos conceptos por la significación jurídico-política que han adquirido. El uso de tales términos se observa a continuación:

Pakal B'alam Rodríguez:

“...todo lo que se hizo en el pueblo K'iche', nación de la gente K'iche'”.³⁶⁸

Luis Enrique Sam Colop:

“todo lo acontecido en el pueblo k'iche',
nación de la gente k'iche'”.³⁶⁹

Desde el aspecto étnico, el pueblo se entiende como una agrupación humana, orgánica y consciente vinculada por ideales compartidos y una conciencia común;³⁷⁰ en cuanto a lo jurídico, el pueblo es una unidad que tiene derechos políticos y civiles. En ese sentido se comprende la importancia de la concepción jurídica de pueblo porque precisamente ésta se inscribe en la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

El movimiento indígena, a nivel continental, en el transcurso del pasado siglo XX, logró un significativo avance conceptual y político cuando se involucró con algunas instancias internacionales como la Organización de las Naciones Unidas donde los líderes indígenas han trabajado sobre varios instrumentos de derecho internacional, como es el caso del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo que se adoptó en Ginebra en 1989 y ha sido ratificado por varios países donde existe población indígena.

Este Convenio considera aquellas temáticas que conciernen a los pueblos indígenas y tribales: 1) definición de los sujetos a los que se aplica este instrumento internacional; 2) tierra y territorios; 3) contratación y condiciones de empleo; 4) formación profesional, artesanía e industrias rurales; 5) seguridad social y salud; 6) educación y medios de comunicación; 7) contactos y cooperación a través de las

³⁶⁸ Rodríguez, *Popol Wuj*, 11.

³⁶⁹ Colop, *Popol Wuj*, 21.

³⁷⁰ Rodrigo Borja, *Derecho político y constitucional* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 30.

fronteras; 8) administración; 9) disposiciones generales; y 10) disposiciones finales. En total consta de 44 artículos.³⁷¹

En cuanto a la definición de sujeto jurídico, el Convenio suscribe en el artículo 1, lo siguiente:

Artículo 1.

1. El presente Convenio se aplica:
 - a) a los pueblos tribales en países independientes cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial:
 - b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas y políticas, o parte de ellas.³⁷²
2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio,
3. La utilización del término “pueblos” en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que puede conferirse a dicho término en el derecho internacional.

El contenido del Artículo 1 considera como elemento central la conciencia de la identidad indígena o tribal que deberá ser sustancial para determinar a los grupos a quienes se puede aplicar el contenido de los derechos que reconoce. Asimismo, reconoce la utilización del concepto de “pueblos con identidad y organización propia”. El Convenio deja atrás el término poblaciones que definió con anterioridad a estos sujetos de derecho, debido a que en realidad son “pueblos”.³⁷³ Este documento ha sido un soporte para la constitución del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas en Guatemala. Fueron los mayas quienes participaron en la elaboración y discusión previa de un borrador de dicho Acuerdo, que se firmó por parte de los negociadores, el gobierno y la Unidad Nacional Revolucionaria Guatemalteca (UNRG), en 1995.

Cabe notar que existen diversos documentos internacionales donde se define el término “pueblos”, cuya importancia es vital para los activistas mayas porque se apoyan

³⁷¹ Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, (Organización de las Naciones Unidas, 1989), 1-21.

³⁷² Convenio 169, 7-8.

³⁷³ Ver Introducción del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la OIT de 1989.

en esos documentos para el reconocimiento de sus derechos, entre los cuales se encuentran: *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* del 16 de diciembre de 1966, que entró en vigor en 1976; *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* del 16 de diciembre de 1966 y entró en vigor el 25 de mayo de 1976; *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial* del 21 de abril de 1965, entró en vigor el 4 de enero de 1969; *Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio* de 1948; *Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* de 2007; y *Convenio sobre la Diversidad Biológica* de 1992, entre otros.

La *Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* establece que éstos, como colectividades o como individuos, tienen derecho a gozar de todas las prerrogativas y libertades fundamentales reconocidas por la ONU. La declaración de 46 artículos establece los estándares mínimos de respeto a los derechos de los pueblos indígenas del mundo, que incluyen la propiedad de sus tierras, acceso a los recursos naturales de sus territorios, la preservación de sus conocimientos tradicionales y la autodeterminación. Además reconoce su derecho a preservar y fortalecer sus diferentes instituciones políticas, legales, económicas, sociales y culturales, al tiempo que mantienen su derecho a participar de manera plena, si así lo deciden, en la vida económica, social y cultural de los países donde viven.³⁷⁴

La importancia de reconocer que los mayas constituyen pueblos conlleva el reconocimiento de otros derechos, específicamente la identidad como pueblos indígenas, derechos culturales y de la mujer; derechos civiles, políticos, sociales y económicos. Éstos son la base del proyecto político-cultural del movimiento de resistencia. Ahora se puede comprender la relevancia de utilizar en su traducción los términos pueblo (*tinamit*) y nación (*amaq'*) para Pakal B'alam Rodríguez Guaján y Luis Enrique Sam Colop. Queda claro el contenido semántico que tienen en la actualidad los términos pueblo y nación.

El concepto de Pueblo Maya ha sido utilizado por los integrantes del movimiento de resistencia cultural en artículos, discursos, declaraciones políticas y Acuerdos relativos a los derechos del Pueblo Maya y se relaciona con la idea moderna

³⁷⁴ Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, ONU, (2007).

de Estado, a través del concepto de nación.³⁷⁵ Cuando el pueblo alcanza a dotarse de una vocación política común, trasciende hacia la idea de nación, como soporte humano del Estado.

Aquí lo que debe considerarse es el desplome del Estado Monoétnico y el reconocimiento de la diversidad étnica presente dentro de un Estado como el guatemalteco. Tomando en cuenta lo anterior, y de acuerdo con los planteamientos del movimiento de resistencia cultural, el Pueblo Maya está integrado políticamente a partir de una unidad étnica, histórica y cultural, en este sentido, es un ente jurídico. Adicionalmente, debemos considerar que la nación es un concepto político y sociológico resultado de la modernidad. En lo sociológico alude a un conjunto de personas que han experimentado por varias generaciones una comunidad territorial, de vida económica, de cultura, de idioma, además tienen un pasado y una tradición comunes y un proyecto colectivo para el futuro.³⁷⁶ Es decir, la nación es el resultado de la conciencia histórica que hace posible la autodeterminación.³⁷⁷

Resulta comprensible que los traductores Pakal B'alam Rodríguez Guaján y Sam Colop retomen la palabra nación, ya que este concepto es utilizado en la actualidad en el sentido de nación cultural, ésta es una concepción socio-ideológica subjetiva que describe a una comunidad humana por sus características culturales, a las que dota de un sentido político.³⁷⁸ Considero que utilizan este término para destacar que actualmente los mayas tienen más de una nación, es decir, están integrados por 22 comunidades lingüísticas que han venido luchando para ser reconocidas por el Estado Guatemalteco. Así que la incorporación de diferentes pueblos a un Estado puede darse de manera voluntaria o involuntaria. En el primer caso se demandará el reconocimiento de la diversidad étnica y los derechos que le correspondan a cada grupo dentro de dicho Estado. En ese sentido cabe la aseveración de Luigi Ferrajoli:

El estado nacional unitario e independiente ha entrado en una crisis irreversible, donde su identidad y su función deben ser revisadas a la luz de sus actuales transformaciones de hecho y de derecho... El Estado nacional como sujeto soberano se encuentra en crisis, donde vemos la creciente demanda de

³⁷⁵ Andrés De Blas Guerrero, *Elementos constitutivos del Estado*, en *Introducción a la Teoría del Estado*, comp. Ramón G. Catorelo (Barcelona: Teide, 1986), 76.

³⁷⁶ Luciano Gallino, *Diccionario de sociología* (México: Siglo XXI, 2005), 624.

³⁷⁷ Manuel García Pelayo, *Transformaciones del Estado Contemporáneo*, (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 89-98.

³⁷⁸ No hay que olvidar que la nación, en sentido estricto, tiene dos acepciones: la nación política y la nación cultural. Así que la nación política, en el ámbito político-jurídico, es un sujeto político en el que reside el concepto de soberanía de un Estado.

reconocimiento de identidad de los pueblos, las etnias y las minorías, tanto como el valor de las diferencias que ponen en juego conflictos étnicos dentro de los Estados.³⁷⁹

Precisamente la negativa del Estado Guatemalteco a reconocer la pluriétnicidad maya, así como su resistencia a aceptar el hecho de que estos pueblos han vivido bajo condiciones de discriminación, racismo, explotación, opresión política y desigualdad económica y social, potencializaron la guerra interna que duró 36 años. La lucha política del movimiento de resistencia maya ha integrado el concepto de nación como un elemento dentro de su discurso político que involucra el reconocimiento de una serie de derechos. Entre ellos ser una nación, una comunidad histórica.³⁸⁰

4.2.3 El relato de la existencia

Para los mayas, el relato de la existencia está condensado en el término *claridad*. En los cuatro traductores que venimos examinando encontramos este término que presenta, a mi parecer, dos niveles de significado. El primero se relaciona con el relato de la creación del cosmos y de la tierra bajo la dirección de los primeros ancestros míticos, divinidades responsables de la construcción del mundo que habrían de habitar los mayas. Son los primeros abuelos, los ancestros gracias a quienes se inició la historia de los mayas, el relato de su origen. En un segundo nivel, el término *claridad* está asociado con la claridad de la palabra y el entendimiento, además del conocimiento. Considero que se relaciona con un modo de vida, de existencia que era comprensible y remitía a un orden para la convivencia entre los mayas, anterior a la imposición del orden colonial, periodo en el que la claridad de palabra era un factor de cohesión y entendimiento colectivo. Con ambos niveles de significado se puede detectar la polisemia que encierra una palabra.

En k'iche' la palabra claridad es *Saq-iq* y significa blancura, claridad y verdad, también se vincula con la existencia (*k'olem*) y con los hombres de maíz.

El vocablo *Saq-iq* que está presente en la narrativa mítico-histórica que entretejieron los autores del *Popol Wuj* permitió construir la identidad cultural de los mayas. Ximénez lo tradujo de la siguiente manera:

³⁷⁹ Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil* (Madrid: Trotta, 1999), 149-150.

³⁸⁰ Will Kimlimka, *Ciudadanía Multicultural* (Barcelona: Paidós, 1996), 25.

...y de aquí tomaremos su ser declarado y manifestado, y su ser relatado, la escondedura y **aclaradura**, por el formador, criador madre, y Padre... todo con los q'hizieron después en el estado de **claridad** y en la palabra de **claridad**.³⁸¹

Transcripción k'iche':

...arecut xchicacam vi vcutunizaxic, vcalahobizaxic, vtzihoxic puch euaxibal zaquiribal rumal...ta xquitziho ronohel ruq xquiban chic chizaquil qolem, zaquil tzih...³⁸²

Con Adrián Inés Chávez vemos el mismo pasaje narrativo con varias diferencias:

De manera que aquí tomaremos a enseñarlo, a revelarlo, es decir, a relatarlo, lo dejado e iluminado por el Arquitecto, Formador, Creado, Varón creado... Contaron todo lo que hicieron ya en la clara realidad, clara manifestación.³⁸³

Chávez utiliza la palabra *k'olem* como sinónimo de creación cuando en realidad su significado es "existencia". Entonces la traducción correcta es "en la claridad de la existencia". Asimismo, se puede interpretar el pasaje como indicando que el relato de los ancestros míticos debe ser objeto de enseñanza o, para que no se olviden los acontecimientos de la creación, su relato se debe transmitir y dar a conocer.

En la traducción de Pakal B'alam Rodríguez este pasaje se interpreta como que el relato de los ancestros estaba resguardado y para el momento en que se escribió debía darse a conocer para evitar su pérdida:

Tomaremos lo oculto, lo visible, lo declarado, lo manifestado y lo narrado... Narraron todo lo que hicieron estando ya dentro de la claridad de la vida y la claridad de la palabra.³⁸⁴

Con Sam Colop el mismo pasaje exhibe una diferencia con las otras traducciones respecto al término enseñanza, como se ve a continuación:

Aquí iniciamos la enseñanza,
la aclaración y
la relación de lo oculto y
lo revelado ...

cuando lo narraron todo,
junto con lo que hicieron en la claridad de la existencia
claridad de la palabra.³⁸⁵

³⁸¹ Ximénez, folio 1 recto.

³⁸² Ximénez, transcripción folio 1 recto.

³⁸³ Chávez, *Pop-Wuj*, 1.

³⁸⁴ Rodríguez, *Popol Wuj*, 11-13.

Sam Colop y Chávez coinciden en la aceptación del concepto enseñanza que emplean para traducir la palabra maya *tijonik*,³⁸⁶ que se puede interpretar como la transmisión de los conocimientos a través del *Popol Wuj*. Se trata de la información, valores y actitudes indispensables para la supervivencia del Pueblo Maya y su adaptación a diversas situaciones.

4.2.4 El origen del relato del *Popol Wuj*

En el siguiente pasaje narrativo se verán algunas de las más profundas diferencias semánticas y de orden sintáctico que existen entre las traducciones:

Ximénez:

Esto escribiremos ya en la ley de Dios, en la cristiandad, lo sacaremos porq'ya no hay libro común, original donde verlo. Dela otra parte de el mar es venido donde se ha visto; q'es dicho su ser enseñada nuestra obscuridad en la mirada dela clara vida. antigua mente avía libro original q'se escribió antigua mente; síno q'esta escondido alq' lo mira y alq'lo piensa.³⁸⁷

El fraile dominico traduce que el *Popol Wuj* se escribió “*en la ley de Dios*.” Con esta referencia pone de manifiesto que la religión católica impuso reglas y normas de comportamiento a los indígenas, preceptos que eran dictados por la autoridad de Dios. Los mandatos y prohibiciones que los evangelizadores y el Rey de España impusieron para normar la conducta y creencias de los indígenas son, entonces, en la versión castellana de Ximénez del libro sagrado maya, expresiones de orden divino y no simplemente cosas de los hombres, y hablamos del Dios católico no de las divinidades amerindias. Pero es necesario dejar claro que de ninguna manera este texto se escribió tomando en consideración la doctrina católica, simplemente se utilizó la escritura con caracteres latinos que aprendieron sus autores k'iche' para resguardar y proteger la memoria histórica maya.

Cuando Ximénez traduce “*dela otra parte de el mar es venido*” trata de establecer un vínculo estrecho entre el *Popol Wuj* y la *Biblia* católica al pensar que la narración del texto k'iche' está basada en el relato bíblico, porque este último llegó del otro lado del mar. Por lo que en ocasiones se ha dicho que el *Popol Wuj* es la biblia de los mayas.

³⁸⁵ Colop, *Popol Wuj*, 21-22.

³⁸⁶ Tijonik significa enseñar. Ver *K'iche' Choltzij. Vocabulario K'iche'* (Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, 2010), 93.

³⁸⁷Ximénez, folio 1 recto.

Los autores mayas escribieron que para ese momento, es decir, en la colonia, su libro original ya no existía. Quizá se referían al códice donde se relataba la historia de los mayas, que seguramente fue destruido durante la invasión, al igual que casi todo el acervo con que contaban los antiguos pueblos mesoamericanos. Basta recordar la quema de documentos mayas que hizo fray Diego de Landa en Yucatán, donde se perdió gran parte de la memoria que se consignó en códices, artefactos que los activistas culturales han llamado *Kan Wuj* (libro del conocimiento).³⁸⁸

Adrián Inés Chávez ofrece una traducción distinta del mismo pasaje:

Y aquí escribiremos ya con letra castellana, ya en cristianismo, en esta forma lo divulgaremos porque ya no se verá nada del Pop Wuj, ciencia que vino del otro lado del mar y que es relato de nuestro origen, ciencia de la existencia se decía. Existe el primer libro (el Pop Wuj), es decir la antigua escritura. Esto es únicamente para lamentarlo, revisarlo, meditarlo. Es muy extenso, porque relata desde que se terminó de cubrir el cielo y la tierra; la cúspide del cielo y la tierra...³⁸⁹

Existe una diferencia de sentido sustancial entre la forma en que Adrián Inés Chávez traduce la frase “porque ya no se verá nada del Pop Wuj, ciencia que vino del otro lado del mar... y es relato de nuestro origen, ciencia de la existencia”, y la forma en que lo hace Ximénez. El primero conjugó el verbo *ver* en futuro, esto puede interpretarse en el sentido de que las generaciones venideras ya no tendrían la posibilidad de leer y consultar este libro. Además, cuando Chávez traduce que el *Popol Wuj* es ciencia de la existencia, sin duda se refiere al origen mítico-histórico del pueblo maya y a los adelantos científicos que había alcanzado. Así que el sentido de su traducción no tiene ninguna afinidad con la de Ximénez.

El que Chávez enfatice la relevancia de la *ciencia* contenida en el *Popol Wuj* se interpreta como los saberes que desarrollaron los mayas antiguos, lo que me lleva a establecer una relación con lo que actualmente se está manejando desde la propuesta teórica de la ecología de los saberes de Bounaventura de Souza Santos, que considera el abordaje epistemológico indígena como un enfoque integral donde la totalidad se ve de manera interrelacionada, es decir, interconectada.³⁹⁰ De acuerdo con esta perspectiva, el

³⁸⁸ Los códices mayas que aún se conservan son el Dresden, Madrid, París y Grolier.

³⁸⁹ Chávez, *Pop Wuj*, 1.

³⁹⁰ Boaventura de Sousa Santos plantea en su artículo que en Occidente se han creado dicotomías que instalan relaciones asimétricas de poder, expresadas en las oposiciones conocimiento científico/ conocimiento tradicional, o civilizado/primitivo. Frente a esto sugiere que se debe pensar el conocimiento tradicional/primitivo fuera de las relaciones asimétricas, gestando relaciones alternativas, de tal forma que la ecología de los saberes vincule la diversidad biológica y cultural de los seres humanos. Formular una

conocimiento de la realidad no debe abordarse de manera fragmentada, ya que todo lo que una sociedad elabora para entender el mundo y moverse en él está entrelazado. El *Popol Wuj* recoge saberes de los numerosos y distintos ámbitos que se articulan para dar sentido a las prácticas, costumbres e instituciones del Pueblo Maya en Guatemala, y contiene lo que Solange Alberro denomina visión del mundo o cosmovisión de dicho pueblo.³⁹¹ Efectivamente, la cosmovisión es un conjunto coherente de representaciones de la vida, la naturaleza y las relaciones sociales, de las divinidades y de los comportamientos que son instrumentos de comprensión de la realidad socio-histórica de los pueblos y, por lo tanto, involucran lo racional, lo emotivo, lo imaginario, lo consciente y lo inconsciente.

La cosmovisión maya ha tenido importancia creciente en el imaginario y en el discurso colectivo de gran parte del movimiento indígena. Morna Macleod comenta que esta cosmovisión está inscrita como representación social y también como horizonte de emancipación y se finca en un proceso de auto-identificación, autovaloración y reclamo de reconocimiento.³⁹² Por su parte, Isabel Sucuquí afirma que la visión holística de la cosmovisión indígena abraza lo sagrado y lo profano, lo personal y lo colectivo, lo privado y lo público, lo objetivo, subjetivo y perceptivo. Al respecto, escribe lo siguiente:

El pensamiento en la cosmovisión es holístico. Éste entendido como la visión de concebir la realidad como un todo complejo articulado por procesos heterogéneos de distintos niveles. Donde el “todo” es más que las partes de que se compone. Los elementos o factores de la realidad forman una totalidad o unidad. Están interrelacionados. Es holístico, como modo de explicación de un proceso de síntesis creadora. Un elemento, un factor de la realidad sólo tiene sentido por sí mismo en cuanto forma parte de una realidad más amplia. Cada aspecto de la realidad está íntimamente relacionado con el todo, es una unidad. Y el ser humano, como parte de ese todo está en unidad con todos los componentes de la realidad. De manera que al decir totalidad, se entiende tanto la realidad biológica, psicológica, cultural, social, política, histórica, la objetiva y subjetiva.³⁹³

postura de tal naturaleza significa, precisamente, hacer presentes y evidentes los saberes que han sido discriminados, marginados, e incluso, suprimidos arrastrando hacia la marginación a grupos sociales o pueblos cuyos conocimientos han sido catalogados como tradicionales. De Sousa expone que se ha cometido una injusticia de tipo cognitivo y busca, por lo tanto, la visibilización, reconocimiento y valoración de esos saberes acallados. Boaventura de Sousa Santos, “La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias”, 2010, pp. 1-16, en <http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%201.pdf>

³⁹¹ Solange Alberro, *La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectiva*, (1992): 333-351, En codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/...

³⁹² Morna Macleod Howland, *Luchas Político-Culturales y Auto-representación Maya en Guatemala*, (tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008).

³⁹³ Isabel Sucuquí, *El exilio nos marcó, pero nuestra vida floreció. Espiritualidad maya. Destrucción y construcción de nuestras raíces. Refugiados guatemaltecos diseminados en México*, (tesis de maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología, 2004).

Regresemos a la segunda parte del párrafo bajo análisis. El maestro Chávez tradujo: “Existe el primer libro (el Pop Wuj), es decir la antigua escritura. Esto es únicamente para lamentarlo, revisarlo, meditarlo. Es muy extenso, porque relata desde que se terminó de cubrir el cielo y la tierra; la cúspide del cielo y la tierra...” La conjugación del verbo *existir* en presente se puede interpretar como un indicador de que, para el tiempo en que se fijó en escritura alfabética, el hipotexto –códice del *Popol Wuj*– aún existía.

La traducción del mismo párrafo por Pakal Rodríguez Guaján presenta algunas diferencias con Ximénez y Chávez:

Aquí escribiremos ya dentro de la palabra de Dios, ya dentro del cristianismo. Lo revelaremos porque ya no existe un lugar donde leer el Popol Wuj, Libro del Consejo, donde se leía la vida que se originó del otro lado del mar y da noticias del Q’amujib’al, Libro de las Suertes donde se leía la claridad de la vida como ha sido dicho. Existía un libro original que fue escrito antiguamente pero ahora se encuentra oculto ante la vista del lector y del pensador.³⁹⁴

El maestro Pakal Rodríguez coincide con Chávez porque traduce que este documento fue escrito ya dentro del régimen colonial con la imposición de la religión católica y que llegó del otro lado del mar. Sin embargo, hay una diferencia sustancial porque las líneas finales varían al decir que ese libro “da noticias del *Q’amujib’al*, Libro de las Suertes donde se leía la claridad de la vida como ha sido dicho.”³⁹⁵

Pakal B’alam Rodríguez transcribe en k’iche’ la palabra *Q’amujib’al* que Chávez traduce como “ciencia de la existencia”, y explica en una nota a pie de página que en el calendario kaqchikel de 1685, la palabra *Q’amuj* significa libro de las suertes que contiene los signos antiguos del calendario, pero también puede traducirse como libro de los pronósticos.³⁹⁶ Esto se puede interpretar en el sentido que el texto antiguo del *Popol Wuj*, además de contener temas mítico-históricos, comprendía los signos antiguos del calendario para hacer predicciones.

Lo anterior permite ratificar que la escritura del *Popol Wuj* se dio a partir de un códice que tenía la cuenta del tiempo sagrado o *Cholq’ij* y los ciclos de Venus que permitían hacer pronósticos para determinar ciertas acciones de gobierno, decidir cuál era el momento propicio para hacer la guerra, establecer los periodos de siembra, prever la

³⁹⁴ Rodríguez, *Popol Wuj*, 13.

³⁹⁵ Rodríguez, *Popol Wuj*, 13.

³⁹⁶ Rodríguez, *Popol Wuj*, 13.

enfermedad o la sequía (además de la historia de este pueblo). También encontramos esta cuenta del tiempo en los Códices del Grupo Borgia del Centro de México, que son calendárico-religiosos y contienen los ciclos de Venus con su influencia en la vida humana y en la naturaleza. Esto último, ayuda para encontrar similitudes en conteos del tiempo sagrado en las culturas mesoamericanas.

Sin embargo, si analizamos la palabra *Q'amujib'al* desde el idioma k'iche' contemporáneo encontramos que *Q'amuj* significa sombra e *ilb'al* es instrumento para ver con claridad. Entonces se puede interpretar que a través de ese libro de las suertes se podía vislumbrar aquello que podía acontecer. Podemos ver que esta palabra tiene semánticamente significados distintos en los siglos XVII y XXI.

En las versiones castellanas de Ximénez, Chávez y Pakal Rodríguez se lee que el *Popol Wuj* vino “de la otra parte del mar”, o “del otro lado del mar”. Esta traducción resulta controversial porque se puede interpretar que el documento llegó de otro continente, dando cabida a la idea de que la escritura, e incluso otras invenciones, solamente pudieron llegar de Europa, con lo que se tiende a minimizar la capacidad de los mayas para escribir sus narraciones y llevar el registro de su propio pasado. Más aún, esta interpretación negaría la existencia misma de una tradición historiográfica maya prehispánica y, en general, mesoamericana. En este sentido, es preciso subrayar que la escritura original del *Popol Wuj* de ninguna forma es la escritura con caracteres latinos que impusieron los españoles, la escritura original era pictográfica.³⁹⁷

Por su parte, Sam Colop traduce la misma frase como “venido de la orilla del mar” y aclara en nota a pie de página que en una de las migraciones que hicieron los mayas a *Tulan Siwan*, localidad identificada como Chichen Itzá en el oriente de la región maya, los k'iche' recibieron el manuscrito pictográfico del *Popol Wuj*. En la memoria mesoamericana, Tulan es la cuna de la civilización. Enrique Florescano señala que fue una metrópoli localizada en la parte central de México, específicamente en Teotihuacán, que tuvo su mayor auge político durante la época clásica. El declive de Teotihuacán provocó que los nuevos centros de poder que surgieron en el posclásico se adjudicaran el nombre de Tulan; nombre que se le otorgó a la Tula del norte de México

³⁹⁷ Representaciones pictóricas que hacen uso de glifos ideográfico, fonéticos y logográficos que conforman registros de índole visual que tienen su propia organización y secuencia de lectura.

(Hidalgo), Tulan en Cholula, Tulan en Chichen Itzá y Mayapán en la península de Yucatán.³⁹⁸

Florescano explica, también, que durante la época clásica los gobernantes de Tikal y de Copán inscribieron en estelas y monumentos su ascendencia teotihuacana. Sin embargo, en el posclásico, tanto los k'iche' como los kaqchikeles, se declaraban descendientes de una Tulan ubicada en el oriente. Durante esa época la ciudad más importante fue Chichen Itzá. Por tanto, el *Popol Wuj* no se refiere a la Tulan del México central, sino a la *Tulan Siwan* maya.³⁹⁹

El *Popol Wuj* aporta datos etnohistóricos relativos al viaje que hicieron los k'iche' a Tulan Siwan para recibir las insignias de poder y la escritura de los antepasados, por lo tanto, no cruzaron por el mar, sino que llegaron por la Costa hacia lo que hoy es Yucatán.⁴⁰⁰ Al respecto, coincido con el historiador Enrique Florescano cuando señala que *Nakxit*, gobernante de *Tulan Siwan*,⁴⁰¹ les entregó a los k'iche' “el libro modelo que contenía cifrada la historia de los orígenes, grandezas y sabiduría de Tulan, les dio el arquetipo de los libros dedicados a recoger la historia de la nación y el modelo para transmitirla a sus herederos”.⁴⁰²

Transcribo el párrafo donde Sam Colop tradujo “venido de la orilla del mar”:

Esto lo escribiremos ya dentro de la prédica de Dios,
 en el cristianismo.
 Vamos a sacarlo a la luz porque ya no hay dónde ver el Popol Wuj,
 instrumento de claridad venido de la orilla del mar
 donde se cuenta nuestra oscuridad
 instrumento de claridad sobre el origen de la vida, como se le dice.
 Había un libro original,
 que fue escrito antiguamente,
 sólo que están ocultos quienes lo leen
 quienes lo interpretan.⁴⁰³

Para terminar este punto, encuentro similitudes en la traducción por parte de Ximénez y Pakal Rodríguez Guaján, de las líneas finales del párrafo que venimos

³⁹⁸ Florescano, *Memoria Indígena*, 43-44.

³⁹⁹ Florescano, *Memoria Indígena*, 44.

⁴⁰⁰ Colop, *Popol Wuj*, 23.

⁴⁰¹ Enrique Florescano sostiene que la Tulan Siwan en Chichén Itzá logró fusionar el legado maya con las influencias religiosas, culturales y políticas de Teotihuacán. Esta Tulan Siwan de Chichén Itzá marcó indudablemente a los mayas que invaden el área de los Altos en Guatemala. Ver Enrique Florescano, “Chichén Itzá, Teotihuacán y los orígenes del *Popol Vuh*”, Tomo LXXVIII, Anales de la Academia de Geografía e Historia (Guatemala: Academia de Geografía e Historia, 2003): 12-13.

⁴⁰² Florescano, “Chichén Itzá, Teotihuacán y los orígenes del *Popol Vuh*”, 16.

⁴⁰³ Colop, *Popol Wuj*, 22-23.

analizando. Sin embargo, existe una diferencia digna de subrayar en la traducción de Sam Colop:

Ximénez:

... antigua mente avía libro original q'se escribió antigua mente; síno q'esta escondido alq' lo mira y alq' lo piensa.⁴⁰⁴

Pakal:

Existía un libro original que fue escrito antiguamente pero ahora se encuentra oculto ante la vista del lector y del pensador.⁴⁰⁵

Sam Colop:

Había un libro original,
que fue escrito antiguamente,
sólo que están ocultos quienes lo leen
quienes lo interpretan.⁴⁰⁶

Con Ximénez y Pakal Rodríguez se puede interpretar que el código k'iche', texto matriz que dio paso al manuscrito de los autores mayas, estaba resguardado, protegido por la comunidad para impedir que las autoridades coloniales lo destruyeran. En Sam Colop la diferencia en la traducción estriba en que los hombres sabios, conocedores de los libros sagrados, se encontraban escondidos. Solamente ellos podían interpretar los mensajes cifrados en los códices y estaban ocultos porque eran los encargados de reproducir y difundir los conocimientos y prácticas religiosas mayas, por esa razón eran perseguidos por los españoles, pues querían eliminarlos para acabar con ese conocimiento antiguo.

4.3 Los sujetos y agentes de la historia en el relato del *Popol Wuj*

4.3.1 Los antropónimos duales

En cuanto a la traducción de los nombres más representativos de la mitología maya, también existen diferencias entre los traductores. A través de la lectura, en Ximénez se entiende que se trata de nombres asignados a distintos personajes que ejecutan acciones en dualidad: *Junajpu-Xb'alam Q'e*; *Jun Ba'tz'-Jun Chowen*; y *Jun Junajpu y Wuqub'*

⁴⁰⁴ Ximénez, folio 1 recto.

⁴⁰⁵ Rodríguez, *Popol Wuj*, 13.

⁴⁰⁶ Colop, *Popol Wuj*, 23.

Junajpu. El fraile transcribió del k'iche' los nombres de las divinidades y además los tradujo al español:

... q'así se llaman, hun ahpu vuch. hun ahpu vtiu. zaquinima tzyz tepeu, gucumatz. vguxcho, vguxpalo. (rombres, o atributos. q'significan; vun tirador tacuazín. Vn tirador coyote. blanco pizote. S°. fuerte culebra. corazón de la laguna. corazón del mar) el de el verde cagete, el de la verde hícara son llamados. y junta mente es dicho, y hablado. de aquella abuela, y abuelo q'sellamaban: xpiyacoc, y xmukane, nombres propios. amparadores, y cubridores dos veces abuela, y dos veces abuelo son dichos en las historias quicheé, q' comunicaron. todo con los q'hizieron después en el estado de claridad y en la palabra de claridad.⁴⁰⁷

En contraste, Chávez consideró que ciertos pares de nombres son apelativos que se atribuyen a un mismo personaje; tal es el caso de Cada cerbatanero-Siete cerbatanero (*Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu*), Un cerbatanero-Shbalamké (*Junajpu' e Xb'alam Q'e*), Uno Mono (*Jun B'atz' y Jun Chowen*). Es decir, un personaje puede llevar dos nombres, que Chávez además traduce al castellano, quizás con la pretensión de que su significado no se perdiera en la memoria de su pueblo. También se pueden leer los nombres de las divinidades ya traducidos y son antropomórficos (arquitecto, formador, creador, varón creado e *Shpiyakok – Shamukané*), antropozoomórficos (cazador de tacuatzín, un cazador de lobo y ocultador de serpiente) o naturamórficos (espíritu de lago y mar), que vienen a ser representaciones o atributos de la naturaleza.

Con Chávez vemos la traducción de los nombres al castellano:

...cuyos nombres: Un Cazador de Tacuatzín, Un Cazador de Lobo, verdaderos cantores; venidos del infinito, ocultador de serpiente; espíritu de lago y mar; verdaderos superiores, hijos mayores se decía; compañero de plática y comentario de la partera, abuelos que se llamaba Shpiyakok Shamukané; amador y trabajador; dos veces abuelo se decía en lengua kí-chè. Contaron todo lo que hicieron ya en la clara realidad, clara manifestación.⁴⁰⁸

Efectivamente, aquí tenemos una diferencia con la traducción de Ximénez, tal vez Chávez tradujo los nombres de los ancestros divinos porque para su tiempo el monolingüismo iba ganando terreno a los idiomas mayas y la forma de impedir el olvido fue mostrando su significado sin eliminar la palabra original, pues quienes leían su traducción tenían las opciones de leer la transcripción al k'iche' y la traducción al español. De esa manera hizo posible el anclaje entre idioma y memoria.

⁴⁰⁷ Ximénez, folio 1 recto.

⁴⁰⁸ Chávez, *Pop-Wuj*, 1.

En la traducción de Sam Colop, se observa que en algún momento de la narración opta por traducir ciertos nombres de divinidades:

...nombres de Junajpu Wuch',
 Junajpu Utiw;
 Saqi Nim Aq
 Sis;
 Tepew Q'ukumatz;
Corazón del lago
Corazón del mar.

Los de la superficie plana
 los de la bóveda azul, como se dice,
 se nombra,
 se menciona a la comadrona
 al abuelo, Xpiyakok
 Xmukane, así

llamados los protectores,
 amparadores,
 dos veces comadrona,
 dos veces abuelo, como se les dice en la historia k'iche'
 cuando lo narraron todo,
 junto con lo que hicieron en la claridad de la existencia
 claridad de la palabra.⁴⁰⁹

Sam Colop difiere con Chávez respecto a los antropónimos duales, en el sentido de que cuando se escribe, por ejemplo, *Junajpu* e *Xb'alam Q'e* se trata de nombres que pertenecen a dos personajes míticos distintos con atributos específicos para cada uno. Aparecen en dualidad de acuerdo con la cosmovisión maya. Lo mismo sucede para los casos de *Jun B'atz'* y *Jun Chowen* o *Jun Junajpu* y *Wuqub' Junajpu*. Con esta precisión se abre un debate interesante porque en la cosmovisión maya las acciones no se realizan de manera individual y mucho menos a título personal. La dualidad no solamente se entiende en términos de femenino-masculino, la dualidad es la complementariedad para llevar a cabo distintas tareas con buenos resultados.

El concepto de complementariedad en la cosmovisión maya contenida en el *Popol Wuj* se refiere a la interconexión entre todos los elementos del universo, remitiendo así a la relación entre hombres y mujeres, mas no se circunscribe sólo a ello. Al respecto, Estela Jocón señala lo siguiente:

⁴⁰⁹ Colop, *Popol Wuj*, 21-22.

La complementariedad se refiere a la interrelación entre el entorno y el ser (físico, cosmogónico y espiritual); mujeres y hombres; no se reduce al aspecto del complemento sexual, sino que es un nivel más amplio de intercambio e interrelación, animales, seres humanos, cosmos, naturaleza, energía.⁴¹⁰

En la traducción de Pakal B'alam Rodríguez, dentro del pasaje narrativo analizado en este apartado, destaca la forma en que se escribieron los nombres de los ancestros míticos al utilizar el alfabeto que crearon los activistas culturales y la traducción que hizo de los mismos. Muestro lo dicho a través del siguiente párrafo:

...lo narrado por:

Tz'aqol B'itol, *Creador y Formador*;

Alom K'ajalom, *Mujer Procreadora y varón Progenitor*, cuyos

nombres son:

Jun Ajpu Wuch', Jun Ajpu Utiw.

Saqinim Aq, Sis;

Tepew Q'ukumatz;

Uk'u'x Cho, Uk'u'x Palo, *Corazón del Lago y Corazón del Mar*;

Ajraxalaq, Ajraxatzel, *El del plato verde y El de la jícara verde*

al mismo tiempo la declaración y la narración conjunta de la abuela y el abuelo

cuyos nombres son:

Xpiyakok e Ixmukane,

Matzanel, Ch'uqenel, *Protectores y Guiadores*

Kamul Iyom, *Dos veces Abuela*,

Kamul Mamon, dos veces Abuelo como se llaman en el idioma K'iche'.⁴¹¹

Narraron todo lo que hicieron estando ya dentro de la claridad de la vida y la claridad de la palabra.

Pakal B'alam Rodríguez recupera los nombres propios de los personajes en k'iche' y no los traduce como lo hace Chávez porque considera que así se puede mantener y promover el uso de los mismos.⁴¹² Este punto resulta relevante porque el mantenimiento de esos nombres conlleva a fortalecer en la memoria del pueblo los atributos y acciones de dichos personajes que son parte de los mitos y la historia maya. Para esta traducción, Rodríguez empleó el alfabeto oficial de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala que consta de cinco vocales, punto que resulta coincidente con la obra de Chávez aunque éste creó sus propios signos fonéticos. Ambos traductores consideran que las convenciones lingüísticas occidentales no permiten comprender el significado preciso de los idiomas

⁴¹⁰ María Estela Jocón González, *"Fortalecimiento de la participación política de las mujeres mayas"* (Guatemala: Asociación Maya Uk'u'x B'e, 2005), 36.

⁴¹¹ Rodríguez, *Popol Wuj*, 11-13.

⁴¹² Rodríguez, *Popol Wuj*, 7.

mayas. Por esa razón, en su calidad de lingüistas, construyeron las convenciones que consideraron más adecuadas, es decir, las herramientas lingüísticas que les permitieron recuperar el manejo apropiado de sus idiomas dando a cada palabra la forma correcta de pronunciarse y escribirse con el propósito de que no se distorsione su significado y dejando ver así que como herederos de su idioma materno y de su cultura tienen la autoridad y los conocimientos para hacerlo. Pakal B'alam Rodríguez también eliminó en su traducción palabras y expresiones peyorativas tendientes a reproducir y fortalecer estereotipos y prejuicios contra la cultura, lengua y espiritualidad de los mayas. Por ejemplo, Ximénez tradujo “la vieja *Ixmukane*”, en cambio Pakal Rodríguez tradujo “la anciana *Ixmukane*”.⁴¹³

Un aspecto que llama la atención de esta versión de Pakal B'alam Rodríguez es la numeración maya (puntos y barras) asignada consecutivamente en cada página y la numeración maya epigráfica (conocida como con variante de carita), para cada capítulo y escrito en maya *kaqchikel*, sin omitir la numeración occidental, además de la fecha en que se publicó la traducción por medio de una pequeña Estela que aparece en la primera página y remite a la Cuenta Larga maya. Dichas características son frecuentes en todas las publicaciones que hacen las casas editoriales y organizaciones no gubernamentales dirigidas por mayas, lo que hace patente el rescate de su cuenta del tiempo. La traducción de Sam Colop presenta características similares y añade una nota explicativa relacionada con la pequeña Estela que indica la fecha y lugar de impresión del libro.⁴¹⁴

Pakal B'alam Rodríguez se distingue por traducir correctamente la palabra *b'alam* como jaguar y la palabra *koj* como puma, éstas se habían venido traduciendo de manera equivocada como tigre y león respectivamente. Él señala que estos animales no existen en la región, son propios de otros lugares. Sam Colop coincide en este señalamiento y comenta que en Mesoamérica nunca existieron leones y tigres.

4.3.2 Los *Ajq'ij'ab* o contadores de los días

Vinculado al calendario religioso está el hecho de que Pakal B'alam Rodríguez utiliza la palabra *Ajq'ij*, cuyo significado es contador de los días.⁴¹⁵ Ningún traductor había

⁴¹³ Rodríguez, *Popol Wuj*, 9.

⁴¹⁴ La estela lleva la cuenta larga maya, con el glifo introductorio y los cartuchos de: *b'aqtun*, *k'atun*, *tun*, *winaq* y *q'ij*.

⁴¹⁵ Rodríguez, *Popol Wuj*, 23-24.

manejado el término con anterioridad, por lo que, sin duda, es la reminiscencia del sacerdote especializado de la antigüedad.⁴¹⁶

Y cuando **Junraqan** habló con **Tepew Q'ukumatz** les dijeron a los **Ajq'ij** Contadores de los días, a los **Ajb'it** Creadores, y a los **Nik'wachinel** sabios profetas sobre la realización de un nuevo ensayo:

Encuentren y descubran la madera con que haremos, crearemos y formaremos a los seres que nos alimentarán y nutrirán, para que podamos ser invocados y reconocidos.⁴¹⁷

Actualmente los contadores de los días, “hombres memoria,” son los *Ajq'ijab'* (en plural), y llevan a cabo múltiples funciones: 1) son portadores de la memoria del pueblo; 2) son lo que Le Goff llama “calendarios parlantes”⁴¹⁸ porque tienen a su cargo la responsabilidad del cómputo del tiempo profano, sagrado y astronómico; 3) son los guías y consejeros (hombres y mujeres) de la comunidad o pueblo, por esa razón, son nombrados padres y madres; 4) son quienes se encargan de curar los padecimientos físicos y espirituales de los miembros de la colectividad; y 5) se encargan de la vida ritual y ceremonial, concededores de los lugares sagrados que existen dentro de su territorio. En fin, resguardan la memoria oral del contenido del libro *Popol Wuj*.⁴¹⁹

La transmisión de la memoria es un proceso que engloba tanto la emisión como la recepción de mensajes o contenidos y su eficacia requiere de la existencia de productores de la memoria autorizados para transmitirla, no hay que olvidar que es la reproducción de una visión del mundo, de un principio de orden, de modos de hacer comprensible la vida social. En la medida en que los productores de memoria son reconocidos por los receptores como depositarios legítimos de ésta, la transmisión social ha de asegurar la reproducción de lo que Joël Caudau llama memorias fuertes. Este autor define la memoria fuerte como: “la visión del mundo propia de una colectividad, es un tipo de memoria que se encarga de organizar perdurablemente la representación que un grupo se hace de sí mismo, de su historia y de su destino.”⁴²⁰ No hay que olvidar que aparte de los “hombres memoria” existen otros agentes transmisores como la familia, los jefes, los guerreros, etc.

⁴¹⁶ Las negritas son del autor.

⁴¹⁷ Rodríguez, *Popol Wuj*, 23.

⁴¹⁸ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario* (Barcelona: Paidós, 1991), 124-128.

⁴¹⁹ Cabe recordar que inicialmente el contenido del *Popol Wuj* era resguardado de forma oral y con la llegada de los españoles, el aprendizaje del alfabeto latino permitió convertirlo en un documento escrito en el siglo XVI.

⁴²⁰ Joel Caudau, *Memoria e identidad*, (Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol, 2001), 84.

Entonces Un Pie y Venido
 de Lejos, el que Oculta Serpiente le
 dijeron al **Sacerdote** del Sol, **Sacerdote** de la
 Formación, **adivino**, lo encontraron en camino,
 es decir, lo hallaron:

Averigüad por nuestra gente construida,
 gente formada, que nos invoquen, que nos den
 prioridad. Que entrarás en oración partera,
 ancestro, nuestra abuela, nuestro abuelo,
 Shpiyakok, Shmukané, pedid, hablad; que se
 ilumine nuestra invocación, veneración...⁴²⁴

También Ximénez había traducido la palabra *Ajq'ij* como adivino y también escribió que *Xpiyakok* e *Ixmukane* entraron en consulta. Desde el siglo XVI y hasta el día de hoy, los mayas que acuden con un *Ajq'ij* dicen que lo van a consultar. Transcribo a continuación el párrafo según la versión de Ximénez que acabo de aludir:

y díxeron aquel huracan, con tepeu
 y gucumatz q° ledixeron al de le sol, o
adivino, al formador **adivino** alcanzado,
 yse vnó de ello otra vez se haga nu-
 estro hombre formado, y nuestro hom-
 bre edificado otra vez sustentado, y
 alimentado, q' nos invoque, y q' seacu-
 erde de nosotros, entrad en la consul-
 ta abuela, y abuelo nuestro xpíya-
 coc, y xmucane, como se podrá sem-
 brar y aclarar, nuestroser ínvocado,⁴²⁵

4.3.3 El Consejo o *Pixab'*

Se sabe que la toma de decisiones antiguamente se realizaba mediante Consejo, que en idioma k'iche' se denomina *Pixab'* y significa mandamiento.⁴²⁶ El *Pixab'* es una constante en el *Popol Wuj*; al respecto se pueden observar diferencias sutiles en las traducciones analizadas. Retomo una parte de la Creación del Hombre de Maíz donde se puede apreciar la realización del *Pixab'*:

Fray Francisco Ximénez:

⁴²⁴ Chávez, *Pop Wuj*, 6.

⁴²⁵ Ximénez, folio 3 verso.

⁴²⁶ Pedro Florencio Ajpacajá et al., *Diccionario del idioma K'iche', K'iche'-español*, (Guatemala: Fundación Cholsamaj- Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, 2005), 257.

y llegando a vn cerro allí se juntaron todos los quiches con los pueblos, y allí se juntaron a consejo todos, y luego se auisaron vnos a otros. Y se llama agora el cerro de el mandaro, ó auíso. y juntos allí se engrandecieron a alabaron, yo soy, yo soy el quiche...⁴²⁷

Ahora transcribo el párrafo en k'iche' donde aparece la palabra Pixab':

taxevl puch chiri hun
huyub chiri xquicuch vi quib
conohel queche vinac ruq a
mac chiriqu xepopon vi conohel ta **xquipixabad** quib
vbinaam huyub vacamic chi
pixab vbi huyub. xe cu chu vi
quib chriri cut xquicobizah vi
quib. Inva inqueche vinac...⁴²⁸

Adrián Inés Chávez:

Al fin llegaron aquí en una montaña
Y aquí se reunió toda la gente ki-chè
Con todas las tribus; aquí pues se asentaron todos, luego se estuvieron aleccionando recíprocamente, por este motivo se llama "Chi Pishab" la montaña hoy día, donde se reunieron.
Yo, yo soy gente kichè...⁴²⁹

Pakal B'alam Rodríguez Guaján:

LLEGARON POR ENTONCES a la cumbre de una montaña y allí se reunieron todo el pueblo **K'iche'** y los linajes. Allí todos celebraron consejo para celebrar sus disposiciones. Hoy día llaman *Chi Pixab'* a esta montaña. Se reúnen ahí y se identificaron a sí mismos:
-¡Yo soy, yo, el Pueblo del **K'iche'**!⁴³⁰

Enrique Sam Colop:

Luego llegaron sobre una montaña.
Allí se juntó toda la gente K'iche' con los otros pueblos.
Allí, pues, llegaron todos a celebrar consejo.
Esa montaña se llama ahora: Chi Pixab
Así se llama la montaña donde se juntaron.
Allí, se identificaron unos con otros:
-¡Yo soy, quien está aquí!

⁴²⁷ Ximénez, folio 38 recto.

⁴²⁸ Ximénez, folio 38 recto.

⁴²⁹ Chávez, *Pop Wuj*, 75.

⁴³⁰ Rodríguez, *Popol Wuj*, 133.

Soy gente K'iche'.⁴³¹

En los párrafos anteriores se menciona la celebración del consejo encabezado por los k'iche' en una montaña, por esa razón, nombraron a ese lugar *Chi Pixab'*. Celebrar consejo significa tomar decisiones sobre algo que atañe al pueblo, es realizar una consulta para llegar a un consenso. Sin duda, esto se relaciona con el *Popol Na* (Casa del Consejo, casa donde se asienta la estera) que era el lugar donde se reunían los líderes de los linajes o parcialidades para acordar y decidir asuntos de gobierno. Esta costumbre ha perdurado hasta hoy, pues las comunidades mayas la siguen practicando.

El *Popol Wuj* relata que en *Chi Pixab'* los k'iche' (constituidos por los linajes *Kawek, Nihai* y *Ahaw K'iche'*), celebraron *Pixab'* con los *Tamub* e *Ilocab*⁴³² para “*ser una sola palabra (tzij)*”; esto tiene muchos significados en k'iche': compartir un mismo destino, historia, opinión, palabra o suerte. Al respecto, Sam Colop, en nota a pie de página, comenta en su traducción que dicha palabra alude a una historia común, y también a una vida compartida entre estos linajes.⁴³³

4.4 Cosmos, calendario y orden de la creación

4.4.1 *Pan Paxil* y el origen del maíz

En la cosmovisión mesoamericana el maíz ocupó un lugar central. El *Popol Wuj* narra que el origen de este cereal se ubica en un lugar llamado –*Pan Paxil, Pan K'ayala*–. El relato cuenta cómo se hallaron las primeras mazorcas gracias a la ayuda oportuna de cuatro animales: la zorra, el coyote, la cotorra y el cuervo, quienes enseñaron el camino que conducía a *Paxil*. A continuación los fragmentos que hablan sobre esto:

Francisco Ximénez	Adrián Inés Chávez	Pakal Balam Rodríguez Guaján	Luis Enrique Sam Colop
De paxil , y de cayala q'así se llamaba; vinieron las macorcas amarillas y blancas, y estos eran los	De pan Pashil, Pan Kayalá vino la mazorca amarilla y blanca.	Del lugar llamado Pan Paxil, Pan K'ayala vinieron las mazorcas de maíz blanco y amarillo. Y	De Paxil de K'ayal'a , así llamados vinieron las mazorcas amarillas,

⁴³¹ Colop, *Popol Wuj*, 150.

⁴³² Rodríguez, *Popol Wuj*, 133.

⁴³³ Colop, *Popol Wuj*, 150.

<p>nombres de los animales q'trajeron la comida. gato de monte, el lobo, el chocoy y el cueruo. estos quarto animales manifestaron los macorcas amarillas y blancas a ellos, y como se traían de paxil q'era el paraíso.</p>	<p>Esto son los nombres de los animales que trajeron el alimento: gato de monte, coyote, chokoyo y cueruo, cuatro fueron los animales que dieron la noticia de las mazorcas amarillas y blancas a ellos, de allá de Pan Pashil.</p>	<p>estos son los nombres de los animales que trajeron el sustento: Yak, el <i>gato de monte</i>; Utiw, el <i>coyote</i>; K'e'l, la <i>cotorra</i> llamada <i>chocoyo</i>; y el Joj, el <i>cueruo</i>. Estos cuatro animales les dieron las noticias que las mazorcas de maíz blanco y amarillo. Ellos son de allá de Pan Paxil.</p>	<p>las mazorcas blancas. Estos son los nombres de los animales Que trajeron al alimento: la zorra el coyote; la cotorra, el cueruo. Fueron cuatro animales los que trajeron noticia de las mazorcas amarillas de las mazorcas blancas. Ellos venían de. Pan Paxil</p>
---	--	--	--

Aquí observamos varias diferencias, primero fray Francisco Ximénez se refiere al maíz como la *comida*, pero esta palabra no alcanza la amplitud de significado que tiene la palabra *alimento*, en cuyo uso coinciden Chávez y Colop. Hablar de alimento es considerar todos aquellos elementos que necesita un ser vivo para su nutrición y que sirven para mantener la existencia, lo que implica una carga cualitativa. En cambio, con Pakal B'alam Rodríguez tenemos la palabra *sustento*, cuya carga semántica es todavía más amplia y, por lo tanto, tiene mayor trascendencia. Sustento es algo que da vigor, que coadyuva en el mantenimiento; en tal sentido, hablar del maíz como sustento es, sin duda, referirse al soporte físico y espiritual de la cuarta creación, en fin es el sostén y esencia de los hombres de maíz.

Otro aspecto relevante en Ximénez que no se encuentra en los otros traductores es que para él *Paxil* viene a ser el Paraíso descrito en la *Biblia* Católica. Resulta interesante ver cómo sus conceptos religiosos permearon la traducción del *Popol Wuj*. En la narración bíblica el Paraíso designa al vergel donde Dios colocó a Adán tras crearlo, ese lugar es llamado también el Jardín de Dios.⁴³⁴ Los colonizadores padecieron lo que Mircea Eliade llamó “la nostalgia del paraíso”,⁴³⁵ de manera que sobre las culturas mesoamericanas proyectaron su imaginario colectivo pretendiendo encontrar el sitio primigenio del encuentro y la unión con la divinidad.

⁴³⁴ Libro de Ezequiel: 28, 13, en bibliaparela.com/ezequiel/28-13.htm

⁴³⁵ Mircea Eliade, *Mitos, sueños y misterios*, (España: Editorial Kairós, 2001), 23-25.

La literatura religiosa occidental de raíz grecolatina y semítica ha usado la representación del Paraíso y la consabida unidad del hombre-mujer para indicar la recuperación de la divinidad perdida. Esta imagen también se encuentra en la literatura europea, en la *Iliada* de Homero, en Ovidio y Plinio y, por supuesto, no hay que olvidar que ese jardín edénico es parte de los arquetipos platónicos. Pero en la tradición judeo-cristiana el hombre que habitaba el Paraíso no llevaba a cabo ninguna actividad para obtener sus alimentos, ya que Dios le suministró todo lo que necesitaba. Podría resultar redundante recordar cómo en estas religiones la Caída del Hombre y la consiguiente pérdida del Paraíso, se produjo a partir del pecado de soberbia que se dio cuando el hombre comió el fruto del árbol de la sabiduría para asemejarse a Dios.

Sin embargo, para los mayas, *Paxil* representa el lugar donde tuvieron origen distintos tipos de frutos, entre ellos el maíz utilizado para la creación de los hombres. Además, los seres humanos, producto de esta creación, aprendieron a cultivar esos frutos para sobrevivir, estableciendo una interrelación con los cuatro animales que les posibilitaron llegar a ellos. Por lo tanto, la traducción de *Paxil* como *Paraíso* es equívoca, pues también hay que destacar que los hombres de maíz son agentes en permanente acción. Desde que se introducen los personajes de *Jun Batz* y *Jun Chowen*, hermanos mayores de *Junajpu e Xb'alam Q'e*, se narra que trabajaban en la milpa y además se dedicaban a las artes (escultura, pintura, música, canto, poesía, etc.), mientras que sus hermanos menores *Junajpu e Xb'alam Q'e* eran cazadores y cultivaban maíz en la milpa, tanto como jugaban la pelota al igual que su padre *Jun Jun Ajpu'* y su tío *Wuqub Jun Ajpu'*. En ningún momento del *Popol Wuj* los seres creados por las deidades se mantuvieron estáticos, el movimiento y la acción constante son característicos de todos ellos.

La tradición oral contemporánea de algunos pueblos mayas en Guatemala, como los mames, jakaltecas, kaljobales e ixiles, localiza a *Paxil* en el municipio de Colotenango; en dicha área, concretamente en los alrededores del cerro de *Paxil*, se han hallado restos arqueológicos de construcciones ceremoniales y, en la actualidad, los pobladores acuden allí para realizar ofrendas de mazorcas con el fin de propiciar buenas siembras cada año, ésta es la prueba de la pervivencia de la relación entre un lugar

sagrado, mítico que corresponde a una ocupación real vinculada con la historia de la adopción y uso del maíz en el área maya.⁴³⁶

Para los mayas el maíz es *winaq/winal* (gente/vida, imagen, esencia, espíritu), por consiguiente, como lo dicen Leopoldo Méndez y Eugenia Valey Sis: “las familias mayas tienen sus orígenes en las milpas de maíz... y cada ser humano es *uwini kil nal*, en otras palabras, es la humanización de la milpa o milpinización del humano”.⁴³⁷

4.4.2 Disposiciones de las divinidades para la creación del hombre de maíz

Ahora se verán algunas diferencias en las traducciones de párrafos relacionadas con la formación de los hombres de maíz. Extraigo una parte del pasaje relativo a este tema para ubicar estas diferencias:

Francisco Ximénez	Adrián Inés Chávez	Pakal Balam Rodríguez Guaján	Luis Enrique Sam Colop
y aquí empieza cuando se dispuso hacer al hombre, y buscar cosa q'fuese carne del hombre y díxeron los criadores, y los formadores tepeu y cucumatz, q'así se llamaban yase acerco el tiempo, de el amanecer... fueron formados, y criados, por el criador que se llamaba: tepeu, y cucumatz, y quando fueron hechos hombres, ó asu imagen fueron hombres q'hablaron, y parlaron. ⁴³⁸	ESTE ES EL PRINCIPIO DE LA CREACIÓN DE LA GENTE, CUANDO SE BUSCÓ LA NATURALEZA DE SU CUERPO. Dijeron entonces Creado, Varón Creado, Arquitecto, Formador. Tepeu, Oculta Serpiente. Ya llegó el amanecer... fueron creados por el Arquitecto, Formador, Creado, Varón Creado. Sólo por milagro, por mito fue la construcción y formación por el Arquitecto, Formador, Creado	He aquí el principio de cuando se dispuso hacer la gente, y cuando se buscó lo que debía utilizar en el cuerpo el ser humano. Y dialogaron Alom K'ajolom, Mujer Creadora y Varón Progenitor , que son los Creadores Y Formadores, Ajtz'aq Ajb'it cuyos nombres son Tepew Q'ukumatz . Ha llegado el momento del amanecer... fueron engendrados por el Creador y el Formador, por los Progenitores. Solo	He aquí el principio de cuando se pensó en la creación humana y cuando se buscó la naturaleza de su cuerpo. Dijeron entonces Alom Ka'jolom, Tza'qol Bitol; Tepew Q'ukumatz. Se acerca el amanecer... tampoco fueron engendrados por Tz'aqol Bitol; Alom, K'ajolom. Sólo fue por prodigio, sólo por portento fueron creados, fueron construidos por Tza'qol Bitol; Alom, K'ajolom; Tepew Q'ukumatz.

⁴³⁶ Carlos Navarrete, “Los mitos del maíz entre los mayas de la Tierras Altas”, *Revista Antropología Mexicana*, vol. V –Núm. 25 (1997): 57-61.

⁴³⁷ Asociación Maya UK'UX' B'E, *Mayer Maya' Nawow B'aanuhom*. “Conocimientos y prácticas mayas antiguas”, (Guatemala: Mayalum, 2008), 145.

⁴³⁸ Ximénez, folio 32 verso y folio 33 recto.

	Varón Creado, Tepeu, Oculta Serpiente, se reprodujeron como gentes; se hicieron gentes; se hicieron gentes hablaron, platicaron. ⁴³⁹	por un prodigio, por obra del encantamiento fueron creados y formados por el <i>Creador</i> , el <i>Formador</i> , los Progenitores Tepew Q'ukumatz. Y como tenían la apariencia de personas, seres humanos fueron. Hablaron, conversaron, vieron y oyeron, anduvieron, agarraban las cosas. ⁴⁴⁰	Y cuando la creación dio su fruto, aparecieron los humanos: hablaron, platicaron, vieron y escucharon. Caminaron y tocaron las cosas. ⁴⁴¹
--	---	--	--

Francisco Ximénez habla del hombre y de su constitución de carne, sin duda, se refiere al hombre en el sentido de género; su creación implica, en efecto, un sujeto masculino, tal como ocurre en la creación cristiana con Adán, lo que refleja una concepción idealista-religiosa según la cual el varón es el centro y fin último del universo.⁴⁴² Nuevamente podemos comprobar el horizonte de enunciación del fraile dominico porque en su versión se trata del hombre hecho de carne, creado a imagen y semejanza de Dios, tal y como lo marca la religión católica. La palabra maya que tradujo Ximénez como “hombre” fue *winaq* que significa gente, hablar de gente conlleva incluir hombres y mujeres de diversos orígenes, de ningún modo dicha palabra significa hombre. Muy distinto significado tiene para los mayas, ya que en su cosmovisión los seres vivos (animales, plantas, piedras, personas, estrellas, entre otros) tienen *winaqil* o *winaq*, es decir, contienen todos los elementos de la Madre Naturaleza.⁴⁴³ La única característica que realmente heredaron los Creadores a la gente de maíz, fue que llegaron a conocer y ver todo, pero tiempo después, los Creadores obnubilaron su visión debido a que no podían ser iguales a ellos, a las entidades divinas que los habían formado y que jamás idearon crear seres a su imagen y semejanza.

⁴³⁹ Chávez, *Pop Wuj*, 64-65.

⁴⁴⁰ Rodríguez, *Popol Wuj*, 115-118.

⁴⁴¹ Colop, *Popol Wuj*, 127-130.

⁴⁴² *Diccionario soviético de filosofía*, 19-20, en www.filosofia.org/enc/ros/ros.htm

⁴⁴³ Asociación Maya Uk'Uxb'e, “*Conocimientos y prácticas mayas antiguas*”, 18-19.

Es comprensible que Ximénez, como fraile dominico, hiciera su traducción desde una concepción católica introduciendo elementos propios de su formación religiosa que no tenían cabida en el texto desde la perspectiva de la cultura maya. Si bien es cierto que el fraile aprendió varios idiomas mayas, eso no implicó que conociera y entendiera a fondo la manera de pensar de ese Otro-maya que era considerado un bárbaro en términos culturales.⁴⁴⁴ Por esa razón, la conversión a la fe cristiana, vía el evangelio y el bautismo eran lo que Arnold van Gennep denominó *rite de passage* (ritos de paso), mediante el cual el bárbaro podía realizar su verdadera humanidad,⁴⁴⁵ adquirida por el cristianismo y podría acceder también a la verdadera razón.

En las traducciones hechas por Chávez y Pakal Rodríguez, en lugar de hombre se utiliza la palabra *gente*, cuyo significado implica un grupo o un colectivo formado por hombres y mujeres. Ambos traductores dejan ver, así, la concepción colectiva que permea al mundo indígena. En él no existe el hombre en singular, sólo existe la gente maya que habla distintas lenguas y porta diferentes trajes, marcas identitarias que distinguen a unos grupos de otros. Es precisamente la diversidad del conjunto de pueblos mayas lo que estos traductores intentan recobrar mediante el uso de la palabra *gente*: gente originada de una raíz y tronco común que se ha desarrollado a través de siglos. Recuérdese que Chávez se colocó como el puntero de los traductores mayas y consiguientemente en los inicios de la lucha de resistencia de este pueblo, mientras que Pakal Rodríguez se insertó dentro del movimiento de resistencia cultural logrando la materialización de sus demandas.

Por su parte, Sam Colop traduce la frase *xna'ojix winaq* (pensar en hacer la gente) o *chok utyyo'jil winaq* (llegar a ser gente formada) como “creación humana,” expresión que tiene una connotación de pluralidad. Me detendré un poco aquí para reflexionar respecto al significado de *creación humana*. Retomando a Hannah Arendt, lo humano, la condición humana se afirma por equivalencia de vivir, por el hecho de ocupar un lugar en el mundo y del *inter homines esse*, que es la pluralidad. Entonces vivir para el hombre es estar en medio de sus semejantes. Siguiendo a Arendt “la pluralidad es la ley de la tierra”, es el hecho de que son los hombres y no el hombre

⁴⁴⁴ La palabra bárbaro fue la categoría asignada para todos aquellos que no se adherían a las creencias religiosas del cristianismo europeo y que no vivían acorde con sus normas sociales.

⁴⁴⁵ El término *rite de passage* muy pronto fue adoptado por la antropología cultural y lo tomo de Pagden. Ver Anthony Pagden, *La caída del Hombre natural. El Indio Americano y los orígenes de la Etnología Comparada* (Madrid: Alianza Editorial, 1988), 40-42.

quienes viven sobre la tierra y habitan el mundo.⁴⁴⁶ Sin duda, la pluralidad nos conduce a la experiencia de la diferencia entre los individuos, los grupos, las sociedades o las culturas. El reconocimiento de la pluralidad del mundo humano implica el reconocimiento de las identidades particulares. Señalo esto debido a que Sam Colop vivió un momento de cambio político sustancial como maya, como miembro de una minoría e integrante del movimiento de resistencia cultural que cristalizó con las respectivas reformas constitucionales en materia de derechos indígenas en Guatemala. No es entonces casualidad que tradujera *xna'ojix winaq* como creación humana, dado el contexto socio-histórico que le tocó vivir. Otro rasgo de su traducción es que en ella los seres creados no fueron engendrados por *Tz'aqol Bitol*, *Alom* y *K'ajolom*, es decir, no son producto de un acto de procreación humana.

Se debe subrayar que los términos gente o humanidad que utilizan los traductores mayas son expresiones neutras, por tanto, no se refieren a un género específico.

En cuanto a la constitución del cuerpo humano, en el *Popol Wuj* se relata que de maíz blanco y amarillo se formó el ser de la cuarta creación. De maíz blanco se conformaron los huesos del hombre y de maíz amarillo la carne, en esto coinciden las cuatro traducciones aquí analizadas. Debo añadir que en la tradición oral se cuenta que de maíz negro se formaron su cabello y ojos, y de maíz rojo su sangre.⁴⁴⁷

Entonces podemos interpretar que los mayas son la gente formada de maíz, planta que ha sido su sustento desde hace siglos. El *Popol Wuj* también narra las creaciones de la gente de barro, cuya esencia fue tierra y agua, y la gente de madera. Con estos elementos las divinidades formaron a la gente en ensayos previos, antes de crear a la gente de maíz. Retomo el pasaje narrativo que describe la creación de los hombres de maíz:

Francisco Ximénez	Adrián Inés Chávez	Pakal Balam Rodríguez Guaján	Luis Enrique Sam Colop
Y moliendo entonces las mazorcas amarillas, y las blancas; hizo la	Se molieron las mazorcas amarillas y blancas, nueve pasadas hizo	Y habiendo molido las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas,	A continuación fueron molidas las mazorcas amarillas y las mazorcas

⁴⁴⁶ Enrique Serrano Gómez, *Consenso y Conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político* (México: Centro de Estudios de Política Comparada, A.C. 1996), 115-124.

⁴⁴⁷ Jorge Recinos López, "El legado de los mayas en la salud de la humanidad", en *Memorias del Segundo Congreso sobre el Popol Wuj* (Guatemala: TIMACH, 1999), 69.

xmucane nueve bebidas, y entraron de comida, y bebida, y luego se crío la gordura, y grosura del hombre, quando lo hicieron los formadores que se llamaban tepeu cucumatz. ⁴⁴⁸	Shmukané; se empleó alimento con agua – chival para el esqueleto y los músculos de la gente cuando lo dispusieron el Creador, Varón Creado, Tepeu, Oculta Serpiente como les decían. ⁴⁴⁹	preparó Ixmukane nueve bebidas, utilizó ingredientes, y con el agua que se la agrega a la masa fueron formados los brazos de ser, y se hizo la grasa del ser humano. Esto hicieron la Mujer Creadora y Varón progenitor, Alom K'ajolom, Tepew Q'ukumatz, como son llamados. ⁴⁵⁰	blancas; Nueve molidas le dio Ixmukane. Comida fue la utilizada y junto con el agua de masa se originaron las extremidades, la fuerza humana. Esto lo dispusieron Alom, Kajolom; Tepew Q'ukumatz, así llamados. ⁴⁵¹
---	---	--	--

Para Ximénez y Pakal Rodríguez los seres de la cuarta creación se hicieron a partir de nueve bebidas de maíz blanco y amarillo. Sin embargo, existe diferencia entre ambos, sobre todo en el manejo de los tiempos verbales: Ximénez tradujo “los formadores que se llamaban” usando el tiempo pasado, y Pakal Rodríguez “como son llamados,” lo que nos remite al presente dejando claro que los nombres de las divinidades pervivían cuando el texto se fijó en escritura alfabética. Esto concuerda con Sam Colop cuando traduce “así llamados”.

Chávez y Sam Colop coinciden al traducir nueve pasadas o molidas de maíz, pero Chávez especifica que se usó agua de *chival* para formar el esqueleto y los músculos, mientras Sam Colop traduce que con *el agua de masa se originaron las extremidades*. Al respecto, Sam Colop aclara en nota a pie de página que nueve molidas es una metáfora del tiempo de gestación de un ser humano, es decir, nueve lunaciones. A ello, añade que estas lunaciones están ligadas al *Cholqi'j*, ya que éste, según la tradición oral, “es el tiempo que la luna tarda en darle nueve vueltas a la tierra y el tiempo de siembra y cosecha del maíz para nuestro clima”.⁴⁵² Esto se vincula con las palabras de invocación de los Creadores que aparecen en varias partes del *Popol Wuj*:

- *¡Qué se haga la siembra y el amanecer!*
- *“Cuando sea la siembra, cuando amanezca”*

⁴⁴⁸ Ximénez, folio 33 recto.

⁴⁴⁹ Chávez, *Pop Wuj*, 65.

⁴⁵⁰ Rodríguez, *Popol Wuj*, 116.

⁴⁵¹ Colop, *Popol Wuj*, 129.

⁴⁵² Víctor Lem Masc, *Ajq'ij maya- pokomché*. Tradición Oral.

- ¿Cuándo tendrá que ser la siembra y el amanecer?
- ...luego que venga la siembra, que nazcan Cielo y Tierra...⁴⁵³

La siembra es la metáfora de la creación de la vida, los seres humanos fueron la semilla que sembraron las divinidades y el amanecer no sólo significa la salida del Sol, también se identifica con el advenimiento de la agricultura y el cultivo del maíz, que implica el tiempo solar de 360 días más 5 días *wayeb*, estos últimos son tiempo de espera para el cambio de regente o cargador de cada año, también llamado gobernador. Primero surgió el ciclo lunar de 260 días, por eso según el *Popol Wuj* no había claridad, se iban formando o sembrando poco a poco, el Cielo y la Tierra. Con la creación de la gente de maíz se dio paso a la aparición del Sol, se hizo la claridad, consolidándose, así, la siembra y la cosecha de la existencia.

4.4.3 Deidad – ídolo

En el *Popol Wuj* se narra que los primeros padres de los k'iche' eran *Balam K'itze'*, *Balam Acab*, *Majunkutaj* e *I'q Balam*. Y las primeras madres fueron *Kaja Paluna*, *Chomiya*, *Tzununija* y *Kaqixaja*, quienes tuvieron que peregrinar hacia *Tulan Ziwan* para recibir sus entidades tutelares o divinidades:

Francisco Ximénez	Adrián Inés Chávez	Pakal Balam Rodríguez Guaján	Enrique Luis Sam Colop
<p>todavía no tenían ídolos de piedra y de palo nuestros primeros padres y madres.</p> <p>ver si ay señal de hallar esto q' decimos y no q'nos estamos aquí, no tenemos quién cuide de nosotros, y nos guarde.</p> <p>esto dixéron balam quitze, balam acab mahucutah, íquibalam, y oyo esto, y díó oydos vn pueblo,</p>	<p>Todavía no había árboles ni piedras que cuidaran a nuestra primera madre y padre.</p> <p>-Nos vamos, busquemos, es decir veamos si hay algo que nos cuide que sea maduro. ¿Sólo nos pasamos hablando?, ¿Sólo estamos así?</p> <p>No hay nada para nuestro cuidado -dijeron Risa de León, León Madrugador, Maj U Kutaj y León</p>	<p>Nuestras primeros madres y padres no tenían todavía Che' Ab'aj...</p> <p>¡Vayamos a buscar y a ver si alguien está guardando nuestros símbolos!, encontraremos ante quienes habremos de dialogar. Pues estando de esta manera no tenemos quien vele por nosotros, dijeron B'alam K'itze, B'alam Aq'ab,</p>	<p>¡Vámonos! Vamos a buscar y vamos a ver quién cuide de nuestra descendencia al encontrarlos, quemaremos ante ellos. De manera en que estamos no tenemos quién vele por nosotros dijeron, pues Balam Ki'tze', Balam Aq'ab, Majuk'utaj e Ik'i Balam. Y habiendo escuchado noticias de una ciudadela,</p>

⁴⁵³ Colop, *Popol Wuj*, 27, 32, 36, 133.

<p>y les síuío, y se fueron. Y el monte, y el parage donde fueron balam quitze, balam acab mahucutah, íquíbalam, con los de ílocab, y tamub se llamaba, tulan zu. síete queues, y síete barrancas, y así se llamaba el pueblo á do fueron a traer los ídolos.⁴⁵⁴</p>	<p>de la Luna. Tuvieron noticia de un país y allá se fueron. NOMBRE DEL PAÍS A DONDE FUERON RISA DE LEÓN, LEÓN MADRUGADOR, MAJ U KUTAJ, LEÓN DE LA LUNA CON TAMUB e ILOKAB. “Tul de agua Barranco”, “Siete Peñas”, “Siete Barrancos”, se llamaba donde fueron a traer “Dos Miradas”.⁴⁵⁵</p>	<p>Majunkutaj e Iq’ibalam. Y habiendo llegado a sus oídos la noticia de una ciudad, se dirigieron hacia allá. El nombre del lugar a donde se dirigieron B’alam K’itze, B’alam Aq’ab, Majunkutaj e Iq’ibalam y los de Tamub’ e Ilokab’ era <i>Tulan Suywan, Wuqub’ Pek, Wuqub’ Siwan</i>. Este era el nombre de la ciudad donde fueron a recibir sus K’ab’awil.⁴⁵⁶</p>	<p>se dirigieron hacia allá. Éste es el nombre del lugar hacia donde se fueron Balam Ki’tze’, Balam Aq’ab, Majuk’utaj e Ik’i Balam junto con los Tamub e Ilokab: Tulán Suywa, siete cuevas, siete barrancos, se llamaba aquella ciudadela donde llegaron, donde recibieron sus deidades.⁴⁵⁷</p>
---	--	--	--

Ximénez tradujo la palabra *cabauil* como ídolo y así denominó a las entidades protectoras de los mayas.⁴⁵⁸ Desde su visión, estos pueblos paganos --término que se aplicaba a todo aquel que no era cristiano-- vivían en el error porque adoraban a varios dioses y rendían culto a los ídolos, es decir a dioses falsos.⁴⁵⁹ Las prácticas religiosas de los pueblos originarios de América fueron tachadas de idólatras por los europeos. Carmen Bernand y Serge Gruzinski comentan que entre el siglo XVI y el XVII los evangelizadores españoles utilizaron el término idólatra para estigmatizar “los comportamientos, las prácticas y las creencias que se oponían al cristianismo o se mezclaban con él.”⁴⁶⁰

Por esa razón, resulta comprensible que Ximénez denominara ídolos a las representaciones de las deidades mayas. Fray Domingo de Basseta en su *Vocabulario de lengua quiché* de 1698, escribió que *cabauil* significa ídolo e idólatra es *chin cabauilah.*⁴⁶¹

⁴⁵⁴ Ximénez, folio 34 y folio 35.

⁴⁵⁵ Chávez, *Pop Wuj*, 69-70.

⁴⁵⁶ Rodríguez, *Popol Wuj*, 125.

⁴⁵⁷ Colop, *Popol Wuj*, 140-141.

⁴⁵⁸ La palabra *cabauil* está escrita acorde con convención ortográfica utilizada en los siglos XVI-XVIII.

⁴⁵⁹ es.thedictionary.com/religion

⁴⁶⁰ Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una Arqueología de las ciencias religiosas*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 189.

⁴⁶¹ Fray Domingo de Basseta, *Vocabulario de Lengua Quiché*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2005), 190.

Para el fraile dominico Francisco Ximénez los indígenas que seguían practicando la religión maya eran idólatras, *ah cabauil*,⁴⁶² es decir, individuos que no profesan la verdadera fe: el catolicismo.

En la traducción de Adrián Inés Chávez desaparece la palabra ídolo (y sus derivadas). En su lugar se usa la expresión “Dos Miradas” (en idioma k’iche’ es *K’ab’awil*) para nombrar a los númenes protectores de los k’iche’ y en nota a pie de página se aclara el significado del término maya: aquel que posee dos visiones, es decir, mira de noche y de día, de cerca y en el infinito.⁴⁶³ Estas cualidades son las que tuvieron las entidades sagradas que les fueron entregadas a los primeros padres y primeras madres para la protección de sus linajes o parcialidades.

Pakal B’alam Rodríguez coincide en traducir *K’ab’awil* como Dos Miradas y comenta en nota a pie que éste es “el nombre genérico atribuido a la divinidad, aclarando que por el sufijo derivacional *il* se sabe que es un sustantivo abstracto derivado de *k’ab’aw*”.⁴⁶⁴ Llama la atención, además, este párrafo porque no traduce al español las palabras *Che’ Ab’aj*; más bien explica, nuevamente en una nota, que *Che’ Ab’aj* era la representación de las deidades.⁴⁶⁵ Al buscar el significado de estas palabras en k’iche’ encontré que es “árbol de piedra”, es decir, esculturas que simbolizaban las entidades patronales. Entonces, resulta comprensible que Ximénez, desde su horizonte cultural, haya atribuido el término de ídolo al *Che’ Ab’aj*. Por su parte, Bernard y Gruzinski señalan que el ídolo es una imagen de piedra esculpida o simplemente que es objeto de culto⁴⁶⁶ y este culto a los ídolos antropomorfizados se origina de “una fijación analógica: la transferencia a un objeto, una estatua o una imagen del sentimiento que se tiene respecto al ser que representa ese soporte y del que se guarda memoria.”⁴⁶⁷ Incluso añaden que esa imagen estaba ligada a la ancestralidad más que a las divinidades.⁴⁶⁸

En la segunda mitad del siglo XX en Chichicastenango, Guatemala, había una escultura en piedra que representaba a Pascual Ab’aj con su respectivo altar donde se le veneraba, actualmente la escultura desapareció, pero el culto pervive por parte de los creyentes y los *Ajq’ijab’*. Para los mayas actuales tales representaciones escultóricas son símbolos y hablar de éstos conduce a pensar en aquello que representan y evocan,

⁴⁶² Basseta, *Vocabulario de Lengua Quiché*, 193.

⁴⁶³ Chávez, *Pop Wuj*, 114.

⁴⁶⁴ Rodríguez, *Popol Wuj*, 15.

⁴⁶⁵ Rodríguez, *Popol Wuj*, 27.

⁴⁶⁶ Bernard y Gruzinski, *De la idolatría*, 93.

⁴⁶⁷ Bernard y Gruzinski, *De la idolatría*, 56.

⁴⁶⁸ Bernard y Gruzinski, 93.

además tienen un sentido secreto y producen la epifanía de un misterio.⁴⁶⁹ El símbolo tiene una función reveladora, ya que devela o inviste de significado lo real perceptible. De acuerdo con Paul Ricoeur el tipo de pensamiento que se apoya en el símbolo manifiesta un carácter regresivo-progresivo porque permite dirigirnos hacia el pasado, aquel de nuestra infancia y el de nuestros orígenes culturales, al mismo tiempo que nos envía al futuro.⁴⁷⁰ Por lo tanto, el símbolo une a los miembros de una comunidad permitiéndoles establecer relaciones afectivas entre sí, los hace persistir en tanto colectividad convencida de compartir un origen y un futuro y esto, a su vez, les permite cohesionarse. El símbolo cumple así una función como mediador de un pacto que otorga fundamento a la colectividad, es parte esencial de las culturas, las conforma. Le da sentido a la existencia de los hombres. Cuando Pakal B'alam Rodríguez introduce la palabra *símbolos* alude a la representación y, sin la menor duda, realiza una operación capaz de articular de forma interpretativa su traducción.

Como se ha visto, Pakal B'alam Rodríguez no traduce las palabras *K'ab'awil* y *Che' Ab'aj*. En este punto quiero hacer una interpretación porque en ambas palabras encuentro dos niveles de significación. Primero, acorde con la tradición oral, la palabra *K'ab'awil* se vincula con una entidad cosmogónica que puede mirar de cerca y lejos, de día y de noche, lo bueno y lo malo, hacia arriba y hacia abajo, hacia el pasado y hacia el futuro. En concreto, se trata de un concepto que interconecta todos los elementos de la existencia; la interconexión es una operación del pensamiento que los mayas llevan a la práctica para tener trascendencia en el tiempo y permanecer en el espacio. Por otra parte, a través del término *K'ab'awil* se dejan ver prácticas de reflexión y acción que enseñan una estrategia de pervivencia cultural, así que *Ka'ab'wil* es parte de los conceptos que integran la filosofía maya. En segundo lugar, *Che' Ab'aj* viene a ser la representación icónica de los valores, acciones y ejemplos que se recuerdan constantemente mediante el culto y permiten la convivencia comunitaria.

A diferencia de Pakal B'alam Rodríguez, Sam Colop en ningún momento escribe la palabra *K'ab'awil*, ni utiliza otro término u otra fórmula que describa este concepto maya. Lo que sí refiere es que los primeros padres y las primeras madres al encontrar a sus protectores quemarían ante ellos. Nótese que quemar es una expresión

⁴⁶⁹ José María Mardones, *La racionalidad simbólica*, en *Sym-Bolon. Ensayos sobre la cultura, religión y arte*, ed. Blanca Solares y María del Carmen Valverde Valdés (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2000), 57-59.

⁴⁷⁰ Paul Ricoeur, *Freud una interpretación de la cultura*, (México: Siglo XXI, 1999), 432.

que se utiliza entre los mayas para no decir directamente ofrendar. De acuerdo con Pakal Rodríguez, durante los años de guerra interna que vivió Guatemala, tanto la gente como los guías espirituales dieron por usar esa palabra porque la persecución del ejército contra los mayas y sus prácticas culturales fue brutal, así que idearon estrategias como ésta para ejercer su espiritualidad sin que las personas ajenas a la comunidad lo entendieran.⁴⁷¹

Sumado a lo anterior, vemos que el texto del *Popol Wuj* relata cómo los primeros padres y madres recibieron en *Tulan Siwan* sus respectivos *K'ab'awil ab'* o deidades. La entrega se dio en orden riguroso: *B'alam K'itze'*, padre y fundador del linaje *Kawek*, recibió a *Tojil*, éste también fue entidad patronal de los linajes *Tamub* e *Ilokab*; *B'alam Aq'ab'*, padre y fundador del linaje *Nihaib*, recibió a *Awilix*; *Majunkutaj*, padre y fundador del linaje *Ajaw k'iche'*, tuvo a *Jaq'awitz* como protector; finalmente *I'q Balam* a pesar de que no tuvo descendencia fue tomado como padre y fundador por el linaje *Saqik*, que recibió como protector a *Nik'aj Taq'aj*.⁴⁷² Desde ese momento quedó definida la jerarquía de estos linajes; hasta el día de hoy los *k'iche'* son reconocidos como “Hermanos mayores”, mientras que se asigna el rango de “Hermanos menores” a los *kaqchileb'*, *rab'inaleb'*, y los *ajtz'ikina ja*. Así que cada linaje desde la antigüedad y hasta la fecha tiene registrada en la memoria oral y escrita sus respectivas deidades patronales.

4.4.4 *Xib'alb'a*

A continuación se abordarán las diferencias de significado que los traductores atribuyen al término *Xib'alb'a*, éstas responden a los referentes culturales e ideológicos de cada uno de ellos.

Fray Francisco Ximénez	Adrián Inés Chávez	Pakal Balam Rodríguez Guaján	Luis Enrique Sam Colop
El hun hun ahpu y vvcub hun ahpu solo jugaban a los dados, y a pelota y este rea su entretenimiento todos	Sucedió que Cada Cerbatanero, Siete Cerbataneros Sólo tirando con arco, sólo jugando se	Ahora bien, Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu se ocupaban solamente de jugar a los dados y	En cuanto a Jun Junajpu y Wuqub Junajpu solamente jugaban a los dados,

⁴⁷¹ Comunicación personal.

⁴⁷² Colop, *Popol Wuj*, 141-142.

<p>los días, y de dos en dos contendían jugando todos cuatro q° se juntaban en el atrío. Y allí venía el voc. este es cierto paxaro amírarlos q'era el mensajero de huragan, chípica-culha, raxa caculha. y este voc no estaba lexos de aquí de la tíerran, ni lexos del infierno para el, y en vn instante llegaba alzielo con el huracan. y detuuieron se aquí sobre la tierra, y ya estaba muerta la madre de hunbatz y de hucho -ven, y ellos estaban jugando jugando ala pelota en el camino del infierno, entonces los oyeron (huncame vvcub came esto es vn tomador y siete tomadores) q'eran Señores de el infierno. q'es aquellos q'se haze en la tierra, q'estan haciendo ruído? vayan a llamarlos aquí vengan a jugar-ala pelota. ganemosles y destruégamoslos porq' no nos tienen respeto nímiedo sínoq'es-tan riñendo sobre nuestras cabezas esto dixerón todos los del infierno. y luego tomaron consejo todos estos eran grandes juezes.⁴⁷³ muchos eran los</p>	<p>manténía todos los días en el patio de juegos. Vino el águila real a observarlo, era mensajero de Un Pie, Último Rayo, Verdadero rayo; el águila real tampoco estaba lejos de aquí sobre la tierra, tampoco estaba lejos del Infierno. Entonces se fue rápidamente al cielo a donde Un Pie; y vinieron aquí sobre la tierra, pero ya había muerto la madre de Jun Batz, Jun Chowén. Resulta que en el camino hacia el Infierno estaba jugando Cada Cerbatanero, Siete Cerbatanero y lo oyeron Uno Muerte, Siete Muerte, señores del Infierno. ¿Qué es lo que se oye sobre la tierra? parece que corren brincando, zumbando; que vayan a llamarlos, que vengan aquí a jugar, y los ganadores, es que no respetan, no tienen a quién respetar mejor dicho que no tienen sosiego; que vayan a jalarlos de sobre nosotros, -dijeron todos los del infierno-. Se pusieron a pensar todos. Una Muerte, Siete muertes, grandes investigadores.⁴⁷⁵ Grandes eran los</p>	<p>a la pelota todos los días; y de dos en dos se disputaban los cuatro cuando se reunían en la cancha del juego de pelota. Allí venía a observarlos al águila Wok, mensajero de Juraqan, de Ch'ipikaqulja, de Raxakaqulja. Pero este Wok no quedaba lejos de la tierra, ni de Xib'alb'a, y en un instante subía al cielo al lado de Juraqan. Estaba todavía aquí en la tierra cuando murió la madre de Jun B'atz' y Jun Chowen. Y habiendo ido a jugar a la pelota en el camino de Xib'alb'a, los oyeron Jun Kame y Wuqub' Kame, los Señores de Xib'alb'a: ¿Qué están haciendo sobre la tierra? ¿Quiénes son los que la hacen temblar y hacen tanto ruido? ¡Que vayan a llamarlos! -¡Que vengan aquí a jugar a la pelota, donde los venceremos! Ya no somos respetados por ellos, ya no tienen consideración ni miedo a nuestra categoría, y hasta se ponen a pelear sobre nosotros. Así dijeron todos los de Xib'alb'a. Enseguida entraron todos en consejo. Jun</p>	<p>a la pelota, todos los días. De dos en dos jugaban eran cuatro por todos. Cuando se reunían para entretenerse en el campo de juego Llegaba un halcón a observarlos, era el mensajero de Jun Raqan, Ch'ipi Kaqulja, Raxa Kaqulja. Ahora bien, para este halcón no quedaba lejos la Tierra, no quedaba lejos Xibalba, y en un instante subía al Cielo a donde Jun Raqan. Estuvieron bastante tiempo sobre la faz de la Tierra después de haber muerto la madre de Jun Batz' y Jun Chowen. Como era camino a Xibalba donde jugaban, fueron escuchados por Jun Kame y Wuqub Kame, Señores de Xibalba: <i>¿Qué es lo que está pasando sobre la faz de la Tierra? Están saltando y corren haciendo bulla. ¡Que los vayan a traer! Que vengan a jugar pelota aquí, Que habremos de derrotarlos. Ya no nos tienen deferencia, no nos respetan</i></p>
---	---	---	--

⁴⁷³ Ximénez, folio 12 verso.

castigos q'tenían los de elinfierno. ⁴⁷⁴	castigos del Infierno que prepararon para hacerlo sufrir. ⁴⁷⁶	Kame y Wuqub' Kame que eran los jueces supremos les señalaban a todos y a cada uno de los Señores sus funciones y atribuciones. ⁴⁷⁷ Los castigos de Xib'alb'a eran numerosos; eran castigos de muchas maneras. ⁴⁷⁸	<i>y tampoco tienen vergüenza.</i> <i>Que los vayan a jalar de allá arriba,</i> dijeron todos los de Xibalba al tomar una decisión en conjunto. Los llamados Jun Kame y Wuqub Kame eran los jueces supremos. ⁴⁷⁹ Eran numerosas las pruebas de Xibalba, de varias maneras eran los castigos... ⁴⁸⁰
---	--	---	--

Como se puede apreciar en el cuadro, para Ximénez, *Xib'alb'a* fue sinónimo del Infierno, lugar de los castigos en la doctrina católica. Esta visión es natural porque surge de un fraile dominico, cuya principal misión era evangelizar, y tanto la figura del Demonio como el lugar donde habitaba tuvieron gran importancia en la catequesis.

La concepción del Demonio o Diablo, según Guillermo Tovar y de Teresa, se construyó durante el medioevo europeo y tuvo gran impacto en el imaginario de España, conjugando diversas tradiciones culturales y elaboraciones de índole simbólica.⁴⁸¹ En su imagen se sintetizan elementos de las cosmovisiones del antiguo mundo grecorromano, al lado de ideas judeo-cristianas e islámicas. Así que el demonio es una figura sincrética que incorporó diversos significados y quedó identificada con los paganos, los judíos, e incluso, los musulmanes, es decir con todo aquel que no fuera católico, además de los disidentes de esta religión: los herejes. Más tarde se le asoció también con los indígenas americanos no convertidos y sus respectivas divinidades, que se constituyeron en el mal dentro de la mentalidad evangelizadora y colonialista de los españoles.

Durante la Edad Media se instituyó la *pastoral del miedo* que definió pormenorizadamente los tormentos del Infierno con el objeto de generar entre los fieles

⁴⁷⁵ Chávez, *Pop Wuj*, 24.

⁴⁷⁴ Ximénez, folio 14 verso.

⁴⁷⁶ Chávez, *Pop Wuj*, 28.

⁴⁷⁷ Rodríguez, *Popol Wuj*, 52-53.

⁴⁷⁸ Rodríguez, *Popol Wuj*, 59.

⁴⁷⁹ Colop, *Popol Wuj*, 62-63.

⁴⁸⁰ Colop, *Popol Wuj*, 70.

⁴⁸¹ Guillermo Tovar y de Teresa, *Pegaso o el mundo barroco novohispano en el siglo XVII*, (Andalucía, España: Editorial Renacimiento, 2006), 72.

temor ante la posibilidad de ser arrojados allí por causa de una conducta desviada de las normas establecidas. Tiempo después, esta pastoral fue de gran utilidad para los evangelizadores en América, que la utilizaron como un elemento esencial --sumamente persuasivo y represor-- en el adoctrinamiento de los pueblos originarios. Así, bajo el argumento de la “protección de las almas” se utilizó el miedo para controlar el comportamiento de los indígenas a fin de frenar las disidencias y sublevaciones.⁴⁸²

La cosmovisión cristiana contenida en el *Libro del Levítico* establece un orden espacial del universo: el Cielo es descrito como una bóveda estática, lugar donde vive Dios, y en el firmamento están suspendidos la luna, el sol y las estrellas. El Cielo se localiza arriba, el Infierno abajo y la Tierra ocupa el centro del universo. Desde esta perspectiva, lo elevado se relaciona con el bien y lo bajo con el mal. Los espacios donde se hallaban el Cielo y el Infierno fueron lo primero que los evangelizadores enseñaron a los indígenas.⁴⁸³ De acuerdo con este esquema se accedía al infierno a través de una cueva localizada en la superficie de la tierra, donde había fuego que no alumbraba, solamente quemaba, pero también había humedad y frío. Ahí residía el Demonio acompañado de su séquito y era simbolizado por varios animales: serpiente, tigre, oso, sapo, ciempiés, araña, cocodrilo y alacrán.⁴⁸⁴ En el Infierno habitaban animales salvajes y sanguinarios que despedazaban a quienes ingresaban en él, además había artefactos como cuchillos y lanzas que eran utilizados para torturar a los condenados.

Imbuido en esta cosmovisión de terror, Ximénez quiso encontrar los elementos característicos del Infierno en *Xib'alb'a*, cuando el *Popol Wuj* narra lo siguiente, según la versión castellana de Rodríguez Guaján:

Los castigos de *Xib'alba'* eran numerosos; eran castigos de muchas maneras.

El primero era la *Casa Oscura*, **Q'equmaja**, en cuyo interior sólo había tinieblas. El segundo era la *Casa Friolenta*, **Xuxulim Ja**, dentro de la cual hacía mucho frío. Un viento frío e insoportable soplaba en su interior. El tercero era la *Casa de los Jaguares*, **B'alamija**, así llamada en la cual no había más que jaguares que se revolvían, se amontonaban, gruñían y se mofaban. Los jaguares estaban encerrados dentro de la casa.

Sotz'ija', la **Casa de los Murciélagos**, se llamaba el cuarto lugar de castigo. Dentro de esta casa no había más que murciélagos que chillaban, gritaban, y revoloteaban en la casa. Los murciélagos estaban encerrados y no podían salir.

⁴⁸² Gisela Van Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el Virreinato en la Nueva España*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011), 147.

⁴⁸³ Van Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio*, 67-71.

⁴⁸⁴ Van Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio*, 55.

El quinto se llamaba la *Casa de las Navajas*, **Chayim Ja**, dentro de la cual solamente había navajas cortantes, afiladas, calladas o rechinando unas con otras de la casa.

Muchos eran los lugares de tormento de *Xib'alba'*; pero no entraron en ellos **Jun Junajpu** y **Wuqub' Junajpu**.⁴⁸⁵

Al fraile dominico no le fue difícil homologar el Infierno católico con *Xib'alba'*, ya que como se aprecia en este párrafo, ahí se ubicaban las casas de los castigos ocupadas por animales feroces e instrumentos punzo cortantes. Según el relato del *Popol Wuj* los castigos eran aplicados a todos aquellos que molestaban a los Señores de *Xib'alba'*, *Jun Kame* y *Wuqub' Kame*. Francisco Ximénez también estableció una relación causal entre pecado y castigo porque en el ideario cristiano el pecado significa una falta o transgresión cometida contra la Ley de Dios que debe ser castigada. Para los evangelizadores, el Infierno era el lugar donde los condenados sufrían después de la muerte el castigo eterno, justamente por haber trasgredido la Ley de Dios en vida. Por lo tanto, sus almas debían padecer la ausencia de Dios.

Como los españoles trataron de establecer un paralelismo entre el cristianismo y la cosmovisión maya en cuanto a la ubicación del espacio asignado al inframundo, las características del Infierno cristiano fueron atribuidas y equiparadas a la región de *Xib'alb'a*. El investigador Ruud van Akkeren afirma que la entrada al *Xib'alb'a* histórico se ubica en la cueva de *Nim Xol-Karchaj*. De acuerdo con el relato del *Popol Wuj* ahí se localizaba la cancha de juego de pelota donde los señores del inframundo y los *Ajpu* se enfrentaron.⁴⁸⁶ *Nim Xol* está relacionado con la Franja Transversal, región geográfica que permite el paso del Altiplano de Verapaz a las Tierras Bajas del Petén. Entre sus características geológicas sobresalen los cerros altos y puntiagudos; existen cuevas y caminos ribereños subterráneos, además es un área sumamente húmeda.⁴⁸⁷ Gracias a estas coincidencias se puede comprender por qué Ximénez ubicó el Infierno en *Xib'alb'a*.

En la cosmología maya la distribución del espacio también se divide entre cielo, tierra e inframundo; pero en cada uno de esos planos habitan entidades sagradas. Para el caso del inframundo están *Jun Kame* (Uno Muerte) y *Wuqub' Kame* (Siete Muerte) y junto con ellos se hallan otras deidades encargadas de producir diferentes enfermedades, en total son doce los Señores de *Xib'alb'a*. Pakal B'alam Rodríguez Guaján menciona

⁴⁸⁵ Rodríguez, *Popol Wuj*, 59.

⁴⁸⁶ Van Akkeren, *Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol*, 208.

⁴⁸⁷ Van Akkeren, *Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol*, 38.

en su traducción, que en la actualidad la tradición oral de Tecpán, Guatemala, habla de 12 *Ajronda*, éstos son precisamente los Señores de Xib'alb'a.⁴⁸⁸

Ahora es imprescindible conocer el significado del término *Xib'alb'a* para diferenciarlo del Infierno. En la tradición oral k'iche' *Xib'alb'a* es el “lugar del espanto”.⁴⁸⁹ Ruud van Akkeren explica que *xib'al* es miedo o susto y la partícula locativa *b'a* es de origen q'eqchi'.⁴⁹⁰

Para la investigadora Mercedes de la Garza, *Xib'alb'a* es la “Región de los que se desvanecen”, un espacio de vida y muerte que refleja el ciclo del tiempo y expresa la idea de que a partir de la muerte surge la vida y la vida concluye con la muerte.⁴⁹¹

Entonces en la cosmovisión maya *Xib'alb'a* es una región donde se regenera la vida y se producen las enfermedades. Por consiguiente, no es un sitio donde se purgan los pecados. Sin duda, los españoles tenían un imaginario que se contraponía con la nueva realidad que les mostró el Nuevo Mundo, mas nunca claudicaron en colonizar el imaginario indígena. Los evangelizadores no pudieron comprender el mundo de ese Otro que tenían frente a ellos. Al respecto, Roger Bartra señala que en la demoledora empresa colonial de América, la Iglesia se encargó de vigilar el “eje infernal/celestial.”⁴⁹²

No se puede omitir que los evangelizadores utilizaron la palabra *xib'alb'a* para nombrar al Diablo y al Infierno. Igualmente la palabra maya *caxtoc*⁴⁹³ fue empleada para denominar a este ser e incluso cualquier cosa designada como diabólica. La aplicación de una u otra palabra obedece a un contexto específico.

Además, en el *Vocabulario de Domingo de Basseta de 1698*, *caxtox* significa “el mentiroso o engañador”.⁴⁹⁴ Esto resulta comprensible porque en la cosmovisión cristiana el Diablo también opera con ambos atributos porque su propósito es hacer que el hombre incurra en el pecado.

Francisco Ximénez, desde su horizonte de enunciación y como evangelizador, colonizó la narración del *Popol Wuj* al nombrar a *Xib'alb'a* como Infierno y a los

⁴⁸⁸ Rodríguez, *Popol Wuj*, 55.

⁴⁸⁹ Comunicación personal con José Florencio Tuch Pum.

⁴⁹⁰ Van Akkeren, *Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol*, 170.

⁴⁹¹ Mercedes De la Garza Camino, *Los mayas. Su tiempo antiguo*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1996), 215.

⁴⁹² Roger Bartra, *El salvaje artificial*, (México: ERA/UNAM, 1997), 79.

⁴⁹³ Escribo esta palabra de acuerdo a los lineamientos oficiales marcados por la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.

⁴⁹⁴ Domingo de Basseta, *Vocabulario de Lengua Quiché*, 135.

Señores *Jun Kame* y *Wuqub' Kame* como Demonios. Su interpretación fue errónea, ya que desde la cosmovisión maya *Xib'alb'a* es la región donde moraban y moran los ancestros difuntos. Se sabe perfectamente que las nociones de Demonio/Infierno y mal/pecado no existían entre los pueblos mesoamericanos, es con los españoles que se introyectaron tales concepciones en la mentalidad indígena. Como ya se dijo, son construcciones del imaginario europeo que tuvieron como función ejercer un control y manipulación sobre los indígenas.

El fraile dominico tradujo que el juego de pelota se realizaba en el *atrio*. Esto permite ver una traducción errónea de la palabra *hom*, que actualmente se escribe *jom* y significa cementerio o patio para el juego de pelota. Dennis Tedlock menciona que esta palabra indica “la naturaleza mortal del juego descrito en el *Popol Vuh*”.⁴⁹⁵ Hay que comentar que *atrio* es un espacio exterior y que se ubica en las entradas de algunas iglesias y otros edificios. Por tanto, resulta claro que Ximénez no encontró una palabra que fuera realmente equivalente al significado que tiene la palabra *jom*. El fraile también tradujo de forma equívoca los nombres de *Jun Kame* y *Wuqub' Kame* como *Un Tomador* y *Siete Tomador*. La traducción correcta debió ser Uno Muerte y Siete Muerte, ya que los nombres de los Señores de *Xib'alb'a* son, en realidad, nombres calendáricos vinculados a la cuenta sagrada de 260 días o *Cholq'ij*. En la cosmovisión maya, la muerte tiene un significado benéfico, pues a través de ella se da el reencuentro con los antepasados, y quien los borra de la memoria no tendrá una buena guía en su destino porque deja atrás los valores, las acciones, los ejemplos y la trayectoria histórica de los ancestros.

También el maestro Chávez traduce *Xib'alb'a* como Infierno y llama a sus moradores seres infernales. En Ximénez es comprensible por las razones expuestas arriba; en Chávez resulta inquietante porque era k'iche' y tenía la intención de descolonizar el *Popol Wuj* a partir de su traducción pero no lo logró del todo pues reprodujo las nociones de Infierno y castigo. Por lo visto, resulta difícil desprenderse de la carga ideológica heredada de la invasión española que colonizó el imaginario colectivo indígena, y cuántas generaciones más tendrán que pasar para arrasar las nociones de Demonio, Infierno, pecado, castigo y mal. Sin duda, los preceptos cristianos son evidentes en la traducción de Chávez.

⁴⁹⁵ Dennis Tedlock, *Popol Vuh. El libro maya del albor de la vida y las glorias de dioses y reyes*, (México: Diana, 1993), 307.

En los casos de Rodríguez Guaján y Sam Colop se observa que no vinculan a *Xib'alb'a* con el Infierno, e incluso, no traducen esta palabra al castellano. Esto muestra que retoman su cosmovisión y no reproducen las nociones relacionadas con el Demonio. ¿Por qué sucede esto en ambos traductores? Ellos son intelectuales pertenecientes al movimiento de resistencia cultural que tuvieron un proceso de autodefinición y adscripción como mayas, además han recuperado su cultura. Esto se refleja en sus traducciones al respetar los nombres y palabras representativas de su cosmovisión escribiéndolas en k'iche', tal como lo afirma Pakal B'alam Rodríguez: “los nombres propios no fueron traducidos porque es importante mantenerlos y promover su uso en este ambiente de interculturalidad y de globalización”.⁴⁹⁶

4.4.5. Los números y su significado

En la cosmovisión maya los números tienen un vínculo vital con la cuenta sagrada del *Choq'ij* y los ciclos de los astros porque orientan la vida del pueblo. Esto se puede detectar perfectamente en el *Popol Wuj* a través de las traducciones aquí analizadas comparativamente.

Francisco Ximénez	Adrián Inés Chávez	Pakal Balam Rodríguez Guaján	Luis Enrique Sam Colop
y no eran así nomas los SSes. q'era cosa grande de su ser, y eran grandes sus ayunos. y con esto compraban el edificio y el Reyno. y eran largos los ayunos, y se quebrantaban ante el ídolo. y así era el ayuno de ellos. nueve personas, ó hom- bres , ayunaban, y nueve estaban en oración postrados, y quemaban copal y	No eran simplemente señores, eran de gran existencia, de gran abstinencia como pago de sus edificios y de la autoridad; mucho tiempo ayunaban y posternaban ante sus dioses. Su abstinencia consistía en que nueve personas ayunaban y nueve prosternadas quemando ante su dios; después, trece un ayuno y trece	Pero no solamente grande era su naturaleza pero también ayunaban mucho tiempo. Y esto era en reconocimiento de haber sido creados y por su señorío. Ayunaban mucho tiempo y ofrendaban ante su <i>K'ab'awil</i> . He aquí como ayunaban: Ayunaban durante nueve veintenas (180 días), y durante nueve hacían	Pero no sólo de esa manera eran Señores, eran grandes en esencia y eran grandes sus ayunos. era su manera de agradecer su propia creación de agradecer su señorío. Por largo tiempo ayunaban y hacían penitencia delante de sus deidades. Ésta era la manera de su ayuno:

⁴⁹⁶ Rodríguez, *Popol Wuj*, 8.

<p>trece hombres ayunaban, y otros trece estaban en oración, y quemaban copal ante el ídolo tohíl.⁴⁹⁷</p>	<p>posternadas quemando ante Tojil o ante su dios.⁴⁹⁸</p>	<p>penitencias y quemaban ofrendas. Durante otras trece veintenas de días (260) ayunaban; y durante una trecena hacían penitencias y quemaban sus ofrendas ante Tojil y su K'ab'awil.⁴⁹⁹ Si ofrendaban durante diecisiete veinten^{as} (340 días) ayunaban también durante diecisiete; no comían.</p>	<p>por nueve cuentas de veinte ayunaban, por otras nueve hacían penitencia y hacían ceremonias. Por otras trece cuentas de veinte ayunaban y otras trece hacían penitencia y ceremonias delante de Tojil, delante de sus deidades. De nuevo entraban a diecisiete cuentas de veinte en penitencia y otras diecisiete de ayuno, sin nada para comer.⁵⁰⁰</p>
---	--	---	---

Fray Francisco Ximénez y Adrián Inés Chávez traducen de forma inexacta los numerales *belehvinac* como nueve personas y *oxlahu vinac* como trece personas. Efectivamente la palabra *beleje* significa nueve y el término *oxlajuj* significa trece. En cuanto al vocablo *winaq* explicamos con anterioridad que significa gente, pero en idioma k'iche' adquiere distintos sentidos dependiendo del contexto. Como se advierte, en el contexto ritual el término *winaq* se relaciona con una cuenta de veinte días vinculada al tiempo sagrado.⁵⁰¹ Los términos numéricos *beleje winaq* y *oxlajuj winaq* pertenecen entonces al lenguaje ritual expresado en el *Popol Wuj* y son figuras simbólicas.

La combinación de periodos de ayunos y ofrendas está relacionada con la temporalidad ritual y la existencia de números cuantitativos y cualitativos. Al respecto, Danièle Dehouve explica que los números cuantitativos están definidos por su simbolismo y aluden a una escala de cantidad en la cual los números mayores tienen una elevada potencia o fuerza que le confieren al ritual una enorme eficacia.⁵⁰² Así que los periodos de

⁴⁹⁷ Ximénez, folio 54 recto.

⁴⁹⁸ Chávez, *Pop Wuj*, 107.

⁴⁹⁹ Rodríguez, *Popol Wuj*, 178.

⁵⁰⁰ Colop, *Popol Wuj*, 207-208.

⁵⁰¹ Colop señala en nota a pie de página que generalmente el término *winaq* ha sido traducido como "hombre", cuando su significado debe ser veinte. Ver Luis Enrique Sam Colop, *Popol Wuj, Traducción al español y notas de Sam Colop*, 207.

⁵⁰² Danièle Dehouve, "La aritmética de los tiempos de penitencia entre los mexicas", *Estudios de Cultura Náhuatl* vol. 41 (2010): 65-89.

ayunos y ofrendas eran de 20, 40 y 80 días y se enlazaban con los números cualitativos que son portadores de un simbolismo convencional y se hallan en un intervalo del 1 al 13. Eduardo León Chic comenta que en el calendario maya cada uno de estos números tiene sus atributos y, por consiguiente, una aplicación específica, por ejemplo el número *beleje* (nueve) es adecuado para hacer oración y dedicarlo al *Ajaw* (Creador), además se debe agradecer por todas las cosas que él ha entregado a los seres humanos y se pide para que no falte el alimento de todos los días; el número *oxlajuj* (trece) es apropiado para pedir al *Ajaw* la protección de la existencia y de la descendencia, también protección para los bosques, los animales, los negocios y la Madre Tierra.⁵⁰³

Pakal B'alam Rodríguez Guaján y Luis Enrique Sam Colop nos ofrecen una traducción correcta de esos términos numéricos situándolos en el contexto ritual al cual pertenecen, pues traducen *winaq* como “veintena”, o “cuenta de veinte días” y no como “persona”. Incluso Rodríguez Guaján agrega entre paréntesis 180 días como el resultado de multiplicar nueve por veinte, así ejemplifica la cantidad de días de ayunos, penitencias y ofrendas. También muestra que tales actividades rituales abarcaron periodos de 260 y 340 días.

Luis Enrique Sam Colop va más lejos al explicar tales periodos rituales: 180 días representa la mitad de un *tun* o ciclo de 360 días; 260 días (13X20) correspondiente al *Cholq'ij*; y 360 días (17 X20) es un periodo relacionado con el ciclo de Venus que consta de 90 días relativo a la segunda fase del astro, y 250 días de la tercera fase donde Venus se halla como estrella del atardecer. Añade que aparte del *Popol Wuj*, los datos del ciclo de Venus se pueden corroborar al revisar el Códice Dresde y el Calendario K'iche' de 1722, también denominado Códice K'iche'.⁵⁰⁴

4.4.6 *Wuqu'b Kaquix*: las siete vergüenzas

Para terminar este ejercicio comparativo revisaré las discrepancias que presentan las traducciones del pasaje narrativo de *Wuqub' Kaquix*. Ximénez traduce este nombre zoomórfico como Siete Guacamayas, y establece que el comportamiento del personaje así llamado era regido por la soberbia:

⁵⁰³ Eduardo León Chic, *El Corazón de la sabiduría del pueblo maya. Uk'u'xal ranima' ri qano'jib'al*, (Guatemala: Fundación Centro de Documentación e Investigación Maya, 1999), 149-197.

⁵⁰⁴ Luis Enrique Sam Colop, “Los números en el *Popol Wuj* (1)”, Prensa Libre, Ucha'xik (2000), en www.prensalibre.com/opinion/UCHAXIKbrNumeros-Popol-Wuj_0_22198192.html

Y entonces avía poca claridad sobre
 La haz de la tierra, y aun no auía sol. y en
 Tonzes vno llamado vvcub caquix (esto es
 siete guacamayas) se ensoberbzia, auía
 entonces cielo y tierra, pero estaba turbía
 la luz de el sol, y la luna. y este vvcub caquix,
 dezia: solo aquella poca gente q' saenego fu-
 eron como brujos. yo agora sere grande
 sobre todas las criaturas, yo soy el sol, yo soy
 su blancura, yo sere su luna. es grande
 mi claridad, y soy por quíen hande andar
 los hombres, y pararse.⁵⁰⁵

Para Chávez, *Wuqub' Kaquix* tiene una traducción más compleja porque este personaje encarna las “siete vergüenzas” en que puede incurrir un maya, es decir, la deshonra propia o ajena que pueden provocar ciertas acciones o comportamientos considerados inadecuados para el pueblo maya. La cosmovisión maya considera que a partir del orgullo se detonan otras conductas nocivas como son la ambición, la envidia, la mentira, el crimen, la ingratitud y la ignorancia. Éstas trastocan la vida comunitaria generando conflictos y vergüenza entre los mayas.

Atendiendo a este principio, Chávez tradujo el mismo pasaje así:

En ese entonces había poca claridad
 sobre la tierra, no había
 Sol. Y había uno que se engrande-
 cía, se llamaba “Nuestras Siete Vergüenzas”.
 Ya había cielo y tierra, pero todavía era te-
 nue la luz del sol y de la luna. Y dijo Nues-
 tras Siete Vergüenzas:
 -Si es señal clara de la gente
 que se mutiló, es origen de la gente que exis-
 te, yo seré grande sobre la gente
 construida, formada; seré su sol,
 su luz, mejor dicho su Luna, así se estableció.
 Grande es mi iluminación, soy su camino;
 Soy mejor dicho su amuleto para ganar.⁵⁰⁶

Pakal Rodríguez Guaján tiene una postura diferente, pues considera que literalmente *Wuqub' Kaquix* significa *Siete Guacamayas* y es incorrecto traducir este nombre zoomórfico como siete vergüenzas. Considero que por la coincidencia numérica se ha querido establecer un paralelismo con los siete pecados capitales del catolicismo:

⁵⁰⁵ Ximénez, folio 5 verso.

⁵⁰⁶ Chávez, *Pop Wuj*, 10.

ira, lujuria, gula, envidia, avaricia, soberbia y pereza. Dado que el único punto coincidente entre las *siete vergüenzas* y los siete pecados capitales es la envidia, Pakal Rodríguez prefirió no traducir el nombre del personaje y decidió utilizar el término orgullo para categorizar su actitud, en lugar de los conceptos de soberbia o engrandecimiento que usaron Ximénez y Chávez respectivamente. Veamos la versión de Pakal:

ESTO ERA ENTONCES CUANDO EXISTÍA MUY POCA CLARIDAD SOBRE LA FAZ DE LA TIERRA, aún no había sol. Pero ahí había un ser orgulloso de sí mismo, cuyo nombre era **Wuqub' Kaqix**. Existían ya el cielo y la tierra, pero el sol y la luna estaban nublados. Se decía que la claridad era una señal de aquellos seres que se inundaron... Decía **Wuqub' Kaqix**:

-Yo soy grande. Estaré sobre todos los seres creados y formados. Yo soy su sol, su luz y la luna.

Grande es mi esplendor. Por mí, se podrán poner de pie y podrán caminar...⁵⁰⁷

Sam Colop concuerda con Pakal B'alam Rodríguez en la traducción literaria de *Wuqub' Kaqix* como *Siete Guacamayas*, pero expone que este nombre está relacionado con la Constelación de la Osa Mayor, porque, sin la menor duda, ésta consta de siete estrellas y la luz que irradian es leve.⁵⁰⁸ Otro punto que no quiero dejar pasar, es que Sam Colop escribe *Wuqub Kak'ix* y Rodríguez Guaján, *Wuqub' Kaqix*; se observa entre ellos criterios ortográficos divergentes.

Sam Colop:

Cuando apenas había poca claridad sobre la faz de la Tierra y aún no había Sol,
 Había un ser que se enorgullecía de sí mismo,
 Wuqub Kak'ix era su nombre.

Ya estaba el Cielo y
 la Tierra,
 pero todavía era tenue la luz del Sol y
 de la Luna.

Decían éste entonces,
 cuando él era como la luz de la gente que había sido inundada
 cual si fuera prodigioso en su esencia

-Yo soy grandioso sobre la gente creada
 la gente formada.

Soy su Sol y
 soy su claridad
 ellos además a mí es la que miran.
 ¡Que así sea!
 Es grande mi esplendor
 soy camino y

⁵⁰⁷ Rodríguez, *Popol Wuj*, 30.

⁵⁰⁸ Colop, *Popol Wuj*, 43.

andar seguro para la gente...⁵⁰⁹

El análisis comparativo de las traducciones muestra, en efecto, diferencias que obedecen al origen ético de los traductores y al horizonte de enunciación al que pertenecen. En fray Francisco Ximénez permearon sus referentes culturales e ideario religioso en la traducción que hizo al castellano del *Popol Wuj*. Queda claro que no comprendió la cultura maya a pesar de haber dedicado su vida al estudio del idioma k'iche' y de otros idiomas mayas.

El caso del maestro Adrián Inés Chávez resulta polémico porque a pesar de su esfuerzo por traducir desde sus referentes culturales el documento k'iche' no pudo librarse de nociones heredadas de la cosmovisión cristiana como el pecado, el infierno y el demonio. Sin duda, a nivel inconsciente seguía operando la fuerza de la colonización del imaginario colectivo que impuso el poder colonial. Mas no se puede dejar de reconocer que Chávez, como maya k'iche', abrió el camino para que posteriormente otros estudiosos de origen kaqchikel y k'iche' se avocaran a realizar otras traducciones del *Popol Wuj*. Ahí están Pakal B'alam Rodríguez Guaján y Luis Enrique Sam Colop en cuyas traducciones han vertido el conocimiento profundo de su cultura e idioma materno.

Los tres traductores mayas han sido pioneros tanto en el campo de las traducciones hechas por indígenas, dando cabida a la historiografía de las traducciones mayas, como en la conformación del movimiento de resistencia cultural de Guatemala. Ellos han tenido la visión para crear un proyecto político que descansa y se nutre del saber contenido en el *Popol Wuj*, donde se resguarda la memoria histórica del milenario Pueblo Maya.

⁵⁰⁹ Colop, *Popol Wuj*, 43.

Capítulo V. El *Popol Wuj* como lugar de memoria y su influencia en la política cultural del movimiento maya

Elaq'

Elaq'an chape
ri ulew, ri che', ri ja'.
Ri man e ko'winan taj
xa are ri', ri Nawal.
Man kekuwin ta wa'.

Robo

Nos han robado
tierras, árboles, agua.
De lo que no han podido
adueñarse es del Nawal.
Ni podrán.

Humberto Ak'abal
Poeta maya k'iche'

El presente capítulo destaca la trascendencia del texto colonial del *Popol Wuj* en la reconstrucción de la memoria histórica del Pueblo Maya en Guatemala, como una estrategia de resistencia cultural que ha permitido frenar los efectos devastadores de los 36 años de guerra interna que vivió este país entre 1970 y 1996. Con este fin, se llevará a cabo un análisis que mostrará cómo el movimiento maya de resistencia cultural incorpora los contenidos y principios ético-filosóficos inscritos en el *Popol Wuj* tanto en su plataforma ideológica como en sus prácticas político-culturales. De esta forma se podrá comprender la importancia primordial de este documento que ha permitido a los intelectuales, escritores, académicos, líderes y activistas mayas producir un discurso político y epistemológico para fundamentar su lucha reivindicativa, la cual ha generado un *Acuerdo* de nivel internacional que desembocó en un cambio constitucional.

El trabajo que emprendió el movimiento de resistencia cultural tuvo un avance sustancial en 1995 a través del *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas* firmado entre las organizaciones mayas, el gobierno guatemalteco en turno y las Naciones Unidas. En él se condensan los elementos que integran la identidad maya: idioma, cosmovisión, filosofía, memoria histórica, espiritualidad, uso del traje étnico, educación y derecho consuetudinario, entre otros.

5.1 El *Popol Wuj* como lugar de memoria.

Para evitar la desaparición de los pueblos mayas en Guatemala, los activistas del movimiento de resistencia cultural han recurrido a la memoria colectiva que está resguardada en la tradición oral, los libros fundacionales, los ritos y otras prácticas culturales de estos pueblos. Preservar la memoria ha sido una respuesta de sobrevivencia identitaria ante la violencia desatada por la política de exterminio que los distintos gobiernos militares pusieron en práctica durante la guerra interna en ese país.

La memoria colectiva está en la base de la reconstrucción de los acontecimientos pasados que son significativos para el presente de la colectividad. La continuidad social de una comunidad, sin duda está condicionada por la vitalidad de su legado tradicional, que para el caso de los mayas guatemaltecos se encuentra resguardado en el *Popol Wuj* y en sus prácticas culturales. La memoria colectiva atesorada en este documento ha servido como un recurso para enfrentar procesos de adaptación a realidades emergentes que ponen en peligro de desaparición a la comunidad.

Según Maurice Halbwachs: “la memoria colectiva tiene todo lo necesario para construir un marco vivo y natural en que un pensamiento puede apoyarse para conservar y rescatar la imagen de su pasado”.⁵¹⁰ El pasado resulta esencial para el presente de una comunidad que está en riesgo, por ello, la colectividad al construir su memoria realiza una operación de selección de los acontecimientos significativos, misma que está fuertemente ligada a las emociones, las pasiones y los afectos.

La memoria colectiva se expresa y recrea por medio de las creencias, los mitos, los ritos y las costumbres, es decir, saberes, valores y prácticas de la comunidad. Es responsabilidad de ésta llevar a cabo una transmisión generacional de tales expresiones de la memoria colectiva, ya que gracias a ellas se construye y reproduce la sociedad. Como lo expresa Ana Carolina Ibarra: “la memoria es parte de la experiencia de un grupo y tiene que ver con la forma en que un grupo se relaciona con su pasado y lo lleva como su presente y futuro”.⁵¹¹

Gracias a la memoria colectiva se construye la identidad de la comunidad. La respuesta a la pregunta ¿quién soy? que toda colectividad se hace está en una trayectoria de vida pasada que produce un sentido de pertenencia. Sin el soporte de esta memoria

⁵¹⁰ Maurice Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 82.

⁵¹¹ Ana Carolina Ibarra, “Entre la historia y la memoria. Memoria colectiva, identidad y experiencia”, en *Memorias (in) cónicas. Contendos en la historia*, (coords.) Maya Aguiluz Ibarguen y Guilda Waldam (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007), 36.

colectiva, que articula el pasado con el presente, se generaría la desaparición de la identidad social, por consiguiente, la identidad es el reconocimiento del colectivo en el acontecer del tiempo, en las reconstrucciones de los acontecimientos y en los recuerdos.

La identidad étnica se apoya en los mitos y los recuerdos históricos, produce un discurso sobre ese acontecimiento primigenio que relaciona los hechos vividos con los mitos, cuyo efecto será el de provocar una fuerte cohesión entre los miembros de la comunidad. Éstos son los lazos primordiales que obran como el fundamento de la etnicidad. Asimismo, la identidad étnica se encarna en una serie de rasgos culturales visibles muy concretos: el idioma, la religión, el vestido, las tradiciones, el sistema de gobierno, el derecho consuetudinario, las danzas y las costumbres, entre otros. Dichas características permiten la diferenciación de una colectividad específica frente a otros sujetos sociales.

Sin duda, la identidad ofrece al colectivo una trayectoria histórica de vida y se forja a través del tiempo, por lo que sufre cambios, adaptaciones, transformaciones o mutaciones que la hacen dinámica. En tal sentido, la identidad étnica es el resultado de una construcción que puede variar en el transcurrir del tiempo, tanto en el contenido como en la preeminencia de sus componentes. Dependiendo de las circunstancias históricas, sociales, políticas y económicas por las que atraviesen, las identidades étnicas darán mayor importancia a algunos elementos, como bien se ejemplifica en el movimiento de resistencia cultural maya que recurre a un discurso histórico basado en los orígenes para legitimar sus demandas políticas, sobre todo cuando esta identidad ha sufrido vejaciones y agravios. Al respecto, Paul Ricouer afirma que “la historiografía tiene una deuda con los hombres del pasado”⁵¹², considero que efectivamente es así, sobre todo aquellos cuyas identidades reclaman reconocimiento de los derechos que han sido violentados durante siglos de opresión y exclusión; éstas son historias de víctimas del poder hegemónico, como es el caso del Pueblo Maya, con quien hay una deuda que radica en el “deber de no olvidar”⁵¹³ y reparar el daño que ha padecido.

Los activistas culturales han recurrido a la memoria y a la identidad, presentes en el *Popol Wuj*, para construir y hacer viable una política de la identidad. Esta política ha producido un capital simbólico instrumentalizado por medio de los discursos y las

⁵¹² Paul Ricouer, *Sí mismo como Otro* (México: Siglo XX, 1996), 167.

⁵¹³ Ricouer, *Sí mismo como Otro*, 167.

prácticas político-culturales. Así, vemos que la memoria colectiva se enlaza con la identidad y la cultura en contextos socio-históricos específicos.

La evocación de épocas pasadas con una connotación de grandeza, por parte de los mayas actuales, estimula la acción colectiva del movimiento de resistencia cultural. George A. de Vos afirma que las identidades étnicas son “identidades preferentemente orientadas al pasado”.⁵¹⁴ En los mitos de origen y en los recuerdos no importa la fidelidad del dato, porque el suceso recordado es simbólico y puede estar nutrido por aquello que Eric Hobsbawn llama la invención de la tradición.⁵¹⁵ La élite de activistas hace uso instrumental de la identidad dentro del movimiento de resistencia con la finalidad de desatar acciones para conservar la especificidad y cohesión del pueblo maya. De tal suerte que los líderes del movimiento recurren a los mitos ancestrales del linaje y la memoria histórica que resguarda el *Popol Wuj* para motivar la recuperación colectiva de figuras heroicas e integrar sus reclamos y demandas políticas.

Según Pierre Nora, la importancia del pasado radica en la impresión que éste dejó en nosotros, pues es algo vivo y, en ocasiones, traumático. En ese sentido, el pasado no se encuentra oculto, existen espacios a partir de los cuales se puede actualizar o hacerse nuevamente presente; Nora los llama lugares de memoria y los define como aquellos sitios donde ésta se fomenta al ofrecer una visión elaborada del pasado.⁵¹⁶ Como lugares de memoria tenemos: nombres de calles que remiten a personajes relevantes de la historia, las banderas de cada país, los himnos y fiestas nacionales, las tumbas y los mausoleos, entre otros. Desde mi perspectiva, también hay otros lugares de memoria como los espacios narrativos donde se resguarda la memoria histórica de los pueblos, éste es precisamente el caso del *Popol Wuj*, libro que preserva todas las manifestaciones culturales del pueblo maya. Se trata de una recreación ligada al contexto político, social y económico de diferentes pasados y presentes, en donde se desarrolla un importante proceso de rememoración.

Lo que el pueblo maya consideraba memorable a principios del siglo XVI quedó encarnado y fijado en el texto del *Popol Wuj*, conformando el sustrato básico del que se han nutrido sus descendientes en Guatemala para producir un discurso político-cultural que ha impactado la legislación de ese país.

⁵¹⁴ George A. de Vos y Lola Romanicci Ross, *Ethnic identity, Cultural Continuity and Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 18.

⁵¹⁵ Véase Eric Hobsbawn y Terence Ranger, *La invención de la tradición*, 2002.

⁵¹⁶ Pierre Nora, *Between Memory and History. Les Lieux Mémoire, Representations* No. 26 (1989): 8.

El *Popol Wuj* contiene la memoria histórica de los mayas de ayer y hoy. Esa capacidad de reencontrarse permanentemente con su memoria, ese no-olvido les ha permitido consolidar una identidad cultural a través de siglos y, por tanto, la construcción de un proyecto político alternativo, cuyo soporte es la cultura hacia la constitución de un Estado Multinacional que tiene como propósito la refundación del Estado guatemalteco.

Antes de comenzar con el análisis de los discursos políticos y las prácticas político-culturales del movimiento de resistencia y su vínculo con el *Popol Wuj*, quiero reflexionar sobre los comentarios que formularon algunos académicos e intelectuales integrantes de este movimiento con quienes pude compartir mi investigación, en relación con los elementos que efectivamente reconocen haber retomado del *Popol Wuj*. También abordaré sus observaciones sobre la presencia del *Popol Wuj* en la memoria oral.⁵¹⁷

En una reunión que sostuve el 28 de octubre de 2011 con activistas mayas en la ciudad de Guatemala, el académico e intelectual Licerio Kamey Huz comentó que la instrumentación de las normas, valores y conocimientos del *Popol Wuj* en sus prácticas cotidianas, se realiza, en cierta medida, de manera automática e inconsciente porque no siempre se tiene una intención explícita de aplicar lo que dice este documento. Esto me conduce a retomar el concepto de *habitus* acuñado por Pierre Bourdieu, ya que el *habitus* del pueblo maya es un conocimiento implícito que se trasmite de generación en generación y, además, se refuerza mediante la lectura del *Popol Wuj* que llevan a cabo los integrantes del movimiento de resistencia cultural.

Bourdieu explica que los individuos están dotados de un bagaje de esquemas interiorizados que les permiten percibir, comprender, apreciar y evaluar el mundo social. De acuerdo con este sociólogo francés, el *habitus* está constituido precisamente por estas estructuras mentales o cognitivas en las que se apoyan las personas para operar en el mundo social.⁵¹⁸ Las acciones o prácticas sociales se insertan en el sistema de hábitos que se constituyen mayoritariamente desde la infancia y que, por lo mismo, no

⁵¹⁷ Esta información me fue proporcionada en una reunión que tuve con varios integrantes del movimiento de resistencia cultural en Guatemala durante el mes de octubre de 2011 y en ella estuvieron presentes el Dr. Demetrio Cojtí Cuxil, el Mtro. Licerio Kamey Huz, la Mtra. Ixkab María Antonia Guanta Quex, el Mtro. Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján, la Arqueóloga Iyaxel Cojtí Ren y la Lic. Gloria Son Chonay.

⁵¹⁸ George Ritzer, *Teoría Sociológica Contemporánea* (México: McGraw-Hill, 1993), 502.

se adoptan de manera consciente.⁵¹⁹ En palabras de Bourdieu: “la acción ideológica más decisiva para construir el poder simbólico no se efectúa en la lucha por las ideas, en lo que puede hacerse presente a la conciencia de los sujetos, sino en esas relaciones de sentido, no conscientes, que se organizan en el *habitus* y sólo podemos conocer a través de él”.⁵²⁰ En consecuencia, el *habitus* adquirido por los sujetos sociales es una creación de la historia colectiva. Este concepto permite comprender que el pueblo maya ha podido producir su propio *habitus* a través de la historia: “el *habitus*... produce prácticas individuales y colectivas y, por tanto, produce la historia de acuerdo con los esquemas que ella misma ha engendrado”.⁵²¹ También el *habitus* es resultado de la posición que ha tenido el pueblo maya dentro del campo de poder político, aunque haya sido controlado por el poder dominante en el mundo social.

Bajo esas condiciones y apoyada en Bourdieu, quiero dejar claro que el *habitus* no será el mismo para todas las clases o grupos sociales, cada uno de éstos ha creado o recreado el propio. El *habitus* no es inmutable, porque como producto de la historia es “un sistema abierto de disposiciones enfrentado de continuo a experiencias nuevas y, en consecuencia, afectado sin cesar por ellas. Es perdurable mas no inmutable”.⁵²² Sin duda, el *habitus* “funciona en la práctica y para la práctica”.⁵²³

En síntesis, gracias a dicho concepto se puede entender que existe un sistema de disposiciones durables y transferibles que llegan a integrar el total de experiencias pasadas y que funcionan en cada momento como eje que estructura las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes frente a una coyuntura o un acontecimiento.⁵²⁴ Finalmente, el *habitus* es como un “resorte en espera de ser soltado y según los estímulos y la estructura del campo, el mismo *habitus* puede generar prácticas diferentes e incluso opuestas”.⁵²⁵

⁵¹⁹ Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura* (México: Grijalbo-CONACULTA, 1990), 34.

⁵²⁰ Bourdieu, *Sociología*, 34.

⁵²¹ Pierre Bourdieu citado por George Ritzer en *Teoría Sociológica Contemporánea*, 502.

⁵²² Pierre Bourdieu y Loic J.D. Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva* (México: Grijalbo, 1995), 92.

⁵²³ Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* (España: Taurus, 1998), 478.

⁵²⁴ Bourdieu, *La distinción*, 54.

⁵²⁵ Bourdieu y Wacquant, *Respuestas*, p. 92.

5.2 Discursos políticos del movimiento cultural

Después de haber revisado un total de cuarenta documentos, discursos y declaraciones emitidos por el movimiento de resistencia cultural, y con base en su trascendencia política, decidí concentrarme en analizar el contenido de ocho de ellos, tomándolos como ejemplos con el propósito de identificar aquellos elementos que han sido retomados del *Popol Wuj*, pues la influencia de este texto también se refleja en la definición de la agenda política del movimiento.

Doy comienzo con la *Declaración de Iximche'* de enero de 1980, que tuvo como objetivo central denunciar las masacres de indígenas ixiles y k'iche' en la Embajada de España el 31 de enero de 1980. Fue dirigida a todo el mundo para visibilizar los siglos de discriminación, racismo, represión, explotación y despojo de tierras y territorios de los que estos pueblos fueron objeto por parte de las oligarquías nacionales y extranjeras. La ciudad de Iximche' fue elegida para emitir esta declaración por ser un lugar emblemático donde los kaqchikeles también fueron masacrados por los españoles en el siglo XVI debido a su tenaz resistencia. En el documento se hizo un recuento histórico de las masacres que han vivido los mayas desde la llegada de los invasores europeos hasta la década de los ochenta del siglo XX. También se mencionó la lucha de resistencia que han mantenido desde la invasión española y las rebeliones que se dieron desde el siglo XVI hasta el XX.⁵²⁶ La *Declaración de Iximche'* exigió el fin de la represión, los secuestros y la tortura, tanto como el reconocimiento de los derechos del Pueblo Maya a tener una cultura propia y la propiedad comunal de sus tierras, tal y como lo tuvieron sus antepasados. Quiero destacar que a lo largo del documento siempre se invoca el tiempo en que vivieron los ancestros. La declaración termina con un pasaje del *Popol Wuj* que recoge las palabras expresadas por los Primeros Abuelos y Guías de comunidades y que son un grito de guerra: “que todos se levanten, que se llame a todos, que no haya ni uno ni dos grupos entre nosotros que se queda atrás de los demás”.⁵²⁷

Siguiendo a Teun A. Van Dijk, los discursos escritos y orales son un fenómeno inscrito en la práctica social y cultural, son producto de la interacción entre distintos

⁵²⁶ Declaración de Iximche' de 1980, Guatemala, C.A.

⁵²⁷ Estas palabras se encuentran la final de la Declaración de Iximche' y fueron tomadas de la traducción que hizo Adrián Recinos sobre el *Popol Wuj*. Ver Adrián Recinos, *Popol Vuh. La antiguas historias del Quiché*, 134.

sujetos o actores sociales,⁵²⁸ por tanto, lo que observamos en el discurso de la *Declaración de Iximche*⁵²⁹ es la relación de dominación expresada en el ejercicio de la violencia hacia los mayas desde la invasión española. Al detallar todos los atropellos y agresiones que han sufrido los mayas a partir de la conquista europea, la Declaración construye una genealogía de la violencia que tiene la función de hacer justicia mediante la denuncia de los agravios que ha experimentado el pueblo maya en su larga trayectoria histórica.

El discurso de la *Declaración de Iximche* muestra el contexto en el que ésta se origina, es decir, los 36 años de guerra interna en Guatemala. Este discurso contrahegemónico creado por los subalternos mayas se apoya en recursos simbólicos que son expresión de su filiación étnica y se manifiestan en el pasaje que retoman del *Popol Wuj* donde se insta a la movilización maya a través de las palabras que dejaron los primeros ancestros, palabras que orientan la acción del pueblo maya ante una situación de riesgo o peligro.

Por otro lado, la *Declaración de Atilán* del 2002 se hizo en pro del Derecho de Alimentación de los pueblos mayas para enfrentar la hambruna y desnutrición que es parte de su realidad colectiva.⁵³⁰ En ese documento, los mayas establecieron su relación espiritual con la Madre Tierra, el medio ambiente y los recursos naturales que proveen su alimentación tradicional. Se trata de medidas de subsistencia que habrán de reforzar su cultura y modo de vida. El documento enfatiza el derecho colectivo al desarrollo y pide el reconocimiento de los derechos sobre la tierra, el agua y el territorio, tanto como el derecho a la libre determinación, considerándolos como imprescriptibles para la seguridad y soberanía alimentaria. De la misma manera, expresa la necesidad de eliminar las políticas de desarrollo del Estado, que atentan contra la vida y la filosofía de los pueblos mayas, y demanda respeto para el ejercicio de la espiritualidad. Finalmente, concluye con la fecha *Job' Imox* (Cinco agua o mar) perteneciente a la cuenta del tiempo maya que es mencionada en el *Popol Wuj*.

Desde la cosmovisión maya contemporánea, la elección del día idóneo para llevar a cabo actividades públicas o privadas está determinada por la cuenta del *Cholqi'j*. En consecuencia, los activistas culturales toman en consideración los atributos que tiene

⁵²⁸ Teun A. Van Dijk, *El discurso como interacción social Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria* (Barcelona, España: Gedisa, 1997), 20-22.

⁵²⁹ Declaración de Iximche' de 1980, en smyma.blogspot.mx/2012/03/pueblos-indigenas-y-mayas-de...

⁵³⁰ Declaración de Atilán, Guatemala (2002), en www.derecho.blogcindario.com/2006/01/00053-derecho-a-la...

cada día de esta cuenta para emitir sus discursos de acuerdo con los mensajes que desean transmitir. El día *Imox*, por ejemplo, se relaciona con la inteligencia y el lagarto, simboliza las fuerzas profundas y creadoras del universo, significa la parte sutil del ser humano, es decir, la sensibilidad y la creatividad que nos ayudan a cambiar de forma positiva. La energía de este día es benéfica porque acrecienta nuestros poderes internos y ayuda al fortalecimiento espiritual.⁵³¹

En la *Declaración de Atitlán* encontré otros elementos extraídos del *Popol Wuj* como la organización social regida por autoridades que encabezan un consejo; los valores culturales como la complementariedad, la solidaridad, el agradecimiento y la veracidad de la palabra; el territorio como un espacio vital para la existencia comunitaria; las tradiciones y la relación ancestral con la Madre Tierra. El documento se apega a la cosmovisión maya, que no establece una separación entre el mundo material y el mundo espiritual y cuyo soporte es la relación equilibrada con todos los elementos del universo y el ser humano.⁵³²

El concepto de Madre Tierra recibe el nombre maya de *Uk'u'x Ulew*. La palabra *Uk'ux'* significa esencia y corazón; mientras que el concepto *Ulew* engloba la Tierra y la naturaleza, que al ser creada por las entidades divinas adquiere el atributo de sagrada, este último en idioma maya se denomina *loq'onik*. A partir de lo sagrado, que involucra la naturaleza, el universo y la vida, se establece el principio normativo denominado *nimakik*, palabra que expresa la relación de respeto que deben tener las personas con la naturaleza, la espiritualidad y los otros seres humanos. En la cosmovisión maya, la práctica de la espiritualidad está ligada a la Madre Tierra, porque la tierra es un vínculo de comunicación con la esencia de la vida que fue gestada por los Formadores y, en consecuencia, existe un compromiso ético para con ella. Así, se refrenda el compromiso y la lealtad con los antepasados.

El *Uk'u'x Ulew* aparece en la narración del *Popol Wuj*⁵³³ donde se hallan aspectos que permiten a los activistas culturales producir un discurso de índole ecologista cargado de valores que coadyuvan a la convivencia equilibrada con el medio ambiente. La intención de la Declaración de Atitlán es justificar el derecho que tienen

⁵³¹ Maya' Wuj, Ri Qanawal, *Los Nawales Mayas*, (Guatemala: Cholsamaj, 2012), 10.

⁵³² Consejo Nacional De Educación Maya, *Marco Filosófico de la Educación Maya* (Guatemala: NORAD, 2007), 21.

⁵³³ Colop, *Popol Wuj*, 28.

los mayas a la tierra y al territorio; el uso de las palabras Madre Tierra, es parte de la filosofía que se nutre del *Popol Wuj*.

La *Declaración Política: Primer Congreso Nacional del Pueblo Maya* del 2003, tiene aspectos significativos acordes con la cosmovisión de este pueblo.⁵³⁴ La fecha en que se llevó a cabo el congreso se definió tomando en consideración la cuenta del tiempo maya, por lo que tuvo verificativo los días *Lajuj Kej* (Diez Venado) y *Junlajuj Q'anil* (Once Semilla), además el Cargador del año fue *Kaji' E'* (Cuatro Camino). Durante el congreso se recordó a los ancestros:⁵³⁵

“Autoridades, delegados y delegadas de diversas comunidades y organizaciones mayas de Guatemala, reunidos los días Lajuj Kej y Junlajuj Q'anil del año Kaji' E', (18 y 19 de agosto de 2003) en virtud de haber sido convocados por la Comisión Consultiva Maya para la institucionalización política del Ente de Consulta, que hemos denominado Asamblea Nacional de Representantes del Pueblo Maya. Con el permiso de nuestros Creadores y Formadores, madres y padres de la vida, de nuestros ancestros, y mártires caídos durante el transcurso de nuestra historia en la lucha constante para la reivindicación y dignificación de nuestro pueblo.

En diálogo, consulta y acuerdo hemos construido y tejido durante más de dos años consecutivos este Ente de Consulta, porque hemos vivido, visto y sentido la necesidad de que juntos sigamos sembrando y fortaleciendo la semilla de la existencia del pueblo Maya[...]

Estas palabras remiten a lo que dice el *Popol Wuj* en relación con el recuerdo de los antepasados en el presente y jamás olvidarlos. Además quienes suscriben la Declaración ponen énfasis en el **diálogo, la consulta y el acuerdo**⁵³⁶ que son elementos característicos del *Pixa'b* (consejo), y en la **siembra y el fortalecimiento de la semilla**,⁵³⁷ esto último es una metáfora de las acciones que llevaron a cabo las entidades sagradas del *Popol Wuj* para la creación del mundo y formación del hombre de maíz.

Esta Declaración se dio a raíz de la creación de la Asamblea de Representantes del Pueblo Maya, cuyo resultado fue la aprobación de un documento base denominado “*Kemom Tzij*” (Tejemos el tejido de la palabra) que contiene los objetivos, misión, visión, funciones, estructura y formas de selección de las autoridades de dicha Asamblea. El congreso contó con la participación de diversas organizaciones

⁵³⁴Declaración Política: Primer Congreso Nacional del Pueblo Maya, en <http://alainet.org/active/4433&lang=es>

⁵³⁵ Declaración Política: Primer Congreso, 1.

⁵³⁶ Colop, *Popol Wuj*, 26.

⁵³⁷ Esta metáfora se puede apreciar a lo largo de la narración de este libro de origen k'iche', sobre todo en aquellos pasajes alusivos a las distintos ciclos de la creación. Ver, Luis Enrique Sam Colop, *Popol Wuj*.

representativas del pueblo maya y tuvo por objeto ampliar su dinámica de acción y construcción de procesos, transformando las demandas en políticas públicas, así como continuar el análisis, la discusión y el consenso a través de procesos de consulta y toma de decisión a nivel comunitario, municipal y departamental. Para terminar, cierran su declaración política con una frase del *Popol Wuj*: “Hemos dicho nuestra palabra, hemos puesto nuestro pensamiento, que se cumpla pues nuestra visión y nuestra sabiduría.”⁵³⁸

Se eligieron los días *Lajuj Kej* (Diez Venado) y *Junlajuj Q’anil* (Once Semilla) para la elaboración del documento “*Kemom Tzij*” (Palabra Tejida), porque uno de los atributos del día *Kej* es que coadyuva en el avance de la convivencia armónica entre pueblos y países del mundo, mientras que el día *Q’anil* ayuda a iniciar un proyecto y concretar una idea largamente meditada, claramente visualizada y planificada.⁵³⁹ El Cargador o Gobernador del año *Kaji E’* representa el camino, el destino y el desarrollo de la vida, al mismo tiempo que otorga fuerza y energía para la realización de diversos trabajos o actividades.⁵⁴⁰ Justamente ésa fue la carga del Regente de ese año y posibilitó la consolidación del documento que se formuló, por esta razón, los autores de esta declaración la finalizan escribiendo la fecha de esta forma: *Ixim Ulew Julajuj Q’anil, Kaji’ E’*. En ella destacan la palabra *Ixim Ulew* para referirse a Guatemala y en una nota a pie de página, explican el significado, que en maya kaqchikel es tierra sólida, tierra granulada, la tierra de las selvas y de los árboles de maíz.⁵⁴¹ Los activistas han creado un neologismo (*Ixim Ulew*) que designa al territorio donde han habitado por siglos, dejando atrás la palabra Guatemala, pues para ellos no tiene un significado que los unifique como pueblo.

En síntesis, la conjunción de ambos días y el Cargador del año permitieron la creación del documento “*Kemom Tzij*” a través del cual se concretó la constitución de la Asamblea Nacional de Representantes del Pueblo Maya como un órgano de consulta al que debe remitirse el gobierno guatemalteco respecto a todos los asuntos que afectan al pueblo maya. También instaron a las autoridades gubernamentales a consultar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y el Acuerdo sobre

⁵³⁸Declaración Política: Primer Congreso Nacional del Pueblo Maya, en <http://alainet.org/active/4433&lang=es>

⁵³⁹ Maya’ Wuj, *Los Nawales Mayas*, 16-17.

⁵⁴⁰ El Cargador del año, según la cosmovisión maya, indica cómo se desarrollarán los 365 días; de acuerdo con él serán los acontecimientos del año. Recordemos que son cuatro los Cargadores: *Iq’*, *Kej*, *E’* y *No’j*; y cada uno tiene sus características propias.

⁵⁴¹ Declaración de Atitlán, Guatemala (2002): 7.

El cuarto documento que abordaremos es el discurso de Virginia Ajxup Pelicón, emitido el 28 de junio de 2006 en el marco de los trabajos de análisis sobre el Movimiento Maya. Ante los líderes y representantes de organizaciones que encabezan este movimiento, la activista llevó a cabo una reflexión sobre la trascendencia del *Nawal Ix* porque de acuerdo al calendario maya, éste día 28 de junio fue el indicado para ello. Este *Nawal* permite repensar la importancia de la tierra como un elemento fundamental dentro de la vida humana. Para la cosmovisión maya, la tierra posee energías que dan vida a la Madre Naturaleza y de ella tenemos lo que necesitamos para vivir.⁵⁴⁴ Con estas explicaciones se dio comienzo a los trabajos de análisis y discusión sobre el Movimiento Maya, además se trajo a la memoria de los asistentes el *Popol Wuj*, porque como lo mencionó Virginia Ajxup, los ancestros, abuelos y abuelas dejaron dicho que “los mayas son hijos de la tierra y del tiempo [...]”.⁵⁴⁵

Virginia Ajxup no sólo se refirió al *Nawal* de ese día, sino a los 20 días de la cuenta del tiempo sagrada y subrayó la importancia que tienen en la enseñanza que guía la vida de los individuos y las comunidades, ya que cada día establece normas, valores y principios que dejaron escritos los antepasados en el *Popol Wuj*. Con ello, se puede apreciar la importancia de la concepción del tiempo y de los antepasados para el presente de los mayas, estos elementos conforman un discurso que legitima sus acciones.

La *Declaración de Iximche'-Tecpan* de 2007 fue el resultado de la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala (término perteneciente a la cultura Kuna de Panamá, que significa Tierra Madura o Tierra Fecunda), cuyo lema fue: “De la resistencia al Poder”.⁵⁴⁶ La Cumbre se llevó acabo del día *Oxlajuj Aq'ab'al* (trece amanecer) al día *Kaji Kej* (cuatro venado), es decir del 26 al 30 de marzo.

De acuerdo a la cosmovisión maya la influencia energética de estos cinco días -- *Oxlajuj Aq'ab'al* (trece amanecer), *Jun Kat* (uno red), *Kai Kan* (dos justicia), *Oxi Kame* (tres muerte) y *Kaji Kej* (cuatro venado)-- tuvo un enorme simbolismo en la realización de las mesas de trabajo y la toma de acuerdos para la construcción de una agenda política del movimiento indígena. El día *Aq'ab'al* por su numeral 13, significa un nuevo amanecer lleno de luz y claridad que se vinculó a la llegada del *Nuevo Baktun* para los

⁵⁴⁴ Ajxup, ¿Existe Movimiento Maya?, 11.

⁵⁴⁵ Ajxup, ¿Existe Movimiento Maya?, 11-12.

⁵⁴⁶ Declaración de Iximche' de 2007, en www.cuc.org.gt/es/index.php?option=com_content&view=...

mayas y el *Pachacutik* para los aymaras; *Jun Kat* (uno red) hizo posible la exposición clara de los planteamientos relacionados con los diversos problemas y temas que trataron, evitando el enredo y la confusión; *Kai Kan* (dos justicia) permitió al movimiento indígena definir los derechos que aún no son reconocidos en las legislaciones de sus respectivos países, y que deberán ser una prioridad para el nuevo tiempo que se avecina según su cosmovisión; *Oxi Kame* (tres muerte) ayudó para recordar que están amparados por los ancestros y revalorar la herencia que recibieron de ellos; y *Kaji Kej* (cuatro venado) favoreció el equilibrio y la armonía entre los participantes en las mesas de trabajo para la elaboración de sus conclusiones.

La Declaración de Iximche' inició ratificando los valores heredados de los antepasados que fueron fijados en el *Popol Wuj*: "Reafirmamos la Declaración de Teotihuacan (México, 2000) y la Declaración de Kito (Ecuador, 2004); ratificamos nuestros principios milenarios, complementariedad, reciprocidad y dualidad [...]".⁵⁴⁷ Éstos principios rigen la vida comunitaria maya, donde el eje no es el individuo sino el colectivo, ya que en el libro k'iche' la creación del universo, el mundo y los seres que lo habitan fueron una creación colectiva y acordada por la deidades sagradas, no un acto realizado por un solo dios.

Entre otros de los aspectos que ratificaron los participantes en la cumbre sobresale el derecho ancestral e histórico al territorio y a los bienes comunes de la Madre Naturaleza; reafirmaron su carácter inalienable, imprescriptible e irrenunciable y establecieron el compromiso de fortalecer el proceso organizativo y la lucha de los pueblos indígenas, con la participación de mujeres, niños y jóvenes. Sumado a lo anterior, se concibió la construcción de una agenda política para luchar por la constitución de sus pueblos en un contexto de esperanza. La lucha del pueblo aymara se regirá por los principios milenarios del Pachacutik (El retorno) y la de los mayas por el acercamiento del Nuevo *Baktun* (Nuevo Amanecer). Al mismo tiempo, los activistas propusieron la construcción de una teoría política indígena que habrá de nutrirse de una perspectiva identitaria y cosmogónica.

Los principios milenarios de dualidad, complementariedad y reciprocidad se encuentran en el libro del *Popol Wuj* y se manifiestan por medio de las siguientes entidades divinas:

⁵⁴⁷ Declaración de Iximche, 1.

Dualidad en las entidades sagradas	
Tz'aqol - B'itol	Formador/Edificador Creador/ Hacedor
Tepew - Q'ukumatz	Soplo- aliento de vida y movimiento de la materia y del espíritu.
Uk'u'x Kaj - Uk'u'x Ulew	Esencia del cielo y esencia de la tierra.
Ixpiyakok - Ixmukane	Primera pareja de Ajq'ij'ab. Dualidad y unidad.
Jun B'atz - Jun Chowen	Dualidad relacionada con la expresión artística y la sabiduría.
Jun Ajpu - Xb'alam Q'e	Dualidad de los héroes culturales.
Jun Kame - Wuqub' Kame	Dualidad rectora de la muerte en Xib'alb'a.

Estas divinidades actúan bajo el principio de dualidad que propicia complementariedad al unir sus atributos para tener los mejores resultados en el quehacer espiritual y material. El principio normativo de la complementariedad maya es *Tz'aqat*, y significa la valoración de todos los seres humanos y la conciencia de ser un elemento que se suma a todo lo existente y contribuye a la permanencia de la vida en todas sus manifestaciones.

En cuanto a otros aspectos que enuncian y nos remiten al *Popol Wuj* en esta declaración, tenemos el derecho ancestral e histórico al territorio y a los bienes comunes de la Madre Naturaleza y la concepción del tiempo. En el libro de los k'iche' se mencionan los territorios que ocupaban los linajes mayas y así los activistas apuntalan el derecho histórico al goce de los recursos naturales que se resumen en dos palabras: Madre Naturaleza. Efectivamente, los pueblos mayas se apoyan en el derecho histórico que tienen sobre el territorio que han habitado desde antes de la invasión europea, aduciendo el robo y despojo sufrido durante siglos.

Otro de los discursos emblemáticos es el que emitió el Anciano Mayor Cirilo Pérez Oxlej (Wakatel Utiw)⁵⁴⁸ durante la toma de posesión del Presidente Álvaro Colom Caballeros, el 4 de febrero de 2008.⁵⁴⁹ En él hizo alusión al nombre y numeral del día correspondiente como *Wajxaqib' Noj* (Ocho pensamiento) del calendario maya. Este día representa la sabiduría y el conocimiento, es excelente para la toma de

⁵⁴⁸ El discurso pronunciado por Cirilo Wakatel Utiw en la toma de posesión presidencial de Álvaro Colom, en Guatemala, 2008, llegó a mis manos gracias a integrantes del movimiento de resistencia cultural.

⁵⁴⁹ El presidente Colom nombró al Tata Cirilo Pérez Oxlej, Embajador de los Pueblos Mayas.

decisiones y para la reunión con el Consejo. Este discurso quizá es el más relevante y representativo del movimiento maya debido a que lo pronunció un k'iche' como representante de la espiritualidad maya y fue el primero que emitió un maya en la toma de posesión de un presidente en Guatemala, hecho inédito en la historia de ese país.

El discurso de Cirilo Pérez Oxlaj es interesante porque comienza retomando frases que están en el *Popol Wuj*: “Con el permiso del Corazón del Cielo, del Corazón de la Tierra, del Corazón del Aire y del Agua.”⁵⁵⁰ Esto por citar sólo un ejemplo.

Además del *Popol Wuj*, Pérez Oxlaj mencionó la importancia del *Chilam Balam de Chumayel* para el pueblo maya; evocó a los ancestros, gobernantes y líderes mayas haciendo hincapié en las profecías e importancia de la llegada del Nuevo *Baktun*. De la misma forma hizo un llamado para reflexionar sobre el significado del día *Wajxaqib' Noj* acorde con la cosmovisión de este pueblo y comentó que es el día de la sabiduría y del conocimiento. Para cerrar su discurso nombró de nuevo a sus antepasados y pronunció una frase contenida en el *Popol Wuj*: “que los pueblos tengan paz, mucha paz y sean felices...buena vida y útil existencia...que amanezca y que llegue la aurora.”⁵⁵¹

En el año 2010 se celebró el 8º Encuentro Continental de Guías Espirituales Indígenas “Kan B'alam el Cóndor y el Águila”, en Iximche'.⁵⁵² El documento resultado del encuentro comienza aludiendo al *Popol Wuj* mediante una referencia al *Pixa'b*: “Hablaron pues, consultaron entre sí, y meditaron, se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y sus pensamientos.”⁵⁵³ Así, los guías espirituales realizaron un *Q'a Pixab'* que, de acuerdo con la cosmovisión maya, consistió en una reflexión acerca de la vida, los conocimientos y las tradiciones de los pueblos indígenas. Como hemos visto, el *Pixab'*⁵⁵⁴ es una práctica que se encuentra detallada en el *Popol Wuj*; su fundamento estriba en que además de ser el espacio donde se toman las decisiones colectivas, también sirve para dar un consejo de vida a los miembros de la comunidad. Todo ello cumple el propósito de reafirmar el compromiso colectivo con la identidad, la historia y la cultura. El *Pixab'* es un elemento esencial en los procesos de prevención y resolución

⁵⁵⁰ Estas palabras forman parte de las invocaciones sagradas que hacen los *Ajq'ijab'* durante algunas actividades públicas, en ceremonias y rituales. Ver Sam Colop, *Popol Wuj* (2008), 26-31.

⁵⁵¹ El Tata Cirilo Pérez Oxlaj hizo mención de las palabras contenidas en el *Popol Wuj*, retomó frases que están en distintas partes de este libro. Ver Luis Enrique Sam Colop, *Popol Wuj. Traducción al español y notas de Sam Colop* (2008).

⁵⁵² 8º Encuentro Continental de Guías Espirituales Indígenas “Kan B'alam el Cóndor y el Águila” (2010), en www.fondoindigena.org/apc-aa-files/documentos/items/...

⁵⁵³ Colop, *Popol Wuj*, 26.

⁵⁵⁴ Colop, *Popol Wuj*, 150.

de los conflictos en los diversos ámbitos de la vida comunitaria, pues como ya se explicó, permite abrir un espacio para analizar cualquier problema desde distintos ángulos y ayuda a aprender de los errores para evitar repetirlos. En síntesis, para los mayas, constituye la sabiduría de la memoria histórica que los abuelos y abuelas actuales llevan a la práctica para orientar la vida del pueblo.

Finalmente, hago mención de la *Declaración Política del 13 Baktun*. “*Hacia un tiempo de grandes cambios*” del 11 de noviembre de 2012, emitida por el Consejo Político del 13 *Baktun*.⁵⁵⁵ Su contenido estriba en un análisis de las experiencias vividas en el transcurso de esos trece *baktunes*, señalando la necesidad de terminar con el tiempo de miedo y destrucción en que han vivido los mayas para recuperar una vida armónica y tolerante hacia la consecución de sus derechos. También manifiesta la culminación de ese *baktun* que significa un cierre de siglos de resistencias, luchas y rebeliones; por tanto, el nuevo *Baktun* deberá ser un tiempo dedicado a defender los derechos del Pueblo Maya y trabajar por la construcción de un Estado plural.

A partir de esta declaración política se puede destacar la importancia del tiempo en esta cosmovisión, tiempo que de ningún modo es cíclico, sino que se mueve en espiral por la acumulación de experiencia que conduce hacia un estado de mayor madurez como pueblo y permite construir una agenda política. Para la cosmovisión maya el presente de ese pasado en ningún momento quedó atrás, por el contrario, los acontecimientos han estado frente a ellos, porque éstos les han permitido tener una continuidad histórica, cultural e identitaria.

En las declaraciones y discursos que he revisado se enfatizan tres elementos indisociables: la cuenta del tiempo, a través de distintos calendarios⁵⁵⁶ (*Cholqi'j*, *Ab'* y *Choltun*); la memoria, con aquellos acontecimientos dignos de recordarse; y la identidad, ubicando a los mayas actuales como descendientes directos de los antiguos. Los tres elementos conforman un universo de sentido para este pueblo. El tiempo permite diferenciar entre pasado, presente y futuro. La memoria, nacida de las experiencias vividas en el presente y que remiten al pasado, es una forma de estructurar el tiempo; es decir, la vía mediante la cual las experiencias temporales ligadas al

⁵⁵⁵Declaración Política del 13 Baktun. “Hacia un tiempo de grandes cambios”, 2012, en www.oxlajujbaktun.org/node/36

⁵⁵⁶ El *Cholqi'j* es la cuenta del tiempo sagrado (lunar) que rige la espiritualidad maya, además de otros aspectos de su vida individual comunitaria; el *Ab'* es la cuenta del tiempo agrícola y el *Choltun* es la Cuenta Larga que incluye otros ciclos que van desde un día hasta millones de años.

recuerdo dan forma a la identidad.⁵⁵⁷ En conclusión, el recurso de la memoria se torna en un elemento estratégico que los mayas han encontrado para afirmar su identidad, integrada por la tradición oral y escrita, el idioma, el vestido, la cosmovisión, la historia, la concepción del tiempo y del espacio, las costumbres y ritos, el derecho consuetudinario, la organización social y política, etcétera. La recuperación y la revitalización de estos elementos identitarios ha sido objeto de un arduo trabajo por parte del movimiento de resistencia cultural, cuyo soporte está en el *Popol Wuj*. Sin duda, al recurrir a un pasado mítico e histórico, los activistas respaldan el derecho de su pueblo a tener un lugar en su país.

5.3 Prácticas político-culturales

Fue el profesor Adrián Inés Chávez quien inició con la recuperación del idioma maya, a través de la primera traducción del *Popol Wuj* realizada por un indígena de origen k'iche'. Asimismo, elaboró un alfabeto propio para ese idioma, que consta de siete fonemas y tres signos ortográficos, el cual aplicó en su traducción rompiendo con las normas de la lingüística occidental. Con estas acciones se abocó a descolonizar este texto maya, se reapropió de su lengua y del *Popol Wuj*.

Los esfuerzos en torno a la recuperación de los idiomas se han ligado a la recuperación de la historia y al estrecho vínculo de ésta con el *Popol Wuj*. En 1974 la Asociación de Escritores Mayas publicó un documento que se llamó *La Voz de los Mayas K'iche' y Kaqchikel*, dedicado a la historia de los antepasados, la literatura y la tradición oral. En ese año, el periódico *La Nación* concedió a la mencionada Asociación un espacio de media página semanal donde se incluyeron artículos sobre la cultura maya traducidos al idioma k'iche'.⁵⁵⁸

Para 1977 la Asociación de Escritores Mayas creó un boletín titulado *Chatwalijoq*, publicación bilingüe k'iche'-español cuya temática eran elementos de la cultura maya: la indumentaria tradicional, las costumbres y la literatura centrada en el libro del *Popol Wuj*. En 1987, la Asociación publicó una edición especial dedicada a la utilización y explicación

⁵⁵⁷ Rafael Farfán, "Acta Sociológica" (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009), 197-216.

⁵⁵⁸ Otilia Zapeta, "Los idiomas mayas en los medios de comunicación", *Ajtzijonel*, del 6 al 19 de septiembre de 1996, 9.

del alfabeto unificado del idioma k'iche'.⁵⁵⁹ Por su parte, la Asociación Ixim, en 1984, publicó el periódico cultural *Ixim* (Maíz), que fue trilingüe (k'iche', kaqchikel y español) y circuló durante un año en la ciudad de Quetzaltenango, con población mayoritariamente k'iche' y en Chimaltenango, con población kaqchikel.⁵⁶⁰

Lo anterior permitió que, en la década de 1980, los activistas culturales dieran los primeros pasos para la constitución de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (*K'ulbil Yol Twitz Paxil*), que fructificaron en el Decreto 65-90 relativo a la Ley de esta Academia.⁵⁶¹ Su propósito es realizar estudios lingüísticos y culturales, así como traducciones y actividades de educación, promoción y difusión de los idiomas mayas. La Academia ha traducido el *Popol Wuj* a varios idiomas mayenses como son: ch'orti', jakalteko, mam, poqomam y sacapulteco. Entre sus publicaciones se cuentan gramáticas, métodos de enseñanza para estos idiomas y diccionarios. En 2014, ha colocado en línea 21 diccionarios que corresponden a las lenguas mayas que se hablan en Guatemala. Todos ellos contienen la escritura de cada palabra, el audio para aprender su fonética e imágenes alusivas que contribuyen a ilustrar su significado.⁵⁶²

Para los activistas culturales, la recuperación de sus idiomas⁵⁶³ ha sido una tarea central porque sirven como indicadores identitarios y son la vía a través de la cual se transmite y preserva la historia oral y la identidad. El idioma tiene importancia política porque su enseñanza, por parte de lingüistas mayas, provocó la creación de alfabetos con sus propias reglas gramaticales, rompiendo, así, el monopolio ejercido por los lingüistas occidentales. También, como se mencionó con anterioridad, estos lingüistas han creado neologismos, expresando la contemporaneidad de sus idiomas. Entre ellos se encuentra la palabra *Iximulew*, que significa “tierra del maíz”, que sustituye a la palabra Guatemala para designar de manera precisa al territorio que habitan desde hace siglos. A partir de 1990, este trabajo ha sido encabezado por la Asociación Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib'. Asimismo, se involucraron en la elaboración de una Ley de Idiomas Nacionales, Decreto Número 19-2003, donde se reconocen estos idiomas.⁵⁶⁴

⁵⁵⁹ Zapeta, “Los idiomas mayas”, 9.

⁵⁶⁰ Zapeta, “Los idiomas mayas”, 9.

⁵⁶¹ Decreto 65-90, Ley de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, del Congreso de la República de Guatemala.

⁵⁶² Ver en línea www.almg.org.gt

⁵⁶³ Fisher, *Cultural logics. Global economics*, 67.

⁵⁶⁴ Artículo 5 de la Ley, Decreto Número 19-2003, del Congreso de la República de Guatemala, 2 - 5.

Los esfuerzos en la recuperación de los idiomas son evidentes a través del periódico *El Regional*, que surgió en 1991 con publicaciones mensuales en jakalteco y español. Un año después, amplió su cobertura al Departamento de Huehuetenango y se incluyó el idioma maya-mam, publicándose quincenalmente. En 1992 se convirtió en el primer periódico maya del país y al año siguiente amplió su distribución y cobertura hacia el Occidente de Guatemala en idioma k'iche'. Después, en 1996 editó los suplementos *Tyol Tnom* y *Atzijonel* para cubrir las regiones lingüísticas mam y k'iche'. El caso de *Atzijonel* fue muy interesante porque se ocupó de documentos antiguos escritos en k'iche', la epigrafía, la fonética, la historia, la pintura y otros temas relacionados con los mayas k'iche'.⁵⁶⁵

Relacionado con el rescate de los idiomas, el 12 de mayo de 1992, el diario *Siglo Veintiuno*, por primera vez publicó un suplemento informativo en kaqchikel, con el nombre de *Mayatzij* (Palabra Maya), que circulaba mensualmente.

A partir 1992 surgió la organización Saqbe' Mayab' Moloj (Centro Maya Saqbe'), integrada por mayas kaqchikeles; se estableció en Chimaltenango y se dedicó al desarrollo integral del Pueblo Maya. Entre sus programas de trabajo, sobresale el programa educativo cuyo objetivo era mantener informada a la población maya de todas las noticias relativas a los asuntos de su interés. Con ese propósito crearon, en ese mismo año, una publicación quincenal llamada *Rutzijol* (en idioma kaqchikel y tzu'tujil, significa noticia). Ésta era un compendio de artículos y notas de periódicos y revistas, que tenían como denominador común temas relacionados con los mayas y su cultura. En la nota editorial se hacían varias advertencias a los lectores, en el sentido de que los artículos y las noticias ahí reproducidos, habían sido escritos por ladinos y contenían términos peyorativos hacia la población maya como: tribu, raza, grupo, indígena, indio, indígenas mayences, entre otros.⁵⁶⁶

En 1993 *Rutzijol* dejó de estar dedicada a la selección de noticias acerca del Pueblo Maya y se convirtió en un periódico de circulación quincenal. Al título *Rutzijol* se añadió la frase “*Por la Autogestión del Pueblo Maya*” y en sus páginas escribían exclusivamente mayas. La publicación estaba integrada por varias secciones, entre las cuales destacaban las dedicadas a las organizaciones mayas, cultura, educación y comunidad, noticias y editorial. Con el tiempo se abrió una sección dedicada a todas

⁵⁶⁵ Zapeta, “Los idiomas mayas”, 9.

⁵⁶⁶ “Rutzijol”, Selección Quincenal Año 1, Nº 4 (1992).

aquellas palabras relativas a las relaciones interétnicas que se han dado en Guatemala: cultura, migración, exilio, destierro, discriminación, racismo, explotación, derechos individuales, derechos colectivos, entre otras. En esta publicación se trataban temas relacionados con el *Popol Wuj*, como por ejemplo: el espacio donde aparecen *Jun Batz* y *Jun Chowuen*, dos monos en caricatura que siempre hacen crítica de diversos temas relacionados con los mayas; los días para realizar ceremonias en las comunidades de acuerdo al *Cholq'ij* y algunos pasajes vinculados con la siembra en la milpa.

La organización Saqbe' Mayab' Moloj (Centro Maya Saqbe') elaboró la revista infantil *Kukuy* cuyo lema era "Para los niños y las niñas de maíz, futuro del pueblo maya". Fue una publicación quincenal de *Rutzijol* que circuló de 1993 a 1996, de distribución gratuita y financiada por la UNICEF. *Kukuy* es una palabra del idioma maya q'anjob'al, que se habla en una parte de Huehuetenango y quiere decir "luciérnaga". Su contenido resulta interesante porque retomó a dos personajes del *Popol Wuj*: *Jun Batz* y *Jun Chowen*, que ocupaban la sección *Samaj* (trabajo), con reflexiones para los niños. También difundía los derechos de los niños en la sección *Tijonik* (enseñanza), y se hacía la recopilación de historias de la tradición oral de diferentes pueblos mayas en la sección *Tzijonik* (contar historias). Entre los temas que manejaba esta revista infantil destaca la organización comunitaria, la epigrafía maya, el *Cholq'ij* (calendario) y un glosario de términos. También incluía las festividades más representativas de la comunidad: el día del niño maya denominado *Jun Ajmaq*, el día del *Waqxaqi' Ba'tz'*, en que se celebra a los *Ajqi'jab'* (Guías Espirituales), y el día *Beleje B'atz* dedicado a la mujer maya. *Kukuy* se distribuía en las escuelas de las comunidades.⁵⁶⁷

En 1994 el Dr. Alejandro Faustino Huix Huix publicó la revista *Zunil*; en torno a esto expresó: "el pueblo maya no tiene dónde canalizar sus ideas e inquietudes, debido a que no cuenta con medios necesarios para hacerlo". Esta revista semestral circuló únicamente en el pueblo de Zunil donde se habla maya k'iche'.⁵⁶⁸

El suplemento del periódico *Iximulew* salió a la luz en 1997. Fue una publicación trimestral del Centro de Estudios de Cultura Maya (CECMA), el Centro Educativo y Cultural Maya – Cholsamaj y Siglo Veintiuno. El consejo editorial estaba integrado por destacados integrantes del movimiento de resistencia cultural: Otilia Lux de Cotí,

⁵⁶⁷ Ver los títulos y contenidos de las secciones de la revista infantil *Kukuy*, de 1993- 1996.

⁵⁶⁸ *Rutzijol*. "Por la autogestión del pueblo maya", Chimaltenango (1994), 4.

Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján, Obdulio Son y otros. Entre sus articulistas destacaba la presencia de Federico Fahsen, Robert M. Carmack, Edgar Esquit Choy, Linda Asturias de Barrios y José Mucía Batz. Los temas tratados giraban alrededor de los distintos problemas que atañen a la población maya. Sus inserciones eran bilingües, en mam-español, k'iche'-español, tz'utujil-español y kaqchikel-español.

Cada número del suplemento se dedicaba a un tema específico. Así, en “Mayas: 5 mil años de historia”⁵⁶⁹ se tomó al *Popol Wuj* como el libro donde quedó resguardada la historia de este pueblo y del que sus integrantes pueden partir para confirmar las migraciones que llevaron a cabo sus antepasados. También se abordaron los 21 idiomas mayas hablados actualmente en Guatemala, que parten de un mismo tronco común: el protomaya; esto lo indicaron, en su momento, Kauffman y Justeson. En el suplemento “Los Mayas y el Conteo del Tiempo”⁵⁷⁰ se trataron los diversos calendarios, como el *Cholq'ij* (ciclo sagrado de 260 días), el *Ab'* (ciclo solar de 365 días), la Cuenta Larga y la Cuenta Corta; los textos incluidos especificaron el significado de los 20 días que comprende un mes maya, la relevancia y la función de los cargadores o gobernantes del tiempo y del espacio que son *Iq'*, *Kej*, *E*, y *No'j*, cada uno de los cuales asume la responsabilidad durante 360 días. Así mismo, se abordó el nombre y la función de cada mes del *Ab'*, integrado por 18 meses de 20 días cada uno y un periodo corto de 5 días denominados *Wayeb'*, que anteceden a la conclusión de un ciclo solar de 365 días. Pongo como último ejemplo de contenido el suplemento dedicado a los “Niños y niñas mayas: presente y futuro”,⁵⁷¹ que planteaba la difícil situación de la infancia maya. Expresaba que los niños mayas enfrentan varias situaciones de desventaja social como son la condición “indígena,” el aislamiento, la pobreza extrema, el analfabetismo, la condición de infante trabajador y la discriminación.

Como una forma de hacer evidente la pervivencia de los idiomas mayas, los activistas culturales elaboraron un mapa lingüístico (*Rulewal ri Iximulew*) para ubicar territorialmente a las zonas o comunidades lingüísticas en las que se hablan los 21 idiomas mayas; con esto han logrado delimitar sus fronteras idiomáticas. Además, el movimiento de resistencia cultural diseñó una bandera, en 2004, que tiene los cuatro colores descritos en el *Popol Wuj*: rojo, negro, blanco y amarillo.

⁵⁶⁹ Iximulew, “Mayas: 5 mil años de historia”, N° 23, viernes 8 de agosto de 1997, *Waqi' Kame*, 3.

⁵⁷⁰ Iximulew, “Los Mayas y el Conteo del Tiempo”, N° 18, domingo 13 de abril de 1997, *Waqi' Toj*, 2-7.

⁵⁷¹ Iximulew, “Niños y Niñas Mayas: Presente y Futuro”, N° 17, domingo 23 de marzo de 1997, *Julajuj Q'anil*, 2-7.

Enseguida llegaron donde se encontraban cuatro caminos
y allí sí fueron vencidos, donde se entrecruzan los cuatro caminos:
un camino era rojo
los otros eran un camino negro,
un camino blanco;
y el otro un camino amarillo.⁵⁷²

Cada uno de estos colores tiene un significado de acuerdo a la cosmovisión maya: el rojo está ubicado en el oriente y simboliza la salida del sol, un nuevo amanecer, una nueva esperanza para emprender un nuevo camino, también representa el color del maíz rojo; el negro se ubica en el poniente y simboliza la noche, las tinieblas, los problemas y la muerte, representa el color del maíz negro; el amarillo se encuentra en el sur y simboliza la germinación y la vida, también puede significar enfermedad y representa el color del maíz amarillo; por último, el blanco, cuya región es el norte, simboliza el *sakbe'* o camino de la espiritualidad y representa el color del maíz blanco. Durante el gobierno del Presidente Álvaro Colom (2008-2012), se colocó esta bandera junto a la de Guatemala en el Palacio Nacional, los Ministerios de gobierno e instituciones públicas.

Diversos intelectuales mayas, entre 1980 y 1990, realizaron una serie de actividades como cursos, encuentros, seminarios y talleres; entre ellos destacan los talleres de lectura sobre varios textos: el *Popol Wuj*, el *Rabinal Achi*, los *Anales de los Kaqchikeles*, las crónicas y los títulos del siglo XVI al XIX. El objetivo fundamental fue estudiar y analizar la historia antigua maya, para encontrar que los mayas de hoy tienen un origen común que parte de un pasado ancestral compartido, pasado que tiene un papel medular en la construcción de su proyecto político.⁵⁷³

La relectura de la historia antigua hasta la contemporánea, ha permitido establecer una periodización o línea de tiempo que arranca desde el preclásico y llega hasta la etapa moderna. La preocupación que tiene el movimiento cultural por la reconstrucción de la historia ha generado que distintas instituciones publiquen textos populares para niños donde se evocan relatos sobre el pasado maya. Realmente existe un gran esfuerzo con el fin de construir nuevas formas de representar y analizar su historia. Expongo el caso del libro *Kaqchilela'. Episodios de la Nación Kaqchikel*, que

⁵⁷² Colop, *Popol Wuj*, 68.

⁵⁷³ Warren, "La lectura de la historia una forma de resistencia", 133-155.

es una lectura de trabajo para niños mayas cuyo propósito es, como sus autores lo dicen:⁵⁷⁴

[...] tener una versión de la historia nacional, apegada a hechos reales, que se ha ocultado durante cinco siglos... Los indígenas que han asistido a las escuelas, en su mayoría aprendieron y repitieron la versión histórica que viene enseñándose desde que el invasor puso sus pies en estas tierra. Hoy sabemos con certeza, que esa no es la historia verdadera de nuestros Pueblos originarios y en particular la del Pueblo Maya. En el mejor de los casos sólo se dice y se transmiten los acontecimientos históricos de los pueblos originarios de forma parcial y las más de las veces, en forma retorcida y distorsionada.

Aquí se muestra con suficiente claridad la postura que sostienen algunos activistas mayas en torno a la historia del Pueblo Maya. Desde la perspectiva del movimiento cultural, el Pueblo Maya está conformado por 22 comunidades lingüísticas y cada una tiene su propia historia, sin embargo, todas ellas constituyen una unidad, un sólo pueblo que comparte los mismos orígenes ancestrales y hablan idiomas derivados de un mismo tronco común.

Volviendo al libro antes mencionado, en él se narran las relaciones políticas entre los k'iche' y los kaqchikel, igualmente se aluden los linajes y grandes familias de la nación *Kaqchikela'*, las ciudades que fundaron sus antepasados, la guerra que sostuvieron con los *k'iche'ab*, la invasión española y la manera en que defendieron los *Ajpop Kaji' Imox* y *B'eleje' K'at* a la nación kaqchikel frente a los invasores, por lo cual, se convirtieron en héroes. Asimismo, se narra cómo Pedro de Alvarado capturó a una parte de la población kaqchikel y la llevó con él en una expedición hacia América del sur. Éste es un ejemplo de los esfuerzos de los activistas culturales por reescribir la historia maya.

En cuanto a la recuperación de la memoria histórica encontré en Chichicastenango⁵⁷⁵ unos murales ubicados en la plaza central que tienen una secuencia temática vinculada con el *Popol Wuj*. Entre los fragmentos que sobresalen destacan: aquel en que los *Nim Chokoj* escribieron el *Libro de la Comunidad o Popol Wuj*; los primeros abuelos y las primeras abuelas, denominados *Kamalbe'* (Guías de la Comunidad), ubicados por parejas en cada región del universo y en el centro aparece

⁵⁷⁴ Guillermo Paz Cárcamo y Saqilk'ux Ajpwaq, *Kaqchikela'. Episodios de la Nación Kaqchikel* (Guatemala: Cholsamaj, 2008), 5.

⁵⁷⁵ Estos datos fueron recabados durante la investigación de campo que llevé a cabo en Chichicastenango durante el mes de diciembre de 2010.

Jun Tojil (Fuego Sagrado de los k'iche'). Enseguida se observa a los abuelos o ancestros dando consejos a su descendencia tal y como lo hicieron los primeros guías de la comunidad antes de regresar a su lugar de origen. También encontré una frase alusiva al *Popol Wuj* escrita alrededor de la pintura donde aparece un monolito denominado *Ab'aj*, que dice: “¡Que amanezca, que llegue la aurora!”⁵⁷⁶ Los muralistas lograron vincular el pasado ancestral del *Popol Wuj* con el pasado reciente, marcado por los años de guerra interna del siglo XX. Este mural surgió de una iniciativa comunitaria de artistas k'iche' que se desarrolló entre 2004 y 2005 con el apoyo de la UNESCO. Cabe resaltar que Chichicastenango es el lugar donde fray Francisco Ximénez conoció el manuscrito del *Popol Wuj*, que tan celosamente guardaban los k'iche' a principios del siglo XVIII.

Un esfuerzo similar es el desarrollado en Comalapa desde 2002, cuya línea de trabajo es la recuperación de la memoria histórica local por parte de jóvenes integrantes del Comité de Turismo Local, vinculados a FUNDAMAYA-UNESCO y por jóvenes de la Coordinadora Juvenil de Comalapa Woo' Kawoq (Cinco Lluvia). Ambas agrupaciones se han dado a la tarea de recuperar la memoria histórica a través de murales. Para esto han recurrido a diversas fuentes, como el *Popol Wuj*, la tradición oral, la historia de la invasión española y lo acontecido durante los 36 años de guerra interna.⁵⁷⁷ El punto de partida del relato histórico que ofrece este mural es la Cuarta Creación de los Hombres de Maíz (*Popol Wuj*), para después continuar con el pasado colonial maya y la historia reciente del pueblo kaqchikel en Comalapa.⁵⁷⁸

Sin duda, el movimiento de resistencia cultural y sus simpatizantes están trabajando desde diversos ámbitos en la recuperación de la memoria histórica. Al respecto, el investigador kaqchikel Edgar Esquit hace énfasis en que esta nueva narrativa histórica constituye un elemento coadyuvante en la unidad de los mayanistas (intelectuales, académicos, líderes mayas y sociedad civil).⁵⁷⁹

⁵⁷⁶ Esta frase se encuentra en distintos pasajes narrativos del *Popol Wuj*. Ver Sam Colop, *Popol Wuj*, 2008.

⁵⁷⁷ Edgar Esquit Choy, “Acción política indígena en Comalapa en la época de la paz: identidades, memoria y autodeterminación en la localidad”, en *Ketzalcalli* 1 (2009): 60-61, en ketzalcalli.com/.../Ketzalcalli-2009-1_Esquit.pdf · Archivo PDF

⁵⁷⁸ Esquit, “Acción política indígena en Comalapa”, 62.

⁵⁷⁹ Edgar Esquit, *Contradicciones nacionalistas: panmayismo, representación sobre el pasado y la reproducción de la desigualdad en Guatemala*. (ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre Memoria e Historia, AVANCSO, 2005): 2.

Desde 1980 los activistas culturales dieron comienzo a la recuperación de los calendarios mayas como el *Cholq'ij* que han sido resguardados por la tradición oral y estructuran el relato del *Popol Wuj*, por esto lo denomino *Cholq'ij narrado*. Revitalizan también el *Ab'* (ciclo solar de 365 días) y la Cuenta Larga, para la cual incluso formularon el nombre *Choltun* (neologismo en maya que significa orden sucesivo o cuenta de los años tun).⁵⁸⁰ Todos estos calendarios han sido retomados por los mayas contemporáneos con la intención de entrelazar pasado, presente y futuro, para establecer los vínculos de continuidad en el transcurso del tiempo. Para cumplir con este objetivo, editan agendas, calendarios de pared y posters calendario, retomando en ellos frases de documentos mayas antiguos escritos en caracteres latinos. La agenda editada en 2014 por Maya' Wuj tiene a lo largo de sus páginas frases que fueron elegidas del *Popol Wuj*. Editoriales y organizaciones encabezadas por mayas han tomado la responsabilidad de revitalizar la cuenta del tiempo maya a través de la publicación de sus libros al dejar registrada la fecha de publicación tomando en consideración la Cuenta Larga del tiempo mediante una pequeña estela que aparece impresa al principio o al final de cada libro. Ahí están los ejemplos de Cholsamaj, Maya' Wuj, la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, la Fundación Centro Cultural y Asistencia Maya C.C.A.M. y la organización Oxluuj Ajpop integrada por Guías Espirituales o *Ajqi'jab'*, sólo por mencionar algunas.

A su vez, el activista cultural Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján diseñó un juego para que los niños aprendan los días del *Cholq'ij*, los rumbos cósmicos y los Cargadores de los años, este juego se llama *Kajb'e* (*kaj* es una partícula de la palabra *Kaji* que significa cuatro y *E'* significa caminos). El *Kajb'e* se inspiró en la narración del *Popol Wuj*, relacionada con los cuatro caminos del mundo y del universo.

⁵⁸⁰ Debido a su estructura, el *Choltun* tiene su paralelo con el *Cholq'ij* (orden sucesivo de los días) y de hecho ésta fue la base para su construcción. La palabra *Choltun* se creó en 1990, y hasta 1994 fue publicada en gramáticas normativas por OKAM (Oxlajuuj Keej Maya' Atjtz'iib). Ver en Rutz'ibaxik Kaqchikel, *Manual de Redacción Kaqchikel*, Pakal Balam Rodríguez Guaján (Guatemala: Cholsamaj, 1994), 40.



Foto www.prensalibre.com
Ajq'ijab' en ceremonia maya siguiendo la cuenta del *Cholq'ij*.



Foto www.espiritualidadmaya.blogspot.com
Ceremonia maya

La revitalización del calendario ha permitido a los activistas culturales la reorganización de la vida comunitaria en lo político, económico, social y religioso. En ese sentido, los días del calendario son de utilidad estratégica para realizar actividades culturales y políticas, debido a que cada día tiene un mensaje y función en específico,

brinda un tiempo que permite fortalecer la memoria colectiva y sirve para llevar a cabo ceremonias individuales y colectivas, delimitando los espacios de acción: por un lado el espacio privado (personal o familiar) y, por el otro, los espacios públicos de índole colectiva.

Para revitalizar la Cuenta Larga tal y como lo hicieron en el pasado los ancestros mayas, activistas de origen kaqchikel mandaron hacer dos Estelas donde registraron epigráficamente la memoria histórica que les dejó la culminación del *Oxlajuj Piq* (*Baktun*). Ahí asentaron los compromisos que deberán cumplir para los mayas del futuro.⁵⁸¹ El término que utilizaron para colocar las Estelas fue *sembrar*, una palabra que se usa reiteradamente a lo largo de la narración del *Popol Wuj*.





Estela realizada para celebrar el Oxlajuj Piq que fue colocada en la ciudad de Iximche' el 21 de diciembre de 2012. En ella se narra la historia del pueblo kaqchikel a partir de la creación, la fundación de la ciudad y su asentamiento en Iximche', la invasión por parte de los españoles y la historia reciente relativa al reconocimiento de los pueblos mayas en Guatemala. En Mixco Viejo también fue colocada otra Estela con la misma narración histórica.

⁵⁸¹ Pakal B'alam Rodríguez Guaján y el grupo de epigrafistas de Sak Chuwen fueron los responsables del diseño y escritura epigráfica de la Estela; tuvieron el apoyo de la organización maya kaqchikel *Kaji' Imox* (nombre de un héroe que combatió contra los españoles) y de algunos historiadores. En la fotografía se observa la bandera del movimiento de resistencia cultural y la celebración de una ceremonia por parte de los *Ajq'ij'ab'* conforme a la espiritualidad del pueblo maya.

Para hacer comprensible el sentido del calendario maya expongo en el siguiente cuadro, muy brevemente, el significado de cada uno de los 20 días que articulan las unidades básicas del ciclo anual y del *Cholq'ij* acorde con la cosmovisión maya. Los activistas culturales los denominan *Nawales*, aunque la activista Ix'tzulu Elsa Son Chonay les llama energías.

Significado de los veinte días del calendario maya	
<p>B'atz': hilo de la vida, tiempo infinito y unidad del pueblo y la familia.</p>	<p>Imox: agua, mar, locura, pleito, inteligencia, lagarto. Es la fuerza creativa del universo.</p>
<p>E: camino, destino, diente, autoridad y desarrollo de la vida. Es la energía para llevar a cabo viajes y trabajo.</p>	<p>Iq': aire, mundo, naturaleza, altares y hálito de vida. Es la renovación permanente y la comunicación con todos los seres.</p>
<p>Aj: maíz, siembra, caña, abundancia, animales domésticos, hogar y familia. Es el constante retoño de la existencia. El triunfo del bien sobre la maldad.</p>	<p>Aq'ab'al: amanecer, aurora, nuevo día, renovación de las etapas de la vida. Es el binomio luz y oscuridad.</p>
<p>Ix': montañas, planicies, fuerza del jaguar y energía femenina. También tiene relación con las revelaciones divinas.</p>	<p>K'at: red, opresión, cautiverio, fuego y centro de la existencia. Es tejer y entretejer la vida.</p>
<p>Tz'ikin: pájaros, mensajeros, fuerza, libertad, bienes, fortuna y fertilidad humana. Esta energía ayuda para impulsar proyectos comunales, nacionales y mundiales.</p>	<p>Kan: respeto, sabiduría, medida exacta de todo lo existente. Es el equilibrio de la vida y la justicia, también es la matemática.</p>
<p>Ajmaq: día de los abuelos, del perdón, de los difuntos. Es una energía adecuada para la reconciliación.</p>	<p>Kame: día de los difuntos, serenidad, muerte, renacimiento y buen proceder.</p>
<p>No'j: espiritualidad, inteligencia y sabiduría.</p>	<p>Kej: venado, fuerza, autoridad y cuatro puntos cardinales.</p>
<p>Tijax: sufrimiento, enfermedad y poder del trueno.</p>	<p>Q'anil: semilla de la vida, germinación, creación y amor.</p>
<p>Kawoq: trueno, tempestad y vara de la autoridad.</p>	<p>Toj: enfermedad, dolor, multa, pago, fuerza, energía y luz.</p>

 <p><i>Ajpu'</i>: sol, visión, pruebas y unidad.</p>	 <p><i>Tz'i'</i>: perro, juego, fidelidad, autoridad, ley terrestre y cósmica</p>
---	--

Entre las fechas significativas consideradas en el calendario maya que son de índole pública y colectiva se cuentan aquellas relacionadas con las prácticas espirituales, así como las que están destinadas a rendir homenajes a los héroes ancestrales:

Celebraciones importantes en el Cholq'ij relacionadas con la espiritualidad	
<i>Waqxaqi' B'atz'</i> (8 Mono)	Día de los Guías espirituales o <i>Ajq'ijab'</i>
<i>B'eleje' B'atz'</i> (9 Mono)	Día de las comadronas y de la mujer maya
<i>Jun Ajmaq</i>	Día del niño maya

En este cuadro aparece el día *B'atz'* que se relaciona con *Jun B'atz'* y *Jun Chuwen*, ya mencionados anteriormente. El día significa el hilo de la vida, el comienzo de la existencia, además conlleva el sentido de unidad como comunidad o pueblo, es el símbolo de continuidad con el pasado, es decir, con la historia. La tradición oral dice que es el día en que da comienzo la historia, en que se empezó a escribir. También está la celebración del día del niño o *Jun Ajmaq* que, siguiendo a Eric Hobsbawn, considero como una tradición inventada con el objetivo de fortalecer los lazos identitarios de la comunidad maya.

Además existen celebraciones que se vinculan con el ciclo solar o agrícola, entre ellas sobresalen las siguientes:

<p>Cargadores del tiempo <i>Iq' - Kej - E - No'j</i>. Cada cargador se intercala con una numeración que va del 1 al 13. Hasta que cada cargador o gobernador cubra un periodo de 13 años que multiplicado por cuatro nos da un <i>Katun</i> de 52 años. En 2013 el Cargador del año solar fue <i>Ka'i' Iq' (2 Iq')</i>. En 2014 el Cargador del año es <i>Oxib' Kej - 3 Kej</i>. Y en la cuenta occidental del tiempo cae en un día miércoles 2 de abril.</p>	<p>La festividad se realiza cada <i>Ab'</i> (año solar) para recibir al nuevo cargador que gobernará el transcurrir del tiempo durante un año. Cabe señalar que cada cargador se localiza en una región del universo. Los mayas comentan que el <i>Ab'</i> marca el movimiento del sol (dos solsticios y dos equinoccios).</p>
<p>El ciclo de los cinco días del <i>Wayeb'</i></p>	<p>Esta celebración sirve para la reflexión personal y comunitaria, son días para evaluar</p>

	los logros del ciclo que terminó. Es un tiempo de espera para recibir al nuevo cargador que habrá de regir el año que empieza.
<i>Waqxaqi' Q'anil</i>	Día especial para las siembras.

En cuanto a los Cargadores de los años, hay que explicar que forman parte de los 20 días que integran el calendario maya. El Cargador *Iq'* está presente en el *Popol Wuj*, dentro del siguiente pasaje:⁵⁸²

Vino entonces aquí la palabra
 llegó donde estaba Tepew Q'ukumatz en la oscuridad,
 en la aurora.
 Habló con Tepew Q'ukumatz

Así apareció el día o cargador *Iq'*, como el hálito de vida y la palabra que posibilita la comunicación; además, es el soplo sagrado que da fuerza vital a la existencia. En seguida hizo su aparición el Cargador *No'j*:⁵⁸³ “dijeron entonces cuando pensaron, cuando meditaron”.⁵⁸⁴ El Cargador *No'j* representa el pensamiento, la sabiduría y las ideas; por ello es de suma importancia para la toma de decisiones y la instalación del Consejo dentro de la comunidad. El Cargador *E* simboliza los cuatro caminos a los que se enfrentaron *Jun Junajpu* y *Wukub' Junajpu*, al respecto en el *Popol Wuj* se narra: “... y allí sí fueron vencidos, donde se entrecruzan los cuatro caminos”.⁵⁸⁵ Finalmente, el Cargador *Kej* hace su aparición en el *Popol Wuj* de la siguiente manera:⁵⁸⁶ “Ya está alineado nuestro Señor Venado, ya se refleja en el Cielo.” El Cargador *Kej* tiene como símbolo un venado y representa los cuatro sostenes o pilares de los rumbos cósmicos, que fueron creados desde el principio para sostener con fuerza la tierra, la luna y las estrellas. Es un símbolo solar por excelencia.

Vale la pena destacar que las acciones políticas de los activistas mayas los han conducido hacia la invención de tradiciones con el propósito de instaurar prácticas culturales que posibilitan la cohesión identitaria de los mayas como Pueblo; es decir como individuos que comparten tiempo, espacio e historia y por lo tanto constituyen un cuerpo social con un origen y un destino común.

⁵⁸² Colop, *Popol Wuj*, 26.

⁵⁸³ Colop, *Popol Wuj*, 26.

⁵⁸⁴ Colop, *Popol Wuj*, 26.

⁵⁸⁵ Colop, *Popol Wuj*, 68.

⁵⁸⁶ Colop, *Popol Wuj*, 182.



Esta composición cosmográfica fue realizada por el Consejo Nacional de Educación Maya, CNEM. En ésta aparecen los Cargadores de los años en cada rumbo.

El esfuerzo de los activistas culturales se ve reflejado en la recuperación de algunos de sus héroes, personajes que dejaron ejemplo de lucha de resistencia contra el poder colonial y por ello en la actualidad ocupan un sitio dentro del calendario. Cada uno posee un nombre calendárico que es característico de esta tradición cultural. En el siguiente cuadro aparecen los héroes más representativos desde la perspectiva historiográfica maya:

Fechas especiales para recordar a los héroes ancestrales que lucharon contra los españoles durante la invasión	
<i>Oxi' Kej</i>	Héroe maya k'iche'
<i>B'eleje' Tz'i'</i>	Héroe maya k'iche'
<i>Kaji' Imox</i>	Héroe maya kaqchikel
<i>B'eleje' K'at</i>	Héroe maya kaqchikel

Los dos héroes de origen k'iche' son mencionados en la genealogía del *Popol Wuj*, ya que pertenecieron a la duodécima generación de gobernantes que se encontraba al mando de la ciudad *Q'uma'r Ka'aj* cuando fue invadida Guatemala por Pedro de Alvarado. Ambos se enfrentaron al conquistador, quien los capturó sometiéndolos a

torturas y, finalmente, los asesinó. Los héroes de origen kaqchikel también fueron gobernantes que dieron la batalla contra el ejército de Alvarado y sufrieron la misma suerte. Hoy tienen un lugar dentro del calendario y se hacen ceremonia mayas para honrar su memoria.

A pesar de que paulatinamente los activistas culturales han integrado a sus héroes en el calendario, considero que aún falta incluir en él las fechas para recordar a *Balam Kaibil*, héroe maya–mam que combatió contra los españoles por la defensa de su territorio; la figura emblemática de Manuel Tot, maya q'eq'chi que luchó en el movimiento independentista denominado Conjunción Belén en 1813;⁵⁸⁷ y Atanasio Tzul, de origen k'iche', quien encabezó el levantamiento maya en Totonicapan (1820) contra el pago de tributos durante el régimen colonial.

En estrecha relación con el ciclo del *Cholq'ij* y del *Ab'* está la recuperación y la preservación de la espiritualidad. Las organizaciones de *Ajq'ijab'* –Guías Espirituales– han ido retomado ceremonias y rituales comunitarios e individuales que, en otras épocas eran prohibidos y se llevaban a cabo en la clandestinidad. Los *Ajq'ijab'*, apoyados en el *Cholq'ij* y el *Ab'*, han logrado establecer los lazos entre la cultura maya actual y la del pasado, legitimando con ello su continuidad a través del tiempo y del espacio. Junto con los activistas culturales han dinamizado un proceso de recuperación y resignificación de diversas prácticas o manifestaciones étnicas que cobran sentido e importancia dentro del proyecto político que han impulsado desde hace varias décadas.⁵⁸⁸

Los *Ajq'ijab'* son los responsables de realizar las prácticas de la espiritualidad maya y en ellas pronuncian discursos ceremoniales que tienen como soporte pasajes del *Popol Wuj*. Ellos constituyen un bloque sumado al movimiento de resistencia cultural, y han tomado una personalidad jurídica a través de organizaciones no gubernamentales elaborando una serie de demandas en torno a la práctica y protección de la espiritualidad maya. La organización Oxlajuj Ajpop, que también se denomina Conferencia Nacional de *Ajq'ijab'* es un ejemplo de este fenómeno; entre sus líneas de acción sobresalen el fortalecimiento de las autoridades ancestrales, la protección y cuidado de bosques, agua y biodiversidad, la protección y recuperación de los lugares sagrados, la soberanía

⁵⁸⁷ La Conjunción de Belén fue un movimiento independentista que buscaba acabar con el dominio en la región de la Capitanía General de Guatemala. Manuel Tot se unió a la rebelión e incluso llegó a ofrecer una marcha a la capital junto a 15 mil mayas q'eq'chi procedentes de Cobán, pero el movimiento nunca tuvo éxito debido a la traición de uno de sus miembros.

⁵⁸⁸ Morales Sic, *Religión y política*, 110-117.

alimentaria de las familias y comunidades, la medicina ancestral, la economía solidaria, el acompañamiento jurídico y la reparación psicosocial del conflicto armado interno.

En el 2008, las organizaciones de *Ajq'ijab'* elaboraron una Propuesta de Ley de Lugares Sagrados que presentaron ante el poder legislativo. Específicamente, en el Capítulo II, artículo 6, se define a los lugares sagrados y a los guías espirituales bajo los siguientes lineamientos:⁵⁸⁹

- a) Pueblos indígenas: son los pueblos de ascendencia maya, garífuna y xinca.
- b) Lugares sagrados: son espacios naturales y construidos, de confluencia de energía cósmica para la comunicación con los ancestros, son especiales para la práctica y formación espiritual, filosófica, científica, tecnológica y artística de los miembros de los pueblos indígenas.
- c) Lugares sagrados naturales: son cerros, valles, montañas, volcanes, cavernas, nacimientos de agua, grutas, cataratas, ríos, recodos, lagunas, lagos y cenotes.
- d) Lugares sagrados construidos: son las ciudades antiguas, templos, centros de observación astronómica y espiritual, pirámides, piedras naturales talladas y lugares donde yacen los restos de los antepasados.
- e) Guías espirituales, sacerdotisas, sacerdotes o *Ajq'ijab'*: Son las personas conocedoras de los fundamentos espirituales, históricos y culturales de los pueblos indígenas, que dan testimonio con su vida, sus palabras y sus actos. Desempeñan funciones en la comunidad y gozan del reconocimiento por el ejercicio de su vocación, como autoridades en su comunidad.

El vínculo que tienen los lugares sagrados con el *Popol Wuj* lo podemos encontrar precisamente en el pasaje narrativo donde se mencionan las ciudades que fueron fundadas y habitadas por los ancestros: *Jaq'awitz*, *Chi K'ix*, *Chi Ismachi'* o *Q'uma'r Ka' aj*. Hay que comentar que los primeros *Ajq'ijab'*, en el *Popol Wuj*, fueron la pareja divina de *Ixpiyakok* e *Ixmukane*.

⁵⁸⁹ Iniciativa de Ley de Lugares Sagrados de los Pueblos Indígenas, Comisión para la Definición de los Lugares Sagrados (Guatemala: Oxlajuj Ajpop, 2008), 5.



Foto www.minube.com/rincon/pascual-abaj-a3075-altarde
Altar maya Pascual Abaj donde se hacen ceremonias a los antepasados.



Foto www.minube.com/rincon/cerro
Cerro *B'eleje Tz'i'* en San Francisco el Alto en Totonicapan, lugar sagrado.

Entre las organizaciones dedicadas al estudio y difusión de la epigrafía sobresale el Grupo Sak Chuwen (mono blanco), el nombre de *Chuwen* se extrajo del *Popol Wuj*. Se debe recordar que *Jun Batz* y *Jun Chuwen* son dos deidades patronales que se dedicaron a la escritura, la pintura, la poesía, el canto, la danza, la escultura; en

conclusión, a las bellas artes. De esta manera, se puede ver que los nombres de las organizaciones son elegidos con base en el contenido del *Popol Wuj*. El Grupo Sak Chuwen se constituyó en 2010, formó el Centro de Investigación y Enseñanza de Epigrafía Maya y tiene como objetivo “compartir el conocimiento ancestral de la antigua escritura y cultura de nuestros abuelos, con sus descendientes hijos todos de una gloriosa historia.”⁵⁹⁰ Es un grupo interdisciplinario, integrado por mayas procedentes de diversas áreas del conocimiento: arqueología, antropología, etnohistoria y lingüística.



Foto www.facebook.com/pages/Sak-Chuwen-Centro-de...
Sitios donde se han impartido cursos de epigrafía maya en Guatemala.

⁵⁹⁰ <http://sakchuwen.blogspot.mx/>



Foto www.facebook.com/pages/Sak-Chuwen-Centro-de...
Materiales didácticos elaborados por el Grupo Sak Chuwen.



Foto www.facebook.com/pages/Sak-Chuwen-Centro-de...
Ceremonia maya que antecede un Curso de Epigrafiografía Maya.

A través del Consejo Nacional de Educación Maya, los activistas diseñaron un modelo educativo para nivel primaria, cuyo marco filosófico y contenido curricular están basados en el *Popol Wuj*. Así, para el tema de naturaleza y sociedad el modelo considera el proceso de la creación tanto como la relación de la mujer y el hombre con la madre naturaleza y el cosmos; en el campo de la ciencia y la tecnología aborda la filosofía del sistema matemático maya y los ciclos vivenciales de los elementos naturales y cósmicos que se identifican en secuencias de 4, 8, 13 y 20, mientras que los *awas* o normas que rigen la vida de los seres humanos articulan el eje ético-cívico de la educación.⁵⁹¹

Para los activistas culturales, la educación “es el proceso de adquisición participativa de principios, valores, conocimientos y saberes de la cultura maya con la práctica del idioma materno”.⁵⁹² Por ello la matriz de contenidos mínimos de este modelo, enfocada al entendimiento de necesidades, sentimientos e ideas para la utilización adecuada del idioma maya en forma oral, considera esencial retomar aquellas formas idiomáticas en desuso para el enriquecimiento léxico, mediante el estudio sistemático de términos que aparecen en el *Popol Wuj*, el *Chilam Balam* y otros escritos en idiomas mayas, así como conocer los neologismos.

El contenido curricular relativo a la redacción de narraciones históricas requiere de un orden básico acorde con la escritura maya antigua; para ello se retoma la historia del *Popol Wuj* y el significado de su nombre, así como el análisis de la escritura en su versión original en idioma k’iche’; además de la lectura y el análisis de la creación y origen del hombre. También los valores mayas que resguarda el *Popol Wuj* son una vertiente curricular importante en la enseñanza; de él se retoma la dualidad como expresión de complementariedad y solidaridad que se ejemplifica con la relación establecida entre la abuela Luna y el abuelo Sol, el vínculo entre los gemelos divinos *Jun Ajpu’ e X’balam Q’e’*, y las acciones que llevaron a cabo los Primeros Abuelos y las Primeras Abuelas.⁵⁹³

Los principios del sistema jurídico maya y su aplicación son un rubro presente en el contenido curricular e indispensable para comprender los problemas sociales y culturales que se presentan en las comunidades. Por esa razón se abordan las siete

⁵⁹¹ Consejo Nacional de Educación Maya, *Tejido Curricular de Educación Maya del Nivel Primario*, (Guatemala: Ajpop Mayab’ Tijonik -CNEM, 2006), 63-115.

⁵⁹² Consejo Nacional de Educación Maya, *Tejido Curricular*”, 17.

⁵⁹³ Consejo Nacional de Educación Maya, *Tejido Curricular*”, 81.

vergüenzas (orgullo, envidia, mentira, ingratitud, pereza, crimen e ignorancia) que menciona en el *Popol Wuj* y que son consideradas elementos que provocan desequilibrios en la convivencia comunitaria.⁵⁹⁴ En cuanto a los principios esenciales, relacionados con la naturaleza, la sociedad y el origen de la vida y el Pueblo Maya, la currícula analiza la visión establecida en el *Popol Wuj*, considerando la creación y formación de los animales, la creación y formación de los hombres de lodo, los hombres de madera y finalmente los hombres y mujeres de maíz.⁵⁹⁵

En el diseño curricular de nivel primario se incluye la enseñanza de los primeros asentamientos y las primeras ciudades de los antepasados mayas según aparecen en el *Popol Wuj* y otros documentos antiguos.⁵⁹⁶ También se incluyen juegos tradicionales de la cultura maya y otros pueblos originarios, entre los que destacan el juego de pelota descrito en varios pasajes del *Popol Wuj*,⁵⁹⁷ la carrera con pelota de los tarahumaras y el juego de pelota pure'pecha.⁵⁹⁸

Finalmente, en el rubro “trece aprendizajes esenciales del área de producción y equilibrio natural” que integra este diseño curricular, se encuentra el respeto a los animales y, para desarrollarlo, se señala la lectura del pasaje del *Popol Wuj* que narra la rebelión de los animales contra las personas; específicamente aquella parte referente a la creación de los hombres de madera y su relación con los animales.⁵⁹⁹

Como se puede apreciar, los fundamentos de la educación maya son tomados del *Popol Wuj*, en él está contenida la cosmovisión de este pueblo y los preceptos que, de acuerdo con dicha cosmovisión, heredó del Creador y Formador, los cuales hicieron posible un orden en el mundo para que lo habitaran los hombres de maíz: los mayas. Los saberes que han permitido la permanencia de esta cultura dan sustento al sistema educativo impulsado por los activistas mayas, que se basa en una epistemología centrada en el contenido de este libro fundacional. Por otra parte, quiero subrayar que dichos saberes no sólo constituyen el contenido de la currícula escolar sino que también han permeado la estructura institucional del sector educativo: el Consejo Nacional de

⁵⁹⁴ Consejo Nacional de Educación Maya, *Tejido Curricular*”, 84-85.

⁵⁹⁵ Consejo Nacional de Educación Maya, *Tejido Curricular*”, 85.

⁵⁹⁶ Consejo Nacional de Educación Maya, *Tejido Curricular*”, 85.

⁵⁹⁷ Consejo Nacional de Educación Maya, *Tejido Curricular*”, 90.

⁵⁹⁸ Esta palabra la escribo con base en la normatividad ortográfica elaborada por los mayas.

⁵⁹⁹ Consejo Nacional de Educación Maya, *Tejido Curricular*”, 145.

Educación Maya está organizado de acuerdo con los cargos que se mencionan en el *Popol Wuj*: *Ajpop*-Cargador Principal, *Ajpop Q'amja'*, *Q'alel* y *Ajtz'ib' Winaq*.⁶⁰⁰

Respecto al derecho consuetudinario maya se observa que los *Ajauarem* o Cargos de Autoridad con sus respectivas funciones, establecidos en el *Popol Wuj*, han pervivido en las comunidades a través del tiempo. Entre las autoridades de la comunidad lingüística poqomchi', sólo por poner un ejemplo, existen dignidades como los *K'amalbe'* (guía del camino de las comunidades, consejeros y asesores), los *Ajq'ijab'* (guías espirituales), los *Ajna'oj* (consejero social), los *Ajkomonel* (médico maya) y los cofrades.⁶⁰¹

Entre las prácticas tradicionales que el movimiento de resistencia cultural ha revitalizado se cuenta el juego de pelota (*Chajchaay* en maya, que significa juego de pelota de cadera), cuyos principios están contenidos en el *Popol Wuj*. Considerado por los mayas como una expresión ancestral y sagrada de su cultura, el juego se retomó aproximadamente en 2008, gracias al impulso del activista cultural José Mucia Batz. Sobre la importancia de su recuperación el jugador Carlos Saloj expresó:⁶⁰²

Al reflexionar en estos momentos acerca del juego, hubo necesidad de despertar del letargo esa experiencia cultural que estaba en la memoria colectiva, pero no encontraba cauce para salir a flote. Creemos que todo esto se concretó por las peticiones espirituales en los cerros, cuevas, planicies, lagos, entre otros lugares sagrados, y que al final se tuvo un eco que retumbaba en todo corazón. Estamos en el punto justo para la celebración del cierre y el comienzo del Nuevo Baktun donde cada juego es un gran espectáculo y cuyos integrantes conscientes del significado espiritual, están preparados física y mentalmente.

Los torneos de *Chajchaay* se efectúan durante el solsticio de invierno y siempre inician con una ceremonia de invocación a las entidades espirituales, a quienes se pide permiso para llevar a cabo un juego con un profundo contenido espiritual y simbólico. Esta ceremonia maya denominada *ri kotz'ij'* se efectúa invariablemente para sacralizar la cancha en el solsticio de invierno tal y como se realizó el 4 de diciembre de 2009, en Chaquijya, Sololá, considerando los días propicios según el calendario maya. En esa ocasión se eligió el día *Waqxaqi' Kame* para recordar a los Señores de *Xib'alb'a*, *Jun Kame* y *Wuqub' Kame* y a sus contrincantes *Jun Ajpu* y *Wuqu' Jun Ajpu*.

⁶⁰⁰ Consejo Nacional de Educación Maya, *Tejido Curricular*", 4.

⁶⁰¹ Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya, Oxlajuj Ajpop. *Ajawarem. Las Autoridades responsables de Gobernarlos. La autoridad en el sistema jurídico de Guatemala* (Guatemala: Oxlajuj Ajpop-PNUD, 2003), 30-33.

⁶⁰² www.prensalibre.com/mayas_2012/Empieza-torneo-pelota

Posteriormente, se hizo otra ceremonia el día *B'eleje Ajpu* (17 de diciembre de 2009), en honor a los Señores *Ajpu* con el fin de pedir a las energías sagradas que amparan el juego de pelota.⁶⁰³

El *Chajchaay* se presenta en escuelas, plazas públicas y campos deportivos. Cada equipo está integrado por cuatro jugadores que representan los cuatro puntos cardinales, el equipo ganador debe hacerlo con ocho tantos de diferencia y su tiempo de duración puede ser hasta de 85 minutos. Existen distintas modalidades del saque de la pelota (huela). Una de ellas, la que se llama *imul* (conejo) debido a que la pelota va rebotando,⁶⁰⁴ es aludida en el *Popol Wuj* de la siguiente manera:⁶⁰⁵

Luego le dio instrucciones a un conejo:

- *Te pondrás allí, a la orilla del campo de juego,
 allí vas a estar,
 en medio de la siembra de tomates, le fue dicho al conejo por Xbalamke.
 -Cuando llegue la pelota contigo
 debes salir corriendo,
 yo haré lo demás, le fue dicho al conejo cuando fue instruido en la noche.
 ...la pelota fue a dar directamente a su cinturón donde la hizo rebotar
 enviándola una vez fuera del campo de juego,
 en uno
 dos rebotes llegó al tomatal;
 al instante salió el conejo
 se fue brincando,
 atrás se fueron persiguiéndolo los de Xibalba.
 En tumulto ruidoso,
 gritando se fueron detrás del conejo.*

La importancia que reviste este juego para los activistas culturales ha llevado al Ministerio de Educación a publicar el libro *Chaj. Los ancestrales juegos de pelota maya. Origen, significado y orientaciones metodológicas para la enseñanza-aprendizaje en el sistema educativo nacional* (2010), con la finalidad de integrarlo como parte de la educación física que se debe impartir en las comunidades lingüísticas mayas.

Entre las tradiciones inventadas por el movimiento de resistencia cultural está la de nombrar una reina indígena, práctica que representa una apropiación de elementos presentes en el mundo ladino. La primera experiencia de este tipo fue impulsada por los mayas kaqchikel en Tecpan (1983), ahí se hizo la elección de la Reina de *Iximche* y de

⁶⁰³ sites.google.com/site/torneochajchaay2009/mensajes-recibidos

⁶⁰⁴ www.prensalibre.com/mayas_2012/Empieza-torneo-pelota

⁶⁰⁵ Colop, *Popol Wuj*, 112.

la Princesa *Ixmukane*, quienes fueron seleccionadas entre varias jóvenes *kaqchkel'eb'* que tenían que lucir sus trajes y hablar en su idioma materno.⁶⁰⁶ A diferencia de lo que ocurre con las reinas de belleza del mundo ladino, aquí se retomó del *Popol Wuj* la imagen de la abuela *Ixmukane*, ya que simboliza a una entidad sagrada creadora y de gran respeto por la sabiduría que encarna y manifiesta en las distintas etapas o ciclos creacionales.⁶⁰⁷ Ella es una abuela ancestral y sacerdotisa por antonomasia, conocedora del tiempo y de la astrología judiciaria, es decir, de la cuenta del *Cholq'ij*.

Carol Hendrickson señala que los mayas se involucraron en este tipo de eventos para recuperar el control de su imagen. Yo añadiría que ese control implica dignificar a la mujer maya para dejar atrás el estereotipo construido por los ladinos guatemaltecos que han comercializado y folclorizado a este pueblo. La elección de una joven representante de la cultura maya es una actividad que se extiende hasta territorio *q'eqchi'*, específicamente al área de Cobán.

Como una forma de resguardar el patrimonio cultural, Pakal B'alam Rodríguez Guaján formó el Museo y Centro Educativo Kumatzim Jay, en Tecpán. Este museo es una iniciativa que tiene como propósito resguarda objetos de origen prehispánico que la familia Rodríguez Guaján ha encontrado en este sitio. El objetivo del museo es fomentar la construcción de la identidad, la autoestima, la conciencia histórica y el respeto por la diversidad de las comunidades mayas. Como Centro Educativo se ocupa de la enseñanza del calendario *Cholq'ij* y las matemáticas, durante las temporadas de vacaciones donde los niños pueden acudir a aprender los conocimientos heredados de los antepasados. De los diversos materiales didácticos diseñados por Pakal B'alam Rodríguez y Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján puede mencionarse el *Sakanik*, éste es la revitalización de un juego que aparece en la narración del *Popol Wuj*, son precisamente *Jun Junapju* y *Wukub' Junajpu* quienes jugaban con dados.⁶⁰⁸ Otro juego recreado es *Wa'ix*, cero o flor que se relaciona con el ciclo del *Cholq'ij*. Los conteos matemáticos de estos juegos han posibilitado que aspectos de la memoria colectiva resurjan mediante el número 400, vinculado con los 400 muchachos que se convirtieron

⁶⁰⁶ Carol Hendrickson, "Imagen del maya en Guatemala: el papel del traje indígena en las construcciones del indígena y del ladino", *Mesoamérica* 33 (1997): 27-36.

⁶⁰⁷ Cobián, "Génesis y evolución de la figura", 36-37.

⁶⁰⁸ El *Popol Wuj* narra que *Jun Junajpu* y *Wukub' Junajpu* se dedicaban a jugar los dados y la pelota. Ver, Colop, *Popol Wuj*, 62.

en estrellas según el *Popol Wuj*.⁶⁰⁹ Para el aprendizaje de las matemáticas diseñaron el juego *Maya 'Ajilab'al* (Cuadrícula Matemática) que consiste en un tablero cuadrulado que ayuda a hacer operaciones aritméticas.

La recuperación del traje tradicional ha sido una de las acciones que las mujeres mayas han llevado a cabo. Constituye un marcador identitario que ayuda en el proceso de autorepresentación y resignificación al considerarlo un aspecto valioso por el contenido narrativo de los huipiles. Entre los textiles mayas contemporáneos se encuentra una servilleta originaria de Santa María de Jesús en la que están representados *Ixpiyakok e Ixmukane*⁶¹⁰, quienes son los primeros *Ajq'ijab'* que aparecen en el *Popol Wuj*. Asimismo, en el diseño de huipiles se pueden apreciar símbolos de jaguar y de águila, ambos animales remiten al siguiente pasaje narrativo.⁶¹¹

Enseguida se pusieron a pintar cada uno de los tres.

El primero en pintar fue Balam Ki'tze': el jaguar fue su signo,
 esto fue lo que pintó sobre el lienzo.

Luego siguió Balam Aq'ab: el águila fue su signo,
 esto fue lo que pintó sobre el lienzo.

Esta es la evidencia de la forma en que una comunidad imaginada se reactualiza a lo largo del tiempo, coincido con la investigadora maya kaqchikel Irma Otzoy en que los trajes mayas son “un elemento cultural en el que se presenta este proceso de lucha histórica, creatividad cultural y resistencia política”.⁶¹² Los 20 días del calendario maya se hacen presentes en el huipil como parte de los diseños contemporáneos. El epigrafista y pintor José Florencio Tuch Pum diseñó el primer huipil con los 20 *Nawales* o días del calendario alrededor del cuello, y ha sido un éxito entre las mujeres mayas. El tiempo está grabado como un texto en el huipil. Al respecto, son pertinentes las palabras de la Dra. Irma Otzoy: “al vestir la ropa maya, las mujeres mayas dan muestra de su identidad

⁶⁰⁹ Reiko Ishihara Brito y Pakal B'alam Rodríguez Guaján, “Reliquias, artefactos y herramientas educativas: conservación del patrimonio cultural por la educación pública en el Museo y Centro Educativo Kumatzim Jay”, Tecpán, Guatemala, Chimaltenango, Guatemala, *Chungara, Revista de Antropología Chilena* vol. 44, N° 3 (2012): 452.

⁶¹⁰ Bárbara Knoke de Arathoon, “Huellas prehispánicas en el simbolismo de los tejidos mayas de Guatemala” (ponencia presentada en el XVIII Simposio de Investigaciones Antropológicas en Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, 2004).

⁶¹¹ Colop, *Popol Wuj*, 171.

⁶¹² Irma Otzoy, “Identidad y trajes mayas” en *Mesoamérica* N° 23, (1992): 95.

y al mismo tiempo imparten una lección de resistencia cultural activa. El traje maya también provee al mundo de un texto para ser leído”.⁶¹³

La cosmovisión maya está presente en la enseñanza del tejido y, por consiguiente, se plasma en él. Es ahí donde hallamos aquella memoria oral que aún resguarda los relatos del *Popol Wuj*. La investigadora Bárbara Knoke comenta que las tejedoras, al hacer sus prendas de vestir, dicen que están sembrando - *Tikoj*, porque al tejer se entrecruzan los hilos. La siembra es un acto central que ejercieron las divinidades al momento de crear la tierra y el universo, que se explicita en las frases del *Popol Wuj*: “¿Acaso no se acerca la época de la siembra y el amanecer?⁶¹⁴ ¡Qué se haga la siembra y el amanecer!”⁶¹⁵

Para concluir, quiero comentar que el huipil contiene parte de la cosmografía maya porque, según lo expresan las mujeres mayas de *Tecpán*, el centro del huipil se conoce como *ruwa ruk'uk*, que significa “sobre su corazón o sobre su pecho” y en ese lugar se tejen las figuras más importantes que guardan en su memoria y remiten al pasado ancestral.⁶¹⁶ El *Uk'u'ux* es el centro que conecta el cielo con la tierra. De acuerdo con el *Popol Wuj*, el *Uk'u'x Kaj* es el centro o corazón del cielo y el *Uk'u'ux Ulew* es el centro o corazón de la tierra. En otros elementos encontraremos también los rumbos cósmicos.

⁶¹³ Otzoy, “Identidad y trajes”, 104.

⁶¹⁴ Colop, *Popol Wuj*, 32.

⁶¹⁵ Colop, *Popol Wuj*, 36.

⁶¹⁶ Knoke, “Huellas prehispánicas en el simbolismo”, 5.



Foto www.guateturismo.word.press.com
Huipil que tiene los veinte *Nawales* o días del calendario.



Foto www.vueltaaldia80mundos.blogspot.com
Huipil de Chichicastenango con el símbolo del águila de *Balam Ki'tze*,
según la narración del *Popol Wuj*.

La música es otro elemento de identidad que los mayas contemporáneos han utilizado para recrear el contenido del *Popol Wuj*, como vemos en el título de las composiciones musicales para marimba. Entre las composiciones actuales destacan *Qatit' Ixmukane*, *Je'l Ali Ixkik*, *Jun Kame* y *Jun Ajpu'* e *X'balam Q'e* cuyo autor es

Julio G. Tzicap Tzoc, o bien la composición de Germán F. García G titulada *Waxaqib' Batz'*, para celebrar a los guías espirituales en su día.

La cosmografía que los activistas mayas han retomado del *Popol Wuj* también se difunde mediante las artes plásticas. Como ejemplo incluyo la siguiente pintura donde se muestran los tres planos del universo: cielo, tierra e inframundo. En la bóveda celeste aparece una serpiente bicéfala que contiene los símbolos de los planetas, también vemos tres símbolos que representan a la luna, el planeta Venus y el sol. En la parte terrestre observamos los cuatro rumbos con sus respectivos colores y árboles cósmicos, además de las cuatro esquinas del universo. Al centro, la pirámide que conecta con el plano celeste. En el inframundo se ven los niveles que tiene este lugar, ahí aparece la cancha del juego de pelota con los jugadores. Esta pintura ha sido retomada por las organizaciones y las editoriales mayas, es decir, aparece en distintos tipos de publicaciones y sirve como un referente permanente de la memoria colectiva del Pueblo Maya, de su cosmovisión.



Foto www.zacateks.com
Cosmografía maya.

A partir de 1979 y hasta 2010 se realizaron cinco Congresos Internacionales sobre el *Popol Wuj* en Guatemala, con la participación de intelectuales, activistas, líderes, académicos e investigadores mayas y no mayas. Entre estos últimos sobresale el

Dr. Robert Carmack cuya iniciativa y colaboración desde el primer congreso no ha cesado. Por parte de los mayas sobresale Juan Everardo Chuc Xum como uno de los organizadores.⁶¹⁷ Afortunadamente, con apoyo de organizaciones encabezadas por mayas, instituciones guatemaltecas y extranjeras se publicaron las memorias de cada congreso donde se aprecian los avances en el conocimiento del *Popol Wuj* desde distintas disciplinas, además reflejan los aportes de los mayas para el conocimiento y comprensión de su libro nacional.⁶¹⁸

Realmente son diversas las prácticas culturales que han revitalizado los activistas del movimiento de resistencia cultural con el propósito de visibilizarse como Pueblo Maya con derechos y con una fuerte memoria histórica que se ancla en el *Popol Wuj* y en las versiones que de éste tiene la tradición oral. Los discursos, las declaraciones políticas y las prácticas culturales de los activistas mayas muestran una memoria histórica politizada que busca el reconocimiento y un lugar en Guatemala.

La resistencia activa que los activistas culturales han encabezado se focaliza en el reconocimiento de los derechos específicos de los mayas como pueblo unido por lazos ancestrales de parentesco. Esto último los legitima como descendientes de los antiguos mayas y herederos de una cultura propia. Recurren a la identidad cultural como una estrategia política de sobrevivencia para frenar los efectos devastadores del poder estatal guatemalteco.

En este capítulo se han revisado las distintas formas de la auto-representación de los activistas mayas que se manifiestan en el idioma, la historia, la espiritualidad, los calendarios, la epigrafía, el derecho consuetudinario, la educación, el patrimonio cultural, los juegos, la música, las matemáticas y la cosmografía, sin olvidar sus discursos y declaraciones políticas. Todas estas formas de auto-representación integran el nuevo imaginario colectivo de los activistas culturales y se inscriben dentro de aquello que Boaventura de Souza Santos⁶¹⁹ denomina ecología de los saberes y ecología de las temporalidades, es decir un sistema de discursos y prácticas que obedece a la emergencia de los movimientos indígenas que, desde la subalternidad, crean estrategias identitarias de lucha política para hacerse presentes como pueblos en el aquí y el ahora.

⁶¹⁷ Revisar las Memorias de los Congresos Internacionales del Pop Wuj.

⁶¹⁸ El 30 de mayo de 1972, el presidente de Guatemala, Manuel Arana Osorio declaró al Libro del *Popol Wuj* como Libro Nacional de Guatemala.

⁶¹⁹ Boaventura de Souza Santos, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (México: Siglo XXI- CLACSO, 2011), 113-119.

Apoyados en el contenido del *Popol Wuj*, los activistas mayas han podido impulsar un proceso de recreación que tiene como quehacer medular la recuperación de sus saberes como formas alternativas de conocimiento y cuyo punto de partida es la cosmovisión maya, considerada como filosofía. Asimismo, en la cosmovisión han encontrado una opción epistemológica para reafirmar y recrear su propia cultura. El *Popol Wuj* es un lugar desde el cual los activistas producen novedosas prácticas discursivas y culturales. En síntesis, construyen un discurso político que tiene cuatro ejes sustanciales: historia, memoria, identidad y cultura. Por otra parte, la manera en que los mayas registran el tiempo y lo viven se inscribe perfectamente dentro de la ecología de las temporalidades, porque sus calendarios coadyuvan a la autonomía del Pueblo Maya al establecer una organización de la vida social, espiritual, política, e incluso, económica de sus comunidades lingüísticas. Al respecto, De Sousa señala que “la diversidad de los códigos temporales de los movimientos y organizaciones que en otras partes del mundo luchan contra la exclusión y la discriminación producida o intensificada por la globalización neoliberal favorece un nuevo tipo de sapiencia temporal, que yo denominaría como multitemporalidad”.⁶²⁰ En ese sentido, hay que considerar que la utilización de los calendarios mayas en discursos públicos y prácticas socioculturales significa una acción de poder de los activistas culturales frente al poder dominante.

Para terminar, podemos concluir que la invención de tradiciones y prácticas culturales ha permitido el reposicionamiento de los mayas en la escena política guatemalteca al mostrarse como agentes activos, propositivos y en resistencia permanente por obtener los derechos que les han sido negados. El *Popol Wuj* les ha proporcionado los medios para reapropiarse y definirse a sí mismos y, según sus criterios propios, la identidad maya aunada con la historia y la cultura que los caracteriza les dará la personalidad jurídica y cultural que por derecho ancestral les pertenece.

⁶²⁰ De Sousa, *Una epistemología del Sur*, 119.



Foto www.mundomaya.com

De izquierda a derecha se observa la bandera del movimiento de resistencia cultural con los colores de cada rumbo y en la parte central está el *Nawal Noj*. En seguida vemos la bandera de la República de Guatemala y la bandera de la Unidad de Centroamérica.

Conclusiones

En esta investigación de índole historiográfica he realizado un estudio de la importancia que ha tenido el Libro del *Popol Wuj* en los procesos de resistencia cultural protagonizados por el Pueblo Maya de Guatemala desde la conquista española en el siglo XVI hasta el presente. Ante todo mi investigación se ha centrado en el periodo 1970-2014, cuando a partir de la guerra interna más sangrienta que se ha registrado en la historia contemporánea de ese país, la participación política de los indígenas se generalizó dando pie a la gestación del actual movimiento de resistencia cultural. En este proceso los activistas mayas han articulado su plataforma política en torno a un esfuerzo de descolonización de su cultura ancestral, apoyándose en dicho libro fundacional como una forma de reapropiación de su memoria histórica a fin de fortalecer la defensa de las tradiciones culturales que dan al Pueblo Maya su identidad. Como parte de esta estrategia diversos intelectuales maya hablantes han realizado traducciones del *Popol Wuj* al español que tienen el fin explícito de corregir los errores y las interpretaciones equívocas introducidas en la primera versión castellana del documento, realizada por el fraile dominico Francisco Ximénez en el siglo XVIII. También se han retomado y reforzado en la práctica cotidiana de las comunidades mayas, y en el discurso y los mecanismos políticos de organización del movimiento, muchos elementos de la cultura maya plasmados en el *Popol Wuj*.

Para alcanzar mi objetivo realicé un análisis comparativo de las traducciones del *Popol Wuj* elaboradas por mayahablantes y de éstas con la que llevó a cabo el fraile dominico en el siglo XVIII. Mediante esta comparación he podido mostrar que, en efecto, las diferencias sustanciales que existen entre ellas se deben a que los traductores tienen un origen étnico diferente e hicieron su trabajo en distintos momentos históricos y bajo distintas circunstancias políticas. Es decir, las peculiaridades de sus traducciones responden al horizonte de enunciación al que pertenecen y por lo tanto, como lo suponen los traductores mayas, el sentido profundo de este libro y el significado de muchos de sus pasajes fueron tergiversados en la versión castellana de Ximénez por una visión colonialista. Así, resulta efectivamente más factible para un sujeto que tiene el maya como su lengua materna y ha nacido y crecido en esta cultura, alcanzar una comprensión cabal del texto en cuestión. Para constatar su centralidad como elemento permanente en la reconstrucción de la memoria histórica del Pueblo Maya, parcialmente

desarticulada en algunos sectores de la población guatemalteca por la violencia de la dominación colonial y poscolonial ejercida por las élites ladinas, el segundo paso en mi investigación fue revisar las prácticas y discursos de los activistas mayas y su movimiento de resistencia.

Expondré las conclusiones que alcancé en esta investigación siguiendo el orden del planteamiento arriba delineado, empezando por mis hallazgos al comparar las traducciones.

En el caso fray Francisco Ximénez se observa que tanto sus referentes culturales como su concepción religiosa fueron introducidos en la traducción que hizo al castellano del *Popol Wuj*, ahí están presentes términos como: el infierno, el demonio y el pecado, entre otros. Lo que demuestra que no conoció a profundidad la cultura maya, a pesar de que aprendió el k'iche' y otros idiomas mayas.

En la traducción del maestro Adrián Inés Chávez (1979), se aprecia que tradujo y escribió el título de este libro k'iche' de forma distinta, además creó una convención ortográfica y fonética con la cual se reapropió a nivel lingüístico del *Popol Wuj*, con ello pretendió descolonizar este texto para dejar atrás la lingüística de tinte occidental. En ese sentido, es un pionero porque a partir de su traducción los activistas culturales se centraron en recuperar sus idiomas hasta lograr la oficialización de una nueva convención ortográfica a través de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. De esta manera Chávez abrió el camino hacia una historiografía de las traducciones del *Popol Wuj* elaboradas por mayahablantes que pertenecen a la cultura maya y, por consiguiente, llevan a cabo sus prácticas culturales.

Sin embargo, debo hacer notar que Chávez a pesar de ser maya y tener como idioma el k'iche' no pudo descolonizar el *Popol Wuj* porque en su traducción reprodujo referentes culturales propios del catolicismo, esto da cuenta del poder del colonialismo que se incrustó en el inconsciente de los pueblos originarios y ha pervivido durante siglos. Sin duda, la traducción de Chávez impulsó e inspiró la realización de otras traducciones del *Popol Wuj* como la de Pakal B'alam Rodríguez Guaján (2007) y la de Luis Enrique Sam Colop (2008). En éstas se observa el vasto conocimiento que poseen de su idioma materno y de su cultura, y como lingüistas logran clarificar términos que hacen más comprensible y accesible el contenido del *Popol Wuj*. Los tres traductores han sido pioneros en el campo de las traducciones hechas por indígenas.

Las traducciones del *Popol Wuj* realizadas por maya hablantes son trascendentales, en virtud de que están estrechamente vinculadas al movimiento maya de resistencia político-cultural y forman parte de una estrategia para evitar la pérdida de su memoria histórica, su idioma y tradiciones, y su organización político-social, entre otros aspectos importantes.

El *Popol Wuj* se ha catalogado como una obra literaria que abarca casi todos los géneros narrativos. No obstante, he podido comprobar que también es un documento de resistencia que se escribió a mediados del siglo XVI. Desde que fue escrito, en maya y con caracteres latinos, por los *Nim Chokoj* se sabe que era leído en la clandestinidad para alentar la resistencia de los mayas contra el poder colonial y convocar a rebeliones. En este libro de origen k'iche' se fijó la memoria histórica de este pueblo gracias a la escritura con caracteres latinos, y con ello se evitó la pérdida de la memoria, la historia, la cosmovisión, la espiritualidad, las tradiciones, la organización política y social, los juegos tradicionales, la genealogía de los principales linajes, sus migraciones y asentamientos, entre otros aspectos; en fin del amplio contenido de saberes que resguardó y continúa resguardando para evitar el olvido. Además, el *Popol Wuj* sirvió como un documento que legitimó la ascendencia del linaje para obtener el reconocimiento sobre la posesión de territorios mayas ante el gobierno colonial.

De igual manera es un libro fundacional, una obra total e inaugural donde convergen lo profano y lo sagrado, lo imaginario y lo tangible de la cultura maya; ya que su escritura en el siglo XVI coadyuvó en la cohesión e identidad de este pueblo al dar cuenta de sus orígenes y de la construcción de una historicidad. El carácter fundacional de su escritura permitió el fortalecimiento cultural de los mayas. No ignoro, desde luego, la influencia de la memoria oral y las prácticas culturales que han logrado pervivir durante siglos, a pesar del colonialismo que se incrustó en Guatemala desde el arribo de los españoles.

Hasta el momento ningún investigador ha catalogado al *Popol Wuj* como parte de la literatura de resistencia. Los investigadores lo ven como un documento de estudio que sirve para conocer principalmente la historia antigua de la cultura maya y en ciertos casos la contemporánea. Tampoco han visto la trascendencia de los documentos de la época colonial temprana para los mayas contemporáneos, que no son letra muerta resultado de un pasado remoto y olvidado. El caso de los mayas de Guatemala es un ejemplo claro de que los documentos antiguos son un soporte para el presente, porque

han recurrido a su contenido para construir entre 1970 y 1996 un proyecto político-cultural que hizo posible frenar el etnocidio que padecieron por parte de los gobiernos guatemaltecos durante treinta y seis años de guerra interna. La destrucción sistemática de la cual fueron objeto, condujo a los mayas contemporáneos hacia la búsqueda de una alternativa de sobrevivencia etnocultural, para ello dimensionaron la importancia tanto de la memoria histórica vertida en el *Popol Wuj*, como de la memoria oral que lo ha mantenido vivo en el recuerdo de las comunidades mayas. Por esta razón, los activistas culturales se dedicaron a la lectura de sus libros antiguos para revitalizar y reactualizar sus contenidos y desde ahí definir sus derechos.

Así, el movimiento de resistencia cultural apoyado de los contenidos del *Popol Wuj* pudo definir los aspectos centrales de su proyecto político-cultural, entre éstos sobresalen la toma consensuada de decisiones que afectan a la comunidad mediante consejos y otros mecanismos colectivos de ponderación, la articulación entre naturaleza y sociedad, la memoria de los ancestros, el idioma y la identidad. Lo cual refleja la utilidad del pasado para delinear los proyectos del presente.

Este pasado es valorado en la actualidad por los activistas culturales porque la cosmovisión que ha preservado el *Popol Wuj* les permite generar discursos y prácticas culturales. En este sentido, afirmo que el *Popol Wuj* es un lugar de memoria porque los contenidos y principios de este texto se ven claramente en el análisis de la plataforma ideológico-política y el discurso identitario del movimiento maya de resistencia, según se expresa en declaraciones, acuerdos, disertaciones y prácticas culturales.

Referente a las declaraciones, acuerdos o disertaciones se encontró que la revitalización de la cuenta del tiempo mediante el *Cholqi'j* (calendario sagrado) y el *Ab'* (calendario solar), el *Choltun* (Cuenta Larga) y los Cargadores de los años, son importantes para la elección de los días propicios en que los activistas emiten sus discursos políticos. La cosmovisión maya está presente no solo mediante la cuenta del tiempo, también a través de los principios que rigen la vida colectiva de este pueblo, como el *Pixab'* que coadyuva en el diálogo, consulta y acuerdo, es decir es un proceso para la toma de decisiones, o en conceptos como el de *Uk'u'x Ulew*. Asimismo, en los documentos emitidos por el movimiento de resistencia cultural se pueden leer frases del *Popol Wuj* que son elegidas según el caso.

En las declaraciones, acuerdos o disertaciones se aprecian tres elementos presentes en el texto de origen k'iche': la cuenta del tiempo a través de los distintos

calendarios que organizan la vida individual y comunitaria, lo público y lo privado; la memoria de aquellos acontecimientos que por su relevancia merecen ser recordados; y la identidad que permite a los mayas de hoy reconocerse como descendientes directos de los antiguos. De esta forma, el recurso de la memoria se ha convertido como un elemento estratégico que los mayas han encontrado para afirmar su identidad.

Por lo que respecta al análisis de las prácticas político-culturales y cómo se reflejan en ellas los contenidos y principios del *Popol Wuj* se encontraron abundantes evidencias que dan muestra de ello.

Efectivamente, a partir del *Popol Wuj* los activistas culturales han forjado formas de auto-representación que conforman la creación de un imaginario colectivo que se apoya en la recuperación de saberes resguardados en la cosmovisión. Ésta se ha convertido en una alternativa de índole epistemológica para recrear y reafirmar su cultura. Así, el *Popol Wuj* como lugar de memoria les ha permitido producir discursos y prácticas culturales de utilidad para su estrategia política en la búsqueda del reconocimiento de sus derechos.

Los esfuerzos de los activistas culturales en torno a la recuperación de los idiomas se han enlazado a la recuperación de la historia y al estrecho vínculo de ésta con el *Popol Wuj*. Por ende, se dieron a la tarea de crear asociaciones e instituciones encabezadas por ellos y dedicadas a la publicación de documentos escritos en idiomas mayas cuyos temas centrales nos remiten al texto k'iche': el idioma, la historia, los calendarios, los derechos de Pueblo Maya, la espiritualidad y la literatura.

En la recuperación de la memoria histórica han recurrido a la creación de una bandera, a la reforma educativa, las matemáticas, la epigrafía, la realización de murales, la composición de piezas musicales, los nombres de las divinidades y de figuras heroicas. De igual forma, recrearon el juego de pelota y también han recuperado la cosmografía a través de imágenes que suelen utilizar en las agendas, los calendarios, los libros, los diseños de huipiles y en algunos juegos para niños.

Los activistas culturales al revitalizar los distintos ciclos de tiempo, retoman la figura protagónica del *Ajq'ij* como responsable de la realización de las ceremonias y los rituales que marca el *Cholq'ij*, el *Ab'* y el *Choltun*. Incluso crearon ceremonias para los *Ajq'ijab'*, los niños y las mujeres, y les asignan un día específico en el calendario maya. Por tanto, el *Ajq'ij* resguarda la memoria histórica del *Popol Wuj*. En concreto han recurrido a la invención de tradiciones.

Como se ha visto en esta investigación, los intelectuales involucrados en este movimiento de resistencia se caracterizan por el quehacer político y el enfoque étnico que imprimen a través de su activismo. Son pensadores cuyos discursos y prácticas político-culturales surgen de los contenidos y principios del *Popol Wuj*, con ello logran construir un proyecto político de vanguardia dentro del movimiento indígena nivel continental que establece la estrecha relación entre: memoria, identidad, conciencia histórica y cultura. Al mismo tiempo, revelan la importancia de los documentos antiguos para el presente y el futuro del Pueblo Maya en Guatemala.

Bibliografía

Adams, Richard. “¿Qué se puede saber sobre la cosecha de violencia?”. En *Guatemala: cosechas de violencia*, editado por Robert Carmack. San José, Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales 1991.

Ainsa, Fernando. “Invención literaria y reconstrucción histórica en la nueva narrativa latinoamericana”. En *La invención del pasado: la novela histórica en el marco de la posmodernidad*, Karl Kohut, España: Iberoamericana, 1997.

Ajxup, Pelicón Virginia. Memoria de los Conversatorios. *¿Existe movimiento maya?*. Programa Educativo Pop Noj, Moloj, Guatemala: Moloj, 2006.

Ajxup, Pelicó Virginia, et al., *Uk'ux' Ajilanik. Cero maya. Fuente de la numeración maya*. Guatemala: Oxfam-Fundación Agostino, 2003.

Ajpacajá, Tum Florentino Pedro. *Tz'onob'al Tzij. Discurso Ceremonial K'iche'*. Guatemala: Cholsamaj, 2001.

Ajpacajá, Tum Pedro Florencia, et al., *Diccionario K'iche'*. Guatemala: Cholsamaj, 2005.

Alcides, Reissner Raúl. *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1983.

Amaro, Nelson. *Guatemala: Historia Despierta*. Guatemala: Cholsamaj 1992.

Arias, Arturo. “El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983”. En *Movimientos populares en Centroamérica*, editado por Rafael Menjívar y Daniel Camacho. San José: EDUCA, 1985.

Asociación Maya UK'UX' B'E, *Mayer Maya' Nawow B'aanuhom*. “Conocimientos y prácticas mayas antiguas”. Guatemala: Mayalum, 2008.

Ashely, Kistler Sarah y Si Pop Sebastián. *Li qawa' Aj Poop B'atz' ut li resilal xyu'ameb' laj Chameelk. Aj Poop B'atz' y la Historia Chamelqueña*. Estados Unidos: Universidad Rollins, 2012.

Bartra, Roger. *Antropología del Cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Bartra, Roger. *El salvaje artificial*. México: ERA/UNAM, 1997.

Bartolomé, Miguel Alberto. *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*, México: Siglo XX, 1997.

Bartolomé, Miguel y Barabas Alicia. *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

Bastos Santiago y Manuela Camus. *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento indígena en Guatemala*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2003.

Bastos, Santiago. "Los indios, la nación y el nacionalismo". En *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Ecuador y Bolivia*, Guillermo de la Peña et al. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1998.

Brett, Roddy. *Movimientos sociales, etnicidad y democratización en Guatemala, 1985-1996*. Guatemala: F&G Editores, 2006

Bernhard, Carlos A. *Medicina en el Manuscrito de Chichicastenango*, Guatemala: Ministerio de Defensa Nacional, 1975.

Bernard, Carmen y Serge Gruzinski. *De la idolatría. Una Arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Bonfil, Batalla Guillermo. *México Profundo: una civilización negada*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

Bonfil, Batalla Guillermo. “El concepto del indio en América. Una categoría de la situación colonial”, en *Obras Escogidas de Guillermo Bonfil*, Tomo I, México: INICIESAS-CONACULTA, 1995.

Bourdieu, Pierre. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo-CONACULTA, 1990.

Bourdieu, Pierre y Loic J.D. Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995.

Bourdieu, Pierre. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. España: Taurus, 1998.

Borja, Rodrigo. *Derecho político y constitucional*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Brown, McKenna. “Movimiento pro idiomas mayas en Guatemala”. En *Rujotayixik ri Maya’ B’anob’al. Activismo cultural Maya*, R. McKenna Brown y Edward Fisher, Guatemala: Cholsamaj, 1999.

Cabarrús, Carlos Rafael. *La conquista del ser. Un estudio de identidad étnica*. Guatemala: Fundación CEDIM, 1998.

Cambranes, J. C. *Ruch’ojinem Qalemal, 500 años de lucha por la tierra*. Guatemala: Cholsamaj, 2004.

Camposeco, Aroldo. “¿Mayanización? Educación bilingüe y fortalecimiento del idioma pop’ti’ en Jacaltenango”. En *Mayanización y vida cotidiana. Ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, editado por Santiago Bastos y Manuela Cumes, vol. 2: Los estudios de caso. Guatemala: FLACSO-CIRMA-CHOLSAMAJ, 2007.

Caudau, Joel. *Memoria e identidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol, 2001.

Carmack Robert y L. Mondloch James. *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Carmack, Robert. *The Quiché Mayas of Utatlán: The Evolution of Highland Guatemala Kingdom*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1981.

Carmack, Robert. *Evolución del Reino K'iche'*. Guatemala: Cholsamaj, 2001.

Carmack, Robert. *Historia Social de los K'iche'*. Guatemala: Cholsamaj, 2001.

Casaús, Arzú Marta Elena. *La metamorfosis del racismo en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj, 2002.

Christenson, Allen J. *Popol Vuh. Traducción del quiché al inglés, notas e introducción. Traducción del inglés. Gloria S. Meléndez*. México: CONACULTA-FCE, 2012.

Cobián, Dora Luz. *Génesis y evolución de la figura femenina en el Popol Vuh*. México: Plaza y Valdés, 1999.

Cojtí, Cuxil Demetrio, "Problemas de identidad nacional guatemalteca". En *Cultura Maya y Políticas de desarrollo, B'okob'*. Guatemala: Cholsamaj, 1989.

Cojtí Cuxil Demetrio, *Configuración del pensamiento político del pueblo maya, Los censos: un instrumento de dominación colonial*. Quetzaltenango: Asociación de Escritores Mayences de Guatemala, 1991.

Cojtí Cuxil Demetrio. Elsa Son Chonay y Demetrio Rodríguez Guaján, *Ri K'ak'a' runuk'ik ri Saqamaq', Nuevas Perspectivas para la Construcción del Estado Multinacional*. Guatemala: Cholsamaj, 2007.

Cortés, Cruz Noemí. *Las Señoras de la Luna*. México: UNAM, 2005.

Consejo Nacional de Educación Maya, *Tejido Curricular de Educación Maya del Nivel Primario*. Guatemala: Ajpop Mayab' Tijonik -CNEM, 2006.

Consejo Nacional De Educación Maya, *Marco Filosófico de la Educación Maya*. Guatemala: NORAD, 2007.

Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya, Oxlajuj Ajpop. Ajawarem. *Las Autoridades responsables de Gobernarlos. La autoridad en el sistema jurídico de Guatemala*. Guatemala: Oxlajuj Ajpop-PNUD, 2003.

Cuesta, Marín Antonio. *Utopía de la Justicia*. Madrid: Rebelión, 2001.

Cumes, Aura Marina. “Discusión sobre género desde las mujeres mayas de Guatemala. Movimiento de Mujeres y movimiento maya. Influencia del paradigma multicultural”. En *Participación y políticas de las mujeres indígenas en América Latina*, editado por Andrea Pequeña Bueno, Ecuador: FLACSO, 2009.

Chávez, Adrián Inés. *Pop- Wuj. Poema Mito-histórico k'iche'*. Guatemala: Cholsamaj, 1979.

De Basseta, Fray Domingo. *Vocabulario de Lengua Quiché*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2005.

De Blas, Guerrero Andrés. *Elementos constitutivos del Estado*, en *Introducción a la Teoría del Estado*. Comp. Ramón G. Catorelo. Barcelona: Teide, 1986.

De la Garza, Mercedes. *El legado escrito de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

De la Garza, Mercedes. *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. México: UNAM, 2012.

De la Garza, Camino Mercedes. *Los mayas. Su tiempo antiguo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1996.

De la Garza, Mercedes. *Aves sagradas de los mayas*. México: UNAM, 1995.

De la Garza, Mercedes. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: UNAM, 1985.

De la Garza, Mercedes. *Literatura Maya*. Venezuela: Galaxis, 1980.

De Molina, Fray Alonso. *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. México: Siglo XXI, 1977.

De Souza, Santos Boaventura, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI- CLACSO, 2011.

De Vos George A. y Lola Romanicci Ross, *Ethnic identity, Cultural Community and Change*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Dos Santos, Eduardo Natalino. “Los códigos calendáricos mesoamericanos en los escritos nahuas y castellanos del siglo XVI: de la función estructural al papel temático”. En Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (coords.) *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.

Dunkin, Karen. *Nuestro pensar, nuestra aflicción. Tunetuliliz, Tucucuna, Memorias en lengua náhuatl enviadas a Felipe II por indígenas del Valle de Guatemala hacia 1572*. México: Universidad Autónoma de México y Centro de Investigaciones de Mesoamérica/Plumsock Mesoamerican Studies, 1996.

Edmonson, Munro S. *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, University of Tulane, 1971.

Eliade, Mircea. *Mitos, sueños y misterios*, España: Editorial Kairós, 2001.

England, C. Nora. “El papel de la estandarización idiomática en la revitalización”. En Edward Fisher y R. McKenna Brown, *Rujotayixik ri Maya’ B’anob’al. Activismo cultural Maya*. Guatemala: Cholsamaj, 1999.

Epún, Sipac Damián. *Maya’ Ajilab’al Q’ij. La Cuenta maya de los Días*. Guatemala: Cholsamaj, 2001.

Esquit, Choy Edgar. “Debates en torno a la identidad y el cambio social en Comalapa, una localidad del Altiplano Guatemalteco”. En *Mayanización y vida cotidiana. Ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, editado por Santiago Bastos y Manuela Cumes, vol. 2: Los estudios de caso. Guatemala: FLACSO-CIRMA-CHOLSAMAJ, 2007.

Ferrajoli, Luigi. *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta, 1999.

Fisher, Edward. *Cultural logics and Global economics. Maya identity in thought and practice*. Austin: University of Texas Press, 2001.

Foucault, Michel. *¿Qué es un autor?* México: Universidad de Tlaxcala, 1998.

Florescano, Enrique. *Memoria indígena*. México: Taurus, 1999.

Gadamer, Hans George. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.

Gallino, Luciano. *Diccionario de sociología*. México: Siglo XXI, 2005.

García, Ixmata Ajpub Pablo, et al. *Maya’ Chii’. Los idiomas Mayas de Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj, 2001.

García, Pelayo Manuel. *Transformaciones del Estado Contemporáneo*. (Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Garibay, Kintana Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl, primera parte. Etapa Autónoma 1430-1521*. México: Porrúa, 1953.

Genette, Gérard. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus, 1982.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, 1987.

Gimeno, Gómez Ana. “El Consejo de Indias y la Difusión del Castellano”. En *El Consejo de Indias en el siglo XVI*. España: Universidad de Valladolid, 1970.

Girard, Rafael. *Esoterismo del Popol Vuh*. México: Editores Mexicanos Unidos, 1948.

Guillén, Villalobos José. *El Popol Wuj. Gloria y esplendor de un pueblo*. Guatemala: Litografía Comgráfica, 2002.

González, Gaspar Pedro. *Kotz'ib' Nuestra Literatura Maya*. Guatemala: Fundación Yax T'e, 1997.

Guzmán Böckler Carlos y Jean-Loup Herbert. Guatemala una interpretación histórico-social. Guatemala: CHOLSAMAJ, 2002.

Hale, Charles R. “Guatemala: el debate historiográfico en torno al mestizaje, 1970-2000”; Jorge Ramón González Ponciano, “La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala”. En Charles R. Hale et al, *Memorias del mestizaje. Cultura Política en Centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala: CIRMA, 2004.

Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Handy, Jim. *El conflicto étnico y la revolución en Guatemala, 1944-1954*, Anales de la Academia de Geografía e Historia. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1990.

Hobsbawn Eric y Terence Ranger. *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica, 2002.

Ibarra, Ana Carolina. “Entre la historia y la memoria. Memoria colectiva, identidad y experiencia” En *Memorias (in) cógicas. Contiendas en la historia*, (coords.) Maya Aguiluz Ibarguen y Guilda Waldam. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

Ibellioni, José. *El "Génesis" de los Pueblos Protohistóricos de América*. Buenos Aires: Aconi, 1940.

Informe "Guatemala: memoria del silencio" Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH). Guatemala: Litoprint, 1999.

Jocón, González María Estela. "Fortalecimiento de la participación política de las mujeres mayas". Guatemala: Asociación Maya Uk'u'x B'e, 2005.

Jonas, Susanne. *La batalla por Guatemala. Rebeldes, escuadrones de la muerte y poder estadounidense*. Guatemala-Caracas: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1994.

Jones, Bodenheimer Susanne. *Guatemala plan piloto para el Continente*. San José: EDUCA, 1981.

Kimlimka, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.

Lenkersdorf, Carlos. *Cosmovisión Maya*. México: Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ce Acatl", A.C. 1999.

Lenkersdorf, Lohmeyer Gudrun H. "Tipos de rebeliones en el siglo XVI". En *La resistencia en el mundo maya*, editado por María del Carmen Valverde Valdés. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

Levin, Rojo Danna A. *Return to Aztlan: Indians, Spaniards and the Invention of Nuevo México*. Oklahoma: Norman, University of Oklahoma Press, 2014.

Le Bot, Yvon. "Guatemala Violencia, revolución y democracia". Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1992.

Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario* (Barcelona: Paidós, 1991).

León, Chic Eduardo. *El Corazón de la sabiduría del pueblo maya. Uk'u'xal ranima' ri qano'jib'al*. Guatemala: Fundación Centro de Documentación e Investigación Maya, 1999.

López, Caballero Paula. *Los Títulos Primordiales del Centro de México*. México: CONACULTA, 2003.

Mardones, José María. *La racionalidad simbólica*. En *Sym-Bolon. Ensayos sobre la cultura, religión y arte*, editado por Blanca Solares y María del Carmen Valverde Valdés. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2000.

Martínez, Peláez Severo. *La patria del criollo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

McClellan, Margaret. *Popol Vuh: Structure and Meaning*. Madrid: Playor, 1973.

Maya' Wuj. Ri Qanawal. *Los Nawales Mayas*. Guatemala: Cholsamaj, 2012.

Medina, Andrés (coord.) *II Coloquio Paul Kirchhoff. La Etnografía de Mesoamérica. El área mediana Circuncaribe*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

Menchú, Rigoberta. *Rigoberta Menchú Tum: la nieta de los mayas*. Madrid: El País-Aguilar, 1998.

Morales, Sic José Roberto. *Religión y Política: El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el Movimiento Guatemalteco*. Guatemala: FLACSO, 2004.

Navarrete, Linares Federico. “¿Dónde quedó el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”. En Virginia Guedea (coord.) *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*. México: Universidad Autónoma de México, 2004.

Nida, Eugene. *Meaning across Cultures: A study on Bible Translating* (Maryknoll: New York, Orbis, 1981).

Osorio, Garcés Betty. “Contra la amnesia. 1492 desde la perspectiva indígena”. En *Construcción de la memoria indígena*, comp. Betty Osorio Garcés. Colombia: Universidad de los Andes, 2007.

Pagden, Anthony. *La caída del Hombre natural. El Indio Americano y los orígenes de la Etnología Comparada*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Pappe, Willenegger Silvia. *Historiografía crítica: una reflexión teórica*. México: UAM, 2001.

Paz Cárcamo Guillermo y Saqilk'ux Ajpwaq. *Kaqchikela'. Episodios de la Nación Kaqchikel*. Guatemala: Cholsamaj, 2008.

Piel, Jean. *Sajcabaja. Muerte y Resurrección de un Pueblo de Guatemala 1500-1970*. Guatemala/México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1989.

Prost, Antoine. "Social y cultural, indisolublemente". En *Para una historia cultural*, Rioux, Jean-Pierre y Jean-François Sirinelli. México: Taurus, 1999.

Reifler, Bricker Victoria. *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Recinos, Adrián. *Memorial de Sololá. Anales de los Kaqchikeles*. Guatemala: Piedra Santa, 2011.

Recinos, Adrián. *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Traducidas del texto original con introducción y notas de por Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica, Décima reimpresión, 1975.

Recinos, Adrián. *Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché*. Traducción del texto original con una introducción y notas de Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica, Primera edición, 1947.

Recinos, López Jorge. "El legado de los mayas en la salud de la humanidad". En *Memorias del Segundo Congreso sobre el Popol Wuj*. Guatemala: TIMACH, 1999.

Ricouer, Paul. *Freud una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1999.

Ricouer, Paul. *Sí mismo como Otro*. México: Siglo XX, 1996.

Ritzer, George. *Teoría Sociológica Contemporánea*. México: McGraw-Hill, 1993.

Rodríguez, Cabal Fr. Juan, O.P. *El dominico Francisco Jiménez. Historiador de Guatemala. Apuntes para la vida del M.R.P. Presentado y Predicador general Fr. Francisco Ximénez, O.P.* Cobán, Guatemala: Centro Ak' Kutan, 2006.

Rodríguez, Guaján Raxche' Demetrio. *Rujotayixik ri Maya' B'anob'al. Activismo cultural Maya*. Guatemala: Cholsamaj, 1999.

Rodríguez, Guaján José Obispo Pakal B'alam. *Popol Wuj (Popol Vuh)*. Guatemala: Cholsamaj, 2007.

Rodríguez, Guaján José Obispo Pakal B'alam. *Rutz'ibaxik Kaqchikel, Manual de Redacción Kaqchikel*. Guatemala: Cholsamaj, 1994.

Salazar Tetzaguic Manuel y Vicenta Telón Sajcabún. *Valores Mayas*. Guatemala: UNESCO, 1998.

Sam, Colop Luis Enrique. *Popol Wuj, Traducción al español y notas de Sam Colop*. Guatemala: Cholsamaj, 2008.

Sam, Colop Luis Enrique. *Versión poética del texto en k'iche'*. Guatemala: Cholsamaj, 1999.

Sandoval, Franco. *La cosmovisión maya quiché en el Popol Vuh*. Guatemala: Serviprensa, 1994.

Spang, Kurt et al. *La novela histórica. Teoría y comentarios*. Navarra: Universidad de Navarra, 1998.

Schele Linda y David Freidel. *Una selva de Reyes. La Asombrosa Historia de los Antiguos Mayas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Schele Linda y David Freidel. *El cosmos maya*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Schele Linda y Nikolai Grube. “El taller maya de escritura epigráfica”. En *Rijotayixik ri maya’ b’anob’al*, Edward Fisher y McKenna Brown. Guatemala: Cholsamaj, 1999.

Serrano, Gómez Enrique. *Consenso y Conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*. México: Centro de Estudios de Política Comparada, A.C. 1996.

Sotelo Santos Laura Elena y María del Carmen Valverde. “Historiografía maya de tradición indígena (siglos XVI-XIX)”. En *Historiografía Mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, José Rubén Romero Galván. México: UNAM, 2003.

Sturn, Cirse. “Escritura antigua y mensajes nuevos: el papel del alfabetismo jeroglífico en el activismo cultural maya”. En Edward Fisher y R. McKenna Brown, *Rujotayixik ri Maya’ B’anob’al. Activismo cultural Maya*. Guatemala: Cholsamaj, 1999.

Tedlock, Dennis. *Popol Vuh. El libro maya del albor de la vida y las glorias de dioses y reyes*. México: Diana, 1993.

Tedlock, Dennis. “La siembra y el amanecer de todo el cielo-tierra: astronomía en el Popol Vuh”. En *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, editado por Johanna Broda et al., México: UNAM, 1991.

Tedlock, Bárbara. “La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quiché”. En *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, editado por Johanna Broda et al., México: UNAM, 1991.

Tedlock, Bárbara. “El C’oxol: un simbolismo de la resistencia quiche a la conquista espiritual”. En *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Robert Carmack y F. Morales Santos. Guatemala: Piedra Santa, 1983.

Tovar y de Teresa Guillermo. *Pegaso o el mundo barroco novohispano en el siglo XVII*. Andalucía, España: Editorial Renacimiento, 2006.

Turquí, Juliana Edith. *Trabajadores indígenas en la Ciudad de Guatemala y el Movimiento Maya. Explorando las representaciones de las demandas étnicas y*

laborales. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2006.

Turover, G. J. y A. I. Tristá. *La Traducción desde el idioma español a otros idiomas*. Moscú: Vyschaya shkola, 1976.

Valverde, Valdés María del Carmen. *Balam, El jaguar de los tiempos y de los espacios del universo maya*. México: UNAM, 2004.

Valdés, Ugalde José Luis. *Estados Unidos: intervención y poder mesiánico. La Guerra Fría en Guatemala, 1954*. México: Universidad nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones Jurídicas- Centro de Investigaciones sobre América del Norte, 2004.

Van, Akeeren Ruud. *Xib'alb'a el nacimiento del nuevo sol*. Guatemala: Piedra Santa, 2012.

Van, Dijk Teun A. *El discurso como interacción social Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona, España: Gedisa, 1997.

Van, Wobeser Gisela. *Cielo, infierno y purgatorio durante el Virreinato en la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

Velasco, Cruz Saúl. *El movimiento indígena y la autonomía en México*. México: Universidad Nacional Autónoma México- Universidad Pedagógica Nacional, 2003.

Villacorta, C. José Antonio. *Historia de la Capitanía General de Guatemala*. Guatemala: Tipografía Nacional, 1942.

Vinogradov, V. S. *Introducción a la traductología*. Moscú: Vyschaya shkola, 2001.

Vocabulario K'iche'. K'iche' Choltzij. Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, 2010.

Warren, Kay. “La lectura de la historia, una forma de resistencia: intelectuales públicos mayas en Guatemala”. En Edward Fisher y R. McKenna Brown, *Rujotayixik ri Maya’ B’anob’al. Activismo cultural Maya*. Guatemala: Cholsamaj, 1999.

Warren, Kay. *The symbolism of subordination. Indian identity in a Guatemalan Town*. Austin: University Texas Press, 1978.

Ximénez Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1929.

Zamora, Elías. “Resistencia maya a la colonización: levantamientos indígenas en Guatemala durante el siglo XVI”. En *Los mayas de los tiempos tardíos*, Miguel Rivera Dorado y Andrés Ciudad Ruiz. España: Sociedad Española de Estudios Mayas: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986.

Hemerografía

Vocero K’iche’. Ajtzijonel. Suplemento de “El Regional”, en N° 1 (1996).

Arriola, Aura Marina. “Las organizaciones indias de Guatemala”, en 8 de *Araucaria*. Año 4, (2002): 1.

Brackett, Williams. “A class act: Anthropology and Race to Nation across Ethnic Terrain”, en 19 *Annual Reviews Anthropology* (1989):401-444.

Casaús, Arzú Marta Elena. “Las élites mayas, la cultura y el Estado en Guatemala”, *Discurso y Sociedad* (2009).

Cortés, Cruz Noemí. “Los animales en las cosmogonías astrales de los mayas” en 3-4 *Estudios Mesoamericanos* (2002).

Dehouve, Danièle. “La aritmética de los tiempos de penitencia entre los mexicas”, en vol. 41 *Estudios de Cultura Náhuatl* (2010): 65-89.

Esquit, Choy Edgar. “Caminando hacia la utopía: la lucha política de las organizaciones mayas y el Estado en Guatemala”, en N° 4 Instituto de Estudios Interétnicos USAC (2003):6.

Falla, Ricardo. “El movimiento indígena”, en N° 353 *Estudios Centroamericanos* (1978): 438-461.

Farfán, Rafael. “Acta Sociológica” en N° 49 UNAM (2009): 197-216.

Florescano, Enrique. “Chichén Itzá, Teotihuacán y los orígenes del *Popol Vuh*”, Tomo LXXVIII, *Anales de la Academia de Geografía e Historia* (Guatemala: Academia de Geografía e Historia, 2003): 12-13.

Gratcher Slav N. y Oleg Federov. “Algunos problemas de la traducción de las Obras Literarias Latinoamericanas”, en N° 1-2 *Céfiro: Enlace hispano cultural y literario*, vol. 6, (2006): 79-95.

Henríquez, Puentes Patricia. “Oralidad y teatralidad en el Popol Wuj”, en 28 *Acta Literaria* (2003): 45-62.

Hendrickson, Carol. “Imagen del maya en Guatemala: el papel del traje indígena en las construcciones del indígena y del ladino”, en 33 *Mesoamérica - CIRMA* (1997): 27-36.

Ishihara Brito Reiko y Pakal B’alam Rodríguez Guaján. “Reliquias, artefactos y herramientas educativas: conservación del patrimonio cultural por la educación pública en el Museo y Centro Educativo Kumatzim Jay”, Tecpán, Guatemala, Chimaltenango, Guatemala, en vol. 44, N° 3 *Chungara, Revista de Antropología Chilena* (2012): 452.

Iximulew. Por una Guatemala Intercultural, “Mayas: 5 mil años de historia”, N° 23, viernes 8 de agosto de 1997, *Waqi’ Kame*, 3.

Iximulew. Por una Guatemala Intercultural, “Los Mayas y el Conteo del Tiempo”, N° 18, domingo 13 de abril de 1997, *Waqi’ Toj*, 2-7.

Iximulew. Por una Guatemala Intercultural, “Niños y Niñas Mayas: Presente y Futuro”, N° 17, domingo 23 de marzo de 1997, *Julajuj Q’anil*, 2-7.

Kukuy, *Por las niñas y los niños de maíz, futuro del pueblo maya*, de 1993 a 1996.

Lenkersdorf Gudrun, “El *Popol Vuh*: algunas consideraciones históricas”, en vol. XXIV *Estudios de Cultura Maya* - UNAM (2003): 47-57.

López, Carlos M. “Nuevos aportes para la autenticidad del *Popol Wuj*”, en Vol. LXXV, Núm. 226 *Iberoamericana* (2009): 125.

Luarsabishvili, Vladimir. “Nuevo tipo de intertextualidad: ¿qué es el intertexto de época? El papel del intertexto en el proceso de traducción”, en N° 23 *Tonos digital: Revista Electrónica de estudios filológicos* (2013): 9.

Martel Patricia y Edmundo López de la Rosa. *Than-uoh, Experiencias con la escritura maya yucateca prehispánica*, en 22 *Desacatos* (2006): 93-108.

Martínez, García Adela. “Cultura y traducción” en vol.1 *Contraste. Revista Interdisciplinaria de Filosofía* (1996): 173-174.

Maura, Antonio. “El mundo, los mundos: las novelas fundacionales en la literatura brasileña del siglo XIX”, en *Filología Románica* II (2001):245-266.

Nájera, Coronado Martha Iliá. “Cambios y permanencias en la religión maya a través del significado de la figura simbólica del mono”, en 2 *Estudios Mesoamericanos* (2000).

Navarrete, Carlos. “Los mitos del maíz entre los mayas de la Tierras Altas”, en vol. V Núm. 25 *Revista Antropología Mexicana*, (1997): 57-61.

Navarrete, Carlos. “Documentos guatemaltecos, I: un fichero sobre revoluciones, asonadas y motines de Guatemala y Chiapas” en vol. 8 *Revista Tlalocan* (1982): 313-338.

Navarrete, Linares Federico. “Las fuentes de tradición indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, en vol. 30 *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM (1999): 231-242.

Navarro, José Ramón. “La ecología profunda el Popol Wuj”, en vol.33 *Anales de Literatura Hispanoamericana- Universidad Complutense de Madrid* (2004): 1-15.

Nora, Pierre. *Between Memory and History. Les Lieux Mémoire*, en No. 26 *Representations* (1989): 8.

Otzoy, Irma. “Identidad y trajes mayas”, en N° 23 *Mesoamérica*, CIRMA (1992): 95.

Rutzijol. Selección Quincenal de Noticias del Pueblo Maya Año 1, N° 4 (1992).

Rutzijol. “Por la autogestión del pueblo maya”, Chimaltenango (1994): 4.

Sáenz, de Santa María Camelo. “El Ecijano Francisco Ximénez, O.P.”, en vol. 2 *Actas de las III Jornadas de Andalucía en América*, coord. Bibiano Torres Ramírez y José J. Hernández Palomo, Universidad de la Rábida (1985): 301.

Evelyn, Sánchez. “La élites de Nueva Guatemala 1770-1821. Rivalidades y Poder Colonial”, en 31 *Mesoamérica*, CIRMA (1996): 135-140.

Salas, Ricardo. “Conquista, traducción y lenguaje misionero en el siglo XVI”, en 32 *Revista Mapocho* (1992):214-215.

Valdez, Ángel. “Post-modernidad y memoria histórica”, en N° 8 *Revista Estudios Interétnicos*, Instituto de Estudios Interétnicos USAC (1998): 105-121.

Wolfgang, Voss. N Alexander. “¿Qué significa “maya”?- Análisis etimológico de una palabra”, en 10, Tomo 2, *Investigadores de Cultura Maya* (2002): 380-398.

Zapeta, Otilia. “Los idiomas mayas en los medios de comunicación”, *Ajtzijonel*, del 6 al 19 de septiembre (1996): 9.

Zermeño, Padilla Guillermo. “Condición de subalternidad, condición postmoderna y saber histórico. ¿Hacia una nueva forma de escritura de la historia?”, en nº 13 *Historia y Grafía* (1999): 21-25.

Artículos en línea

Alberro, Solange. *La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectiva*, (1992): 333-351, En codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/...

Arzápalo, Marín Ramón. “La traducción de textos mayas desde una perspectiva semiótica”, *Revista de Estudios Mayas*, vol. 1 N° 3 (2009):15, en <http://MayanArchives-PopolWuj.osu.edu/>

Barreto, González Juan José. “Mutación semiótica de un texto: Tensión entre el Popol Vuh y el Pop Wuj” *Contribuciones desde Coatepec* 12 (2007), en <http://www.redalcy.org/pdf/281/28101202.pdf>

Ba Tiul, Kajkoj Máximo. *Movimiento Winaq, la controversia: ni a la izquierda ni a la derecha. Documento de trabajo sobre el Seminario Izquierda y construcción de un orden democrático en Guatemala* (2007), en www.albedrio.org/htm/documentos/winaqMaxBaTiul.pdf

Casaús, Arzú Martha Elena. “Las élites Mayas, la cultura y el Estado en Guatemala Dossier sobre Historia Intelectual”. En *La representación de los intelectuales y de la*

recepción de las nuevas ideas en Centroamérica, marzo-junio (2009). Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica AFEHC, en www.afehc-historia-centroamericana.org/?action=fi_aff&id=2182

Contreras, García Ana Gabriela. “Pobreza, exclusión social y ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas en el marco del proceso de paz guatemalteco”, (2008):16-18, en bibliotecavirtual.clacso.org/ar/ar/libros/clacso/crop/zavala/19... Archivo PDF

Cordero, Huertas María del Carmen. “Los dominicos en el norte de Guatemala y Chiapas: Fray Agustín de Cano (1680-1697)”, (2009): 3, en americanistas.es/bar/pdfs/10.pdf · Archivo PDF

Esquit, Choy Edgar. “Acción política indígena en Comalapa en la época de la paz: identidades, memoria y autodeterminación en la localidad”, en *Ketzalcalli* 1 (2009): 60-61, en ketzalcalli.com/.../Ketzalcalli-2009-1_Esquit.pdf · Archivo PDF

De la Mata, Guillermo. “Reforma Agraria en Guatemala y Bolivia” *Revista Espacios* 40 (2009): 111- 114, en www.filo.uba.ar/contenidos/secretarias/seube/revistaespacios/pdf

García, Ruiz Jesús. “El misionero, las lenguas mayas y la traducción de nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala”, 1611 *Revista Historia de la Traducción Número* 1 (2007): 5-8, en www.traduccionliteraria.org/1611/esc/america/garciaruiz.htm

Ilbalzak, Coj Marcelo. “Sam Colop (1955-2011), in memoriam”, Plaza Pública periodismo de profundidad, Universidad Rafael Landívar, 2011 –BLOGS

Mujeres Mayas Kaqla, “Un tejido que busca hacer honor a la Red de la Vida”, *Boletín de la Asociación para el Fomento de Estudios Históricos en Centroamérica*, AFEHC N°41, publicado el 04 de junio de 2009, en http://afehc-historia-centroamerica.org/index.php?action=fi_aff&id=2189.

Martínez, Nora. “La nueva traducción del *Popol Wuj*”, *Revista Diario de Centroamérica*, 17 de abril de 2009, N° 38, año 1, 2009, 5, en www.dca.gob.gt

Navarrete, Linares Federico. “Diálogo con M. Bajtín sobre el cronotopo”, 2010, en es.scribd.com/doc/129495498

Palma, Murga Gustavo. “El valle central de Guatemala durante el siglo XVI: tierra, identidad y presión colonial”, FLASCO (1993), 39-60, en www.koriobook.com/read-file/gustavo-palma-facultad-latinoamericana

Romero, Manuel de Jesús O.P. “Los dominicos en América Latina y el Caribe. Esbozo Histórico”, (2010): 1-4, en www.dominicasanunciata.org/13/activos/texto/wdomi_pdf_4760-Kld0z9... Archivo PDF

Estuardo, Secaria. *La Conservación de la Naturaleza, el Pueblo y el Movimiento Maya, y la Espiritualidad en Guatemala, Implicaciones para los Conservacionistas* (Guatemala: PROARCA/CAPAS 2000), 67, en pdf.usaid.gov/pdf_docs/PNACK140.pdf

Social Alert International, *Guatemala a 10 años de los Acuerdos de Paz. Informe sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, Mayo- N° 3 (2007):3-5, en www.socialalert.org

Sam, Colop Luis Enrique. “Los números en el *Popol Wuj* (1)”, Prensa Libre, Ucha’xik (2000), en www.prensalibre.com/opinion/UCHAXIKbrNumeros-Popol-Wuj_0_22198192.html

Van, Akkeren Ruud. “Fray Domingo de Vico: Maestro de autores indígenas”, *Revista de Estudios Mayas* Vol. 2, N° 7, octubre 2010, en <http://MayanArchives-PopolWuj.osu.edu>

www.journals.unam.mx/index.php/cronicas/article/viewFile/17292/16

biblioteca.usac.edu.gt/EPS/07/07_2011

http://library.osu.edu/proyectos/popolwuj/folios_esp/PWfolio_i_r-es.php

https://library.osu.edu/sites/popolwuj/folio_images/72AyerMS1515_...

<http://sakchuwen.blogspot.mx/>

www.prensalibre.com/mayas_2012/Empieza-torneo-pelota

sites.google.com/site/torneochajchaay2009/mensajes-recibidos

Libros en línea

De Sousa, Santos Boaventura. “La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias”, 2010, pp. 1-16, en <http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%201.pdf>

Libro de Ezequiel: 28, 13, en bibliaparalela.com/ezequiel/28-13.htm

Diccionarios en línea

Diccionario soviético de filosofía, 19-20, en www.filosofia.org/enc/ros/ros.htm
es.thedictionary.com/religion

Ponencias

Bastos, Santiago. “Ser Maya en el siglo XXI: el proceso de construcción y difusión de una identidad política” (ponencia presentada en la Mesa Mayanización y vida cotidiana: identidad y discurso del movimiento en las comunidades indígenas, en el V Congreso de Estudios Mayas. Guatemala, 7 de agosto de 2003).

Esquit, Choy Edgar. “Contradicciones nacionalistas: panmayismo, representaciones sobre el pasado y la reproducción de la desigualdad en Guatemala” (ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre Memoria e Historia, Avancso, 2005).

González, Ortega Nelson. “Voces de diferencia en la escritura colonial en América”, (ponencia XV Skandinaviske romanistkongress, Universitetet i Oslo, Romansk Forum Nr. 16 -2002/2).

Hale, Charlie. “Re-pensando la época política del indio permitido” (ponencia presentada en *Construyendo la paz. Guatemala desde un enfoque comparado*, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (Minagua), 27-29 octubre de 2004.

Knoke, de Arathoon Bárbara. “Huellas prehispánicas en el simbolismo de los tejido mayas de Guatemala” (ponencia presentada en el XVIII Simposio de Investigaciones Antropológicas en Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, 2004).

Otzoy, Irma. *Experiencias en el proceso de traducción del Popol Wuj del Doctor Luis Enrique Sam Colop* (2011): 1. Chimaltenango, el 23 de septiembre de 2011

Van, Akkeren Ruud. “De cómo Nuestra Amada Madre Doncella fue salvada de muerte prematura: una versión cristianizada de la historia de Ixxik’, del Popol Wuj”(ponencia presentada en XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001).

Van, Akkeren Ruud. “El lugar de donde salió el primer sol para los k’iche’: Jakawits, su nueva ubicación” (ponencia presentada en el XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001).

Tesis

Cajas, Ricardo. “Lógica local de participación política maya: la experiencia de Xel-Jú en Quetzaltenango, 1972–1998”. Maestría en Gerencia para el Desarrollo Sostenible,

Universidad Autónoma de Madrid, AUM y el Instituto Chi-Pixab', Quetzaltenango, Guatemala, 1998.

Escobar, Méndez Pablo. *“Identidad étnica de los refugiados guatemaltecos en el exilio”*. Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1994.

Herrero, Rodes Leticia. *“La traducción entre culturas: la traducción de los marcadores específicos en la novela angloindia”*. Doctorado, Universidad de Alicante, 1999.

Pérez, Hernández Ricardo Epifanio. *“Mayas de Guatemala Refugiados en Quetzal Edan, Campeche. El programa colectivo Comar/ACNUR y la iniciativa individual de los refugiados para la autosuficiencia”*. Licenciatura Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1998.

Macleod, Howland Morna. *Luchas Político-Culturales y Auto-representación Maya en Guatemala*. Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

Mendizábal, García Sergio Eduardo. *“Retorno. La decisión de los Refugiados Guatemaltecos”*. Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1994.

Sucuquí, Isabel. *El exilio nos marcó, pero nuestra vida floreció. Espiritualidad maya. Destrucción y construcción de nuestras raíces. Refugiados guatemaltecos diseminados en México*. Maestría, Escuela Nacional de Antropología, 2004.

Decretos

Decreto 65-90, Ley de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, del Congreso de la República de Guatemala.

Decreto Número 19-2003, del Congreso de la República de Guatemala.

Oficios

Oficio N° 2213, de fecha 16 de mayo de 1963, suscrito por el Subsecretario de Educación Pública de Guatemala.

Leyes

Ley de Educación Nacional, Decreto Legislativo N° 12-91, Congreso de la República de Guatemala.

Iniciativa de Ley de Lugares Sagrados de los Pueblos Indígenas, Comisión para la Definición de los Lugares Sagrados. Guatemala, 2008.

Documentos

Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, Organización de las Naciones Unidas, 1989.

Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, ONU, (2007).

Guatemala. Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas. (1995).

Declaraciones

Declaración de Iximche' de 1980. En smyma.blogspot.mx/2012/03/pueblos-indigenas-y-mayas-de...

Declaración de Atilán, Guatemala (2002). En www.derecho.blogcindario.com/2006/01/00053-derecho-a-la...

Declaración Política: Primer Congreso Nacional del Pueblo Maya. En <http://alainet.org/active/4433&lang=es>

Declaración de Iximche' de 2007. En www.cuc.org.gt/es/index.php?option=com_content&view=...

Ajxup Pelicón Virginia, *¿Existe Movimiento Maya?* Palabras de Bienvenida. Memoria de los Conversatorios. Programa Educativo Pop Noj, Guatemala, 2006.

Discurso pronunciado por Cirilo Wakatel Utiw, 14 de enero de 2008. En <http://es.escrib.com/doc/5338047/PALABRAS-DEL-ANCIANO-MAYOR>

8° Encuentro Continental de Guías Espirituales Indígenas “Kan B’alam el Cóndor y el Águila” (2010). En www.fondoindigena.org/apc-aa-files/documentos/items/...

Declaración Política del 13 Baktun. “Hacia un tiempo de grandes cambios”, 2012. En www.oxlajujbaktun.org/node/36