



ANDREA FREDDI

Universidad de Los Lagos, Chile  
andrea.freddi@ulagos.cl

## “AHORA TAMBIÉN PEDIMOS POR NUESTRA GENTE EN EL NORTE”: LAS CHIMANES DE TODOS SANTOS (GUATEMALA) ENTRE MIGRACIÓN, DESARROLLO Y MAYANIZACIÓN<sup>1</sup>

**Fecha de recepción:** 26.06.2020

**Fecha de aceptación:** 07.09.2020

**Resumen:** En la fase de posguerra las comunidades indígenas de Guatemala han pasado a través de un doble proceso de transnacionalización: mientras sus miembros migraban a Estados Unidos, turistas y ONG extranjeras entraban en las comunidades como efecto de las políticas de desarrollo multicultural. En este contexto, el artículo busca comprender cómo la costumbre de Todos Santos Cuchumatán, una comunidad maya mam, son resignificadas frente a las transformaciones sociales y de imaginarios provocadas por tales escenarios de movilidad. Se presentan casos etnográficos que ponen en evidencia cómo las especialistas rituales locales –la mayoría de ellas mujeres– mantienen el delicado equilibrio entre presiones internas y externas. Si dentro de la comunidad enfrentan acusaciones de brujería y asumen la tarea de dar respuestas rituales a preocupaciones vinculadas con la migración, desde el exterior, son invitadas a adherirse a los discursos y prácticas mayanistas. A pesar del riesgo de estandarizar sus prácticas, las mujeres se apropian de dichos capitales transnacionales utilizándolos estratégicamente. Las contradictorias identidades que adquieren en este proceso muestran un intento de resignificar su rol en continuidad con las prerrogativas del sincretismo religioso mesoamericano, históricamente capaz de transgredir fronteras y mediar con la alteridad.

**Palabras clave:** chamanismo, maya, Guatemala, migraciones transnacionales, neo-indianismo

**Title:** “Now We Also Plead for Our People in the North”. The *Chimanes* of Todos Santos (Guatemala) Between Migration, Development and Mayanization

<sup>1</sup> La preparación de este artículo ha contado con el apoyo del proyecto ANID + PAI CONVOCATORIA NACIONAL SUBVENCIÓN A INSTALACIÓN EN LA ACADEMIA CONVOCATORIA AÑO 2019 + Folio PAI77190103. El material etnográfico presentado fue recolectado durante los estudios doctorales del autor, dentro del programa de doctorado en Scienze Psicologiche, Antropologiche e dell’Educazione dell’Università di Torino. Algunas de las reflexiones presentes en este artículo fueron presentadas dentro del panel “Representaciones religiosas y simbólicas en Mesoamérica y Andes. Contribuciones desde la antropología, la historia y la historia de las religiones” del congreso ALER 2018 en Toro, España. Se agradece a Clementina Battcock y a Sergio Botta, coordinadores del panel, por el apoyo y las sugerencias. Se agradece a Alejandra Carreño por la lectura del manuscrito y por las correcciones lingüísticas y de contenido sugeridas. Finalmente, se agradece a los editores y a los revisores anónimos de la revista *Itinerarios* por los valiosos aportes al texto.

**Abstract:** In the post-war era Guatemalan indigenous communities went through a double process of transnationalization: while its members migrated to the United States, foreign tourists and NGOs entered the communities due to multicultural development politics. The aim of this paper is to understand how the *costumbre*, or maya chamanism, of Todos Santos Cuchumatán, a Mam Maya community, is re-signified in relation to the social and symbolical transformation caused by these scenarios of mobility. The ethnographic cases presented highlight how the ritual specialists –the majority being women– maintain a delicate balance between internal and external pressures. While inside their community the *costumbristas* face witchcraft accusations and at the same time provide a ritual response to migration issues, from the outside they are urged to adhere to mayanist multicultural discourses and practices. Despite the risk of the standardization of their practices, these women appropriate transnational capitals and use them strategically. The different and contradictory identities that they acquire in these processes reveal an attempt to re-signify their role in continuity with the qualities of Mesoamerican religious syncretism, historically capable to transgress frontiers and mediate with alterity.

**Keywords:** Shamanism, Maya, Guatemala, transnational migration, neo-Indianism

## INTRODUCCIÓN

La Caja Real (Fig. 1) es una antigua caja de madera que contiene los documentos que relatan las visitas de las autoridades coloniales al pueblo indígena de Todos Santos Cuchumatán y dejan constancia de resoluciones de conflictos y pago de tributos. Como mostró la antropóloga Maud Oakes (1969), la Caja Real era objeto de devoción para los *chimanes*<sup>2</sup> de Todos Santos en los años cuarenta del siglo xx, pues el sistema de cargos de esta comunidad maya mam de Guatemala se articulaba en torno a la *costumbre*<sup>3</sup> que se realizaba frente al cofre colonial, entregado cada año a los cuidados de un nuevo *Alcalde Rezador*. En los años siguientes, el sistema de cargos y la *costumbre* entraron en decadencia y durante los años ochenta, el periodo más dramático de la guerra civil (1960-1996), la Caja Real fue abandonada. Terminado el conflicto, las políticas multiculturales inauguradas por los acuerdos de paz del año 1996 y patrocinadas por la cooperación internacional ofrecieron una posibilidad para salvar la antigua caja. Gracias a los aportes de una agencia estatal y de una ONG europea, fue financiado un proyecto que tenía como propósito rescatar el culto de la Caja Real y construir un lugar donde el valioso objeto pudiese ser custodiado y revalorizado.

<sup>2</sup> En la lengua maya mam la palabra *chman* se refiere tanto a “abuelo” como al especialista ritual de la religión indígena. En este segundo caso el término femenino sería *chmanbaj’ xuj*. Sin embargo, se usará aquí la castellanización de uso común: *chimán* y *chimanes*. La asonancia con la palabra “chamán” debería ser solo una curiosa coincidencia.

<sup>3</sup> La *costumbre* es el término usado en muchos lugares de Mesoamérica para referirse popularmente a las prácticas sincréticas del cristianismo indígena. En el uso común se contraponen al término *religión*, usado principalmente para referirse a las iglesias evangélicas.



Fig. 1 La Caja Real. Archivo personal.

La nueva casa de la Caja Real se encuentra en una calle lateral cercana a la entrada del pueblo y ha vuelto a ser utilizada como parte de las ceremonias realizadas por los *chimanes*. Sin embargo, su colocación periférica refleja la pérdida de centralidad de la *costumbre*. En un tiempo no tan lejano, los *chimanes* ejercían su oficio en los altares y cruces de la plaza principal o directamente dentro de la iglesia católica, frente a las imágenes de los santos. Hoy deben aceptar realizar la *costumbre* en una pequeña sede construida gracias a los fondos del mencionado proyecto. Por lo mismo, Petrona<sup>4</sup>, la lideresa del grupo de *chimanes* de Todos Santos y actual encargada de la Caja Real, considera que, con respecto al tiempo de la *violencia*, las cosas han mejorado. Si bien dentro de la comunidad

<sup>4</sup> Los nombres de las personas mencionadas son seudónimos.

tienen que enfrentar duras acusaciones de brujería y la persistente hostilidad de las iglesias evangélicas, hay todavía muchos *paisanos* que acuden a ella y a sus colegas. Lo que ha revitalizado la *costumbre*, dice Petrona, ha sido la migración a los Estados Unidos, que en los años sucesivos a la guerra ha llevado a un tercio de Todos Santos a residir en el Norte. Como consecuencia, sus saberes rituales se han vuelto necesarios para resolver las problemáticas migratorias de una clientela principalmente femenina: las mujeres que quedan en espera de noticias de los parientes que partieron.

Vienen las mujeres que tienen el esposo en Estados Unidos o que tienen sus hijos allá. Vienen con sus velas, con su copal y nosotros rezamos a la Caja Real, a Dios, a los Dueños de los Cerros que puedan pasar México, sobrevivir en el desierto, que les entreguen papeles. Rezamos que se recuerden de mandar dinero a sus esposas y que un día puedan volver a Todos Santos.

Las palabras de doña Petrona y los acontecimientos vinculados con la Caja Real son representativos de la problemática a analizar en este artículo: el proceso de transformación de la *costumbre* de Todos Santos, es decir, el modo en que las prácticas religiosas locales cambian y son resignificadas frente a las transformaciones sociales y de imaginarios provocadas a partir de la dimensión transnacional que ha adquirido el pueblo en los años de posguerra. Esta dimensión se entiende aquí vinculada con dos fenómenos en particular: la migración de todosanteros hacia los Estados Unidos y la llegada de extranjeros (turistas, funcionarios de ONG, etc.) vinculados a proyectos de desarrollo.

La migración hacia los Estados Unidos (cf. Burrell 2005) ha sido capaz de dar origen a un imponente flujo de remesas materiales y sociales que han posicionado Todos Santos en el centro de una geografía translocal, transformando tanto su economía como sus prácticas sociales y deseos (cf. Freddi, Carreño y Martínez 2020). En el mismo periodo, se han generado en Guatemala un conjunto de discursos y prácticas vinculadas al desarrollo, implementados a partir de la firma de los acuerdos de paz (1996), dentro de los cuales ha tenido un rol protagónico la cooperación internacional. Esta ha promovido la asignación de fondos según las lógicas de la “razón humanitaria” (cf. Fassin 2012), basada en una idea de beneficiario indígena con rasgos marcadamente victimizados y esencializados (cf. Freddi y Grassi 2020). Este modelo de desarrollo permitió que las comunidades mayas, recién salidas de la devastación de la violencia, recibieran progresivamente la visita de funcionarios de varias ONG, turistas, chamanes aprendices, antropólogos, directores de cine y otros extranjeros interesados en llevar a cabo proyectos inspirados en torno a “lo maya”.

La dimensión transnacional adquirida en la posguerra ha vuelto a la comunidad económicamente dependiente de las remesas de los migrantes y de los fondos de cooperación internacional. Estos flujos en entrada y salida de personas e imaginarios han desestabilizado equilibrios locales de género, edad y poder y han alimentado un deseo de “modernidad” y “desarrollo”. De la misma manera que en otros municipios indígenas (cf. Fisher y Benson 2006, De Hart 2010, Ekern 2010), en Todos Santos se comparte la idea de estar involucrados en un proceso común enfocado en revertir las condiciones de marginalidad y pobreza que han caracterizado su existencia dentro del Estado nación guatemalteco,

en adquirir prosperidad económica, justicia social y acceder a posibilidades de consumo heterogéneas. Se trata de lo que Edgar Esquit define como “superación de lo indígena” (2010), es decir, una asimilación selectiva de los discursos hegemónicos sobre la diversidad maya y una apropiación de los mismos con el objetivo de adquirir capitales sociales y simbólicos de beneficio colectivo. “Superarse” es la delicada tarea de cambiar, hacerse modernos sin disolver la especificidad comunal del grupo indígena, tarea que les ha permitido resguardar espacios de autonomía política vis a vis con el Estado a lo largo de su historia (cf. Tzul 2016). Migración y desarrollo son los instrumentos primarios de este proceso comunitario de “superación” y en Todos Santos tienen una valoración positiva reforzada por las rápidas transformaciones acaecidas en los años siguientes a la guerra: las casas de remesas han puesto en marcha una urbanización radical del espacio rural del municipio y los fondos de cooperación internacional han permitido una inédita construcción de infraestructuras y la implementación de proyectos de diversificación y aumento de la productividad agrícola (cf. Freddi 2018).

Esta dimensión transnacional de la comunidad indígena guatemalteca, y el discurso de “superación” que la sostiene, no han sido suficientemente estudiados respecto a los efectos que tiene en la vida religiosa. En particular, este artículo pretende analizar cómo la *costumbre* de Todos Santos, conocida también como chamanismo maya<sup>5</sup>, ha tenido que cambiar para hacer frente a los dos fenómenos que componen la transnacionalización de su comunidad. Lo que se busca es comprender de qué maneras los *chimanes*, como doña Petrona, se han apropiado de los nuevos capitales transnacionales para ganar legitimidad dentro de su grupo social.

Para comenzar, se sitúa el análisis dentro del debate contemporáneo sobre la religiosidad maya y su transnacionalización. A continuación, se analizan tres casos etnográficos: el primero, en el que se evidencian las acusaciones de brujería sufridas por los *chimanes* de Todos Santos; el segundo, en el que se describe un ritual vinculado con el tema migratorio; el tercero, en el que se relatan las celebraciones del año nuevo maya en Todos Santos durante el 2012, el año del *Oxlajuj b'aqtun*<sup>6</sup>, conocido como el “fin del mundo maya”. A través de estos casos es posible arrojar luz sobre los elementos fundamentales de la reformulación transnacional de la religiosidad local, observando cómo los *chimanes* responden, por un lado, a las tensiones internas a su comunidad y, por el otro, a las presiones homogeneizadoras de los circuitos neo-indianistas (*vide infra*).

Los datos empleados en este artículo proceden de un periodo de aproximadamente 15 meses de residencia e investigación etnográfica en el municipio de Todos Santos Cuchumatán, dentro del proyecto de estudios doctorales que realicé entre 2009 y 2015. El material recolectado para abordar el tema específico del artículo corresponde a la observación participante de los acontecimientos narrados, con las respectivas notas de campo

<sup>5</sup> Se prefiere usar la categoría “emic” de *costumbre*, pues se considera que “chamanismo”, aunque comúnmente usado en la literatura antropológica, mal se adapta a describir la complejidad de las prácticas locales y termina proporcionando una representación simplificada y reductiva de las mismas.

<sup>6</sup> Según la forma calendárica maya precolombina de la Cuenta Larga, el ciclo denominado decimotercero *b'aqtun* terminaría el 21 de diciembre 2012. Mucho se ha especulado sobre esta fecha como presunto “fin del mundo” (cf. Bastos, Zamora y Tally 2016).

sucesivamente elaboradas, y a un conjunto de 23 entrevistas analizadas con la técnica del análisis temático (cf. Creswell 2014).

## IMAGINAR LO MAYA

Como afirman Santiago Bastos y Aura Cumes en la introducción del volumen *Mayanización y vida cotidiana*, “lo maya” representa una versión local, guatemalteca, de una ideología multicultural que se afirmó en varias partes del mundo a principio de los años noventa (2007). En América Latina la ideología multicultural se manifiesta a partir de la “emergencia de lo indígena” (cf. Bengoa 2000), un vuelco en las representaciones oficiales de las culturas de los pueblos originarios que pasan de ser estigma a ser valor, de señalar una condición premoderna que necesita ser revertida a relevar un derecho a la diversidad que debe ser protegido (cf. Giraudo 2009). En Guatemala la ideología multicultural toma la forma de un proceso de “mayanización”. La idea de “lo maya” nace dentro de los movimientos indígenas agraristas de los años setenta y se basa en la apropiación de un término académico de uso principalmente arqueológico. Ser “maya” debe transformarse en una categoría étnica que favorezca una toma de conciencia por parte de las actuales comunidades indígenas sobre su condición de herederos de un glorioso pasado precolumbino silenciado por siglos de colonización. Esto, con el objetivo de desarrollar un sentido de solidaridad y de orgullo étnico dentro de la fragmentada realidad indígena nacional (cf. Arias 1990, Grandin 1997, Bastos y Cumes 2007). Según esta premisa, lo indígena tiene que mayanizarse.

Dentro del contexto histórico de discriminación y racismo del Estado nación guatemalteco, el proceso de mayanización se afirma como una propuesta contrahegemónica para valorizar las diferencias étnicas del país. Tal propuesta configura la agenda política de un conjunto de asociaciones y liderazgos que se ha nominado “movimiento maya”, portador de una ideología definida como pan-mayanista (cf. Fischer y Brown 1996, Warren 1998, Nelson 1999). Sin embargo, la centralidad que adquiere la versión culturalista de la identidad indígena promovida a lo largo del proceso de paz, termina por despolitizar<sup>7</sup> las reivindicaciones mayanistas (cf. Bastos y Camus 1993, Brett 2006). Despojado de sus instancias más radicales, el discurso mayanista y muchos de sus líderes son incorporados dentro del “multiculturalismo neoliberal” (cf. Hale 2002) propio del Estado guatemalteco de posguerra, contribuyendo así a construir una representación del “indio permitido” (cf. Hale 2006) fuertemente idealizada, higienizada y apolítica. En el centro del discurso mayanista se impone un enfoque marcadamente esencialista que, sin embargo, no consigue ser estratégico, al verse impedido de generar un sentido de solidaridad étnica pan-maya interna en el país<sup>8</sup> (cf. MacKenzie 2010). A pesar de ello,

<sup>7</sup> Con este término se hace referencia a la tendencia a esconder o invisibilizar bajo una retórica culturalista o humanitaria, las relaciones de poder que subyacen a las desigualdades sociales (cf. Fassin 2012, 2014).

<sup>8</sup> En Guatemala, en la fase de posguerra, no se ha afirmado ninguna entidad política capaz de reunir consensos a nivel nacional sobre la base de la identificación étnica pan-maya. Como subraya también

dada la coherencia de las políticas de la identidad con un proyecto de Estado neoliberal (cf. Bayart 2009), el discurso mayanista se impone como discurso oficial de la diversidad maya y determina la asignación de fondos para el desarrollo procedentes de agencias gubernamentales y, sobre todo, de la cooperación internacional, cuya acción es central en la reconstrucción de la Guatemala posconflicto (cf. Freddi 2018).

En la medida en que el proceso de mayanización se despolitiza, el énfasis sobre su dimensión religiosa aumenta. El maya “permitido” es un indígena fuertemente sacralizado, que define su radical alteridad cultural con respecto a Occidente en términos fundamentalmente espirituales (cf. Bastos y Cumes 2007). La nueva espiritualidad mayanista busca recuperar el núcleo puro de la “cosmovisión” nativa, descontaminando la *costumbre* popular de todas las influencias exógenas impuestas por la colonización y la dominación de los ladinos (guatemaltecos no indígenas) (cf. Chiappari 2002, Molesky-Poz 2006). Sin embargo, el contenido de la cosmovisión pan-maya se define con base en elementos que no dejan de evocar el fantasma de su antípoda occidental. El *Popol Vuh* sería la “biblia maya”, el calendario ritual *tzolq’in* de 260 días sería una suerte de “zodiaco nativo”, los especialistas rituales se transforman en “sacerdotes” mayas. Además, como ha señalado James MacKenzie, el énfasis sobre los logros y el rigor científico de la arquitectura y de la astronomía maya precolombina señala un enfoque racionalista que demuestra más bien la adherencia a criterios de legitimación occidentales (2009).

El contenido espiritual del proceso de mayanización guatemalteco deja pronto de definirse únicamente dentro de los ámbitos locales que lo han creado, pasando a través de lo que Manelí Farahmand (2016, 2020) ha llamado un proceso de transnacionalización. Como ya se ha mencionado, terminada la guerra civil en 1996, Guatemala abre sus puertas al turismo y a la cooperación internacional, transformándose en un lugar de deseo para el “otro”. Sobre sus pueblos originarios, víctimas de genocidio y, a pesar de ello, aún capaces de custodiar el secreto de la alteridad, se proyectan las inquietudes y el anhelo de visiones alternativas, productos de las crisis económicas y ecológicas del capitalismo tardío. En este sentido, un caso particularmente significativo es la sintonía que surge entre el movimiento New Age y la espiritualidad mayanista. Si bien las celebraciones del *Oxlajuj b’aq’tun* del año 2012, con su explícita referencia al inicio de una nueva era, le otorgaron una particular visibilidad, esta conexión se establece anteriormente, a través de libros que introducen en la conciencia del lector occidental la idea de los mayas como depositarios de saberes esotéricos a los cuales es necesario prestar atención para preparar un “nuevo amanecer” (cf. Bastos, Zamora y Tally 2016, Farahmand 2016). En Guatemala, el lago de Atitlán se convierte desde los años setenta en el punto de referencia nacional del turismo espiritual, un lugar donde se experimentan las posibles conmixiones entre la *costumbre* maya y las disciplinas New Age, un lugar donde es posible realizar

---

MacKenzie (2010), cuando los mayas fueron llamados a votar unidos, los resultados fueron sorprendentemente adversos. En el caso del referéndum de 1999, se rechazaron las modificaciones constitucionales que iban a favorecer los derechos indígenas. Mientras que en las dos ocasiones en que la activista maya y premio Nobel de la Paz Rigoberta Menchú Tum se presentó como candidata presidencial, alcanzó porcentajes de voto cercanos al 3 %.

las experiencias místicas negadas por la modernidad, al alero de la autenticidad de una cultura que, en cambio, ha sabido protegerlas y cultivarlas.

Esta dimensión espiritual del mayanismo guatemalteco es acogida más por los extranjeros que por la propia población indígena que pretende representar. En los municipios indígenas del país, donde el sentido de pertenencia sigue estando principalmente vinculado a una dimensión comunitaria, la gente ha empezado a llamar “mayas” a los activistas y sacerdotes mayanistas (cf. Esquit 2004). Esta ruptura entre mayas e indígenas se hace particularmente áspera en el campo religioso. Como atestigua MacKenzie sobre el caso del pueblo maya k'iche' de San Andrés Xecúl, los activistas mayanistas, a menudo más cosmopolitas que sus coterráneos y con un nivel de escolarización más alto, consideran problemático el sincretismo propio de la religiosidad popular. Las comunidades indígenas se encuentran, entonces, frente a la tensión entre la espiritualidad pan-mayanista y la religiosidad sincrética conocida académicamente como chamanismo maya y localmente como *costumbre* (2009): un sistema religioso de carácter territorial vinculado a las especificidades históricas y geográficas de cada territorio y producido por la superposición de elementos católicos y nativos durante la época colonial (cf. Watanabe 2006). Desde la perspectiva de las luchas pan-mayanistas, el sincretismo adquiere la connotación de falsa conciencia, de interiorización de la colonización y de opresión de los ladinos.

En fin, siguiendo las indicaciones de los autores que se han dedicado al tema en años recientes (cf. MacKenzie 2009, Farahmand 2020), se puede afirmar que en la actualidad es posible identificar tres tipos de actores en el campo religioso indígena mesoamericano: 1) los costumbristas, que practican una ritualidad de tipo sincrético vinculada a santos u otras figuras espirituales de carácter territorial; 2) intelectuales y activistas pan-mayanistas cosmopolitas que buscan forjar y estandarizar una religiosidad puramente maya; 3) representantes nacionales o extranjeros del movimiento neo-chamánico de tipo New Age, vinculados a circuitos de turismo espiritual. La alianza entre los grupos 2) y 3) conforma lo que Galinier y Molinié (2013) han definido como neo-indianismo, una dinámica de transnacionalización de los significados atribuidos a las culturas originarias latinoamericanas que, como se ha visto, involucra en Guatemala también al Estado y a las ONG y representa uno de los desenlaces del multifacético proceso de mayanización.

En las páginas siguientes se indaga cómo, en el caso etnográfico de Todos Santos Cuchumatán, el primer grupo recibe, se apropia y reformula los discursos y las prácticas que proceden del conjunto de actores neo-indianistas (grupos 2 y 3). Como ya se ha visto, en el caso de Guatemala es ineludible agregar a esta relación un elemento más: el análisis del impacto de la migración a los Estados Unidos sobre las prácticas costumbristas. Si bien se ha evidenciado que la religión sincrética de los mayas “viaja bien” hacia los países destino de sus desplazamientos (cf. Pedrón-Colombani 2010, MacKenzie 2014), los estudios sobre los efectos de las migraciones en el ejercicio de la *costumbre* en las comunidades de origen de estas son aún escasos. En particular no se registran trabajos que tomen en consideración las intersecciones que se generan entre los dos procesos paralelos de transnacionalización que han ocurrido en las comunidades indígenas: la salida de sus miembros hacia los Estados Unidos y la entrada en las mismas de nuevas ideas sobre “lo maya”, portadas por activistas pan-mayanistas, funcionarios de distintas ONG y turistas espirituales.



## BRUJAS MODERNAS

Maud Oakes titulaba *The two Crosses of Todos Santos* (1969) el libro que puso esta comunidad maya mam en el mapa de la antropología norteamericana. Las dos cruces representadas en la portada y los acontecimientos con ellas relacionados simbolizaban el conflicto existente entre indígenas y ladinos. La más antigua era la cruz de los *chimanes*, el *axis mundi* maya de madera (cf. Vogt 1992) que se alzaba en el centro del pueblo, frente a la antigua iglesia colonial. La segunda representaba el símbolo católico por excelencia. Aproximadamente diez años después de que Maud Oakes partiera del pueblo, la cruz de los *chimanes* fue abatida por mano del grupo de catequistas locales que se había conformado como producto de la evangelización neo-católica de los misioneros maryknoll. Los "padres" extranjeros trajeron los preceptos de la Acción Católica, favoreciendo el surgimiento de nuevos liderazgos jóvenes de enfoque desarrollista y en este proceso debilitaron el sistema de cargos y el horizonte ideológico que lo legitimaba: la *costumbre* (cf. Brintnall 1979, Falla 2007).

Posteriormente, los *chimanes* de Todos Santos fueron perjudicados por la llegada de las denominaciones protestantes, en su mayoría evangélicas y pentecostales, a partir de los años setenta. El éxito de estas iglesias en áreas indígenas ha sido bien documentado y se ha basado en un proceso de evangelización bivalente (cf. Stoll 1990, Samson 2007, entre otros): por un lado, los agresivos ataques hacia la *costumbre* y el culto de los santos, considerados idólatras y demoniacos, y por el otro, la continuidad de ciertas lógicas comunitarias y de aspectos rituales de tipo extático y corporal. El presidente golpista Efraín Ríos Montt era, entre otras cosas, un pastor evangélico. Sus políticas genocidas de "tierra arrasada" y, en general, el terror que devastó Guatemala en los años ochenta infligieron el golpe final a la *costumbre* (cf. ODHAG 1998, CEH 1999). En Todos Santos la militarización de las comunidades indígenas en clave antiguerrillera, a través de la institución de las Patrullas de Autodefensa Civil, eliminó cualquier tipo de liderazgo que no fuera validado por el ejército. La persecución de la *costumbre*, motivada religiosa y políticamente, confinó las prácticas de los *chimanes* a la intimidación de los hogares, privándolas de sus implicancias públicas y colectivas y reduciéndolas al rol de opción dentro de un amplio abanico de posibilidades religiosas (cf. Rodríguez Balam 2014, Kapusta 2018). En la fase de posguerra, el discurso modernizante que se afirmó como estrategia de "superación" debilitó aún más el rol público de la *costumbre*, estigmatizando a los *chimanes* como arcaicos y supersticiosos.

Relegado a la intimidad, el ejercicio actual de la *costumbre* se ha vuelto un dominio femenino. Es por ello que cuando llego a una reunión de *chimanes* en el noviembre del año 2009, encuentro un grupo casi exclusivamente compuesto por mujeres. La reunión tiene lugar en la casa de la Caja Real, fuera de la cual se encuentra una robusta y nueva cruz de madera incrustada en una base de cemento que lleva inciso "Enero 2005", la fecha en que se inauguró el lugar. El encuentro es guiado por doña Petrona, la ya mencionada lideresa del grupo de *chimanes*, y por don Feliciano, un activista pan-mayanista que trabaja para una agencia del Estado ligada a la implementación del multiculturalismo y que ha tenido un rol central en conseguir los fondos destinados al rescate de la Caja Real.

Feliciano y Petrona no podrían ser más distintos. El primero es maestro y exguerrillero. Representa de forma ejemplar la evolución del activismo indígena guatemalteco: pasó de ser parte de la Acción Católica a la lucha armada, llegando hoy a participar del neoindianismo del Movimiento Maya. Petrona, en cambio, es una mujer de más de setenta años, enérgica y con un desbordante sentido del humor. Su reputación en el pueblo no es positiva: muchos la consideran una bruja, capaz de provocar graves males y propensa a enriquecerse a expensas de sus inocentes clientes. Tiene además una polémica actividad colateral: es cantinera, la única mujer dueña de una cantina y la única cantina donde la mayor parte de la clientela es femenina. Como si esto fuera poco, se rumorea también que la anciana señora esconde en la parte trasera de su cantina un prostíbulo, tomando en ello el 50 % de las ganancias de sus “protegidas”.

En el encuentro se discute justamente de una acusación de brujería en su contra. Para comprender la gravedad de estas acusaciones es necesario mencionar que en la fase de posguerra en Guatemala se ha registrado un considerable aumento de casos de linchamientos. Estos se han interpretado como una reacción a la violencia neoliberal y líquida que ha inundado el país desde que ha terminado la violencia de la guerra (cf. Snodgrass Godoy 2002, Benson, Fisher y Thomas 2008), o como parte de la nueva “cultura del terror” centroamericana (cf. Taussig 2005) hecha de maras, narcotráfico, corrupción e impunidad. Todos Santos también ha tenido algunos notorios casos de linchamientos (cf. Burrell 2013, Weston 2019) y, en otros municipios indígenas del país, líderes religiosos han sido incluso asesinados (cf. Offit y Cook 2010). Esto hace que el clima de creciente animosidad hacia el trabajo de las *chimanes* y, en particular la acusación de brujería en contra de doña Petrona, sean particularmente preocupantes. Petrona es acusada de haber causado la enfermedad de una mujer introduciendo en su cuerpo, a través de un maleficio, una bola de pelos, uñas, vidrio y metal. La mujer estaba a punto de morir cuando, con violentos espasmos, logró expulsar el siniestro objeto que causaba su mal. Durante la reunión, la lideresa del grupo de *chimanes* relata la estrategia defensiva que empleó durante el proceso popular en el que tuvo que declarar la semana anterior a nuestro encuentro:

Una bola de ese tipo para salir del cuerpo de una mujer puede pasar por arriba o por abajo. De arriba no puede haber pasado porque es muy grande para pasar por la boca de un ser humano. Si hubiese salido de su boca, la mujer ya no podría hablar. De abajo, las mujeres dan a la luz, entonces podría haber salido de ahí la bola. Pero habría sangre, laceraciones y un médico seguramente podría comprobarlo. Eso yo le dije.<sup>9</sup>

Petrona continúa relatando cómo, frente a la gente reunida y a las autoridades locales, explicó que las *chimanes* de Todos Santos solo se dedican a rezar a Dios y lo hacen para ayudar a los migrantes en sus travesías: sus prácticas tienen como único objetivo el de velar por el bien común. Para comprobarlo, en el contexto de la acusación, Petrona mostró un certificado que recibió por haber participado de un curso de capacitación para “guías espirituales maya” organizado por una agencia gubernamental en la ciudad de Antigua. Tal agencia es

<sup>9</sup> Las citas procedentes de esta reunión fueron transcritas y traducidas del mam gracias a la ayuda de Angelina Ramírez de Todos Santos.

parte de la red de contactos de Feliciano, cuyo campo de acción política es más bien ajeno a la comunidad. El certificado la reconoce como una *aq'ij*, heredera de una milenaria tradición maya y sacerdotisa comprometida con el desarrollo espiritual de su pueblo. Durante la acusación el certificado pasó de mano en mano y pareció ayudar a desmontar definitivamente las acusaciones. Don Feliciano, que también estuvo presente en el proceso popular, cuenta que cuando pasó a tomar palabra, se sumó al contrataque:

Les dije que los acuerdos de paz del 1996 definen a Guatemala como una nación multicultural que protege las manifestaciones espirituales de sus pueblos y que si las acusaciones de brujería siguen o si algunas de ustedes sufren un ataque físico vamos a interponer una demanda por violación de los derechos humanos y derechos de la mujer.

Las acusaciones de brujería ponen a las *chimanes* de Todos Santos en la posición de tener que validarse como “modernas”, en consonancia con la lógica de la “superación” y del desarrollo que se ha afirmado en la fase de posguerra. Para poder hacerlo, y revertir así un largo proceso de deslegitimación, Petrona apela a las representaciones del “indio permitido” que el mismo sistema del desarrollo multicultural provee. Los contactos de Feliciano, intelectual cosmopolita con el cual tiene una relación no exenta de conflictos, son usados instrumentalmente para adquirir un capital simbólico y social que sirve en su defensa y reconocimiento. Usando el racionalismo propio de la espiritualidad mayanista para confutar las acusaciones, Petrona deconstruye frente a su comunidad el prejuicio que etiqueta a las *chimanes* como ignorantes y supersticiosas. Ella demuestra conocer la fisionomía femenina y reconocer el trabajo de los médicos; además, apela a todo el repertorio discursivo del neo-indianismo guatemalteco: se vuelve sacerdotisa maya, guía espiritual, incluso *aq'ij* (término k'iche' que no se usa en mam). En conjunto con Feliciano invocan los derechos humanos y los Acuerdos de Paz y se validan a través de sus contactos con las agencias multiculturales del Estado y la razón humanitaria de las ONG. Sostienen su defensa con un certificado, un carnet, “papeles”, el fetiche burocrático de la modernidad. Sin embargo, validándose como modernas guías espirituales, las costumbristas de Todos Santos pasan a través de un proceso de despolitización y estandarización de sus prácticas. Siguiendo su nuevo rol, como declara Petrona, ellas se limitarían a rezar y específicamente a rezar por los migrantes. No obstante, las acusaciones de brujería demuestran que su poder es todavía reconocido por la comunidad; de hecho, quienes las acusan parecen identificar en ellas más poder de lo que ellas mismas están dispuestas a admitir.

Nuestra reunión termina abruptamente cuando llega una pareja de ancianos en busca de Petrona. La *chimán* los acompaña dentro de la casa, los invita a acomodarse frente a la Caja Real y recibe los objetos ceremoniales que ellos traen: velas, copal, huevos, aguardiente y un chompipe (pavo). Los dos ancianos me explicarán más tarde el motivo de su presencia. La hija de ambos partió hacia California y no la ven desde hace 12 años. Llevan más de un año sin recibir noticias de ella y fue solo gracias a un vecino, cuya familia también reside en los Estados Unidos, que se enteraron de que su hija estuvo en la cárcel por problemas vinculados con sus papeles. Están preocupados por sus dos nietos, puesto que no saben quién se está haciendo cargo de ellos. El ritual empieza

con una invocación de las entidades a las que solicitará atención y ayuda: Dios, Jesús, San Simón, la Virgen de Guadalupe, el *soch'* o espíritu de la Caja Real, el *soch'* de Tuj Q'man Txun –las ruinas mayas que se encuentran en la parte alta del pueblo– y los dueños de los cerros. Doña Petrona se centra particularmente en estos últimos, pronunciando repetidamente los nombres de los espíritus amenazadores que moran en las cuatro montañas que delimitan el valle de Todos Santos. Los sonidos de la lengua mam, con la melodía de sus repentinos falsetes y la dureza de sus consonantes guturales, marcan el ritmo de una letanía que procede mencionando los nombres de todos los cantones y aldeas del territorio municipal, dividiéndolos en cuatro grupos, cada uno de ellos vinculado con un punto cardinal.

Usando estos recursos rituales, la *chimán* evoca la historia de la comunidad y abraza todo su territorio: el pasado prehispánico, la invasión y la colonización española, la evangelización católica, el periodo republicano con sus santos mestizos, la geografía sagrada y humana del pueblo. A continuación, la historia reciente irrumpe en la ceremonia a través de los lugares de la diáspora todosantera. Doña Petrona pide protección para los todosanteros que viven en Escuintla, en La Rochela, en la capital, en Ixcán. En seguida, sus rezos cruzan las fronteras nacionales y llegan a los estados mexicanos de Chiapas y Campeche, para moverse más tarde hacia el norte, alcanzando San Francisco, Oakland, Gran Rapids y Florida. Al pensar en sus familiares lejanos la señora que ha solicitado el ritual se conmueve. La ceremonia culmina con el sacrificio del chompipe: su sangre es derramada encima de la Caja Real como ofrenda a los seres espirituales mencionados anteriormente. La ofrenda responde a dos solicitudes específicas: hacer que los policías entreguen documentos a la hija para vivir legalmente en los Estados Unidos y lograr que ella misma pueda comprar los boletos de avión que le permitan regresar a Todos Santos a visitar sus padres antes de que estos mueran.

Esta ceremonia muestra la otra vertiente del proceso de transformación de la *costumbre*. Después de haberse validado como moderna, enmarcando las prácticas locales dentro de los estándares neo-mayanistas impulsados por la máquina del desarrollo multicultural, doña Petrona oficia un ritual que logra crear continuidad y comunidad a partir de la incorporación y elaboración de eventos críticos de la propia historia (cf. Severi 1993). El sufrimiento de la pareja es acogido en un ritual que evoca los cambios sociales que lo han generado, reconduciéndolos a un horizonte de sentido propiamente local. El territorio comunitario se amplía para abrazar los lugares de destino de los migrantes todosanteros. Las grandes ciudades de México y de los Estados Unidos son incorporadas dentro de las coordinadas simbólico-espaciales indígenas, se transforman en espacios satélite o periferias de Todos Santos. El ritual dibuja un archipiélago de relaciones generado a lo largo de la historia, una historia donde la separación, la marginalidad frente a la ley no son una novedad. Petrona menciona La Rochela, lugar al que los todosanteros se dirigían durante el siglo pasado a trabajar en las fincas, el Ixcán donde muchos fueron atraídos por la asignación de tierras promovida por el Estado en los años setenta, y Chiapas y Campeche, donde muchos se refugiaron para escapar de las masacres de la guerra civil. Por último, a estos lugares se agregan los actuales territorios de destino de la migración todosantera en los Estados Unidos, poniéndola así en relación con una larga historia de diáspora y movilidad indígena.

Además, el ritual es realizado sobre la Caja Real, que contiene papeles coloniales, y evoca la presencia de santos sincréticos. Ambos elementos refieren a las memorias más antiguas de la colonización y de la evangelización del pueblo. A partir de todos estos elementos, el ritual parece comunicar a sus participantes que la migración, con sus dolores y violencias asociadas, está en continuidad con su propia historia. Los cambios son metabolizados acomodándolos dentro de un contexto histórico y geográfico inteligible para la propia comunidad. De esta manera, la Caja Real, los dueños de los cerros y los santos siguen siendo referentes simbólicos válidos dentro de un horizonte desestabilizante de cambios que, aun siendo radicales, se muestran en continuidad con su propia historia:

Hacemos lo que siempre han hecho nuestros antepasados. Le rezamos a Dios, a Jesús, al espíritu de la Caja Real y a los Dueños de los Cerros. Antes le pedíamos que llega la lluvia, que crece el maíz, que cuide las ovejas. Ahora también le pedimos que ayude a nuestra gente en el Norte, que tengan papeles, que vuelvan al pueblo, que no olviden sus esposas, sus hijas.

## ¿UNA NUEVA ERA?

Hasta aquí hemos visto cómo las actividades de las mujeres *chimanes* dialogan externamente con las lógicas multiculturales y desarrollistas guatemaltecas mientras que internamente se encargan de situar históricamente los conflictos actuales de la comunidad a través de rituales asociados a atender las necesidades de los migrantes y sus familias. El tercer caso etnográfico que se presenta se relaciona directamente con los flujos de turismo espiritual y sus efectos sobre la comunidad.

En febrero de 2012 las cosas han cambiado para las *chimanes*. Si bien las predicaciones evangélicas siguen perjudicándolas y su poder ambiguo sigue calificándolas como potenciales brujas, parece que la estrategia de doña Petrona y de don Feliciano dio resultados. Enmarcar su trabajo dentro del contexto neo-indianista y, sobre todo, mostrar su quehacer como moderno y orientado a la “superación” del pueblo, hizo que el ostracismo público y las amenazas cesaran.

La llegada del *Oxlajuj b'aq'tun* ofrece a las *chimanes* una oportunidad imperdible para legitimarse aún más frente a la comunidad, pues el interés internacional sobre el “fin del mundo” y la “nueva era” ha aumentado la atención sobre la cultura maya y ha incrementado el turismo en Guatemala. Para las celebraciones del año nuevo maya, en Todos Santos se espera la llegada de un potente chamán de la capital y del grupo de discípulos y turistas que lo acompaña. En tal ocasión, se presentará a la comunidad el nuevo *Alcalde Rezador*, don Andrés, el que se ocupará de la casa de la Caja Real y será la cara pública del grupo de *chimanes*. Este cambio implica restablecer el carácter rotativo de un rol que en la última década ha sido ocupado permanentemente por doña Petrona. Para hacerlo, se recupera el cargo de *Alcalde Rezador*, título que se usaba para nominar al nivel más alto del sistema de cargos de Todos Santos en el pasado (cf. Oakes 1969). A través de este gesto, luego de la larga y conflictiva regencia de la anciana *chimán*, se trata de formalizar

el grupo, posicionándolo establemente dentro del campo de las instituciones comunitarias de Todos Santos.

En consecuencia, la ceremonia del año nuevo maya reúne a dos grupos con deseos y motivaciones distintas y divergentes. Los turistas extranjeros, guiados por Vladimir, el poderoso chamán, han llegado hasta el pueblo buscando la autenticidad maya celosamente custodiada en el corazón de los Cuchumatanes. El grupo de *chimanes* locales, en cambio, se mueve en las dos direcciones ya reveladas: si por un lado busca su propia mayanización para validarse como moderno y alejarse de las acusaciones locales, por el otro se propone como referente válido para enfrentar el impacto desestabilizante de la migración. Los turistas buscan lo arcaico, las *costumbristas* buscan lo moderno. En el medio están los discursos y las prácticas del neo-indianismo que, con sus ambigüedades, permiten que *chimanes* y “gringos” lleguen a encontrarse y satisfacer sus respectivas expectativas a través de la performance. Sin embargo, lo que se realiza en la ceremonia es un encuentro sin diálogo, los dos grupos se tocan, pero no logran comprenderse completamente, cada uno necesita el otro para conseguir su propio beneficio. De hecho, para que la ceremonia sea considerada un éxito, es crucial que los malentendidos se mantengan.

Con objeto de describir la ceremonia, me permito citar algunos fragmentos del diario de campo, que reportan los detalles de la acción y del contexto ritual y expresan de manera inmediata la sensación de incongruencia de tal encuentro:

Vuelvo a la casa de la Caja Real a las 8 de la tarde. Está oscuro, hay más gente y se observan más personas borrachas. Entro al cuarto de la ceremonia, tomo asiento, pronto me ofrecen un trago de quetzalteca y un caldo de pollo y papas servido con tamaletos. El líquido humeante es color rojo brillante, por la grasa y el achiote. Alrededor de las nueve y media llegan los invitados de honor que son recibidos con afecto. Vladimir intercambia saludos con cortesía y demuestra conocer algunas palabras de mam: “Chjonte dios na’ Chjonte dios tat”. Se posiciona en el extremo izquierdo de la sala, al lado de la Caja Real y empieza una larga preparación, durante la cual se viste de chamán. Vladimir es un guatemalteco ladino de la Ciudad de Guatemala, tiene aproximadamente cuarenta años, delgado, con cabellos rasados y barba corta y cuidada, *jeans* pata de elefante, camiseta de diseño moderno y chaqueta de polar. Cuando joven, Vladimir se volvió adicto a la heroína y logró abandonarla solo gracias a las enseñanzas de un guía espiritual que lo inició al chamanismo. Desde entonces, viaja por Guatemala y por el mundo haciendo investigaciones sobre las prácticas chamánicas y es maestro de reiki.

Vladimir se arrodilla, saca de su mochila una tela blanca de la cual aparecen varios objetos que con meticulosidad coloca en su cuerpo, acompañando cada gesto con bendiciones y oraciones. Pulseras y collares provenientes de ferias artesanales, una desgastada camisa hippy de San Cristóbal, una faja de colores que se ata en la cintura y otra igual que destina a la cabeza del Alcalde Rezador entrante. Él mismo se la entrega con ceremoniosidad, haciendo de este modo que don Andrés se asemeje a uno de aquellos *aq’ij k’iche’* que se están volviendo la imagen estándar del “guía espiritual maya”. Conversando con Vladimir, quien en su tarjeta de presentación se define como *21st century shaman*, me entero de que visita Todos Santos

desde hace 10 años y que, a pesar de ello, su representación de la *costumbre* local presenta algunas imprecisiones. A su parecer, las comadronas serían las *chimanes* más importantes, dado que cumplen el delicado oficio de recibir la vida nueva. En realidad, en Todos Santos hay muchas comadronas que en ningún caso osarían autodenominarse *chimanes*. Otra de las cosas que asombra a Vladimir es la vigencia del calendario *tzolq'in*. Sin embargo, la única persona del pueblo que hace referencia a esta calendarización es doña Petrona, que se sirve de los libretos repartidos por las asociaciones neo-indianistas para interpretar el significado de los días, ayudada por su hijo que sabe leer el español.

La ceremonia empieza cuando Vladimir, sirviéndose de azúcar, dibuja en el suelo un amplio círculo con una cruz en el centro que divide el perímetro en cuatro partes simétricas. Su ayudante o discípula, una mujer australiana de treinta años, lo asiste y explica: “El azúcar representa la dulzura que tiene que estar presente en la vida de cada uno de nosotros”. Ella relata que ha venido a Guatemala para entender la espiritualidad maya y los grandes cambios que la humanidad va a enfrentar. “Las secciones del círculo representan las cuatro direcciones del cosmos y a cada una de ellas se asocia un color: amarillo, blanco, rojo y negro, los cuatro colores del maíz y de las razas humanas”. “El círculo representa la paz y el amor entre los pueblos del mundo”. La sabiduría de Vladimir, dice, le ha cambiado la vida, pues tiene una poderosa luz interior, está informado sobre el calentamiento global y lucha por los desfavorecidos de su país. De hecho, en los días siguientes a la ceremonia el grupo de extranjeros se mantendrá en el pueblo para ir a una escuela primaria a entregar pastillas antiparasitarias a los niños: “Cuestan sólo 38 centavos de dólar. Yo creo que la vida de un niño vale mucho más de 38 centavos”, explica la asistente australiana.

En dos momentos las *chimanes* de Todos Santos no se adhieren a la imagen que esperaban los visitantes, poniendo en peligro el delicado equilibrio de representaciones que mantiene a los dos grupos unidos. Al oír las oraciones de las *chimanes*, la discípula australiana nota la presencia de figuras cristianas y me pregunta: “¿Por qué nombran a los Santos? ¿Son cristianas? ¿Han perdido su cultura?” “Estaba convencida que eran mayas y no cristianas”. Igualmente, frente al degollamiento de dos chompipes y al derramamiento de su sangre en el cosmograma de azúcar y encima de la Caja Real, los turistas se muestran contrariados puesto que muchos son vegetarianos.

La ceremonia llega a su clímax con la bendición de las velas, cuya intensidad aplaca las tensiones que se habían generado. Es un largo proceso donde decenas de velas coloradas son repartidas entre todos los participantes y una a una son infundidas de oraciones, encendidas y puestas en el altar de la Caja Real. Las *chimanes* están dando prueba de intensa devoción. En esta fase son ellas quienes adquieren protagonismo. Arrodilladas con el rostro cabizbajo se recogen en oración, tienen las velas estrechas en sus manos y las avvicinan a la boca, a ratos levantan la cabeza y se dirigen hacia el cielo. A veces se ponen las manos en el corazón e inician a mecerse, poseídas por la emoción. Rezan por sus parientes, por su pueblo, nominan todas las aldeas y cantones de Todos Santos, abrazando simbólicamente a toda la comunidad. Una de ellas, Rosa, reza por sus parientes en los Estados Unidos y por los nietos de una amiga que, al no poder venir, depositó en ella la confianza de hacerlo. Nombra San Francisco, Los Ángeles, Florida y espera que un día puedan volver al pueblo, lugar al que, a pesar de todo, pertenecen. Doña Petrona reproduce constantemente el sonido de un avión,

usando el búmeran recién recibido de regalo, simulando el sonido del vehículo que trae de vuelta a los deportados a su país. Los momentos más emocionantes son cuando en estado extático, sus voces se alzan al unísono creando un murmullo acogedor y placentero. Los rostros se vuelven serenos y una genuina alegría invade el ambiente.

El fuego llega a poner fin a la ceremonia, la tensión se disuelve, se comparten tragos y cigarrillos. El círculo, cargado de ofertas y de oraciones, arde. Se escuchan las notas agudas de la marimba que introducen el son en tres cuartos y todos empezamos a bailar alrededor de la fogata. Normas y valores se saturan de emoción, mientras las emociones inmediatas y elementales se dignifican al contacto con los valores sociales, afirma Victor Turner con respecto al ritual y esto es lo que sucede con la ceremonia: el poder emotivo de la *performance* resuelve los conflictos entre dos sistemas de normas y valores pertenecientes a grupos sociales distintos. Y dentro de cada uno, dicho poder zanja las respectivas tensiones.

Las celebraciones siguen a lo largo de toda la noche y al amanecer aparecen dos grandes ollas dentro de las cuales se prepara un caldo de pollo. Cuando llega la hora del almuerzo, se presentan dos autoridades municipales. La atmosfera es alegre y relajada, se pronuncian largos discursos sobre las milenarias tradiciones mayas, el turismo y el desarrollo de Todos Santos. Las autoridades entregan a Vladimir una camisa artesanal todosantera y a los demás turistas un certificado de participación. Don Andrés es reconocido formalmente como nuevo *Alcalde Rezador*. Al mostrarse como objeto de interés de parte de extranjeros y como práctica cultural con potencial turístico, la *costumbre* busca romper con el estereotipo de práctica retrógrada y dañina para legitimarse dentro de los parámetros “modernos” de la comunidad.

## REFLEXIONES CONCLUSIVAS

La *costumbre* de Todos Santos pasa a través de un proceso de transnacionalización que se mueve en dos direcciones. En primer lugar, la religión local se mayaniza, asimilando discursos y prácticas del neo-indianismo global. Estos, si bien se presentan como funcionales para el despertar de la humanidad hacia tradiciones espirituales largamente silenciadas, se manifiestan aquí con prerrogativas que podríamos considerar más bien neocoloniales. Por un lado, el multiculturalismo neoliberal del Estado y de las ONG espiritualiza lo maya, privándolo así de su contenido político y, por el otro, el turismo espiritual lo mercantiliza, volviéndolo un producto de consumo. En ambos casos, más que valorar el contenido de la *costumbre* local, lo que interesa es forzarlo dentro de un estándar, de modo que se vuelva dócil y controlable. Esto resulta evidente en las capacitaciones para guías espirituales mayas en las cuales participa doña Petrona y en la ceremonia del año nuevo, donde es el “chamán del siglo XXI” quien guía el ritual. Sin embargo, la vinculación con estas redes nacionales y transnacionales de instituciones, es usada estratégicamente por el grupo de *chimanes* de Todos Santos para revertir una larga trayectoria de desvalorización de su rol, permitiéndoles reivindicarse como “modernas” frente a una comunidad que busca “superarse” (cf. Esquit 2010).



En segundo lugar, las prácticas locales se reinventan a partir de la dimensión transnacional que el pueblo ha adquirido a raíz de la migración a los Estados Unidos. La religiosidad todosantera se vuelve un espacio principalmente femenino, de reflexión ritual sobre el nuevo orden. Las tensiones vinculadas con los nuevos roles y desafíos que el contexto migratorio impone a las mujeres, son pensadas y apaciguadas a través de dispositivos rituales que las colocan en una condición de continuidad con la historia de la comunidad. La soledad de las mujeres todosanteras en el contexto transnacional implica sufrimiento y preocupación por la lejanía y la ilegalidad de hijos y maridos, implica miedo por el posible abandono económico y afectivo y ansiedad por las tareas públicas que la falta de hombres les obliga a asumir, además de nuevas formas de control social sobre su vida emotiva y sexual (cf. Taylor, Moran-Taylor y Ruiz 2006). Dentro del espacio ritual, Doña Petrona y sus compañeras *chimanes* ofrecen un espacio para aliviar y elaborar comunicariamente tales tensiones.

De esta manera, la *costumbre* de Todos Santos no se resigna a asumir el rol de alternativa espiritual al materialismo occidental o de sabiduría ancestral tenazmente conservada, sino que busca apropiarse de nuevos capitales transnacionales con el objetivo de proponerse como una herramienta válida para enfrentar los cambios desestabilizantes de la fase de posguerra. Desde los tiempos de la imposición del orden colonial y de la religión católica, los mayas y otras poblaciones originarias de América han sido obligados a encarar la hegemonía de Occidente y lo han hecho a través de préstamos, asimilaciones selectivas, negociaciones y resignificaciones.

Para comprender la tendencia de la *costumbre* a asimilar lo ajeno, Pedro Pitarch reflexiona en torno a las “infidelidades indígenas” (2003). Enfocándose en el fenómeno de las conversiones religiosas, Pitarch pone en evidencia cómo estas, en la realidad indígena mesoamericana, se caracterizan por ser particularmente recurrentes y al mismo tiempo transitorias. Esto se explica, según el autor, como producto de una falta de interés por los aspectos doctrinales y de contenido de una religión, así como de cualquier ideología extranjera asimilada, en favor de sus aspectos más formales. El interés por lo novedoso es eminentemente corpóreo y se traduce en una genuina voluntad de *conocer*. Conocer, y más específicamente conocer al otro, se torna una experiencia particularmente estética y corporal que implica tomar su semblante, capturarlo, re-crearlo. Este es el proceso cognitivo y sensitivo al cual se refiere Michael Taussig en *Mimesis and Alterity* (1993). La “magia de la mimesis” consiste en que, a través de la facultad de copiar, imitar, explorar la diferencia y volverse otro, el sujeto creativo adquiere el poder de lo que se apropia y en la medida en que se apropia de ese poder, lo debilita. La copia, siempre imperfecta y a veces incluso caricatura del original, lo desacraliza y relativiza su poder (Taussig 1993: 13). Taussig considera que la historia de las poblaciones cunas de Panamá y su resistencia a la colonia y a los Estados nación, tienen que ver con la mimesis (129-143). De la misma forma que los mayas, los cunas han sabido apropiarse de los discursos sobre la identidad indígena formulados por la ciencia y la academia occidentales con el objetivo de buscar alianzas que los pudieran beneficiar.

La transnacionalización de la religión costumbrista de las *chimanes* de Todos Santos puede ser interpretada, en continuidad con estas prácticas, como un intento de apropiación ritual de la modernidad posguerra. Uno de los elementos que expresa de forma más clara

este proceso es el que ha permanecido como trasfondo de los acontecimientos narrados en este artículo: la Caja Real. Se trata de un cofre que, según la interpretación local, guarda el espíritu de la comunidad, un objeto sagrado sobre el cual los *chimanes* han rezado desde tiempos inmemorables. Sin embargo, lo que conserva en su interior son papeles, documentos que atestiguan su condición de “pueblo de indios” que rinde tributos al gobierno colonial. Así, el rostro del “otro” dominante aparece dentro del objeto que representa el mantenimiento de la especificidad cultural y de la autonomía comunal indígena. Y el poder del otro se manifiesta a través de papeles, burocracia, libros. Papeles son también los que presenta doña Petrona para desmontar las acusaciones de brujería y papeles son los que piden los migrantes y sus parientes para poder vivir legalmente en los Estados Unidos. La Caja Real y las ceremonias que se celebran frente a ella nos sugieren que los papeles son la trama continua de una historia comunitaria vis a vis con la hegemonía de Occidente. Doña Petrona y sus *chimanes* son las que transgreden las fronteras simbólicas entre lo indígena y lo no indígena. Desplazándose al “otro lado” en búsqueda de recursos que deben ser puestos a favor de la comunidad, tratan de validarse como agentes de “superación”. Se mueven entre lo local y lo global, la legalidad y la ilegalidad, la tradición y la modernidad, entre grupos étnicos, entre ciencia y religión entre humanos y no humanos, entre el bien y el mal (cf. Luedke y West 2006). Doña Petrona transgrede las fronteras de la alteridad y adquiere los distintos semblantes que se le requieren. Se vuelve moderna, neo-indianista, desarrollista, New Age; agrega a su repertorio ritual aviones, búmeran y documentos migratorios; añade al territorio de Todos Santos nuevas aldeas lejanas como Los Ángeles y San Francisco e inaugura cantinas para mujeres. De esta manera, como sugiere Taussig (1993), asimila las Verdades de Occidente y a la vez las deconstruye. Haciendo experiencia de ellas en su propio cuerpo y después reproduciéndolas de forma imperfecta relativiza su poder y muestra su arbitrariedad. Las verdades que en el curso de la historia han sido impuestas, apoyadas por la fuerza irrefutable de la universalidad, son aprehendidas sin nunca ser aceptadas de forma totalizante. Al contrario, son resignificadas de forma ritual, creando una percepción de continuidad a partir de una historia fracturada.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARIAS, Arturo (1990) “Changing Indian Identity: Guatemala’s Violent Transition to Modernity”. En: Carol Smith (ed.) *Guatemalan Indians and the State 1540 to 1988*. Austin, University of Texas Press: 230-257.
- BASTOS, Santiago y CAMUS, Manuela (1993) *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas 1986-1992*. Guatemala, FLACSO.
- BASTOS, Santiago y CUMES, Aura, eds. (2007) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Volumen 1: *Introducción y análisis generales*. Guatemala, FLACSO – CIRMA – Cholsamaj.
- BASTOS, Santiago, ZAMORA, Marcelo y TALLY, Engel (2016) “The Reinterpretation of Oxlajujb’aqtun in Guatemala: Between the New Age and Mayan Reconstitution”. En:

- Angela Renée de la Torre Castellanos, María Cristina del Refugio Gutiérrez y Nahayeilli Juárez-Huet (eds.) *New age in Latin America: popular variations and ethnic appropriations*. Leiden, Brill. DOI: 10.1163/9789004316485\_019.
- BAYART, Jean-Francois (2009) *L'illusione identitaria*. Troina, Città Aperta.
- BENGOA, José (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- BENSON, Peter, FISCHER, Edward y THOMAS, Kedron (2008) “Resocializing Suffering: Neoliberalism, Accusation, and the Sociopolitical Context of Guatemala’s New Violence”. *Latin American Perspectives*. 35 (5): 38-58. DOI: 10.1177/0094582X08321955.
- BRETT, Roderick (2006) *Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala, 1985-1996*. Guatemala, F&G.
- BRINTNALL, Douglass (1979) *Revolt Against the Dead: The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*. New York, Gordon and Breach.
- BURRELL, Jennifer (2005) “Migration and the transnationalization of fiesta customs in Todos Santos Cuchumatán, Guatemala”. *Latin American Perspectives*. 32 (5): 12-32. DOI: 10.1177/0094582X05279502.
- BURRELL, Jennifer (2013) *Maya after war: Conflict, power, and politics in Guatemala*. Austin, University of Texas Press.
- CEH, COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO (1999) *Guatemala, memoria del silencio*. Guatemala, UNOPS-ONU.
- CHIAPPARI, Christopher (2002) “Toward a Maya Theology of Liberation: The Reformulation of a ‘Traditional’ Religion in the Global Context”. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 41 (1): 47-67. DOI: 10.1111/1468-5906.00099.
- CRESWELL, John (2014) *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks, Sage Publications.
- DE HART, Monica (2010) *Ethnic entrepreneurs: identity and development politics in Latin America*. Stanford, Stanford University Press.
- EKERN, Stener (2010) *Chuji Meq’ën Ja’. Comunidad y liderazgo en la Guatemala K’iche’*. Guatemala, Cholsamaj.
- ESQUIT, Edgar (2004) “Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente: la recuperación de la historia maya desde el activismo político”. En: Dario Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale (eds.) *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala, CIRMA: 167-192.
- ESQUIT, Edgar (2010) *La superación del Indígena: La política de la modernización entre las elites indígenas de Comalapa, Siglo XX*. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- FALLA, Ricardo (2007 [1980]) *Quiché Rebelde: estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. Guatemala, Editorial Universitaria.
- FARAHMAND, Manéli (2016) “Glocalization and Transnationalization in (neo)-Mayanization Processes: Ethnographic Case Studies from Mexico and Guatemala”. *Religions* 7 (2): 1-19. DOI: 10.3390/rel7020017.
- FARAHMAND, Manéli (2020) “Current faces of Maya shamanic renewals in Mexico”. *International Journal of Latin American Religions*. 4: 48-74. DOI: 10.1007/s41603-020-00094-3.

- FASSIN, Didier (2012 [2010]) *Humanitarian reason: a moral history of the present times*. Berkeley, University of California Press.
- FASSIN, Didier (2014) *Ripoliticizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale*. Verona, Ombre Corte.
- FISCHER, Edward y MCKENNA BROWN, Robert (1996) *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin, University of Texas Press.
- FISCHER, Edward y BENSON, Peter (2006) *Broccoli and desire: global connections and Maya struggles in postwar Guatemala*. Stanford, Stanford University Press.
- FREDDI, Andrea (2018) “«Tocar puertas»: Potere indigeno, ONG e sviluppo nel Guatemala post-guerra”. *Anuac*. 7 (1): 89-115. DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3055.
- FREDDI, Andrea, CARREÑO, Alejandra y MARTÍNEZ MÉRIDA, Leopoldo (2020) “Concretos deseos de (in)movilidad. Migraciones indígenas y arquitectura de remesas entre lo comunal y lo transnacional”. *Revista de Estudios Sociales*. 72: 18-32. DOI: 10.7440/res72.
- FREDDI, Andrea y GRASSI, Paolo (2020) “La paz fallida. De compasión y desigualdad en el «posconflicto» guatemalteco”. *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*. 12 (1): 423-446.
- GALINIER, Jacques y MOLINIE, Antoinette (2013) *The Neo-Indians. A religion for the Third Millenium*. Boulder, University Press of Colorado.
- GIRAUDO, Laura (2009) *La questione indigena in America Latina*. Roma, Carocci.
- GRANDIN, Greg (1997) “To End with All These Evils: Ethnic Transformation and Community Mobilization in Guatemala’s Western Highlands, 1954-1980”. *Latin American Perspectives*. 24 (2): 7-34. DOI: 10.1177/0094582X9702400202.
- HALE, Charles (2002) “Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala”. *Journal of Latin American Studies*. 34 (3): 485-524. DOI:10.17/S0022216X02006521.
- HALE, Charles (2006) *Más que un indio: racial ambivalence and the paradox of neoliberal multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe, School of American Research Press.
- KAPUSTA, Jan (2018) “A Saint On The Run: The Dynamics Of Homemaking And Creating A Sacred Place”. *Traditiones*. 47 (3): 27-49. DOI: 10.3986/Traditio2018470303.
- LUEDKE, Tracy y WEST, Harry, eds. (2006) *Borders and Healers. Brokering therapeutic resources in Southeast Africa*. Bloomington, Indiana University Press.
- MACKENZIE, James (2009) “Judas off the noose: Sacerdotes Mayas, costumbristas, and the politics of purity in the tradition of San Simon in Guatemala”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 14 (2): 355-381. DOI: 0.1111/j.1935-4940.2009.01052.x.
- MACKENZIE, James (2010) “Of networks and hierarchies: Pan-Mayanism and ethnic ambivalence in Guatemala.” *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. 5 (1): 27-52. DOI: 10.1080/17442220903506891.
- MACKENZIE, James (2014) “Shamanism in motion, Pentecostalism on hold, and Maya Mormonism: identity and community in transnational K’iche migration”. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. 18 (2): 45-66. DOI: 10.1080/17442220903506891.
- MOLESKY-POZ, Jean (2006) *Contemporary Maya Spirituality: The Ancient Ways are Not Lost*. Austin, University of Texas Press.

- NELSON, Diane (1999) *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*. Berkeley, University of California Press.
- OAKES, Maud (1969 [1951]) *The two crosses of Todos Santos: survival of Mayan religious ritual*. Princeton, Princeton University Press.
- ODHAG, OFICINA DE DERECHOS HUMANOS DEL ARZOBISPADO DE GUATEMALA (1998) *Informe proyecto interdiocesano de recuperación de la memoria histórica (REMHI). Guatemala nunca más*. Guatemala, ODHAG.
- OFFIT, Thomas A. y COOK, Garrett (2010) "The death of don Pedro: Insecurity and cultural continuity in peacetime Guatemala". *The journal of Latin American and Caribbean anthropology*. 15 (1): 42-65. DOI: 10.1111/j.1935-4940.2010.01062.x.
- PÉDRÓN-COLOMBANI, Sylvie (2010) "Le culte de Maximón, entre monde maya et migrations internationales". *Autrepart*. 56 (4): 75-92. DOI: 10.3917/autr.056.0075.
- PITARCH, Pedro (2003) "Infidelidades Indígenas". *Revista Occidente*. 269: 60-76.
- RODRÍGUEZ BALAM, Enrique (2014) *Entre santos y montañas: pentecostalismo, cosmovisión y religiosidad en una comunidad guatemalteca*. Mérida, Secretaría de la Cultura y las Artes.
- SAMSON, Mathews (2007) *Re-enchanting the world: Maya Protestantism in the Guatemalan highlands*. Tuscaloosa, The University of Alabama Press.
- SEVERI, Carlo (1993) *La memoria rituale: Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*. Firenze, La Nuova Italia.
- SNODGRASS GODOY, Angelina (2002) "Lynching and the Democratization of Terror in Postwar Guatemala: Implications for human rights". *Human Rights Quarterly*. 24 (3): 640-661.
- STOLL, David (1990) *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley, University of California Press.
- TAYLOR, Matthew, MORAN-TAYLOR, Michelle y RODMAN RUIZ, Debra (2006) "Land, ethnic, and gender change: Transnational migration and its effects on Guatemalan lives and landscapes". *Geoforum*. 37 (1): 41-61. DOI: 10.1016/j.geoforum.2004.12.002.
- TAUSSIG, Michael (1993) *Mimesis and Alterity. A particular history of senses*. New York, Routledge.
- TAUSSIG Michael (2005) "Cultura del terrore, spazio della morte". En: Fabio Dei (ed.) *Antropologia della violenza*. Roma, Meltemi: 77-124.
- TZUL, Gladys (2016) *Sistemas de gobierno comunal indígena*. Guatemala, Editorial Maya Wuj.
- VOGT, Evon (1992) "Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica". En: Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Gary H. Gossen, Jorge Klor de Alva (eds.) *De palabra y obra en el nuevo mundo*. Madrid, Siglo XXI: 249-294.
- WARREN, Kay (1998) *Indigenous movements and their critics: Pan-maya activism in Guatemala*. Princeton, Princeton University Press.
- WATANABE, John (2006) "Los que estamos aquí" *Comunidad e identidad entre los mayas de Santiago Chimaltenango 1937-1990*. Antigua, CIRMA.
- WESTON, Gavin (2019) *Guatemalan Vigilantism and the Global (Re)Production of Collective Violence: A Tale of Two Lynchings*. London, Routledge.