

LA CRUZ Y EL WATESINK: SINCRETISMO TRANSCULTURAL DE LA IDIOSINCRASIA MAYA Q' EQCHI' EN RITUALES Y COTIDIANIDAD

David Caballero Mariscal

Dr. in Anthropology/Dr. in Latin American Literature, University of Granada, Spain

Abstract

The cross, main identification symbol of the Christianity nowadays, has taken different shapes along the story. On the other hand, it has not been always the most representative element of this religion. Still, it has monopolized the representation of the Christian religion, an authentic synecdoche of this credo and symbol of demarcation as far as another believes are concerned.

At present, and as a result of difficult mechanisms of transculturality, and as an answer to conservation, different rites and pre-Columbian rites, as the watesink, show the presence of the Mayan identity. Diverse rituals conjugate facets of Mayan and Christian cultures, and they refer, in turn, to divergent significances, product of the syncretism.

Keywords: Mayan-q'eqchi', cross, syncretism, *watesink*, cultural survival

Resumen

La cruz, principal símbolo de identificación del cristianismo en la actualidad y que ha tenido diversas formas a lo largo de la historia, no siempre ha sido el elemento más representativo de esta religión, como sabemos. Sin embargo, se ha alzado con el monopolio de la representación religiosa cristiana, una sinécdoque de de este credo y símbolo de diferenciación respecto de otras creencias.

En la actualidad, y como producto de complejos mecanismos de transculturación y respuesta de conservación, distintos ritos y creencias precolombinas, como el *watesink*, dan muestra de la presencia de la identidad maya entre los q'eqchi'es y otros pueblos del interior de Guatemala. Tanto en los distintos ritos, que conjugan aspectos mayas y cristianos, como en la cotidianidad, la cruz se ha tornado en un elemento clave que remite a significaciones encontradas producto del sincretismo.

Palabras clave: Mayas-q'eqchi'es, cruz, sincretismo, *watesink*, supervivencia cultural.

Introducción

Los ejercicios de transculturación que han tenido espacio en América durante la Conquista y posterior periodo colonial han producido una eficaz trasferencia cultural desde la considerada como hegemónica, hacia la percibida como sometida o débil. No obstante, en ese proceso de deculturación inevitable que procede del sometimiento y la imposición, no sólo se han conservado elementos procedentes de la cultura originaria, sino que se ha procedido a una neoculturación que posee claramente rasgos y elementos procedentes de ambas culturas en contacto. Como indica Rama (1986), la transculturación expresa “el proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, sino que implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura

procedente con la creación de nuevos fenómenos culturales (neoculturación) (pp. 32-33). Según Malinowski (1963) la transculturación implica “Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja” y como consecuencia, “una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente” (p. XIII). Es cierto que los procesos de transculturación resultan conflictivos. Como indica Ianni (2000), los procesos de constante intercambio desde facciones asimétricas y desde la diversidad y la desigualdad provocan tensión, lucha, pero al mismo tiempo, acomodación, pérdida de elementos e incluso trasfiguración.

En sí, la transculturación no resulta sencilla puesto que, a pesar de que un pueblo domina sobre otro, la infiltración de complejos culturales o rasgos definidos, requiere de un tiempo prolongado para llegar a completarse. Y en la mayoría de las ocasiones, sólo se alcanza a lograr una desnaturalización de la cultura subyacente sin lograr una plena asimilación. En palabras de Ianni (2004), “la transculturación genera procesos de diferenciación, reafirmación de identidades, recuperación de tradiciones, de invención de identidades” (p. 116). No podemos soslayar que, como resultado, en una aparente eliminación de la cultura originaria, no se provoca sino una conservación de aspectos procedentes de ésta, lo que garantiza al menos la posibilidad de que éstos no queden arrasados. El pueblo aparentemente vencido por la fuerza de la imposición, desarrolla un proceso particular individual y social de supervivencia que lo lleva a la acomodación y adaptación a la nueva e impuesta cultura hegemónica. La adaptación, como forma de asimilar la situación, conlleva la conservación de los elementos fundamentales de la cultura, en la comunicación, cosmovisión y tradiciones en general. Aunque socialmente se manifiestan las formas culturales nuevas impuestas y probablemente, percibidas como lícitas, en el inconsciente personal y colectivo se conserva la cultura originaria y se ponen en práctica en los contextos y entornos íntimos, familiares o en el seno de los clanes. De ahí la posibilidad de que estos elementos puedan sobrevivir y transmitirse de generación en generación hasta llegar a la actualidad.

En el caso de la religiosidad maya, y concretamente, la q'eqchi', la presencia de ritos, creencias y elementos culturales previos a la imposición del cristianismo son aún palpables, a pesar de la normalización de la liturgia católica y su integración como parte de la vida de este pueblo, instalado en el norte de Guatemala. La celebración cristiana religiosa está salpicada de momentos celebrativos y elementos que provienen de épocas pasadas, y dan cuenta de los modos diversos de adaptación que la cultura sometida ha tenido que desarrollar para lograr sobrevivir en un contexto de imposición hostil que podría haber acarreado una destrucción de la identidad cultural originaria.

Aunque es emergente la religiosidad maya tradicional, como culmen de la reivindicación de la identidad indígena, lo habitual en Guatemala en el momento actual es que el cristianismo, bien en forma de catolicismo tradicional o en sus diversas variantes evangélicas, es la manifestación religiosa más habitual. Entre los mayas q'eqchi'es, que habitan en zonas altas de la Verapaz y en los colindantes departamentos de Izabal y Petén, la integración de elementos religiosos en el rito establecido, en especial, en la liturgia católica, parece haberse tornado en una realidad natural aceptada tanto por el pueblo, que la vive desde su cotidianidad, como por parte de la institución. Este sincretismo es en parte bastante excepcional, en la medida en que ha conservado muchos elementos procedentes de la cultura precolombina gracias a las excepcionales condiciones socio-culturales que ha atravesado este colectivo indígena y debido, en gran medida, a los diversos procesos de inculturación que ha llevado a término, con matices, un sector importante de los actores de la evangelización a lo largo de los siglos. La Verapaz, en sí misma, ha sido, como expresa Akkeren (2012) un espacio de paso entre las llanuras del Petén, la capital guatemalteca y la gran ciudad de Kaminaljuyú. Por tanto, durante siglos ha constituido un espacio de asentamiento de

importantes núcleos sociales y culturales, y a su vez, de arraigo cultural. Este hecho ha contribuido sobremanera a la conservación de tradiciones y la reminiscencia de aspectos identitarios destacados. Sus orígenes coloniales, estrechamente conectados con el destino de su cacique Juan Matalbatz, o Juan Aj Pop B'atz (Kistler, 2007), recuperando su denominación originaria, explican en sí mismos el mantenimiento de la idiosincrasia y cosmovisión que son propios de este pueblo, y la conservación sincrética-trascultural de ritos como el watesink, al que posteriormente haremos referencia.

La cruz es el elemento central de la creencia cristiana. No sólo preside la celebración, sino que es la referencia inmediata para el ser-religioso debido al contenido que subyace. La ruptura de nivel a la que hace mención Mirceas Elíade (1981) al referirse al paso de lo profano a lo sagrado, se produce en el creyente al dotarle sentido a un símbolo, que para el ajeno a la vivencia de fe, puede carecer de sentido. Puede que éste fuera en parte el punto de arranque de los q'eqchi'es antes del proceso de evangelización que tuvo lugar en los siglos XVI y XVII. Sin embargo, en cierta medida, la cruz ya poseía una significación para los mayas de las tierras altas de Guatemala, puesto que estaba presente en la cultura precolombina, aunque con una connotación distinta a la impuesta por los misioneros. Por todo ello, en la actualidad, y en gran medida, al contemplar la cruz, la ruptura de nivel a la que hacíamos referencia posee una doble vertiente, referida tanto a la normativa hegemónica establecida mediante el proceso de transculturación, esto es, el cristianismo, como al contenido previo a éste. Así, la cultura maya, la religiosidad y la cosmovisión previa a la Conquista se hallarían presentes de igual modo. Esto viene a ratificar que, entre todos los elementos simbólicos de la religión cristiana, tanto cotidianos como culturales, la cruz concentra un sincretismo medular, por ser fundamento de la religión cristiana y a su vez, de la cosmovisión maya.

En lo referente al pueblo q'eqchi', objeto de nuestro análisis, y que habita en los departamentos de Alta y Baja Verapaz, Izabal, Petén, básicamente, constituye una de las más de veinte etnias mayas que perviven en la actualidad, y que conserva, como otras muchas, lengua, cultura y tradiciones ancestrales, y cuya identidad, debido a los procesos de presión por parte de los conquistadores, y a su vez, por diversos factores internos y externos, ha permanecido en cierta medida ligado a su identidad. Aunque Cambell (1977) sugiere que ya, hacia el periodo Preclásico, sobre el siglo IV antes de Cristo, es, en el momento de la llegada de los españoles y su posterior sometimiento cuando los q'eqchi'es se concentran en una delimitación geográfica similar a la actual, estando en contacto directo con otros subgrupos de lengua distinta, aunque con los que se produce una interacción e influencia mutuas (Sapper, 1985). Debido al proceso de conquista a priori pacífica, y el papel que llevaron a término desde el primer momento instituciones y cofradías; y a causa también de distintos condicionantes como el aislamiento de la zona, así como las relaciones interétnicas, gran parte de las creencias, tradiciones, costumbres y formas de vida se han mantenido hasta la actualidad. Los procesos de transculturación como respuesta de adecuación y supervivencia han jugado un papel vital. PONER AQUÍ EL NUMERO DE QECHIES EN LA ACTUALIDAD.

El proceso de transculturación de la identidad q'eqchi' y cristianismo.

El proceso de transculturación que ha atravesado el pueblo q'eqchi', con la imposición de agentes externos para generalizar la cultura hegemónica, ha dado, como resultado inevitable, la supervivencia de determinadas creencias y aspectos propios de la identidad. Aunque se imponen determinados modos de aculturación y deculturación, teniendo como consecuencia una *neoculturación* más o menos agresiva que contiene elementos previos, en el caso maya q'eqchi', la pervivencia de elementos, creencias y vivencias previas a la conquista castellana no ha acabado con muchos de los signos de identidad

precolombinos. La instalación del cristianismo y los distintos periodos que componen diacrónicamente el proceso de evangelización han conllevado la consecución de un sincretismo que esconde sobremanera una integración relativamente armónica de ambos credos. Esta realidad no siempre ha sido de esta forma, y a menudo, el encuentro entre elementos de las dos culturas alcanza un punto de fricción considerable en la confrontación de la celebración. Teniendo en consideración a Jesús Tapuerca, no hemos de olvidar que aunque el cristianismo se conciba como encuentro de culturas, “abundantes datos de la realidad histórica niegan y contradicen dicho aderto” (2009, p. 49).

En primera instancia, y en la Conquista, la presión sobre los pueblos indígenas se tornó en una realidad dura y rotunda. En el caso del pueblo q'eqchi', hemos de tener en cuenta que su aislamiento y condiciones específicas han permitido la supervivencia de ciertos aspectos de su cosmovisión. Éste puede interpretarse como el momento clave de acción-reacción de la cultura e identidad maya en general, y q'eqchi' en particular. En el caso de la región de la Verapaz, de mayoría q'eqchi', el proceso de imposición fue precedido por una profunda resistencia. No obstante, la labor de los dominicos resultó crucial para la anexión pacífica del territorio (Akkeren, 2002).

Un segundo momento crucial es el llevado a cabo por Acción Católica, quien impuso sus criterios para terminar con la denominada *costumbre* en los años cincuenta, por medio de la presión de la religión cristiana y para eliminar los reductos culturales y religiosos tildados de ser peligrosos y casi heréticos (Bastos y Camus, 2003). Sin embargo, en los años sesenta en el seno de la propia Iglesia por el Concilio Vaticano II, la publicación de la *Pacem in Terris* de Juan XXIII y la “inauguración” macabra del conflicto guatemalteco, la cuestión eclesial se transformó sobremanera, dando espacio a nuevas preocupaciones, un giro social que trató de encarnar en espíritu evangélico desde una óptica de mayor autenticidad. Por otro lado, la *Conferencia de Medellín* de 1968 propició la concreción de cambios muy específicos en el seno eclesial que conllevaron una búsqueda de la opción por los pobres. Aunque la iglesia en 1954 apoyó a terratenientes, ultraderechistas e intereses estadounidenses para derrocar a Arbenz y su política revolucionaria (Figueroa Ibarra, 2006, p. 396), su perspectiva cambió en pocos años. Los sectores más progresistas desembocaron a menudo en posiciones cercanas o identificadas con los sectores populares.

Un tercer momento en el proceso adaptativo de transculturación llegó de la mano de los gobiernos represores y el auge de las masacres. La entrada en escena del Enfrentamiento Armado y el posterior genocidio favorecieron las políticas contrarias al asociacionismo y la libertad de expresión en términos identitarios. Por ello, quienes el trinomio identidad maya-reivindicación-autoridad comenzó a verse como negativo y cargado de connotaciones subversivas por parte de los aparatos de poder más radicales. Como afirma la CEH (Comisión Esclarecimiento Histórico 1999), en un corto espacio de tiempo, la Iglesia cambió su postura de los espacios más conservadores hacia la opción por la construcción de la justicia y la lucha por los desfavorecidos. En consecuencia, este hecho hizo que la propia institución fuera objeto directo de miras y se relacionara a menudo con los grupos de guerrilleros. Masacres y políticas diversas de represión, tales como las de tierra arrasada marcaron un distanciamiento de identidades propias. Los mayas temieron seguir el cumplimiento de su *costumbre* por temor a ser perseguidos. De esta manera, los ritos celebrativos se redujeron y se marcaron diferencias entre un oficialismo externamente considerado como correcto, y una esencia cultural muy reprimida. A su vez, y ante la presión de gobierno y brazos armados de éste, la Iglesia llevó a cabo un cambio de opción, centrándose en posiciones de integración de ritos, en un sincretismo y respuesta de transculturación ante la combinación de aspectos del cristianismo y tradicionales mayas. Como indica Cuesta Marín (2001) “este cambio doctrinal y pastoral chocó con la estrategia contrainsurgente que acabó considerando a los católicos como aliados de la guerrilla y por

tanto sujetos a persecución, muerte o expulsión” (27). Con el recrudecimiento radical del conflicto, antes y durante el denominado *quinquenio negro*¹⁸⁶ (Prudencio García, p. 40) la represión contra los miembros de la jerarquía y los líderes de las comunidades se tornó en una realidad de mayores consecuencias. La intervención de Acción Católica en la formación de laicos en las comunidades, su difusión del asociacionismo y la denuncia de situaciones de violación de los derechos humanos conllevó la represión más feroz entre finales de los setenta y principios de los ochenta. Con los gobiernos de Romeo Lucas y Ríos Montt las relaciones entre estado e Iglesia se tornaron en complejas y trágicamente dificultosas. En dos años, más de veinte sacerdotes y religiosas fueron asesinados, algunos de nacionalidades distintas de la guatemalteca. Más de doscientos tuvieron que abandonar el país. Treinta centros de capacitación fueron clausurados y más de setenta parroquias quedaron sin sacerdotes (Cuesta Marín 27-28).

Todas las medidas represoras, incluyendo masacres, presiones y amenazas previas, torturas y violaciones, y como culminación, el asesinato masivo, bien selectivo o generalizado, llegaron a su punto máximo durante los gobiernos de Romeo Lucas y Ríos Montt (CEH, 1999). Las denominadas políticas de “tierra arrasada” surgieron como medidas de erradicación tanto de personas como de todo lo relacionado con éstas. Se alzó en una manera eficaz y definitiva de terminar con la cultura, tradiciones y formas de vida de las comunidades mayas (Cuesta Marín 2001 28-33). “tierra arrasada” supone, de igual modo “esencia arrasada”. El apego del indígena a la tierra, madre de todos los vivientes según su cosmovisión, y la eliminación de todo aquello que supone su vida es sinónimo de supresión de la identidad maya desde la raíz. De esta forma no sólo se genera el horror, sino que también se pierde el elemento base que pueda suponer una subversión de lo que se pretende imponer. El miedo se ha constituido en un recurso de eficacia para manejar masas de población en una dirección específica. No obstante, y a pesar de este proceso trifásico de presión aculturativa, con resultado de transculturación y sincretismo no han podido terminar con la esencia de un pueblo que surge y reivindica con fuerza la licitud de su milenaria identidad. En sí, la situación que ha atravesado el país, en especial, durante las duras décadas del conflicto, ha conllevado que se conserven elementos procedentes de la cultura tradicional, en consonancia con la vivencia y celebración católica. Producto de la transculturación y de los diversos modos de aculturación se ha logrado un sincretismo que protagoniza gran parte del panorama religioso actual. Éste combina aspectos diversos que se aúnan sin aparente contradicción. Es cierto que la situación ha conllevado cambios en la cultura maya tradicional, debido a los mecanismos de adaptación que se han desarrollado como medio de supervivencia. No obstante, gracias a esto, se han conservado aspectos, rituales y elementos de la cosmovisión previa a la llegada de los europeos. Al igual que la lengua, elementos cruciales de la cultura precolombina han perseverado y aún se conservan en la actualidad. El cristianismo, aunque de forma paradójica, ha contribuido por complejos mecanismos de adaptación a la perseverancia cultural y celebrativa de los *q'eqchi'es*, con la contribución eficaz de la integración, en el esqueleto de la cultura e idiosincrasia impuestas, de un fondo configurado a base de creencias, tradiciones y manifestaciones del pueblo.

¹⁸⁶ Más del 90% de las violaciones de los derechos humanos conocida se dio en el periodo comprendido entre 1978 y 1984 (CEH, 1999). El tristemente denominado “quinquenio negro” tuvo como deshonrosos protagonistas a Romeo Lucas y A Ríos Montt. En este periodo ocurrieron algunas de las masacres más cruentas y episodios como el asalto a la embajada española, que en gran medida contribuyó a conferir una dimensión de mayor internacionalización al enfrentamiento.

La cruz: entre el cristianismo y la tradición maya precolombina

En la actualidad, la cruz es un símbolo que existe en diversas tradiciones culturales y religiosas desde la Antigüedad, como dan fe de ellos diversas civilizaciones, desde Babilonia hasta Egipto. De esta manera, también entre los mayas tuvo su trascendencia y simbología.

La cruz cristiana encierra en sí un contenido teológico significativo. Como señala Mirceas Eliade (2001) el Gólgota es para gran parte de la tradición cristiana el centro del mundo, el *axis mundi*, la cima de la montaña cósmica. Allí fue creado Adán y del mismo modo, sepultado. La muerte de Jesucristo en la cruz está relacionada con este hecho, puesto que el nuevo Adán, el nuevo hombre que es Jesús, hijo de Dios, muere sobre el lugar de la primera creación y su sangre recae sobre el cráneo de éste, culminando el acto salvífico. En cierta medida, la cruz mira al cielo y a la tierra, y une ambas realidades ontológicas, cuestión muy familiar en la cosmovisión maya.

Si procediéramos a analizar la intensa arqueología maya, podríamos vislumbrar a priori la trascendencia del símbolo cruz, presente en diversos templos e inscripciones, presentes en el conjunto Palenque (De la Garza, 2005). La rica simbología que presenta la cruz puede darnos cuenta de la representación tanto del microcosmos al que se refiere, como del macrocosmos al que se dirige en maya en su oración y que engloba la totalidad de la tierra y de la vida. Y siguiendo las representaciones de la Cruz Foliada de Palenque¹⁸⁷, podremos vislumbrar una serie de elementos que pueden servirnos de referencia para comprender con más precisión su naturaleza. El maíz, elemento sagrado entre los mayas, y clave en la creación del hombre por parte de los Formadores según aparece en el Popol Vuh (Bogin, 2001), es la pieza clave de la figura. Es el centro, y al mismo tiempo, en un complejo juego de vida y muerte, se torna en el elemento capaz de dar vida. La caña de maíz aparece como eje de referencia, y para que surja la vida, debe ser decapitada, puesto que la “mazorca de maíz cortada de la planta, vinculada además con la tierra como la proveedora de vida” (Nájera, 1987, p. 89) hará brotar nueva vida. Resulta interesante resaltar esta cuestión, no sólo para poner en relieve la importancia de este símbolo en la tradición maya, sino para manifestar las posibles convergencias que manifiestan con el elemento simbólico cristiano, en sus facetas más ontológica y soteriológica. Pero la cuestión trasciende estas consideraciones para instalarse en una perspectiva más globalizadora respecto de la cultura y la vivencia maya, esquemas que aún pueden extrapolarse sobremanera en la actualidad. De esta manera, y como señala Cruz Cortés “se adopta que el hombre está hecho de barro como forma de conciliar el cristianismo y la tradición prehispánica” (p. 57). Pero, a pesar de esto, “se cuestiona y modifica” puesto que “si bien la sustancia inicial es la tierra y el agua, el hombre maya actual es incompleto. Deberá buscar la sustancia que mantenga la carne y nutra sus músculos” (p. 57).

El elemento simbólico cruz se alza con un protagonismo único en lo referente a los conceptos fundamentales de la perspectiva ontológica de los mayas referida a su visión del cosmos. Se relaciona directamente con otros elementos de trascendencia como el cuadro y la pirámide, de los que parece no poder desligarse. Los textos mayas clásicos, y las interpretaciones que sobre éstos se dieron en primera instancia, muestran la concepción de un universo integrado en tres grandes ámbitos: el primero de ellos se hallaba constituido por el cielo y su subdivisión en trece estratos; por otro lado, estaría la tierra, pensada como una plancha de forma cuadrada; y por último, el inframundo (De la Garza, 1998). Respecto a la tierra, y como aún podemos observar en la cosmovisión subyacente de los mayas actuales,

¹⁸⁷ La representación antropomórfica del dios del maíz es frecuente en el periodo clásico maya. Manifiesta la intrínseca relación que existe en su cosmovisión entre el hombre y el elemento clave, esto es, el maíz. Como se manifiesta en el propio Popol Vuh, la creación del hombre, a base de harina de maíces blanco amarillo, amasado, y la aparición de los cuatro hombres primigenios es el fundamento de la cosmogonía maya (Navarrete Linares, 1996).

ésta se encuentra dividida en cuatro sectores o rumbos, esto es, las cuatro esquinas, con una simbología cromática asociada (rojo, negro, amarillo y blanco), y tanto una ceiba como un ave, un tipo de maíz o frijol asociado a cada extremo, unos animales. La cuadruplicidad determina la salida y puesta del sol, el ciclo estacional, y por extensión, la concepción cíclica del tiempo (Rivera Dorado, 1985, pp. 192-218). Las nociones de espacio y tiempo, por consiguiente, se hallarían inexcusablemente ligadas.

En la concepción actual, el sincretismo determinado por los distintos modos de transculturación adaptativa ha permitido conectar todas las creencias tradicionales a los ritos religiosos actuales, en el contexto de un cristianismo aparentemente muy arraigado y mayoritario. Incluso la plasmación de la cuadruplicidad se ve reforzada por la presencia de un elemento básico y símbolo primordial entre los mayas: el centro del mundo, representado por la ceiba verde¹⁸⁸, denominada *Gran Madre Ceiba*, que atraviesa los tres niveles cósmicos comunicándolos. Esta imagen del árbol como *axis mundi* (Elíade 1979, p. 71) constituye uno de los aspectos simbólicos más extendidos en las distintas cosmovisiones. En el caso de la cultura q'eqchi' y otros grupos mayas de la región, el apego a la tierra y el mismo sistema de roza han condicionado la relación entre el hombre y el medio, la persona-comunidad y los elementos con los que se relaciona. Los lugares sagrados y la posición central de la ceiba determinan la orientación y la dirección. De ahí la concepción de las cuatro esquinas de la tierra o cuatro puntos cardinales. El plano terrestre, como se muestra en los rituales celebrativos mayas en general, y q'eqchi'es en particular, se distribuye alrededor de cuatro puntos, hacia los que se dirige la invocación que pedir que la bendición. Como producto del sincretismo, y efecto de un profundo ejercicio de transculturación, se combina la creencia tradicional precolombina con la actual, de índole cristiana. El elemento central, el árbol, recoge las dos significaciones asociadas, esto es, la ceiba como árbol sagrado, y el misterio cristiano, Jesucristo, como elemento central de la cruz. El centro del universo o *axis mundi* de la cosmovisión maya no choca así con el principio cristiano más arraigado. La integración de las ideas mayas pre-cristianas del centro del universo y de la confluencia de los dos ejes del mundo, no tendrían dificultad para integrar la religiosidad impuesta, si bien esta realidad simbólica aludiría a dos significados simultáneos que con el tiempo se han instalado sin aparente contradicción en la cultura maya-q'eqchi' actual.

No se puede considerar el centro fuera de la relación con la intersección de los ejes mencionados. El centro sería, como hemos señalado, la matriz central que serviría de punto de referencia y unión del Cielo, de la tierra y del inframundo. Recordamos que en la cultura y religión maya antigua las referencias cosmogónicas y teogónicas ineludibles estaban constatadas por el Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra, Uk'ux kaj y Uk'ux'Ulej (Nájera Coronado 2004), según aparecen en el mismo Popol Vuh. La cruz, el eje del mundo apuntaría al cielo, a la tierra y al inframundo, al igual que ocurre con la figura salvífica cristiana del Redentor, que se dirige en la cruz hacia el cielo, en el soporte de madera en el que es crucificado, insertado en la misma tierra, y con todo el contenido escatológico que se refiere al vencimiento del muerte, por lo que su contenido apunta a un inframundo, si bien el *Xibalbá* maya encuentra dificultades de identificación con las realidades cristianas referidas a la muerte. En cualquier caso, los misioneros, en sus diferentes etapas de evangelización hallaron ciertas ventajas en la identificación de realidades culturales ontológicamente dispares, pero que pueden encontrar ciertos puntos de convergencia (Ak'utan, 2001). En ambas perspectivas, el Centro es el espacio real o metafórico en el que se produce la *ruptura de nivel* al que hace referencia Mircea Elíade para describir el paso de lo profano a lo sagrado. Este en sí ya supone un nexo de unión que se materializa en la celebración cristiana católica, repleta a su vez de elementos mayas integrados en la liturgia.

188 El "árbol nacional" es en la actualidad uno de los símbolos de Guatemala.

En lo referente a su nivel de contenido más teológico, como indica Navarrete, para diversos grupos mayas de la actualidad, la sangre derivada de la cruz tiene un carácter más que redentor, material creador o fertilizante, acorde con la tradición maya. En la época precolombina, resultaba común ofrecer sangre como sacrificio para atraer lluvias y garantizar cosechas, puesto que se pensaba que la planta del maíz, central en la cosmovisión maya, estaba compuesta de la sangre y los huesos de los dioses (Navarrete, 1996). Los entresijos de esta combinación estructural de cosmovisiones aún se hallan vigentes hoy día:

Pues sí, que sufrió el Señor en cruz. Mucha sangre, y por eso ya hoy sí que tenemos nuestras cosechas, pues. Y somos pobres, pues, pero tenemos para no tener tanta hambre pues. Y rezamos, y tenemos las cosas y crece milpa ahí (Salvador Coy, comunicación personal, julio de 2011¹⁸⁹).

La cruz en la celebración maya-q'eqchi' y en su cotidianidad

Como indican De Ceuster y Hatse (2004) la cruz es “la raíz y el tronco, *xe'etoon* (lo que también significa antepasados”, es el Primer Árbol, el Árbol Verde, *Rax Che'*, el ombligo de todo el cosmos” (p. 73). Por tanto, en este árbol, que aparece reflejado no sólo en la cultura cotidiana y en el reducto que ha quedado producto de la transculturación, sino también en documentos como el Códice de Dresde, se encarna la visión de la cruz junto con esos principios precolombinos que aún se hallan arraigados y forman parte medular de la cosmovisión y pensamiento q'eqchi'es. La ceiba verde es, a su vez, el *axis mundi* al que referíamos con anterioridad, y una manera palpable de presenciar y concretar físicamente la deidad que se halla en el cerro y en el valle y que se encarna en *Tzul-Taká*. Debemos comprender y concebir la cosmovisión maya q'eqchi' desde el sentido de pertenencia del hombre a la naturaleza, y fundado en la creencia, respeto y veneración al *Kawa Tzul Taká*, esto es, el señor del Cerro y Valle. La divinidad, antropomorfizada del *Tzul-Taká* supone el punto máximo de veneración y la referencia primordial de la identidad q'eqchi' y ha sobrevivido al impulso de la presión externa cristiana por un proceso de hibridación muy ágil. Los trece cerros de la cosmovisión q'eqchi' se corresponden con las creencias ancestrales de los mayas en general, quienes veneraban a los *Awás* o señores, en clave panteísta, esencia del original Corazón del Cielo y de la Tierra que aparecen en los textos y documentos que aún conservamos (Akkenen, 2012/ODHAG, 2006).

*Kawa Tzul-Taká*¹⁹⁰ o el Señor del Cerro y del Valle no sólo es digno de respecto, contemplación y dueño de todo cuanto existe, incluidos el hombre y su destino, sino que además, se le dirigen en súplicas y peticiones, puesto que puede conceder dones o castigos en función de la observación de las leyes que rigen su orden. Se ha identificado con el Dios cristiano a esta deidad ancestral, aunque mantiene un estatuto ontológico particular y destacado. Por otro lado, el sincretismo y la identificación han permitido la pervivencia de este elemento cultural q'eqchi' tan relevante.

Con anterioridad a la explicación del *watesink* en sí mismo, hemos de hacer referencia al centro de la celebración religiosa q'eqchi': el denominado *mayejak* (literalmente, “acción de gracias”). El término en sí, procedente del q'eqqhi' *mayej*, esto es, “ofrenda” (Caal, 1996) es llevado a cabo por los “mayejanel” o curanderos específicos, que pueden ser tildadas de auténticas autoridades comunitarias (CIAFIC, 2006, p. 37-38). La celebración se prolonga durante varios días, y a nivel general, tiene lugar dos veces al año de forma ordinaria, coincidiendo con la siembra, para pedir perdón al *Tzul-Taká* por los posibles daños que puedan causarse a la tierra, y sobre todo, para dar gracias por los dones ofrecidos, en petición de prosperidad y abundancia. En cualquier caso, y aunque se correspondería con una

¹⁸⁹ Entrevista personal, en Senahú, Alta Verapaz.

¹⁹⁰ Cada cerro de la cosmovisión tiene asociado un señor de Tzul-Taká.

situación extraordinaria, ante cualquier evento inesperado de la comunidad que suponga un punto de conflicto extremo o de acción de gracias específico, también puede tener lugar la celebración de este evento religioso.

Además de los rituales que se hallan presentes en el *majejak*, en lo referente a oraciones, ofrendas, comida, reverencias y exvotos a la Madre Tierra, y otros símbolos, uno de los aspectos que goza de importancia, y en relación a la cuestión que estamos tratando, viene de la mano de la oración a las cuatro esquinas de la tierra. En las celebraciones mayas tradicionales, y en la mayoría de las puramente mayas exentas de sincretismo, en el contexto del refloreCIMIENTO del movimiento, el sacerdote, tras limpiar el espacio celebrativo, dibuja en él el círculo cósmico. Dentro de éste, se plasma una cruz, cuyos extremos señalan las cuatro esquinas o puntos cardinales. Este aspecto se ha mantenido en la celebración sincrética q'eqchi'. Y tras esto, se procede a colocar todas las ofrendas en el altar, a modo de exvoto. Con posterioridad, se invoca al espíritu y se agradece a Dios, toda la naturaleza, al cosmos y a los antepasados, de gran relevancia en la cosmovisión q'eqchi'. (Morales Sic, 2004, cap. 2).

En relación a la integración de la cruz como elemento de sincretismo, hemos de destacar la forma y el fondo de la oración. Ésta se ejecuta dirigiéndose con candelas de cera pura encendidas, a las cuatro direcciones, al centro sagrado o *axis mundi* (Preuss, 2000, pp. 11-12). El este y el oeste son puntos clave en la dirección de las oraciones, puesto que conectan la vida y la muerte (p. 12). Cada esquina, a la que se invoca entre candelas y un continuo sahumar de *pom*¹⁹¹ se halla asociada a un color, poniendo en relieve la simbología cromática respectiva. De esta manera, el rojo, relacionado con el este, es el color del sol, por ser la esquina de la que nace el astro rey; el negro se sitúa al norte y el blanco al sur, en directa referencia a los espacios por los que el aire entra y sale; por su parte, el oeste tiene asociado el color amarillo, la representación de la muerte (Hernández Bonilla, 2004, pp. 97-98). En el centro, se sitúa el copal con el pom, exhalando humo constantemente como símbolo de lo etéreo, que surge del centro del mundo, del *axis mundi* al que hacíamos referencia, para subir al cielo, cubriendo los tres planos o niveles que están presentes en la cosmovisión, y que son cruzados por un único eje.

Es nuestra costumbre, así pues. Y la usamos para nuestra creencia. Rezamos a Dios. Y también nos recordamos de todas nuestras costumbres, de nuestros antepasados. Nos recordamos de respetar. Nos recordamos de todo que somos. Somos indígenas, pues. No somos animales. Tenemos una cultura, mucha cultura en nuestros pueblos. Somos eso (Ricardo Xo, comunicación personal, agosto de 2011¹⁹²).

La celebración del *watesink*.

En relación metonímica con el *majejak*, bien por estar integrado en éste, o por ser un rito celebrativo complementario, el *watesink* encierra un gran contenido sincrético, y por supuesto, la presencia de la cruz como elemento clave entre dos culturas, sujeto a su vez a una interpretación y vivencia simbólica que recoge significados llenos de sentido procedentes de ambas.

Watesink o *Cwatesink*, como lo transcribe Agustín Estrada Monroy (1993, p. 276), significa literalmente “dar tortilla” (De Ceuster y Hatse, 2001, p. 209), y procede de los términos q'eqchi'es *wa* (tortilla) y *tesink* (dar a otro), aunque genéricamente se traduce por “dar de comer y alimentar a la naturaleza” (Chitop Cabrera, 2002, p. 19), debido a las implicaciones, la forma y la finalidad misma de la celebración ritual.

¹⁹¹ Incienso ritual para celebraciones mayas.

¹⁹² Comunicación personal en San Juan Chamelco, Alta Verapaz. El entrevistado es actualmente sacerdote de etnia q'eqchi'. Ha sufrido los rigores del etno-genocidio y es consciente de los procesos de transculturación.

Tal y como señala Estrada Monroy (1993), para los q'eqchi'es supone una ceremonia imprescindible en la vida comunitaria, pues resulta totalmente necesaria a la hora de inaugurar cualquier construcción. Pero si tratamos de comprender la verdadera esencia del *watesink* podremos entender con mayor precisión las implicaciones que éste tiene en cuanto a su dimensión de sentido e implicaciones sincréticas. Recreando lo expresado en el Popol Vuh sobre la creación en la cosmovisión maya, el *watesink* rememora y recrea el acto de Creación que el propio hombre ejerce cuando inaugura un espacio que va a ser habitado o utilizado por él, en especial, en el caso del propio hogar (pp. 276-277). Esta realidad también se haya contenida entre las verdades que el cristiano percibe como auténticas, ya que para éste, la Creación de Dios continúa y el hombre sigue esta tarea por su obra. El sincretismo religioso, de nuevo, encuentra facilidad por analogía o convergencia. Cuando el indígena procede a erigir su hogar, en la intencionalidad de fondo y la ejecución del acontecimiento en sí, que trasciende a lo material, se hallan presentes los principios básicos de la creencia y cosmovisión contenidos en el Popol Vuh y que impregnan la vida, y tanto teología como teleología del q'eqchi'. De esta forma, se determinan con exactitud, las cuatro esquinas que componen la vivienda y la orientación exacta de ésta, tal y como ocurriera en la creación. Toda esquina queda marcada, al igual que el centro de ésta. Las cuatro esquinas de la tierra, los cuatro puntos o direcciones vuelven a hacerse presente, desde el microcosmos que no es sino una representación del macrocosmos del que es parte y con el que forma unidad indisoluble (Ak'kutan, 2002).

Todos los elementos se preparan con afán, desde la música y la comida, hasta las candelas, el incensario y el pom, las hojas de ocote y los ornamentos para el altar, hasta las mujeres que proclamarán las oraciones pertinentes adecuadas a la ocasión.

En el contexto eclesial de Guatemala en general, y de las comunidades indígenas en particular, los ministerios están bien delimitados y su importancia no puede ser puesta en tela de juicio, puesto que responden a las necesidades y las expectativas comunitarias, y de igual modo, suplen las carencias de sacerdotes, dada la demanda y la fuerte vivencia religiosa y el sentido profundo de pertenencia al grupo espiritual (Tapueca, 2009). Por ello, la jerarquía está delimitada, y los ancianos adquieren un papel protagonista, reflejo de la idiosincrasia maya-q'eqchi' tradicional. Por ello, cada miembro tiene su papel en lo ceremonial, desde la persona que se encarga de sahumar con pom, hasta los que tienen como cometido recitar las oraciones pertinentes para la ocasión, que son fundamentalmente cristianas, pero que guardan un sincretismo muy demarcado.

Las oraciones, fundamentales para la ocasión, abren el espacio central de la ceremonia: el sacrificio del ac'ach¹⁹³, el pavo con el que se hará el caldo posterior y cuya sangre será utilizada para la bendición de la casa.

En el horcón o pilar central de la casa, se sitúa el *joom* o guacal en el que se vierte la sangre del animal. Tras determinadas oraciones rituales, agradecimientos al señor Tzul-Taká por haberse podido consagrar el sacrificio, se sahumá el lugar y el guacal con la sangre, símbolo de bendición y al mismo de tiempo, de plegaria. El ilonel (Parra Novo, 2005, p. 123) es el encargado de llevar a término toda la ceremonia junto al dueño de la casa.

La culminación del rito procede de la colocación de las candelas y de las cruces sangrientas. El dueño de la casa lleva una candela encendida en la mano izquierda. Dos invitados lo acompañan con el hisopo y las nueve candelas a encender. En cada una de las esquinas de la vivienda hacen una cruz con el hisopo empapado en sangre, y a su vez, fijan una candela encendida. De igual modo, ejercen esta acción con las vigas y pilares de la casa. Posteriormente, realizan una oración de acción de gracias ante el señor de Tzul-Taká.

¹⁹³ En la Gramática y Diccionario de DIGEBI para la lengua q'eqchi', aparece con la grafía *ak'ach*.

La ceremonia del *watesink* continúa con el reparto de la comida sagrada y el baile de los tres sones (Estrada Monroy, pp. 284). Tras la toma de la bebida del boj, se ejecuta el baile final de la ceremonia, hasta la madrugada.

La presencia de la cruz, en esta ceremonia, se manifiesta en varios de sus momentos cruciales. Primero, en la presencia sempiterna de las cuatro esquinas o rumbos del mundo, y el centro o axis, paráfrasis del macrocosmos y del acto de creación. En segundo lugar, por el agradecimiento a Tzul- Taká por los dones recibidos, hecho que combina la creencia cristiana y la maya tradicional. Y por último, el impregnar, tras el sacrificio, las paredes y horcones con sangre y la señal de la cruz supone un producto de la transculturación que se incluye, en la creencia y vivencia cristiana, con la religiosidad y pensamiento precolombinos.

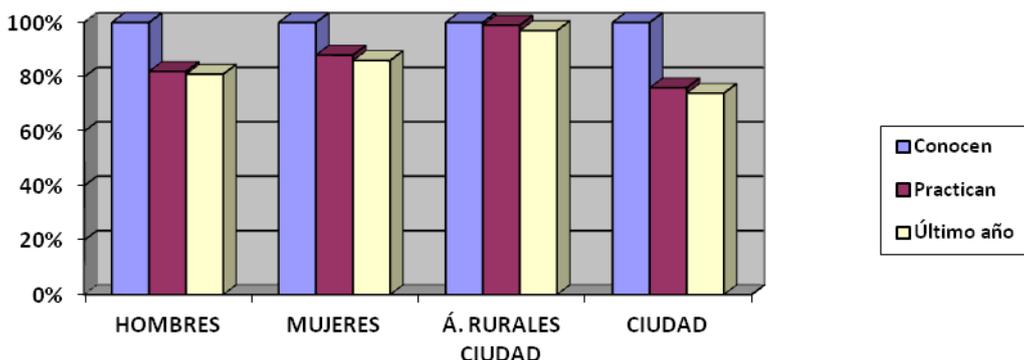
Conclusiones

El sincretismo, consecuencia de la transculturación respuesta adaptativa de supervivencia ha dado como resultado la instalación de elementos procedentes de ambas culturas, en una combinación armónica que ha permitido la supervivencia de una cultura milenaria. El carácter sincrético envuelve las prácticas religiosas q'eqchi'es así como su cotidianidad. La confrontación con la modernidad y la presión cultural y religiosa occidental no han logrado desplazar creencias y costumbres de un pueblo, cuyas prácticas están vivas en las comunidades, con una gran implicación de todos sus miembros. El *watesink*, y su relación con la cruz cristiana, ha supuesto en sí un ejemplo de supervivencia, en cierta medida, puesto que la celebración actual supone todo un proceso de reinención del antiguo ritual maya, debido en gran medida a la filosofía de inculturación eclesial, y al mismo tiempo, gracias a la relevancia en este colectivo de la conservación cultural. Siguiendo a Bengoa (2000, pp. 129-130) podemos destacar que en aquellas regiones y pueblos en los que la identidad étnica se encuentra bien arraigada, es posible dar un salto cualitativo y entablar un diálogo con la modernidad. La adaptación impera por la necesidad de supervivencia, dado que esta fórmula es la única de preservar la propia identidad. La lectura que los participantes hacen de cada elemento supone una referencia inevitable a la cosmovisión tradicional, a los antepasados y a todas las creencias mayas aún vigentes de una manera u otra. Esto no choca de ninguna forma con la religión actual más generalizada. La identidad continúa su camino de reconstrucción. La relevancia no sólo de la cultura, sino de los elementos identitarios que forman parte de la realidad del país puede contemplarse bajo múltiples perspectivas, pero una de ellas es, sin duda, la posible relevancia que determinados ritos pueden tener en la cotidianidad de un pueblo. Como muestra de ello, y a modo de conclusión, ofrecemos los resultados de tres sondeos realizados in situ y que no sólo forman parte del trabajo etnográfico de campo realizado, sino que ponen en relieve la permanencia por distintos medios de transculturación de formas rituales milenarias.

Tabla 1. ¿Conoces el watesink? ¿Lo has practicado en los últimos meses?

Do you Know the *watesink*? Have you recently participated of it?

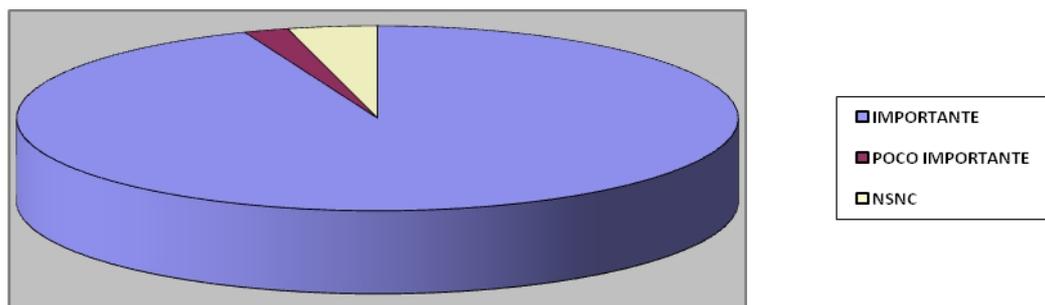
Encuesta realizada a 334 sujetos mayas q'eqchi'es en las localidades de Senahú, Cobán y San Juan Chamelco (Alta Verapaz); y Purulhá (Baja Verapaz). Julio y agosto de 2010. Encuestados sobre si conocen, practican o han practicado en el último año el *watesink*.



Entre los mayas q’eqchi’es entrevistados, casi la totalidad practican el *watesink*, en especial en las zonas rurales. Las mujeres parecen más dispuestas a su celebración y la mayoría de ellas reconocen abiertamente haberlo celebrado el último año. No obstante, tenemos dos sesgos cruciales que debemos destacar. Por un lado, la reacción del maya a hablar sobre lo que concierne a la costumbre ante un extraño, por mucha cercanía que mostremos ante ellos y a pesar del contacto directo. Por otro, en el caso de la población urbana, el proceso de ladinización, y el decoro sobre su origen.

Gráfico 2. Sobre la importancia de practicar el watesink.

About the importance of the practice of the *watesink*

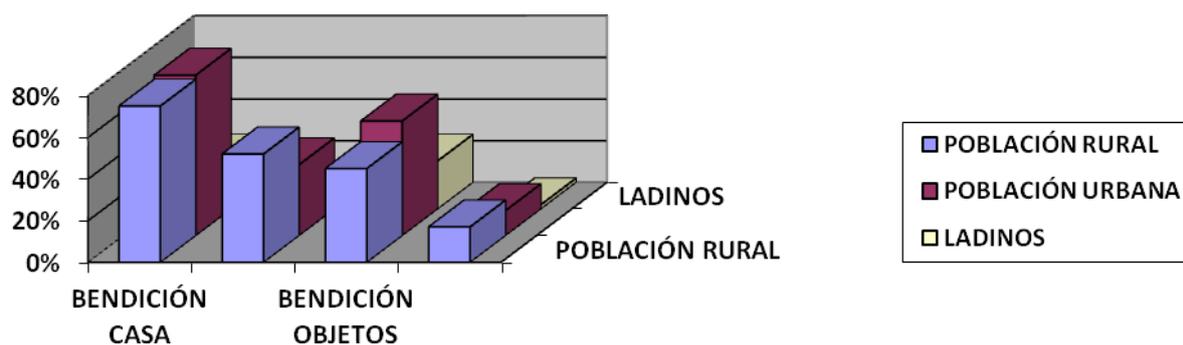


La mayor parte de la población maya-q’eqchi’ rural considera fundamental la celebración del ritual. Si bien no todos lo profesan.

Gráfico 3. Finalidad del watesink

Finality of the *watesink*

Encuesta realizada a 276 sujetos mayas q’eqchi’es en las localidades de Senahú, Cobán y San Juan Chamelco, Santa Cruz; (Verapaz) y Purulhá (Baja Verapaz); y a 120 ladinos (bien autoconsiderados totalmente como tales, o de origen maya pero que han renunciado totalmente a las costumbres indígenas). Julio y agosto de 2010. Se les ha preguntado para qué han participado del *watesink*. Muchos han participado por causas diversas, y por eso en los resultados, coinciden una mayoría en la participación. Por otro lado, los ladinos, reacios a identificarse con prácticas mayas, han confesado en una minoría haberlo hecho, pero por invitación o cortesía, casi nunca por convicción. La población rural participa ligeramente más de los rituales que la urbana, puede que por mayor arraigo de la *costumbre*. El margen de no-participantes puede proceder de la falta de comprensión de las preguntas de encuesta/entrevista, o de ser afines a algunas iglesias evangélicas que prohíben aún estas prácticas.



Referencias:

- Akkeren, R. V. (2002). Lugar del cangrejo o el caracol: la fundación de Rab´inal-Tequicistlán, Guatemala. *Mesoamérica*, 44, 55-81.
- Akkerem, R. V. (2012). *Xib´alb´á y el nacimiento del nuevo sol. Una vision postclásica del nacimiento del nuevo sol*. Guatemala: Piedra Santa.
- Akkutan. (2002). *Fenomenología del las culturas mayas de Verapaz*. Guatemala: Autor.
- Bastos, S., y Camus, M. (2003) *El movimiento maya en perspectiva*. Guatemala: FLACSO
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bogin, B. (2001) El hombre de maíz y la plasticidad humana. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 3, 137-141.
- Caal, D. 1996. Mayejak. *Voces del Tiempo*, 19, 58-63.
- Campbel, L. R. (1977). Quichean Linguistic Prehistory. *University of California Publications in Linguistics*, 81.
- CEH (Comisión Esclarecimiento Histórico) (1999). *Guatemala, Memoria del Silencio*. Informe presentado por la Comisión de Esclarecimiento Histórico. Guatemala: Autor.
- Chitop Cabrera, S. (2002) *Componentes culturales de la cosmovisión maya-q´eqchi´ sobre la protección del medio ambiente y su incorporación al currículo de la escuela primaria del área rural de El Estor, Izabal*. Guatemala: Universidad San Carlos.
- CIAFIC (Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural de la Asociación Argentina de Cultura). (2006) *Pueblos y culturas de las Américas: diálogos entre la globalidad y localidad*. Buenos Aires: CIAFIC.
- Cruz Cortés, N. (1999) *Mitos del origen del maíz en los mayas contemporáneos*. México: Tesis de maestría de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- Cuesta Marín, A. (2001) *La utopía de la justicia*. Madrid: Rebelión.
- De Ceuster, P., Hatse, I. (2001). *Prácticas agrosilvestres q´eqchi´es. Más allá del maíz y el frijol*. Guatemala: Akkutan.
- De Ceuster, P., Hatse, I. (2004) *Cosmovisión y Espiritualidad en la agricultura q´eqchi´*. Guatemala: Akkutan.
- De la Garza, M. (1998) *Palenque*. México: Gobierno del Estado de Chiapas/Editorial Porrúa.
- De la Garza, M.; Cuevas García, M. (2005) El dios K´aawiil en los incensarios del Grupo de las Cruces de Palenque. *Mayab*, 18, 99-112.
- Elíade, M. (1979). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.
- Elíade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- Elíade, M. (2001). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé Editoriales,

- Estrada Monroy, A. (1990) *Vida esotérica maya-q'eqchí*, Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes.
- Figueroa Ibarra, C. (2006). Izquierda y violencia revolucionaria en Guatemala (1954-1960). *Fermentum*, 46, 395-414.
- Hernández Bonilla, S. M. (2004) *Estudio etnológico del uso de vida silvestre y actividades en dos comunidades del área de influencia del Parque Nacional Lachúa, Cobán, Alta Verapaz*. Guatemala: Universidad San Carlos.
- Ianni, Octavio (2004). *A era do globalismo*. Río de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- Kistler, S. A. (2007). The House in the Market: Kinship, Status, and Memory among Q'eqchi' Market Women in San Juan Chamelco, Guatemala. *Electronic Theses, Treatises and Dissertations*, Paper 2828.
- Malinowski, B. (1963) Introducción, en Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.
- Morales Sic, J. A. (2004) *Religión y política: el proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*. Guatemala: FLACSO.
- Nájera Coronado, M. I. (1987). *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y autosacrificio entre los antiguos mayas*. México: UNAM. IIFL, Centro de Estudios Mayas.
- Navarrete Linares, F. (1996) *La vida cotidiana en tiempos de los mayas*. México: Ediciones Tema Hoy.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG) (2006). *Hacia el respeto de los derechos religiosos del pueblo maya*. Guatemala: Autor.
- Preuss, M. (2000) Mayehak: K'ekchí preservation of customs and beliefs. *Scripta Ethnologica*, XXIII, 7-19.
- García, P. (2005). *El genocidio de Guatemala a la luz de la sociología militar*. Madrid: Sepha.
- Ianni, O. (2000). *Enigmas de la modernidad-mundo*. México: Siglo veintiuno Editores.
- Parra Novo, J. C. (2004) *Persona y comunidad Q'eqchí*. Guatemala: Akkutan.
- Rama, A. (1986). *La transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rivera Dorado, M. (1985). *Los mayas de la antigüedad*. Madrid: Alhambra.
- Sapper, K. T. (1985). The Verapaz in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Contribution to the Historical Geography and Ethnography of Northeastern Guatemala. *Institute of Archaeology, University of California, Occasional Paper 13*.
- Tapuerca, J. (2009) *Sujetos e identidades emergentes*. Guatemala: Akkutan.