



[en proceso de revisión editorial] [versión final]

Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Caballero Mariscal, David

La identidad maya-poqomchí guatemalteca en sus manifestaciones espirituales y religiosas

Revista de Estudios Sociales, núm. 53, julio-septiembre, 2015, pp. 52-64

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81540730005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La identidad maya-pogomchi' guatemalteca en sus manifestaciones espirituales y religiosas*

David Caballero Mariscal**

Fecha de recepción: 31 de octubre de 2014 · Fecha de aceptación: 13 de marzo de 2015 · Fecha de modificación: 15 de mayo de 2015

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res53.2015.04>

RESUMEN | Guatemala es un país caracterizado por una diversidad cultural considerable. Entre los más de veinte grupos mayas que pueblan su geografía, los pogomchi'es que habitan en Alta y Baja Verapaz han mantenido gran parte de su idiosincrasia particular, heredada de los antiguos mayas. El principal objeto de este artículo es analizar los aspectos más destacados de la espiritualidad y religiosidad pogomchi', como herencia del pueblo maya del que proceden y producto tanto de la interacción con otros colectivos mayas cercanos como del sincretismo como respuesta de supervivencia. Para ello, nos basaremos en la observación sistemática y participante y la entrevista, para llegar a la conclusión de cómo aún en la actualidad los principales rasgos de la espiritualidad pogomchi' continúan vigentes, no exentos de la influencia de los pueblos con los que comparte espacio.

PALABRAS CLAVE | Mayas, Guatemala, pogomchi'es, espiritualidad, religiosidad, identidad.

Mayan-Pogomchi' Identity in Its Spiritual and Religious Manifestations

ABSTRACT | Guatemala is a country of considerable cultural diversity. Among the more than twenty Mayan groups that populate its territory, the Pogomchi' who inhabit Alta and Baja Verapaz have preserved a great deal of their particular idiosyncrasy inherited from the ancient Maya. The main purpose of this article is to analyze the most important aspects of Pogomchi' spirituality and religiosity as the legacy of the ancient Maya from whom they descend, as well as a product both of their constant interaction with other Mayan groups and syncretism as a survival mechanism. For this purpose, it is based on systematic participant observation and interviews which have led to conclude that the main features of Pogomchi' spirituality remain alive even today, although not free from the influence of the peoples with whom they share space.

KEYWORDS | Mayans, Guatemala, Pogomchi'es, spirituality, religiosity, identity.

A identidade maya-pogomchi' guatemalteca em suas manifestações espirituais e religiosas

RESUMO | A Guatemala é um país caracterizado por uma diversidade cultural considerável. Entre os mais de 20 grupos maias que povoam sua geografia, os pogomchi'es que habitam na Alta e Baixa Verapaz têm mantido grande parte de sua idiosincrasia, herdada dos antigos mayas. O principal objetivo deste artigo é analisar os aspectos mais destacados da espiritualidade e religiosidade pogomchi', como herança do povo maia do qual procedem e produto tanto da interação com outros grupos maias próximos quanto do sincretismo como resposta de sobrevivência. Para isso, tomaremos como base a observação sistemática e participante e a entrevista para chegar à conclusão de como ainda na atualidade os principais traços da espiritualidade pogomchi' continuam vigentes, não isentos da influência dos povos com os quais compartilham espaço.

PALAVRAS-CHAVE | Maias, Guatemala, pogomchi'es, espiritualidade, religiosidade, identidade.

* Este artículo es el resultado de las investigaciones etnográficas llevadas a cabo por el investigador dentro del grupo HUM 556 (Universidad de Huelva, España), Mundialización e Identidad, y forma parte de una investigación sobre la esencia identitaria, los procesos de preservación cultural y transculturación de los pueblos mayas de Guatemala.

** Doctor en Antropología por la Universidad de Huelva (España), Doctor en Filología por la Universidad de Granada (España). Profesor de la Universidad de Granada. Miembro del grupo de investigación HUM 556 (Mundialización e Identidad). Entre sus últimas publicaciones se encuentran: Transculturación, sincretismo y pervivencia de la cultura entre los mayas-q'echi'es de Guatemala. *Revista de Estudios Etnográficos* 5 (2014): 65-82, y Future Teachers Attitudes Towards Cultural Diversity, Minorities and Gender Violence Procedia. *Social and Behavioral Sciences* 132 (2014): 497-503. Correo electrónico: davidcaballero@ugr.es

Introducción

El carácter repetitivo y fijado de la celebración ritual no sólo refleja la identidad cultural de un pueblo, sino que la proyecta y permite que ésta perdure y convoque a los miembros del grupo cultural para responder a las expectativas comunitarias. La pervivencia de la tradición maya ha experimentado diversos procesos de adaptación para su supervivencia. No obstante, la cosmovisión ha perdurado, a pesar de las presiones a las que se les ha sometido. Uno de los elementos básicos, además de la lengua, que determina la identidad de un grupo cultural es la espiritualidad. Ésta informa sobre la cosmovisión y la esencia genuina que ha perseverado, a pesar de los diferentes procesos sociohistóricos a los que han estado sometidos los distintos pueblos que componen en la actualidad la nación guatemalteca.

En el caso de Alta y Baja Verapaz, la población maya ha sobrevivido en lo que se refiere a sus señas de identidad, gracias a diversos factores. El primero de ellos está relacionado con el aislamiento, tanto físico como social. Las mismas condiciones geográficas de la región verapacense se unen a la exclusión social que el indígena maya ha padecido a lo largo de los siglos, y que encuentra sus máximos exponentes en la Conquista y el posterior proceso de Colonización, y el Genocidio acontecido en los márgenes del Enfrentamiento Armado. Como señala Schackt (2000, 14), “los grupos étnicos se forman y mantienen por identificarse y por ser identificados como tales en el proceso de interacciones sociales”. En el caso específico de esta región, como indica el autor, y en relación con la conservación de la cultura y la identidad, los condicionantes endógenos y exógenos han contribuido a que en el contexto del país, las etnias que habitan la región preserven gran parte de los rasgos que determinan su idiosincrasia originaria.

Los poqomchiés han respondido de diversas maneras a la presión externa y a las distintas tentativas etnocidas que se han manifestado a lo largo de los siglos. Por distintas formas de transculturación, y por medio de diferentes respuestas sincréticas, parte de los elementos tradicionales mayas han logrado sobrevivir.

La metodología utilizada para la presente investigación se basa en la observación participante, llevada a término en diversas campañas etnográficas, ya que la realidad poqomchié de Guatemala ha sido poco estudiada, en comparación con los pueblos cercanos tanto de Alta como de Baja Verapaz. No obstante, y como indica Geertz (1992), ese proceso de interpretación que trata de traducir lo ajeno (*emic*) en lo propio (*etic*) pasa por la toma de decisiones por parte del observador, que se torna en descriptor de lo que ve y vive *in situ*. Por ello, se ha intentado proceder a visitar diversas comunidades y recurrir a observadores diferentes para contrastar opiniones. Dado el carácter a veces hermético de los espacios ajenos al observador, justificado por la presencia extraña de alguien ajeno, se

ha recurrido a la técnica denominada *bola de nieve* (Cea D'Ancona 2001), por lo que de unos informantes conocidos se ha tenido acceso a grupos informantes o a la participación en las mismas celebraciones.

Los poqomchiés. Relaciones interétnicas e identidad maya

El pueblo poqomchié ocupa los actuales departamentos de Alta y Baja Verapaz, fundamentalmente. Comparten territorio con otras tres etnias: ladinos, q'eqchiés y achíes (Barrios 1996), y aunque presentan rasgos comunes con el resto de pueblos vecinos, lo que manifiesta un mismo origen, tienen una caracterización étnica determinada fundamentalmente por la lengua.

La lengua poqomchié procede del pogom, rama que a su vez encuentra su origen en el quiché mayor (England y Elliot 1990). Como consecuencia, poqomchiés y pogomanes compartieron destino hasta su dispersión, ocurrida probablemente por la influencia impositiva de los *rab' inaleb* (Barrios 1996). No obstante, hemos de indicar que, como destaca Van Akkeren (2012), este pueblo ya ocupaba durante el período Preclásico la cuenca del Chixoy, y, durante todo el Clásico, estaba presente en toda la actual Baja Verapaz.

La identidad poqomchié se halla irremediablemente ligada al desarrollo diacrónico de su cultura y a las relaciones interétnicas con el resto de grupos arraigados en la región verapacense, tanto indígenas-mayas como el minoritario pero influyente y condicionante ladino. De esta forma, la división y oposición radical siguen constatándose en la separación social que se da en todo el país, esto es, la existente entre maya y ladino, y que ha generado todas las controversias identitarias vigentes en la historia de Guatemala desde los tiempos de la Colonización. Ésta no sólo se ha traducido en términos de exclusión del grupo socialmente poderoso con respecto al maya, sino que además se ha procedido a procesos de asimilación cultural que han conllevado tres consecuencias fundamentales:

- La transculturación, entendida como proceso de adaptación o plasticidad cultural o como respuesta adaptativa ante la presión de la cultura dominante, y que ha desembocado en la supervivencia de la identidad cultural y sus manifestaciones bajo la forma de las expresiones culturales impuestas (Rama 1982). Debido a este mecanismo de respuesta, podemos en gran medida conocer la cultura originaria bajo formas de expresión transformadas por el devenir histórico.
- La disolución identitaria. Relacionada intrínsecamente con la anterior, esta respuesta de adaptabilidad se corresponde con la conservación parcial de ciertas manifestaciones culturales, pero difuminadas por la presión externa y que, con el tiempo, pueden degenerar

en una desaparición de los principales elementos que constituyen la cultura originaria. Este proceso ha sido común en distintos pueblos de Guatemala, en los que sólo permanecen reductos culturales y festivos, como muestra de su pasado maya.

- La ladinización, que ha constituido un desencadenante muy común en los procesos de consolidación social y en la imposición de la cultura dominante con el transcurrir de los acontecimientos (Soto y Díaz 2007). Esa ladinización no implicaría sino la adquisición de todos los elementos culturales castellanos, en oposición a la cultura maya (Rodas 2006). Por muy distintas causas, se ha convertido durante siglos tanto en una táctica forzada por parte de colonizadores como en un mecanismo de defensa para la supervivencia o para inhibir la exclusión a la que ha estado sometido el pueblo maya.

En lo concerniente a la relación con los otros grupos mayas de la región, con los que han compartido territorio durante siglos, podemos manifestar dos aspectos fundamentales: por un lado, la pertenencia a un tronco común maya del que derivan. Por ello, existe una cultura maya originaria, de la que derivan los distintos colectivos étnicos que componen el país, y la región en particular. Pero, por otro lado, se ha dado un cruce de tradiciones entre las diferentes etnias de la región por cercanía, contigüidad o interacción. En este sentido, los grupos mayas más consolidados y numerosos han influido considerablemente en el resto, que en parte han asimilado componentes por identificación o cercanía, y como mecanismo de supervivencia ante la presión destructiva de la cultura hegemónica, completamente externa. Esta asimilación *intra-maya* no ha terminado con las particularidades de los grupos, en este caso, con las principales manifestaciones culturales del pueblo poqomchi'.

En lo que se refiere al aspecto cuantitativo, hemos de indicar que, al igual que ocurre con muchos otros grupos étnicos de Guatemala, existe una cierta dificultad para determinar el número de poqomchi'es que actualmente ocupan la región. Esta circunstancia se manifiesta principalmente por tres motivos, como se ha podido derivar de la observación directa. El primero de ellos viene principalmente derivado de la falta de actualización de los datos estadísticos, por lo que las cifras, en una población en constante crecimiento, debido a sus características específicas, no se ajustan totalmente a la realidad. En segundo lugar, el proceso de ladinización (Rodas 2006) ha causado distintas disoluciones de identidad. La presión por la exclusión social y por la discriminación sufrida a lo largo del tiempo, como hemos indicado previamente, ha llevado un abandono progresivo de las formas de vida y costumbres entre los pueblos indígenas mayas (Morales y Bá Tiul 2009), entre ellos los poqomchi'es.

En la actualidad pueblan los departamentos de Alta y Baja Verapaz unos cien mil poqomchi'es, si bien esta cifra fluctúa. Según el INE (Instituto Nacional de

Estadística), el porcentaje de poqomchi'es sobre la población total de Guatemala superaría ligeramente el 1%,¹ si bien, en lo que se refiere a origen étnico, se doblaría esta cifra. Pero encontramos el obstáculo de la autoidentificación étnica y las taras que ha impuesto el avance de la realidad ladinizadora por motivos, fundamentalmente, etnocéntricos.

La religiosidad maya-poqomchi' como base de la identidad personal y comunitaria

Religiosidad y espiritualidad forman parte inherente de la realidad cultural de un pueblo, constituyéndose en un pilar que genera identidad y lazos sociales de homogeneidad. En cualquier caso, y aunque ambos aspectos se hallan intrínsecamente relacionados, es lícito matizarlos, puesto que, de igual modo, forman parte de la vida personal y comunitaria de los mayas- poqomchi'es.

La espiritualidad se constituye en una de las dimensiones fundamentales del ser humano, y se convierte en un aspecto inherente de éste. Su presencia ha sido uno de los distintivos de la persona desde los orígenes (Gómez 2002). Es un aspecto que forma parte de la identidad tanto personal como comunitaria, y se torna en un elemento que no puede desplazarse de la propia inquietud del hombre, en tanto en cuanto apunta a su dimensión de sentido, a las preguntas últimas referidas a la existencia, y a su vez, al lugar que éste ocupa en el universo (Benavent 2013). Atendiendo a De Flores y Goffi (1979, 462), se torna en "opción fundamental y horizonte significativo de la existencia". Es por ello que, en el caso de los pueblos diversos, desde una perspectiva identitaria, se convierte en una pieza clave de su realidad personal y social, y a su vez, es un aspecto que identifica al grupo y lo distingue de otros. Hemos de tener en consideración, llegado este punto, que espiritualidad y religiosidad se hayan unidas de manera íntima. Si bien hemos de tener en cuenta algunos matices que debemos poner de relieve. La espiritualidad, realidad presente en todo ser humano, y parte constituyente de los pueblos, se encuentra íntimamente ligada a la cosmovisión de éstos. La búsqueda de una conciencia que pueda trascender lo meramente inmerso en el ámbito de la razón puramente lógica, inmiscuyéndose en el propio yo, pertenecería al ámbito espiritual. La presencia de una concepción de dirección hacia una alteridad que se considere sagrada implicaría, de este modo, lo religioso en sí, el salto de la espiritualidad, natural en el ser humano, a la religiosidad, presente de una forma u otra en las distintas culturas (Padilla 2012). Sin embargo, esta perspectiva resultaría parcial, por lo que conviene profundizar más en la cuestión.

1 Aunque estos datos corresponden a 2002, se estima que en la actualidad la cifra sería similar.

Siguiendo en esta línea, aunque matizándola y concretando en la realidad que nos ocupa, Rupflin (1997), de manera general, y aplicándolo a la realidad maya, refiere el concepto de espiritualidad como un sistema de relaciones que la persona, individual o grupalmente, mantiene con su propio yo y con su entorno inmaterial, aunque no dejando de lado los aspectos materiales. No obstante, en el caso de Velasco (1993), López (1995), y el mismo Rupflin, la religiosidad implicaría una sistematización de ritos estipulada, así como una estructura organizativa y jerárquica muy determinada. En este sentido, aplicado a los pueblos mayas, éste sería el matiz diferenciador entre ambas realidades.

En el caso de los mayas, no podemos poner en tela de juicio que constituye un aspecto inherente y distintivo. Y, a su vez, se torna en una de las realidades más evidentes que marcan su cohesión social. Por otro lado, en lo referente a los *poqomchíes*, su esencia no se entiende al margen de ésta. La vida cotidiana de este pueblo se halla determinada por la espiritualidad, y la espiritualidad misma es la vida maya *poqomchí*.

A través de sus manifestaciones religiosas comprendemos su cosmovisión y su relación con la naturaleza. Sus prácticas se hallan impregnadas de una espiritualidad que ha ido entretejiéndose de manera simultánea con su acontecer histórico, que, a su vez, se ha nutrido de tradiciones milenarias. No podemos olvidar que, tal y como destacan Matul y Cabrera (2007), los componentes de la espiritualidad maya más intrínseca, desarrollados en sus manifestaciones religiosas, han servido de garante para la conservación de la identidad, en especial, ante la presión de la Colonización. Por otro lado, en el caso de los pueblos mayas, no se da separación entre el tejido espiritual y la vida cotidiana.

Se debe tener en consideración que, atendiendo a los aspectos más significativos de la identidad maya, en general, incluido el pueblo *poqomchí*, se puede hablar de una espiritualidad maya, puesto que, más allá de las prácticas religiosas perfectamente integradas en la vida cotidiana y, en parte, sometidas a un claro sincretismo, existe una cosmovisión compartida. Ésta ha formado parte de la realidad maya durante siglos y ha trascendido la imposición religiosa y cultural. Por otro lado, se está procediendo a una revitalización de prácticas religiosas ancestrales, o bien integradas dentro de las religiones institucionales, o bien por medio de celebraciones familiares, comunitarias o simultáneas a las prácticas oficiales (Sic 2004). Partiendo de estas consideraciones, podemos hablar de espiritualidad y religiosidad maya *poqomchí*. Ambas, intrínsecamente conectadas, forman parte de la vida de este grupo y conforman su esencia. Por ello, hemos de destacar que los aspectos fundamentales relacionados con la vida religiosa *poqomchí* suponen la base *identitaria* sobre la que se apoyan los principios básicos de su identidad, primordialmente por tres motivos:

- La conservación de la base esencial y cultural maya de la que derivan y sobre la que se ha constituido toda la organización de este pueblo.
- La identidad con respecto a los grupos con los que comparte origen y muchos elementos, y a su vez, con los que se halla en constante contacto e interacción (otros mayas). Y la oposición frente a los colectivos ladinos que se encuentran absolutamente ajenos a sus principios culturales, relacionándose con ellos en términos de trivialización o incluso discriminación. La asimetría se manifiesta hacia al grupo maya por parte de la cultura ladina hegemónica.
- La dificultad para separar su cosmovisión de todos los aspectos que envuelven la vida del maya-*poqomchí*. Esto implica una imposibilidad práctica de escindir lo religioso de lo profano, lo sagrado de lo no sagrado en lo referente, principalmente, a los espacios (Petrich 2004). Eliade (1979) considera que el paso de lo profano a lo sagrado se produce, principalmente, debido a una ruptura de nivel en la conciencia del ser religioso. En el caso de la cosmovisión de los *poqomchíes*, la totalidad del espacio natural se halla envuelta en mayor o menor medida en el ámbito de lo sagrado.

Cosmovisión, naturaleza y persona maya-*poqomchí*

La cosmovisión configura la realidad cultural de un pueblo, constituyéndose en la clave para la determinación de sus principios, puesto que implica la forma de relación con el mundo, fundada en la lectura que se lleva a cabo de éste, tanto de manera individual como colectiva. Y no sólo como producto de un proceso diacrónico, sino como configuración que ha perdurado a lo largo del tiempo, y en el momento actual condiciona la forma de comprender la realidad y de entenderse a sí mismo respecto a ella. Es por esto que, como indican Gretenkord, Mainzer y Stehlík (1994, 7), "la cosmovisión y los mitos no sólo tienen funciones religiosas, sino que forman parte de la vida social, política y económica". La práctica repetitiva y la transmisión por asimilación natural han contribuido, junto a la inconsciencia colectiva, a que estos principios formen parte esencial del pueblo (Hatse y De Ceuster 2004, 65).

La noción de pertenencia a la naturaleza como un todo forma parte de la idiosincrasia maya, en general, y *poqomchí*, en particular. Es una realidad inherente a su propia cosmovisión, al mismo tiempo que su punto de partida y la condición *sine qua non* para la comprensión de su identidad como pueblo. Campos (2008, 24) destaca "la *sacralidad de la naturaleza*" entre los pueblos de Mesoamérica. Los mayas, en términos generales, consideran que todo cuanto existe forma parte integrante del *Kaj Ulew*,² esto es, el mismo universo

2 Dualidad cielo/tierra.

(Monod y Becquey 2008). Esta dualidad de Cielo y Tierra es la base de la cosmovisión maya y da sentido a todos los aspectos de la existencia, manifestados no sólo en la espiritualidad y la celebración religiosa, sino también en el día a día. De esta forma, cada uno de los aspectos de los que se compone el universo tiene vida, está dotado de un carácter sagrado, o *winaq*,³ concepto que además significa ser humano con todas sus potencialidades (Colectivo para la Revitalización de la Ciencia Maya 2012). No obstante, y como señalan Hatse y De Ceuster (2004), esta relación íntima con la naturaleza es propia de muchos pueblos indígenas, no sólo de Mesoamérica, sino de todo el continente y de otros pueblos muy distantes que han tenido esa especial veneración a la Madre Tierra. Muestra de ello, muy presente en el Altiplano de Guatemala y en todas sus tierras altas en general, es la presencia del *nahual*, espíritu protector, que determina esa íntima relación indisoluble con la naturaleza misma. Por otro lado, las distintas manifestaciones de las deidades procedentes de la naturaleza serán las encargadas de sancionar los actos contrarios a ésta en los que se pueda incurrir al no respetar las normas básicas que rigen su funcionamiento (Preuss 2000). Esta idea, muy general, se muestra como algo inherente a la identidad de los pueblos de Verapaz, entre ellos, los *pogomchi'és*.

En la dualidad a la que hemos hecho mención anteriormente, y en el paralelismo existente entre la persona y el universo en sí mismo, podemos intuir que el ser humano posee un estatuto ontológico privilegiado, y es, a su vez, parte de un todo con el que comparte esencia y destino, y del que depende necesariamente. Así, dentro de la cosmovisión, y atendiendo a la cosmogonía más esencial, hemos de destacar, en relación con el universo o todo y la creación de todo cuanto hay en él, que ésta parte del *Uk'ux kaj – Uk'ux ulew* (Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra) (Fischer 1999; López 1996). El Corazón del Cielo es el centro y la energía, el orden y la razón de ser. Pero este carácter sagrado se halla indisolublemente ligado a la sacralidad de la Tierra y de toda la naturaleza, como viene determinado desde el origen. Esta perspectiva, común a todos los grupos que componen la actual realidad diversa de Guatemala, encuentra su origen en las creencias originarias de los mayas que poblaron la región, a pesar de que las particularidades de cada uno de los colectivos primigenios llevaran a pensar si realmente se dio una cultura o religión común, o si se trataba de diversas tradiciones que convergieron por factores endógenos y exógenos (Jiménez 1999).

Lo que no puede ponerse en tela de juicio es que estas manifestaciones esenciales de la cultura y las creencias originarias han perdurado gracias a los mecanismos de sinccretismo (Van Akkeren 2002; 2012). El sincrétismo, comprendido como el mecanismo que supone la derivación por medio de “la síntesis y remodelación de rasgos que en su origen pertenecían a tradiciones diferentes” (Lupo 1996, 12), ha conllevado que, bajo la forma de una “plasticidad cultural” (Rama 1982, 82), hayan sobrevivido rasgos fundamentales de la identidad originaria. Aunque exista por medio de esta respuesta una reinterpretación de las normas externas, ajustada a los significados de la propia identidad (Arutunian 2008), la fusión resultante conserva, en gran medida, la cosmovisión originaria. Por ello, a través de los ritos, símbolos y elementos culturales trasluce parte de la esencia previa.

Religiosidad y ritos

La realidad holística de la espiritualidad maya, en términos generales, se basa en un cierto panteísmo, del que se deriva la consideración de que todo lo que existe se halla impregnado de lo sagrado. Como indican Matul y Cabrera (2007, 19), en la vida cotidiana maya se da una evidente indisolubilidad entre la vida religiosa y la vida secular, puesto que toda la realidad está embebida en “la experiencia de Corazón del Cielo como suprema deificación del bien”. En consecuencia, “el bien no es más que armonía cósmica del perfecto movimiento, es nuestra cosmovisión fundada en la pluralidad dentro de la unidad” (Padilla 2012, 3). Así, esa distinción entre los dos espacios o niveles, que según Eliade (1979) responde a un cambio de nivel como producto de una ruptura o cambio en la conciencia del ser religioso, en la cosmovisión maya no responde a una escisión marcada, sino a una continuidad espontánea.

En lo concerniente a la realidad maya-*pogomchi'*, hemos de subrayar que su espiritualidad se manifiesta en la cotidianidad, y también en los aspectos rituales religiosos y celebradores. Las plasmaciones de su espiritualidad proyectan la realidad cultural maya que ha sobrevivido a pesar de los avatares sufridos a lo largo del tiempo. Y esto en lo referente tanto al carácter genuino de este pueblo como a las influencias que ha recibido de los otros colectivos mayas con los que ha compartido tierra y destino durante siglos.

El elemento central de la religiosidad *pogomchi'és* es el *Ajaw*, o *Q'ajaw*,⁴ identificado con el Dios del cristia-

3 El *Jun Winaq* o número 20 es la representación de la plenitud o totalidad cósmica en sus dimensiones material, espiritual y energética. Es simbolizada en una semilla, una flor y una concha, que manifiesta el carácter de plenitud. De igual modo, representa también a la persona en todas sus dimensiones.

4 En las observaciones directas, he podido oír entre los *pogomchi'és* el término *qawa*, que es el que genéricamente usa el pueblo vecino *q'eqchi'*, con el que comparte territorio y muchos aspectos de la cosmovisión. Esta denominación referida a Dios puede usarse, o bien por influencia (muchos *pogomchi'és* hablan *q'eqchi'*, aunque el caso contrario es infrecuente), o por herencia directa de los antiguos mayas y la divinidad *Qawil* (ODHAG 2006; Sheseña 2008).

nismo en un ejercicio de sincretismo que ha permitido la comprensión de la identidad maya tradicional a través de las manifestaciones religiosas actuales. El *Ajaw* (ver la tabla 1) está presente en todos los grupos mayas actuales y supone la concreción de la herencia y la pervivencia mayas, incluso en lo referente a su origen etimológico. Manifiesta la relación de parentesco, el origen común y la constante interacción de los distintos grupos que en la actualidad componen la realidad guatemalteca.

Tabla 1. Diferentes denominaciones del *Ajaw* en las distintas lenguas mayas

Etnia	Denominación
Yucateco	Ahaw
Itzá	Ajaw
Lacandón	Yajaw
Tzetal	Ajaw, Yajwhal
Popolí	Ajaw, Q'ajaw
Uspanteco	Aj-aw, Áajaaw
Mam	Aajaw, Q- aajaw
Awateko	Ajw
K'i che'	Ajaw, Ajaaw
Kaqchikel	Ajaw, Ajaaw
Poqomchi'	(A)jaw, Haaw, Jaaw
Poqoman	Aajcaal
Tzotzil	Ojow, Ajwal
Teco	'Aajaaw

Fuente: elaboración propia basada en Dienhart (1989), Kaufman (2003), Voogt y Finkel (2010).

La etimología común del término *Ajaw* hace referencia a señor, rey, en términos generales. En el caso de la lengua *pogom*, se refieren también tres matices: autoridad, paternidad y carácter ancestral.

Etimológicamente, según Kaufman, Dienhart y Voogt y Finkel, el vocablo estaría compuesto de la raíz protomaya *'aaw* (grito, gritar, llamar fuerte) (Kaufman 2003, 716) y *aw* (boca, con el significado de grito, chillido, etcétera) (Voogt y Finkel 2010).

Tiene una naturaleza dual y es denominado en ocasiones bajo la forma a la que antes hemos hecho referencia, esto es, *Ruk'u'x Kaj Ruk 'u 'x Ulew*, o Corazón del Cielo y de la Tierra, fundamento originario de la cosmovisión maya, que muestra el carácter global que posee esta divinidad (Cruz, Salazar y Campo 2006). En el caso de los pueblos de Verapaz, entre ellos los *pogomchi'es*, no podemos olvidar, como hemos indicado con anterioridad, la relación que existe entre ellos a la hora de definir y conservar su cosmovisión y, como consecuencia, su espiritualidad y carácter

cultural. En este sentido, la divinidad se materializa en el *Ajaw Yuuq K'ixkaab'* o *Q'ajaw Yuuq K'ixkaab'*, esto es, el Señor del Cerro y del Valle. Esta deidad se halla directamente relacionada, y puede ser identificada, con el *huyubtacah* de los quichés (Tedlock 1986), que también se refiere al cerro y al valle, y, a su vez, está íntimamente ligado a todo el espacio de la creación, a la dualidad y a la relación entre el cielo y la tierra, que hemos tratado con anterioridad.

En la cosmovisión *pogomchi'*, en cada uno de los cerros habita un espíritu o deidad, al que el pueblo ha de dirigirse en petición o acción de gracias. Entre estos cerros, ocupa un lugar privilegiado para este pueblo el *Ajawte'*, padre de todos (Terga 1977, 94), que, de forma indirecta, supone el centro de la realidad religiosa o la referencia inmediata a Dios, por ese proceso de asimilación. Se trataría, como ocurre entre los *q'eqchi'es* y los *achi'es*, con los que se hallan en constante interacción, de una deidad antropomorfizada (Preuss 2000) que mantiene el equilibrio y premia o sanciona ante el cumplimiento de las leyes inscritas en la propia naturaleza, o su quebrantamiento. La dualidad se halla presente en esta deidad y proyecta, a su vez, la realidad inherente a toda la cosmovisión maya. El cerro y el valle continúan remitiendo a los originarios Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra. Supone el *Ajaw* la síntesis de toda la realidad e incorpora una cosmovisión que no resulta contradictoria ni antagónica, ya que implica una complementariedad necesaria:

Los dioses benévolos producen el trueno, el rayo y la lluvia; hacen fructificar el maíz y garantizan la abundancia; los dioses malévolos, cuyos atributos son la muerte o la destrucción, causan las sequías, los huracanes y la guerra, arruinan el maíz y traen en su seno el hambre y la miseria. (Morley 1994, 205)

La perspectiva cíclica encarna esta dualidad. De ahí que los diversos ciclos que componen la existencia conformen la esencia misma de la realidad, pero como parte de un todo. Como señala Gabriel (2008, 77), en la cosmovisión maya, “el concepto de dualidad y complementariedad concebido desde su cosmovisión” remite a que “todo lo que existe en el universo se rige en términos de dualidad”. De ahí que el propio *Ajaw*, objeto de toda veneración, punto de partida y sentido de todo cuanto hay, sea al mismo tiempo padre y madre. Esta perspectiva es el resultado de una herencia cosmogónica y ontológica muy demarcada (Matul y Cabrera 2007), que aún se haya vigente entre los *pogmochi'es*.

En relación con todo lo expresado antes, y directamente arraigado en la cosmovisión maya tradicional, no podemos dejar de lado la importancia del maíz como elemento alrededor del cual se articulan todas las actividades y la vida de las comunidades en la actualidad. Según el *Popol Vuh*,

A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; y de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados. (*Popol Vuh* 1981, 104)

El carácter central del maíz como elemento básico, y, al mismo tiempo, principio ontológico y constitutivo de la cosmovisión, aparece en este caso como contraste ante la perspectiva previa de la creación del hombre primero por parte de los formadores, que usaron la madera como materia primitiva. Este hecho conllevó como consecuencia inevitable el fracaso. En consecuencia, sin la esencia del maíz, los hombres “salieron tontos, sin corazón ni entendimiento”, y en consecuencia, “anduvieron sobre la tierra sin acordarse del Corazón del Cielo” (*Popol Vuh* 1981, 11). La ausencia de reconocimiento de la propia esencia se manifiesta como el origen y la causa de los males primigenios de la humanidad. Ahí se refleja de forma explícita el carácter sagrado del maíz y su estatus ontológico privilegiado en el contexto de la cosmovisión maya en general.

El maíz es generador de vida (Barrios 1996), y por ello, como principio fundamental, se torna, a su vez, en el elemento que condiciona los distintos aspectos de la vida y la cotidianidad de las comunidades mayas, entre las que se hallan los poqomchiés. Delli Quadri (2012, 105) pone de relieve cómo “el maíz representa el complejo sistema de componentes históricos, lingüísticos, económicos, sociales y políticos sobre el que se basa la vida cotidiana”. Con independencia de que desde los orígenes del pueblo haya constituido la base de la economía y la vida de los poqomchiés, el maíz es la base de la cosmovisión, el fundamento de las relaciones sociales, y condiciona los aspectos rituales, celebrativos, cílicos y culturales. El *Xim*⁵ supone el centro de la vida maya-poqomchié. Es, de igual forma, la referencia común que marca la identidad maya en términos generales y entraña con el pasado al que pertenece.

De hecho, y como indican Micelli y Crespo (2012), el ciclo del maíz condiciona toda la cosmovisión maya, que se fundamenta sobre un sistema profundamente articulado, que incluye, a su vez, un complejo sistema matemático. El grano de maíz representa el resumen de toda la cosmovisión maya, el carácter cílico de la vida y la continuidad. Es origen y fin. De la totalidad de la mazorca, de la que forma parte, regresa a la tierra para generar a su vez la vida. Supone la síntesis de la unión del Cielo y de la Tierra, esto es, del Corazón del Cielo y del Corazón de la Tierra (Florescano 1992), auténtico diagrama cósmico. En su representación y forma, el mismo grano de maíz simboliza las cuatro esquinas de

la tierra, siempre presente en cada uno de los acontecimientos de la vida de los mayas. Al igual que ocurre con la dificultad de distinguir entre lo profano y lo sagrado en la totalidad de la cosmovisión maya-poqomchié, el maíz es la pieza angular sobre la que reposan tanto los elementos más básicos de la cotidianidad como los aspectos culturales y rituales que nutren y suponen la base de la identidad del pueblo (ver la tabla 2).

Tabla 2. Elementos cotidianos relacionados con el maíz en la cultura poqomchié

Ixiim	Maíz
Iwan	Milpa
Jal	Mazorca
Tilub'/Tulub'	Tusa
Wi'k	Tortilla
Joox i wi'k	Tortilla tostada/crujiente
Tikij	Sembrar
K'at	Roza
Maatz'	Atol
B'uuch	Nixtamal
K'uxuuj	Elote
Rab'	Tamal
Isis/Poch isis	Tamal de elote
Poch	Tamal de maíz

Fuente: elaboración propia basada en la observación participante. Comunidades rurales de los municipios de San Cristóbal Verapaz, Tactic, Santa Cruz (Alta Verapaz) y Purulhá (Baja Verapaz).

Al ser la base de la alimentación, encontramos un léxico muy diverso en relación con el maíz, con un campo semántico lleno de matices muy particulares. En cualquier caso, y como señalábamos, no podemos olvidar aquellos aspectos espirituales y celebrativos que tienen como centro el maíz, o bien lo toman como base o fundamento de la celebración religiosa y comunitaria (ver la tabla 3).

A continuación, pasaremos a explicar los elementos celebrativos más significativos que configuran la identidad de los poqomchiés como pueblo y suponen su patrimonio intangible más significativo. Aquel que ha perdurado a lo largo de los siglos, a pesar de la imposición de las culturas dominadoras y la influencia de los colectivos cercanos.

El mayijinik: la ceremonia maya poqomchié

En el contexto del pueblo poqomchié, quizá el acontecimiento celebrativo más significativo se corresponde con la celebración comunitaria que recoge aspectos importantes de los antiguos mayas, en el contexto de la perspectiva religiosa cristiana actual, gracias a

⁵ En lengua popomchié.

Tabla 3. Principales aspectos celebrativos de los poqomchi'és

Mayij	Ofrenda
Mayijinik	Realizar ofrenda/ceremonia maya
Kuxsanik	Bendición
Aj'uhtz'ub'	Principal/guía espiritual en la ceremonia celebrativa
Tik/tikij	Siembra
Tikij ixíim	Sembrar maíz
Tob'inkik	Ofrenda/ayuda económica comunitaria para fines diversos
Muq'aneel/ Muq'anik	Entierro/enterrar
K'ulanik iib'	Matrimonio/casarse

Fuente: elaboración propia basada en la observación sistemática y participante. Comunidades rurales de los municipios de San Cristóbal Verapaz, Tactic, Santa Cruz (Alta Verapaz) y Purulhá (Baja Verapaz).

un sincretismo que ha permitido la supervivencia de cultura e identidad. El mayijinik es el elemento central, la esencia de su cosmovisión, e implica aspectos espirituales, vitales y, al mismo tiempo, sociales. Está indisolublemente unido a los dos elementos esenciales de la cosmovisión maya-poqomchi': el *Ajaw Yuuq K'ixkaab'* (Señor del Cerro y el Valle), y el *Ixiim* (maíz). Así, el mayijinik se lleva a cabo por parte de toda la comunidad en la siembra del maíz y en la cosecha. Supone un ofrecimiento, una petición de permiso y, al mismo tiempo, dentro de todo el respeto que se desprende de la relación de los mayas con la naturaleza, un agradecimiento por los dones. No obstante, y aunque de forma extraordinaria, puede ser llevado a cabo en momentos diversos en los que la comunidad lo requiera.

El término *mayij* significa literalmente *ofrenda*, y su derivado, que da nombre a la celebración, se puede traducir como *ofrendar* o *realizar ofrenda*. De fondo, respecto a esta manifestación religioso-festiva, hemos de indicar que sigue el esquema y recoge los elementos básicos de la celebración maya en general (Chonay 2002). De igual forma, y por cercanía, contigüidad, origen común y un sistema complejo de relaciones mutuas, esta celebración comparte la estructura básica y los elementos fundamentales de los pueblos con los que se comparte región. Así, estaría muy relacionado con el *mayejak* de los qeqchi'és (Caaal 1996) y las ceremonias achi'és de *jun kotz'i'janik mayab'*, todas integradas y comprendidas dentro del conjunto de celebraciones mayas en términos generales o “*ri loq'álaq taq kotz'ij*” (ODHAG 2006, 25), en las que se representan los principios básicos de su cosmovisión y que, a su vez, dan fe de la herencia recibida de los antiguos pueblos que habitaron la región.

Este ritual colectivo refleja la pervivencia de principios fundamentales de la cosmovisión maya tradicional en sus aspectos espiritual, social, personal y relacional.

En el marco de la celebración aparecen diversos rasgos que se muestran comunes a las celebraciones mayas en términos generales, unidos a la lengua poqomchi', que es el primer signo de identidad que se torna en aspecto diferenciador y, al mismo tiempo, de cohesión entre los miembros de la comunidad. El primero de los elementos es el *copal* o *poom*, resina aromática vegetal que se usa como incienso de manera sempiterna, durante todo el transcurso de la celebración, y que muestra la elevación de las plegarias que de manera etérea suben de la tierra al cielo, y se dirigen al *Ajaw*, al *Uk'ux kaj* o Corazón del Cielo, desde el *Uk'ux ulew* o Corazón de la Tierra. El uso del copal se remonta a los tiempos del esplendor maya, y su presencia da fe de la relación entre los actuales colectivos (Cruz, Salazar y Campo 2006), entre ellos los poqomchi'és y los mayas originarios que se asentaron en la región. El otro importante elemento que resulta crucial es el *uhtz'ub'* o candelas, símbolo de la luz, del fuego y del sol. El fuego es un elemento sagrado que desde las épocas ancestrales ha perdurado, y cuya consideración aún se halla muy vigente (Morales 2004). Como indica Cochoy (2006, 20-21), “el fuego sagrado es de comunicación, interconexión e interrelación trascendental con la conciencia del Universo”. Es símbolo de la sabiduría legada por los antepasados, y aún se halla vigente. Por ello, se convierte en el símbolo real, palpable, y “medio para orientarnos a la conexión con la Sagrada Naturaleza, con el Universo” y con la humanidad. Por su parte, tanto a los *K'atal uhtz'ub'*, o quienes tienen el ministerio de quemar las velas, como a los guías espirituales (*nahool* / *Iq'omaneel*⁶) (Buc Quej 2013) les sirve de base para interpretar los movimientos del fuego y comunicar a la comunidad las señales que se derivan de todo el proceso (Chonay 2002).

Con anterioridad al inicio en sí mismo del *mayij* o la ofrenda, los poqomchi'és se dirigen al *Uk'ux kaj* *Uk'ux ulew*, como requisito imprescindible y punto de partida para el desarrollo integral de la celebración. Es una acción de gracias y, al mismo tiempo, una petición para que sea propicio. De igual modo, y en el contexto específico de la cosmovisión de los pueblos de Verapaz, vuelven la mirada hacia el cerro, agradeciendo los frutos que la Madre Tierra les ha otorgado. A modo de súplica, dirigida al cerro *Ajawte'*, el principal de la cosmovisión poqomchi', se hace una petición por parte de la comunidad, que se hace extensiva a todos los hombres. En todo el contexto comunitario, los ancianos ocupan un lugar privilegiado. De la observación participante, se ha podido comprobar cómo los ministerios se encuentran bien distribuidos durante la celebración, y cada miembro

⁶ *Iq'omaneel*, al igual que el *aj ilonel* de los qeqchi'és, tiene el matiz de ser curandero y sigue siendo una figura muy relevante en la comunidad poqomchi'.

de la comunidad tiene su lugar en el *mayejinik*. La dimensión comunitaria resulta crucial en la cultura maya-pogomchí, y en las manifestaciones celebrativas y rituales se plasma y proyecta con claridad este hecho. No podemos obviar que en las celebraciones, cualquiera que sea su génesis o teleología, desde la solemnidad más destacada “se reafirma la identidad del pueblo”, al mismo tiempo que sirve para reafirmar la identidad del colectivo y se contribuye sobremanera a “mantener la armonía de la comunidad” (Ak’Kutan 1994, 78).

En la cultura tradicional de los mayas, se consideraba que “el ritual comunitario establecía una alianza entre el mundo sagrado y el profano” (Nájera 2004, 15), lo que manifiesta la relevancia de este acontecimiento. En la dimensión comunitaria es donde cobra sentido el ritual, dado su carácter repetitivo y social. En cierta manera, dada la relevancia de cada uno de los miembros del grupo, y la naturaleza sagrada que envuelve el *mayejinik*, hemos de subrayar su carácter holístico. Al resaltar esta denominación, hacemos hincapié en su capacidad de envolver todas las facetas que cubren las expectativas comunitarias y de dar sentido total y global a las relaciones personales del individuo y del grupo.

Kuxsanik: el acto de bendecir

Kuxsanik o *Kuxisanik*⁷ es el vocablo pogomchí indicado para llevar a cabo el acto de bendecir. Esta bendición implica toda una acción ceremonial de invocación de los principios fundamentales de su cosmovisión. Y este acto se lleva cabo en el *utzumanik*, una ceremonia de bendición que al mismo tiempo es de agradecimiento y observancia de los principios básicos de la realidad cultural pogomchí.

Los pueblos mayas de Verapaz consideran este acto celebrativo como base y fundamento de su identidad, ya que, a pesar de los aspectos que contienen procedentes del cristianismo, mediante un ejercicio de sincretismo como respuesta *transculturadora* ante la presión de la cultura hegemónica, sintetiza los elementos básicos de la cosmovisión maya. La transculturación implica la generación de una nueva realidad cultural a partir del encuentro entre dos grupos, uno de los cuales impone de forma directa su criterio (Ortiz 1940). Esta “experiencia de viaje entre dos diferentes mundos sociales” (Muyolema-Calle 2007, 23) supone una adaptabilidad necesaria que presume la supervivencia del grupo frente a la agresión impositiva externa. En cualquier caso, y siguiendo a Cornejo Polar (1994), en una mayor o menor medida, la transculturación supone una cierta mutilación identitaria que puede llegar a ser dolorosa, pero que hace posible que a través del tiempo permanezcan las principales señas que permiten la cohesión. En este sentido, se

transparenta cómo la realidad maya asumió los motivos cristianos sin transformar la esencia estructural maya. Por ello, su presencia en la región, con independencia del grupo étnico y la denominación específica que se le dé, se relaciona con los acontecimientos más importantes de la vida comunitaria. Debe ser celebrado en la inauguración de cualquier construcción, como una casa, o bien, de espacios u objetos de relevancia.

No obstante, la importancia del *utzumanik* va más allá de las consideraciones sociales y del aspecto celebrativo. En el trasfondo de la celebración, como ocurre en el caso del *mayjinik*, se contiene y expresa la identidad más profunda del pueblo maya, que remite, de manera inexcusable, a los ancestros de los que proceden. Como indica Estrada Monroy (1993), aplicado a esta misma realidad pero en el contexto vecino y hermano de los q’eqchi’s, este ritual rememora y remite al acto de la Creación que cada hombre lleva a cabo siempre que inaugura un espacio nuevo en el que va a habitar, específicamente, su propia casa. Cuando los mayas levantan su hogar, un salón comunal o cualquier otra construcción significativa a nivel familiar o comunitario, todo el colectivo se hace presente y participa de manera activa, viviendo como propio lo que pertenece al grupo. Y, por otro lado, evocan sus principios, creencias y tradiciones.

Existen varios aspectos en la celebración que tienen que tenerse en cuenta: la dirección a las cuatro esquinas de la tierra, los cuatro rumbos o puntos cardinales, uno de los principios básicos de la cosmogonía maya que ya se halla presente en el *Popol Vuh*. Estas cuatro esquinas suponen una representación microcósmica del macrocosmos al que cada ser humano pertenece en relación de unidad indisoluble (Ak’Kutan 1994). Se responde, así, al “principio de cuatriedad” (Chonay 2002, 239), originario en la cosmovisión maya, que implica la perspectiva de que toda la realidad que nos rodea se halla dividida en cuatro partes. De esta manera, cuatro son los elementos que hacen posible la vida de hombre, y es el mismo el número de los colores del maíz, con toda la simbología cromática que posee cada uno de ellos.

En la perspectiva originaria tradicional, vigente a través del sincretismo, existen unas autoridades espirituales que se encargan de velar por el orden universal, “E”, “No’j, Iq’ y Kej”, que, a su vez, “circulan alrededor de las cuatro esquinas” (Sic 2004, 84). El centro de esas cuatro direcciones se representa en el horcón central, que, como hemos indicado, ocupa un lugar central en la celebración. Éste se torna en el *axis mundi*, el centro, que en el pensamiento maya está representado por la ceiba, origen y fin de todo, y lugar donde viajan las almas tras la muerte para llegar al inframundo y, de ahí, subir al cielo⁸ (Schele y Mathews 1998). El principio

⁷ Las dos formas han sido registradas, dependiendo del lugar concreto, en San Cristóbal Verapaz, Tactic, Tamahú y Purulhá.

⁸ El sincretismo religioso, como se puede comprobar, resulta muy evidente al mezclar de forma natural elementos del cristianismo, en integración con los esquemas mayas.

de cuatriedad, con la inclusión del centro, según Gabriel (2001), manifiesta la integración de elementos cristianos en el ritual maya actual por la integración del principio trinitario y la perspectiva maya, aún vigente en el rito celebrativo. De esta manera, el *utzumanik* recogería la perspectiva de la cruz maya y cristiana al mismo tiempo, en un ejercicio de integración cultural en el que los participantes leerían la realidad desde esta doble consideración, aunque, por lo que se ha observado directamente, sin contradicciones o ambigüedades.

Cada uno de los objetos y elementos que se preparan para la ocasión tiene una especial relevancia en la celebración: la música, las candelas, el incienso, los adornos y las oraciones adecuadas en lengua poqomchí. Como indicábamos previamente, las velas poseen una simbología muy marcada. Pero en este caso, además, ésta se une al valor cromático al que hemos hecho referencia. Así, se coloca una vela de un color concreto en cada esquina. Por su parte, cada esquina está asociada a un color específico. El rojo va asociado al Este, por lo que se situará al Oriente. Por su parte, el blanco se halla ligado al norte, y el amarillo, al sur. En el Oeste, hacia el poniente, se coloca la vela negra. Éstos son los principales colores. No obstante, en el centro se situarán dos colores más, el azul y el verde, en representación del cielo y de la tierra o naturaleza (Henríquez 2010).

El aspecto central de esta celebración de bendición y petición es el sacrificio del pavo, el *B'ihil ak'ach*, cuya sangre será usada para bendecir el lugar, y que a su vez servirá de base para la elaboración de *saq'ik*, el caldo tradicional que se sirve a toda la comunidad. La sangre del animal es vertida en un guacal, *Johm*, situado en el horcón o pilar central de la estancia, que se denomina *Ch'it*. Tras recitar las oraciones respectivas, en agradecimiento y súplica al *Ajaw Yuq Kixkahb'*, el anciano, maestro de ceremonia o autoridad espiritual, coloca y bendice el *poom*, que se exhala constantemente como símbolo de las súplicas que se elevan hasta el cielo. El aspecto sacrificial, con carácter cruento, está presente desde la Antigüedad entre los mayas. Aunque en los siglos previos a la entrada del cristianismo resultaba frecuente el sacrificio humano, cuestión que se distancia sobremanera de la perspectiva actual, un aspecto sí queda patente en relación con su origen: la idea de sacrificio como recreación de mitos, “que permitía el establecimiento de un orden cósmico” (Stuart 2003, 25).

El ritual repetitivo alcanza su punto álgido y más significativo en el instante en el que el dueño de la casa y el anciano sitúan las candelas en los puntos establecidos, es decir, en cada una de las esquinas, y dibujan cruces con la sangre del animal sacrificado en estos espacios. El dueño de la casa, o la autoridad espiritual, según cada caso, y dependiendo de lo que se pretenda bendecir (casa familiar o elemento comunitario), sostiene una vela con su mano izquierda, mientras otros dos miembros de la familia o la comunidad lo acompañan y trazan una cruz en cada

uno de los pilares, estancias o esquinas del lugar. Toda la comunidad se une en oración de agradecimiento al *Ajaw*.

La ceremonia continúa con la presentación de la sangre del animal sacrificado y las danzas tradicionales, con la bebida del cacao y los licores asociados (ver la tabla 4). Como es conocido, de fondo se expresan algunas ideas heredadas de los mayas antiguos y que han permanecido en el ritual como rememoración de las costumbres presentes en la memoria colectiva. Así, en la cultura tradicional, y para que la tierra fuera propicia, se derramaba sangre sobre la tierra (Nájera 2004). Era, del mismo modo, un medio de mantener el equilibrio cósmico de pares de opuestos (Guzmán 2007). La situación ha perseverado en estos pequeños detalles. Despues del aspecto religioso, espiritual y lúdico, la ceremonia se da por finalizada cuando llega el ocaso.

Hay varios aspectos que reflejan la tradición maya originaria y la supervivencia, debido a mecanismos muy complejos de sincretismo, de la identidad de la que procede este pueblo. Por un lado, la sempiterna presencia de las cuatro esquinas de la tierra y el centro o *axis* sobre el que se asienta la centralidad simbolizan, tal y como hemos indicado, el macrocosmos en el que todo lo creado, incluido el hombre, se encuentra inmerso. Por otro lado, los elementos tradicionales que se incluyen en este acto ceremonial celebrativo manifiestan la realidad maya que se ha heredado y que está presente a pesar de la imposición religiosa cultural sufrida en la Colonización, y los diversos procesos de desgaste connaturales a la evolución diacrónica de los colectivos culturales minoritarios.

Tabla 4. Elementos presentes en el *utzumanik*

Sangre	Kik'
Cacao	Kikow
Flores	Uhtz'ub'
Candelas	Uhtz'ub'
Caldo	Sak'ik
Tortilla	Wi'k
Pom	Poom
Guacal	Johm
Ocote	Chaj
Horcón	Ch'it
Cantos	Tz'uuy
Pavo	B'ihil ak'ach

Fuente: elaboración propia basada en la observación participante. Comunidades rurales de los municipios de San Cristóbal Verapaz, Tactic, Santa Cruz (Alta Verapaz) y Purulhá (Baja Verapaz).

Conclusiones

El pueblo poqomchí ha conservado parte de su identidad originaria, debido a múltiples circunstancias. Un cúmulo de factores endógenos y exógenos ha contribuido sobremanera a que esta realidad sea actualmente palpable en el contexto de la Verapaz guatemalteca. De fondo, se dejan traslucir en la cotidianidad la idiosincrasia de este pueblo, su origen y el arraigo cultural que ha sido capaz de sobrevivir, a pesar de los múltiples condicionantes que han contribuido a una disolución *identitaria* parcial. En cualquier caso, la cultura maya-poqomchí ha sobrevivido en tres aspectos principales de la vida familiar y comunitaria: la lengua, las costumbres diarias, y tanto la espiritualidad como la religiosidad. Es esta última manifestación la que más ha contribuido a la conservación de la identidad del pueblo, por su carácter social, repetitivo y de visión compartida de la realidad.

La influencia de otros grupos mayas que habitan la región ha servido de factor de homogeneización, al mismo tiempo que ha contribuido a la potenciación de la idiosincrasia, debido a que el reconocimiento de lo propio se ha llevado a cabo en la confrontación con los demás. En el caso de los poqomchíes, la alteridad se ha manifestado en la contraposición de su realidad a la ladina, grupo hegemónico en todo el país. No obstante, la otredad también ha sido percibida en términos de diferenciación lingüística con respecto a los otros grupos mayas que comparten la zona. En este caso, se ha reconocido en cierta medida su tronco matriz en lo concerniente a esas costumbres, tradiciones y cosmovisión compartida que manifiestan un origen común.

No se puede negar que existen interacciones entre los grupos mayas, particularmente, entre los q'eqchíes y los poqomchíes, y que éstas no sólo han repercutido en las recíprocas influencias, sino que además han permitido que muchos de los elementos pertenecientes a la cosmovisión maya aún se hallen vigentes. En el caso de estos dos colectivos, se ha de indicar que muchos de sus hábitos, creencias y tradiciones son compartidos, convirtiéndose la lengua en el único signo de divergencia, aunque ésta proceda de una misma raíz. De cualquier modo, como indica Barrios (1996), los poqomchíes tienden más a acomodarse y adoptar las costumbres de los q'eqchíes. En las zonas en las que ambas etnias conviven, existe un bilingüismo frecuente de los poqomchíes, mientras que no es tan frecuente al contrario. Este hecho parece poner de relieve que a lo largo de los siglos de convivencia, por el contacto y el carácter mayoritario del grupo q'eqchí, se ha producido un proceso de transferencia de identidad por medio de las tradiciones. En ello también se reconocen la semejanza y la verdadera esencia compartida.

Los poqomchíes de Guatemala conservan muchos de sus elementos culturales del pasado. A pesar de la ladinización a la que han estado sometidos los colec-

tivos indígenas del país, en la actualidad, este pueblo verapacense conserva su identidad. Como otros muchos pueblos indígenas de América, éste lucha por sobrevivir en la conservación de su cultura en un contexto hostil. La espiritualidad y los ritos celebrativos han contribuido a que haya perseverado esta manera de comprender la realidad y relacionarse con ella.

Referencias

1. Ak'Kutan. 1994. *Evangelio y culturas en Verapaz*. Guatemala: Editorial Lascasiana.
2. Arutunian, Victoria. 2008. *Sincretismo religioso: una forma de vida entre la población indígena*. Estocolmo: Stockholm University.
3. Barrios, Lina. 1996. Pueblo e historia en la Baja Verapaz. *Estudios Sociales* 56: 1-175.
4. Benavent Vallés, Enric. 2013. *Espiritualidad y educación social*. Barcelona: UOC.
5. Buc Quej, Rafael. 2013. *El aprendizaje de uno de los idiomas mayas de la región al personal de la fiscalía distrital del ministerio público de Alta Verapaz garantiza mejor la atención a usuarios y obtiene mejores resultados en la investigación con pertinencia lingüística y cultural*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
6. Caal, Darío. 1996. Mayejak. *Voces del Tiempo* 19: 58-63.
7. Campos, Jeanneth. 2008. Visión ética de la naturaleza en la cultura maya. *Revista Herencia* 21: 23-35.
8. Cea D'Ancona, María Ángeles. 2001. *Metodología cuantitativa. Estrategias y técnicas de investigación social*. Madrid: Síntesis.
9. Chonay, Son. 2002. Cosmovisión y dualidad. *Revista Cultura de Guatemala* XXIII, nº 2: 231-241.
10. Cochoy Alva, María Faviana. 2006. *Raxalaj Mayab'K'aslemalil. Cosmovisión maya, plenitud de la vida*. Guatemala: UNDP.
11. Colectivo para la Rehabilitación de la Ciencia Maya. 2012. *El cambio de ciclo y su significado desde la cosmovisión maya*. Guatemala: Cholsamaj.
12. Cornejo Polar, Antonio. 1994. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
13. Cruz León, Artemio, León Salazar y Manuel Campos. 2006. Antecedentes y actualidad del aprovechamiento de copal en la Sierra de Huautla, Morelos. *Revista de Geografía Agrícola* 37: 97-115.
14. De Flores, Stefano y Tulo Goffi. 1979. *Nuevo diccionario de espiritualidad*. Madrid: Ediciones Paulinas - Edición de Agusto Reina.
15. Delli Quadri, Andrea. 2012. *La (Po)Etica Del Mais. Diritti culturali ed epistemologia della cosmovisione maya*. Bérgamo: Università Degli Studii di Bergamo.
16. Dienhart, John. 1989. *The Mayan Languages. A Comparative Vocabulary*. Odense: Odense University Press.
17. Eliade, Mircea. 1979. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
18. England, Nora y Stephen Elliot. 1990. *Lecturas sobre la lingüística maya*. La Antigua Guatemala: Cirma.

19. Estrada Monroy, Agustín. 1993. *Vida esotérica Maya-K'ekchí*. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes.
20. Fischer, Edward. 1999. Cultural Logic and Mayan Identity. Rethinking Constructivism and Essentialism. *Current Anthropology* 40, n° 4: 473-500.
21. Florescano, Enrique. 1992. *Tiempo, espacio y memoria histórica entre los mayas*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas - Instituto Chiapaneco de Cultura.
22. Gabriel, Calixta. 2008. *La cosmovisión maya y las mujeres: aportes desde el punto de vista de una ajq'ij guía espiritual kaqchikel*. Guatemala: Ed. Cultura.
23. Gabriel, Marianne. 2001. *Rituale der Maya. Elemente und Struktur agrarischer Zeremonien und deren Bedeutung für die Mayabauern Ost-Yukatans*. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
24. Geertz, Clifford. 1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
25. Gómez Prieto, Mariana B. 2002. La espiritualidad en el hombre. Desde la perspectiva logoterapéutica de Viktor Frankl. *Psicología y Pedagogía* 3, n° 10. <<http://p3.usal.edu.ar/index.php/psico/article/view/1244/1579>>.
26. Gretenkord, Bárbara, Bárbara Mainzer y Brigitte Stehlik. 1994. *Mutter Erde-Vater Regen. Indianische Mythen und Legenden aus Lateinamerika*. Friburgo: Ed. Herder.
27. Guzmán, Jesús. 2007. Entre el fogón y la milpa. El espacio entre los mayas de Xohuayán, Yucatán. *Dimensión Antropológica* 14, n° 39: 101-119.
28. Hatse, Inge y Patrick de Ceuster. 2004. *Cosmovisión y espiritualidad en la agricultura Q'eqchi'*. Guatemala: Ak'Kutan.
29. Henríquez, Patricia. 2010. Rabinal Achi o Danza del Tun. Asuntos sobre el legado de un Don. *Revista Atenea* 502: 55-72.
30. Jiménez, Wigberto. 1999. Síntesis de la historia Preolteca de Mesoamérica. En *Esplendor del México Antiguo*, tomo II, coords. Carmen Cook y Raúl Noriega. México: Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1019-1063.
31. Kaufman, Terrence. 2003. *Introduction to A Preliminary Mayan Etymological Dictionary*. Los Ángeles: Foundation for the Advancement of MesoAmerican Studies (Famsi).
32. López Padilla, Luis Eduardo. 1995. *New Age. ¿La religión del siglo XXI?* México: Centro de Formación, Educación y Cultura (Cefec).
33. López, Alfredo. 1996. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Antropológicas.
34. Lupo, Alessandro. 1996. Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sinccretismo. *Revista de Antropología Social* 5: 11-37.
35. Matul, Daniel y Edgar Cabrera. 2007. *La cosmovisión maya*. Guatemala: Liga Maya de Guatemala - Amanuense Editorial.
36. Micelli, Mónica Lorena y Cecilia Rita Crespo. 2012. Ábacos de América prehispánica. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática* 5, n° 1: 159-190.
37. Monod, Aurore y Cédric Becquey. 2008. *Estudios de cultura maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
38. Morales, Henry y Máximo Bá Tiul. 2009. *Pueblos indígenas, cooperación internacional y desarrollo*. Guatemala: Tzuk Kim pop-CUC.
39. Morales, José Roberto. 2004. "Religión y política: el proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco". *Disertación de maestría*, Flacso. Guatemala.
40. Morley, Sylvanus. 1994. *La civilización maya*. México: Fondo de Cultura Económica.
41. Muyolema-Calle, Armando. 2007. "Colonialismo. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos etnia-clase en los Andes del siglo XX". *Disertación doctoral*, University of Pittsburgh, Estados Unidos.
42. Nájera, Martha Lia. 2004. Del mito al ritual. *Revista Digital Universitaria* 7: 1-18.
43. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG). 2006. *Hacia el respeto de los derechos religiosos del pueblo maya*. Guatemala: ODHAG.
44. Ortiz, Fernando. 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: J. Montero.
45. Padilla, Luis Alberto. 2012. "Espiritalidad y cosmovisión maya desde una perspectiva integral". Ponencia presentada en el 3^{er} Congreso Centroamericano de Filosofía: la Filosofía en Centroamérica. Universidad de San Carlos de Guatemala.
46. Petrich, Perla. 2004. Topologías sagradas entre los Mayas actuales. *Pandora: revue d'études hispaniques* 4: 159-170.
47. Popol Vuh. 1981. *Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*. México: Porrúa.
48. Preuss, Mary. 2000. Mayehak: K'ekchí Preservation of Customs and Beliefs. *Scripta Ethnologica* XXII: 7-19.
49. Rama, Ángel. 1982. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
50. Rodas, Isabel. 2006. *Identidades y la construcción de la categoría oficial 'ladino' en Guatemala*. Oxford: Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity (Crise).
51. Rupflin Alvarado, Walburga. 1997. *El Tolkin, más que un calendario*. Guatemala: Centro de Documentación e Investigación Maya (Cedim).
52. Schackt, Jon. 2000. La cultura q'eqchi y el asunto de la identidad entre indígenas y ladinos en Alta Verapaz. *Revista de Estudios Interétnicos* 13: 14-21.
53. Schele, Linda y Peter Mathews. 1998. *The Code of Kings*. Nueva York: Scribner.
54. Sheseña, Alejandro. 2008. El título maya clásico aj naa [h]b'. *Mayeb notes* 28: 1-21.
55. Sic Morales, Roberto. 2004. *Religión y política: el proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*. Guatemala: Flacso.

56. Soto Quirós, Ronald y David Díaz Arias. 2007. Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centro América: de las Colonias a las Repúblicas Liberales. *Cuadernos de Ciencias Sociales* 143: 1870-1950.
57. Stuart, David. 2003. La ideología del sacrificio entre los mayas. *Revista Arqueología Mexicana* XI, n° 63: 25-29.
58. Tedlock, Dennis. 1986. Creation in the Popol Vuh. A Hermeneutical Approach. En *Symbol and Meaning beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas, Studies on Culture and Society*, ed. Gary Gossen. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, 77-82.
59. Terga, Ricardo. 1977. Tactic el corazón del mundo. *Guatemala Indígena* XII, n° 3/4: 67-206.
60. Van Akkeren, Ruud. 2002. Lugar del Cangrejo o Caracol: la Fundación de Rabinal-Tequicistlán, Guatemala. *Mesoamérica* 23, n° 44: 54-81.
61. Van Akkeren, Ruud. 2012. *Xiblb'a y el nacimiento del nuevo sol. Una visión postclásica del colapso maya*. Guatemala: Editorial Piedra Santa.
62. Velasco Piña, Antonio. 1993. *El retorno de lo sagrado*. México: Editorial Círculo Cuadrado.
63. Voogt, Alex y Irving L. Finkel. 2010. *The Idea of Writing*. Leiden: Brill.