

TOPOLOGIAS SAGRADAS ENTRE LOS MAYAS ACTUALES

PERLA PETRICH

Université Paris 8

Nuestro interés es analizar algunas de las múltiples construcciones y reconstrucciones de los espacios sagrados entre los mayas actuales con el propósito de poner de manifiesto su función social. Nos concentramos particularmente en los pueblos del lago Atitlán en Guatemala¹.

Antes de hacer referencia a un espacio sagrado o a la sacralidad espacial creemos necesario tomar algunas precauciones. Más allá de adjetivar o sustantivar un término, se trata de definirlo o, al menos, de establecer cuál es nuestra opción entre las múltiples definiciones posibles de lo sagrado. Partimos de la idea que lo sagrado es una propiedad energética estable o efímera que se asienta en ciertos objetos, seres y espacios. “Una fuerza anónima y difusa” –según la definición de Emile Durkheim– que siempre es peligrosa, eficaz, incomprensible y con dificultad administrada.

Una fuerza que provoca en el creyente, al mismo tiempo, deseo y temor. Una energía ambigua, potencialmente capaz de establecer el orden pero, según las circunstancias, también el desorden². Ambigüedad que sólo existe en el estado virtual porque, una vez manifestada, la certeza se impone. En tanto que fuerza actualizada su carácter es negativo o positivo, puro o impuro; santo o diabólico.... Los calificativos son múltiples para definir lo numinoso que aterroriza y, al mismo tiempo, fascina.

Si vamos más allá y nos preguntamos en dónde se origina esta fuerza, se perfilan dos líneas explicativas: una sociológica representada por Emile Durkheim y otra antropológica liderada por Claude Lévi-Strauss y Maurice Godelier.

Para Durkheim³ lo sagrado resulta de una fuerza que se origina en la sociedad misma, la sociedad en tanto que autoridad moral susceptible de despertar veneración. La sociedad que se transfigura en objeto de culto, se convierte en un ideal colectivo, suscita “la comunión de conciencias” y provoca el sentimiento de pertenencia a un mismo grupo.

Frente a este dominio de la afectividad, Lévi-Strauss⁴ propone la esfera de lo sagrado como una concepción del pensamiento, como un sistema simbólico que expresa relaciones

abstractas y es el resultado, no de operaciones emocionales, sino de un mecanismo racional de comprensión de los hechos sociales.

Por su parte Godelier⁵ plantea lo sagrado como una consecuencia de las relaciones sociales. Se supone entonces que la sociedad para instaurarse, persistir y reproducirse necesita justificar sus orígenes y su organización de clases sociales, modos de dominación, costumbres... a través de un proceso de sacralización. La sociedad proyecta sus propias leyes sobre objetos, animales, fenómenos naturales y seres imaginarios. Todos ellos, ubicados en determinados espacios, presentan y al mismo tiempo disimulan el contenido de las relaciones sociales. Las leyes están idealizadas, transmutadas, sacralizadas, de tal manera que no se las pueda ser contestadas y se conviertan en bien común.

Podríamos resumir las dos perspectivas antropológicas diciendo que lo sagrado se considera en el primer caso como producto de una mecánica intelectual cuya explicación y sentido se encuentra en su propia lógica simbólica inmanente; en el segundo, como una estrategia social a través de la cual se evita la contestación y se provoca el asentimiento a un orden. En este caso lo sagrado establece una relación de los hombres con el origen de lo existente. Una relación que se caracteriza por la opacidad⁶, por el ocultamiento de lo real y una inversión de causas a efectos. Esa parte de ocultamiento consiste en erradicar al hombre de su propio origen y del origen y la organización de todo lo existente. De este modo se le coloca en situación de producto del deseo o del capricho de poderes superiores que decidieron su creación y su modo de vida. Los hombres han recibido, no han inventado ni creado nada. En consecuencia, son siempre deudores de fuerzas sobrenaturales y de ellas emanan las reglas de vida.

La perspectiva de Lévi-Strauss es otra: el objeto, el ser sobrenatural, el animal, el lugar específico, son considerados en tanto que símbolos puros; símbolos de un poder superior. Desde la óptica de Godelier se considera que esos símbolos no remiten únicamente a un significado que hace abstracción de lo social, sino que presentan y, al mismo tiempo disimulan, el contenido de las relaciones sociales⁷. Si se afirma que los objetos sagrados encubren lo social es porque se imponen como desprendidos de toda contingencia humana, originados *ex-nihilo*, o productos de potencias superiores. Sin embargo, materializan, sintetizan visiblemente, no sólo lo que la sociedad quiere presentar, sino también lo que quiere disimular de sí misma. De ahí que Godelier concluya estableciendo que las representaciones de lo sagrado unifican en sí mismas el contenido simbólico, imaginario y real de las relaciones sociales⁸.

Consideramos que es la teoría de Godelier la que más se ajusta conceptual y metodológicamente para un análisis del espacio sagrado maya. En las páginas siguientes abordamos el tema en gran parte desde su perspectiva.

EL ESPACIO: PROPIEDAD DE LAS DIVINIDADES

La totalidad del espacio maya, por ser propiedad de las divinidades, es considerado sagrado por lo tanto. Permanentemente y bajo distintas formas, el hombre está pactando con ellas su derecho de instalación y desplazamiento. Derecho a cultivar una milpa, a cazar en el monte, a construir la casa en un terreno, a caminar por las calles del pueblo o senderos de la montaña. La relación entre hombre-espacio-divinidad(es) es una constante pero inscrita en el tiempo, en consecuencia, sujeta a las variaciones históricas y geográficas.

Hablar del espacio sagrado entre los mayas nos plantea como punto de partida un problema fundamental: ¿Podemos utilizar en este caso la categoría clásica de Durkheim y definir “lo sagrado” como uno de los términos del binomio “sagrado-profano” y establecer así una neta separación entre lo profano-cotidiano (frente a lo cual no se necesita ninguna precaución) y el otro mundo sagrado sujeto a normas y ritos?

En el mundo maya esta bipolaridad no parecería existir: todos los espacios son receptáculos posibles para recibir fuerzas sagradas. Esta potencialidad de lo sagrado es la que somete la totalidad de las prácticas a códigos estrictos de conducta. En este sentido la sacralidad asegura que nada quede al azar. Cada acción efectuada en el espacio, sea cual sea, debe llevarse a cabo de una manera determinada para provocar o evitar las fuerzas sagradas. La milpa⁹ se cultiva con machete y con azadón pero también con plegarias y con incienso. El campo de cultivo, al menos tradicionalmente, nunca tuvo un valor puramente agrícola. Siempre estuvo, en mayor o menor medida según los períodos de labranza, sacralizado.

Todos los espacios, aún los banales, tienen una potencialidad sagrada. Una calle cualquiera puede imprevistamente transformarse ante la aparición de uno de los tantos personajes terroríficos que existen en el imaginario maya. Si se trata del mediodía o la noche, no es conveniente aventurarse para evitar así el daño que puede provocar el encuentro con un characotel¹⁰. Ese y muchos otros animales imaginarios representan no sólo el poder negativo de una fuerza sobrenatural, sino también una forma desdoblada de aplicación de reglas colectivas y el castigo que merece quien no las respeta. Es necesario recogerse a determinada hora para comenzar a trabajar al alba; no caer en la borrachera y evitar los encuentros adúlteros. Los lugares nocturnos que escapan a la posibilidad de una vigilancia constante propician las transgresiones. La sacralidad que se proyecta en el espacio poblado por seres imaginarios “disimula” lo que la sociedad dice e impone. De esta forma “metamorfoseadas” las leyes mantienen su vigencia.

El establecimiento de una geografía sagrada, en realidad de una administración social, coarta pero, al mismo tiempo, protege ya que el trazado de límites le permite al individuo moverse en un espacio seguro. Basta con no aventurarse por caminos solitarios, con no bajar a los barrancos, con no entrar a las cuevas.... para evitar el peligro¹¹. El hombre en este caso vive lo sagrado –la ley– con temor pero, al mismo tiempo, con confianza ya que lo confronta simultáneamente al peligro y a la forma de evitarlo.

VARIEDAD DE ESPACIOS SAGRADOS

Existen espacios que en forma permanente acogen fuerzas sagradas, espacios consolidados a los que, apoyándonos en Florence Bruinois, podríamos definir como “espacios de memoria” (una roca, un árbol determinado en tal lugar, las cruces del pueblo, los barrancos, las grutas, los altares construidos en la montaña, la iglesia....). Algunos de estos espacios se caracterizan por concentrar fuerzas negativas unívocas –tal es el caso de los barrancos– o positivas, como la iglesia del pueblo. Sin embargo, existen también espacios fluctuantes en donde se juega, al mismo tiempo, la eventualidad de una fuerza u otra, según quién officie los ritos. En los altares de las montañas o en las grutas pueden ir a hacer sus “parlamentos”¹² tanto los brujos como los buenos curanderos.

El resto del espacio público y privado sería definido como espacios de vivencias sagradas esporádicas. En este caso existe latente la ambigüedad: si un hombre encuentra sobre un matorral la estatua de un santo, ese espacio queda inmediatamente sacralizado positivamente. Por el contrario, el espacio se sacraliza como impuro si en el camino se encuentra con el Sombrerón¹³. Si en el patio de la casa aparece sentado el padre muerto que se amaba, las fuerzas son consideradas positivas; si la lechuza se para en una rama de algún árbol del huerto, el espacio se satura de fuerzas negativas hasta que el animal desaparezca.

La casa es el espacio más importante de vivencias sagradas esporádicas. Allí se cocina, duerme, juega, limpia, teje pero también se reza y se llevan a cabo ritos domésticos, propiciatorios o de expiación. La fuerza sagrada se posa en el rincón en donde el dueño de la casa enciende una vela y pronuncia un rezo ante una estampa de la Virgen para conjurar una epidemia que le anunciaron sus gallinas cantando en demasía al anochecer¹⁴ o en la troje de la cocina de donde se extraen mazorcas agradeciendo a la divinidad con “buenas palabras” o en el fogón en donde la mujer quema granos de pimienta para anular “el mal de ojo” que atacó a uno de los niños o en el fondo de la gran olla de barro en donde la novia despechada mete la cabeza para llamar al hombre que la dejó.

Una excepción es la casa del curandero o el brujo porque ese espacio goza a la vez de carácter fijo y móvil de sacralidad. Fijo: la habitación o el rincón en donde tiene instalado su altar y móvil, por ejemplo, el huerto en donde, por lo general, corren los niños, se plantan o recogen hortalizas, se teje en el telar atado al árbol más cercano. Esa cotidianidad cambia cuando allí se lleva a cabo el sacrificio de un gallo o una gallina. Durante ese tiempo toda la familia se recluye en la cocina. El silencio es total y solamente se oye el parlamento del curandero y se huele el aroma del copal¹⁵. Afuera, en el fondo del huerto, el curandero arrodillado observa al animal muerto. Busca signos para pronosticar las causas de la enfermedad de su paciente. El enfermo está arrodillado sobre la tierra. El curandero lo deja solo unos instantes y se retira con el ave. Llega hasta la cocina y la entrega a su mujer en silencio. Regresa para continuar rezando. La mujer palpa al animal y empieza a desplumarlo satisfecha. Ese será el almuerzo. Es evidente que se establece un límite imaginario entre lo

que en ese momento preciso es sagrado (el huerto) y lo que no lo es (la cocina). El animal sacrificado, al ser introducido en el mundo culinario, se convierte en un objeto comestible.

La sacralidad esporádica también suele concentrarse en un espacio sonoro extendido y casi ilimitado creado por el aullido de perros o el graznido de ciertos pájaros que tienen valor de presagio; también en espacios coloreados como puede ser el efímero del arco iris que se supone provocado por el aliento de una serpiente gigantesca que vive en la montaña¹⁶.

El cuerpo es uno de los espacios esporádicos privilegiados para incorporar fuerzas sagradas. También en este caso la ambigüedad es una característica frecuente: un cadáver se considera un espacio sagrado impuro. Una vez enterrado puede convertirse en un protector venerado o en un ánima destructora. Se sueña con él con alivio o con temor. A su vez el cuerpo de los vivos funciona como receptáculo de fuerzas sagradas: el tranquilo agricultor de noche, dando tres saltos hacia atrás¹⁷ puede metamorfosearse en animal y ser portador de fuerzas negativas. El cuerpo de la mujer, en su estado menstrual, se considera penetrado de fuerzas impuras y, en consecuencia, está sometido a una serie de prohibiciones estrictas como es no entrar en la milpa, sobre todo si es época de cosecha.

No podemos dejar de lado el espacio onírico, espacio sagrado en su totalidad. Un espacio particular y permisivo. Espacio sin contornos. Allí se producen encuentros y diálogos con las divinidades, con los ancestros, con el ánima de los muertos y eso sin requisitos previos, ni ritos propiciatorios o protectores, ni intermediarios. Desaparecen todos los límites que en el mundo diurno son estrictos y están sujetos a prohibiciones: el alma puede pasar al mundo de los muertos y encontrarse con sus antepasados o familiares muertos, puede ir al mundo subterráneo o volar. Espacio sagrado individual y, al mismo tiempo, socializado a través del relato. El relato del que ha soñado y cuenta y el relato del padre, el abuelo o el curandero que lo interpreta. Es la interpretación la que limita, la que hace del relato un hecho socialmente comprensible. El espacio del sueño se hace entonces analógico al espacio real y cobra sentido: si se soñó que el marido muerto participaba en una fiesta y, ante el asombro y el sarcasmo de los vecinos invitados, trastabilló y se cayó en medio de la habitación en donde estaban todos reunidos, eso quiere decir que pronto en la casa una de las hijas se “escapará” con un hombre sumiendo a la familia en la vergüenza.

TRADICIÓN ORAL

Si proyectamos a la tradición oral la distinción entre “espacios sagrados de memoria” y “espacios sagrados de vivencia”, constatamos que, con respecto a los espacios sagrados de memoria, se elabora un tipo de relato perfectamente estructurado, de carácter mítico. Por ejemplo, los relatos sobre la ocupación del territorio, la aparición de los santos y la construcción de la iglesia o la existencia de los Dueños¹⁸ en el interior de las montañas... En el caso de los espacios sagrados de vivencias nos limitamos a relatos recientes, testimoniales y generalmente referidos a la propia experiencia o a la del vecino. Intervienen en este caso

personajes como el Cadejo¹⁹, La Llorona, los characoteles, figuras y protagonistas de los relatos de vida.

Sin establecer divisiones netas, ya que en el terreno de la sacralidad nos movemos continuamente en la imprecisión, podríamos aventurar como hipótesis que lo sagrado “puro” aparece en los relatos con una localización por lo general fija, consagrada, mientras que los espacios de sacralidad “impura”, son mucho más indeterminados, difusos²⁰ e imprevisibles y más frecuentes en el nivel de las experiencias personales. Nos encontramos en este segundo caso con lo que Bastide²¹ define como “sagrado salvaje”, un sagrado “difuso” y, en consecuencia, desmesurado e incontrolable. Ese sagrado que no llegó nunca a institucionalizarse como religión y perduró incontrolable y situado en el nivel de lo imaginario y no de la memoria²².

Los relatos, situados en ese nivel de “sagrado salvaje”, reproducen la transgresión (dejarse seducir en senderos alejados por una hermosa mujer; entrar a la cueva de la montaña en busca de riquezas, andar solo de noche por los caminos...) y, al mismo tiempo, la circunscriben espacialmente y de ese modo la exorcizan.

Como todo fenómeno social, la representación de los espacios sagrados sufre modificaciones. Los espacios siguen perteneciendo a las divinidades pero las argumentaciones para su ocupación varían porque han variado las relaciones sociales, porque los grupos están ahora sometidos a otras exigencias económicas o a otras influencias culturales.

Antes era el hombre maya el que ofrecía sacrificios a la divinidad para tener derecho a rozar el campo; hoy se imagina que son los ingenieros los que ofrecen dádivas a las divinidades para que se les permita dinamitar la montaña y construir las carreteras²³.

Antes se purificaba la casa para evitar la presencia de los malos espíritus; hoy se “limpian” ritualmente las tiendas de computadoras o los campos de marihuana.

Antes la gente tenía accidentes en el lago o en el monte. El espacio de esa muerte inmediatamente se convertía en peligroso porque el alma del difunto quedaba allí aunque se hubieran llevado el cuerpo a la casa. El “buscador de almas”²⁴ venía a recogerla a ese lugar y se la llevaba hasta depositarla en el cuerpo del herido. Los accidentes hoy en día suelen producirse en espacios diferentes como puede ser una carretera de gran tráfico. Hace unos años un autobús que iba de San Pedro La Laguna a Panajachel en la zona del lago Atitlán, chocó y hubo muertos y más de treinta heridos, todos hospitalizados y luego llevados a sus casas. El buscador de almas tuvo que hacer treinta viajes hacia el lugar en donde se produjo el accidente y realizar el ceremonial de traída del alma entre las bocinas de los autos y el paso ensordecedor de los camiones. Nada, visto del exterior, podía hacer suponer que ese lugar estuviera sacralizado porque treinta almas lo habitaban.

Antes, en San Pedro, se suponía que los espíritus malos se apropiaban de las calles a partir de las ocho de la noche, hoy como la mayoría de los pobladores son adeptos a las

telenovelas que terminan a las nueve de la noche y les gusta dar un paseo antes de acostarse, el horario “sagrado” se ha desplazado y se supone que el Tzizimite²⁵ no aparece antes de las diez de la noche.

Antes se escuchaban los lamentos de la Llorona en las calles del pueblo, hoy aseguran que ya no se oyen sino en las afueras del pueblo. Hoy en día la gente tiene menos miedo de aventurarse en el monte porque los lugares “peligrosos” se han limitado con la extensión de los cultivos. Sólo quedan algunos barrancos y pocos lugares, todos perfectamente delimitados, en donde se considera que aparecen ánimas o espíritus malignos. Las divinidades se circunscriben cada vez más al interior de las montañas y ya casi no se habla de apariciones fuera de su lugar de *habitat*.

Podríamos dar muchos otros ejemplos pero lo importante es tener en cuenta que se opera con el paso del tiempo y la entrada en la modernidad, lo que Bastide²⁶ definió como “una domesticación” de lo sagrado, una especie de recuperación racional y casi burocrática del “sagrado salvaje” al que ya anteriormente hicimos referencia.

Ese sagrado “salvaje” que depende en parte de la experiencia de cada uno, que es creación pura y no repetición, está siendo sofocado por la mundialización. Actualmente el paisaje suele mirarse como un entorno objetivo y objetivado. Ya no estamos en el marco del signo – todo se lee como significante – sino de la funcionalidad: las tierras sirven para cultivar el producto más rentable, el pueblo para instalarse y vivir. El paisaje que antes se leía buscando indicios de sacralidad (el color de la nube, la forma de una roca, un árbol gigantesco, un barranco, una gruta...), suele reducirse a una valorización puramente productiva.

Otros cambios se producen, no por la vía económica o política, sino religiosa. Las Iglesias protestantes cada vez más presentes, crean nuevas gestiones de los espacios sagrados. Podríamos referirnos más bien a transferencias de lo sagrado hacia nuevos espacios, por ejemplo hacia algunos de los bares para turistas del Lago Atitlán, iluminados sólo con velas, en donde por lo general se fuma marihuana, se escucha música estridente y se bebe alcohol. Contra ellos las Iglesias protestantes esgrimen un vocabulario apocalíptico: “lugares de condenación eterna”, “antros de pecado mortal”, etc. Hasta tal punto los discursos suelen ser efectivos que a veces estos bares o confiterías e, incluso posadas, deben cerrar por falta de empleados. Este caso se da, por ejemplo en Itzabal, Guatemala, en donde hay establecimientos aislados en la orilla del lago, que dependen exclusivamente de un personal local en su mayoría evangelista.

LÍMITES Y CONTACTOS ENTRE LO SAGRADO “PURO” Y LO SAGRADO “IMPURO”

La sociedad necesita almacenar fuerzas para protegerse. Su existencia y supervivencia dependen del poder que tenga de usar las fuerzas superiores y de convertirlas en positivas. Mientras mayor es la fuerza, mayor se supone que es su eficacia²⁷. De ahí la tentación permanente de cambiar lo negativo-impuro en instrumento de purificación.

El interior de las montañas en donde vive el Dueño es un espacio que en el imaginario se reviste de fuerzas ambiguas: en un sentido, lugar de la divinidad que castiga e impone trabajos forzados si no se le pidió permiso debidamente para cazar o pescar y, en otro, lugar de la divinidad que otorga riquezas (oro y piedras preciosas). La tradición oral abunda en relatos en donde esta ambigüedad está presente: el hombre rechaza aterrorizado este lugar y, al mismo tiempo, se siente fascinado por penetrar y apropiarse de lo que ahí existe. Salir de la cueva de la montaña con una caja de tesoros implica metafóricamente la reversibilidad de las fuerzas negativas en fuerzas positivas; el triunfo de la luz sobre las tinieblas. Sin embargo la aventura por lo general es de corta duración: los relatos dicen que el hombre reparte las riquezas entre los pobladores o hace construir una iglesia pero al poco tiempo muere²⁸. El contacto con fuerzas sagradas excesivamente poderosas aniquila al hombre común. En este sentido es interesante destacar que hay muchos relatos que cuentan de personas que se enriquecieron porque entraron en el interior de la montaña acompañados de “un brujo”, quien les ayudó a extraer el tesoro. En esos casos, gracias a la utilización de un intermediario capaz de pactar con lo sobrenatural, el relato no termina con la muerte del protagonista.

En el caso de los muertos es interesante constatar que existen espacios de reversibilidad posible de lo negativo a lo positivo y otros en donde el límite es infranqueable. En el caso de reversibilidad, observamos que el cadáver y todos los objetos que le pertenecieron, como así la habitación en donde yace, están contaminados de impureza, de fuerzas negativas. El cementerio en el momento del entierro es un espacio peligroso, nadie debe tocar la tierra de ese lugar ni tardarse allí mucho tiempo. Respetados todos los ritos que impone la muerte, al final del duelo, la casa deja de ser portadora de fuerzas negativas, el muerto adquiere el valor de ancestro venerado, sus objetos se conservan como reliquias y se acepta su aparición con placer en el espacio del sueño porque aconseja o dice palabras premonitorias. Incluso se recibe su alma una vez al año, el día de los muertos en el cementerio, espacio que a su vez, se ha purificado, a condición de que se respete un horario diurno, hasta tal punto que es posible entonces consumir allí alimentos y compartirlos con el difunto.

Sin embargo, al cementerio “vienen” los difuntos de “visita”, para acercarse a los vivos pero su lugar de residencia es otro: un mundo subterráneo que puede localizarse adentro de las montañas o en el fondo de los lagos. Los muertos no deben permanecer en el espacio de los vivos, sólo tienen derecho a apariciones esporádicas y los vivos que llegan a conocer el mundo de los muertos, aun cuando logren regresar, no tardan en morir²⁹.

Lo anterior implica entonces la posibilidad de que ciertas fuerzas negativas puedan ser revertidas y su energía aprovechada positivamente (el caso de ciertos espacios asociados a los muertos), mientras que otras, principalmente las localizadas en lugares fijos, lugares de memoria (el espacio subterráneo de los muertos, el espacio de los dueños de la montaña, “el infierno” en ciertos grupos mayas más permeables al imaginario católico...) sean irreversibles. El contacto entre los dos mundos es tabú. De este modo se protege el orden del mundo de los vivos y se evita el exceso, la desmedida.

El hombre se somete o transgrede. Los relatos de la tradición oral cuentan sobre los resultados de una actitud u otra. Pero, como ya lo hemos repetido, no se limitan a las consecuencias, su función es además la de establecer las condiciones, es decir, fijar las “reglas del juego”, el marco en el que el hombre debe desplazarse y las formas de prevenir los peligros. Y es en este punto en donde interviene la “opacidad” de lo social como consecuencia de la sacralización³⁰: las “reales” relaciones sociales (de dominación de unos por otros, de control político, económico....) se metamorfosean, se ocultan tras esos seres imaginarios (La Llorona, el Tzizimite, el Cadejo, los ancestros, las Animas....) que proponen la aceptación, el consentimiento, la obediencia, la continuidad de lo que ha sido establecido desde siempre. El relato establece condiciones indispensables para la existencia; persuade a través de una violencia velada; una coerción que no parece real porque es proyectada en la ficción y en seres idealizados. En definitiva y, parafraseando a Godelier, si para una parte de la sociedad, la que gobierna, las relaciones sociales existentes son consideradas convenientes, es necesario que lo sean también para el resto de la sociedad. Todos deben aceptar que el orden establecido es el mejor y más seguro.

Las separaciones o las comunicaciones espaciales que se representan en el plano sagrado tienen una relación directa con el espacio social real: los ancestros considerados “los verdaderos propietarios de las cosas y de los bienes del mundo”³¹, deben controlar a sus deudos para que hagan una buena administración de lo que les han legado (bienes materiales pero también bienes culturales y sociales como pueden ser ciertos comportamientos que involucran el respeto a los mayores, a las autoridades, etc.) so pena de desposeerlos. De ahí que puedan “aparecerse” en este mundo de tiempo en tiempo o en fechas fijas como el “Día de los muertos” para probar su existencia y, en consecuencia, su actualidad “vigilante”. Pero es imposible que permanezcan en este mundo porque su poder se origina en el otro espacio, un “más allá” definitivamente consagrado. El poder que poseen, en definitiva, se afianza en la separación espacial. A su vez, si el hombre lograra circular en el “más allá”, eso significaría que es tan poderoso como las divinidades o los ancestros y esto desequilibraría todas las jerarquías sobre las que se asienta la organización social.

PARA CONCLUIR

El asentamiento o el desplazamiento de fuerzas sagradas es la base de las demarcaciones espaciales. Estas limitaciones imaginarias tienen una incidencia directa en la cotidianidad y, en gran medida, controlan la vida del grupo. Por una parte, inhiben y suelen dar lugar a reacciones transgresoras pero, por otra, otorgan seguridad provocando consensualmente la aceptación. El hombre confinado en el espacio permitido se protege del peligro, puede proyectarse hacia el futuro.

Lo anterior no quiere decir que el espacio esté circunscrito en forma fija y definitiva. La movilidad adjudicada a las fuerzas sagradas es lo que asegura una dinámica permanente: ciertos espacios reducen su sacralidad en determinado momento; otros se desacralizan para resacralizarse en otras condiciones; nuevos espacios sagrados se instauran y determinan

actitudes hasta ese momento desusadas.... Las estrategias creativas son variadas y dependen de la aparición de agentes o situaciones de conflicto.

Observando la situación de la mayor parte de los pueblos mayas del presente es posible aventurar que se desarrolla una marcada tendencia a modificar e, incluso a desacralizar, los espacios sagrados de vivencias mientras que los espacios de memoria se mantienen, posiblemente, como marcas de resistencia identitaria.

¹ Gran parte de este artículo fue presentado como comunicación en el Congreso Internacional de Mayistas de Villahermosa, México, que tuvo lugar en julio de 2004.

² Cf. CAILLOIS, Roger, *L'homme et le sacré*, [1942], Paris, Gallimard, 1998.

³ Cf. DURKHEIM, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, [1912], Paris, PUF, 1950.

⁴ Cf. LEVI-STRAUSS, Claude, "Introduction à l'oeuvre de Mauss" in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

⁵ Cf. GODELIER, Maurice, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.

⁶ GODELIER, *op. cit* p. 241.

⁷ *Id.*, p. 243.

⁸ *Id.*, *ibid.*

⁹ Campo de maíz.

¹⁰ Personas que se transforman de noche en un animal o toman el aspecto de otra persona para provocar daños a los vecinos. Para mayor información sobre el espacio nocturno consultar Petrich (2003).

¹¹ Para mayor información sobre el espacio nocturno consultar Petrich (2003).

¹² Rezos o maldiciones.

¹³ Un hombrecillo pequeño con un enorme sombrero de charro que causa la locura y la muerte de las mujeres.

¹⁴ Ver Petrich, P. y Ochoa García, C. (2001).

¹⁵ Incienso producido por bolas de la savia del árbol del mismo nombre.

¹⁶ Ver Petrich (1998).

¹⁷ Es la forma mágica de transformarse en animal.

¹⁸ Divinidades locales consideradas propietarias de campos, montañas, lagos y todo lo existente. Se les debe pedir "permiso" a través de ritos para poder cultivar, cazar, pescar, etc.

¹⁹ Animal fantástico, mezcla de cerdo y perro, que tiene 'ojos de fuego' y ataca sobre todo a los borrachos en la noche.

²⁰ Ver sobre este punto una perspectiva general planteada por Roger Callois (1988: 69).

²¹ Cf. BASTIDE, Roger, "Le sacré sauvage" in *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975, p. 215.

²² *Id.*, *ibid.*

²³ Para mayor información sobre este relato consultar Petrich (1998 : 32).

²⁴ En los accidentes, por "el susto" se considera que las personas "pierden el alma". Es indispensable en ese caso recurrir a profesionales de la búsqueda del alma perdida.

²⁵ Gigantesco personaje que recorre los caminos buscando víctimas.

²⁶ BASTIDE, *op. cit.*

²⁷ Cf. CAILLOIS, *op. cit.* p.58.

²⁸ Consultar el relato en Petrich (1998 bis)

²⁹ Para mayor información ver Petrich (2003 bis).

³⁰ GODELIER, *op.cit.* p. 242.

³¹ MAUSS, *op.cit.* p.167.

BIBLIOGRAFIA

BASTIDE Roger, « Le sacré sauvage » en *Le sacré sauvage et autres essais*, Payot, Paris, 1975.

BRUNOIS Florence, “Une re-lecture du paysage sacré Kasua (Province du Sud de la Papouasie-Nouvelle Guinée) por publicarse en *Sites sacrés « naturels »*. *Diversité culturelle et diversité biologique. Actes du Symposium International UNESCO/CNRS/MNHN 22-25 septiembtre 1998*).

CALLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, [1942], Gallimard, Paris, 1998.

DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, [1912], PARIS, P.U.F., 1990.

GODELIER Maurice, *L'enigme du don*, Fayard, Paris, 1996.

MAUS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, PARIS, PUF, 1950.

LÉVI-STRAUSS Claude, « Introduction à l'œuvre de Mauss » in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. I-LII.

PETRICH Perla, «Les contentieux de la mémoire» en A. Becquelin et A. Molinié (éd.): *Mémoire de la tradition*, Univ. de Nanterre, Société d'Ethnologie, Paris, 1993, p 162-187 .

_____ (edit.): *Literatura oral de los pueblos del lago Atilán*, CAEL/MUNIKAT, Guatemala, 1998.

_____ (edit.): *Pueblos y Santos del Lago Atilán*, CAEL-MUNIKAT, Guatemala, 1998 bis.

_____ “Topología nocturna en los pueblos mayas de Atilán ” en Becquelin, A. Breton, A. et Ruz, M. (editores), *Espacios mayas: representación, usos y creencias*, Centro de Estudios Mayas, UNAM., Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2003, p. 577-601.

_____ “La muerte a través de la tradición oral maya” en *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*, Editores Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz Sosa, M^a Josefa Iglesias y Ponce de León, Publicaciones de la SEEM n^o 7, Sociedad Española de Estudios Mayas-Centro de Estudios Mayas, Madrid, 2003 bis, pp. 473-501.

PETRICH Perla y OCHOA GARCIA Carlos, (editores), *Cuentos del lago*, Cholsamaj, Guatemala, 2001.