

11-29-2021

Repensando a San Simón, el sincretismo y la autoridad antropológica

C. James MacKenzie
University of Lethbridge

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.kennesaw.edu/mayaamerica>



Part of the [Ethnic Studies Commons](#), [Indigenous Studies Commons](#), and the [Latina/o Studies Commons](#)

Recommended Citation

MacKenzie, C. James (2021) "Repensando a San Simón, el sincretismo y la autoridad antropológica," *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis*: Vol. 3: Iss. 3, Article 12.

DOI: 10.32727/26.2022.11

Available at: <https://digitalcommons.kennesaw.edu/mayaamerica/vol3/iss3/12>

This Article is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Kennesaw State University. It has been accepted for inclusion in *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis* by an authorized editor of DigitalCommons@Kennesaw State University. For more information, please contact digitalcommons@kennesaw.edu.

Repensando a San Simón, el sincretismo y la autoridad antropológica

C. James MacKenzie*

University of Lethbridge

Abstract (English): The tradition of San Simón in Guatemala has long garnered considerable interest among foreign and national academics, tourists, and Guatemalans in general from a range of backgrounds. Many, though not all, are drawn to the ambiguity and multiple identities often attributed to this deity, including associations with Pedro de Alvarado and Judas Iscariot as well as autochthonous figures such as the Maya deity Mam or other figures from Indigenous history and culture. In this article, based primarily on ethnographic research conducted since 1994, I trace opinions and assessments concerning San Simón, from a range of interlocutors, and consider how these have developed over time. I argue that academics especially need to rethink the concept of syncretism as we go about identifying and interpreting cases of “religious mixture”, noting that considerable reflexivity is required when applying this term. For many indigenous Guatemalans, especially at the community level, little if any contradiction or ambiguity is expressed regarding the identity(s) of this deity, which leads to the question “syncretic for whom”? That said, others, especially those involved (often beyond the local level) in the promotion and institutionalization of Maya Spirituality, may work to establish a more stable Maya pedigree for this tradition. The way these various points of view are expressed and placed in dialog with each other speaks to a dynamism and creativity which is typical of Maya culture at present and through time.

Resumen (Español): La tradición de San Simón en Guatemala ha despertado durante mucho tiempo un interés considerable entre académicos extranjeros y nacionales, turistas y los guatemaltecos de diversos orígenes. Muchos, aunque no todos, se sienten atraídos por la ambigüedad y las múltiples identidades que a menudo se atribuyen a esta deidad, incluidas las asociaciones con Pedro de Alvarado y Judas Iscariote, así como figuras autóctonas como la deidad maya Mam u otras figuras de la historia y la cultura indígenas. En este artículo, basado principalmente en unas investigaciones etnográficas realizadas desde 1994, trazo

*Author biography is located at the end of the article. La biografía del autor se encuentra al final del artículo.

opiniones y valoraciones sobre San Simón, de una variedad de interlocutores, y considero cómo se han desarrollado a lo largo del tiempo. Sostengo que los académicos en particular necesitan repensar el concepto de sincretismo a medida que identificamos e interpretamos casos de “mezcla religiosa”, señalando que se requiere una considerable reflexividad al aplicar este término. Para muchos indígenas guatemaltecos, especialmente a nivel comunitario, se expresa poca o ninguna contradicción o ambigüedad con respecto a la(s) identidad(es) de esta deidad, lo que lleva a la pregunta “¿sincrético para quién?” Dicho esto, otros, especialmente aquellos involucrados (a menudo más allá del nivel local) en la promoción e institucionalización de la espiritualidad maya, pueden trabajar para establecer un pedigrí maya más estable para esta tradición. La forma en que estos diversos puntos de vista se expresan y se colocan en diálogo entre sí habla de un dinamismo y creatividad que es típico de la cultura maya en la actualidad y a través de la historia.

Quienes visitan Guatemala, a menudo se encontrarán con la imagen de una deidad llamada, entre otras posibilidades, San Simón. Esto será casi seguro si visitan Santiago Atitlán, como tantos lo hacen, donde por supuesto la imagen difiere de lo que quizás es el modelo estándar de un hombre sentado, de piel clara, que a menudo tiene bigote y viste un traje de saco y pantalón, que usualmente lleva un sombrero de vaquero y quizás está fumando un cigarro o puro. Lo que los turistas se llevan de una visita a San Simón o Maximón es sin duda una sensación de lo exótico y lo extraño: una clase de espiritualidad que no habían encontrado antes. Puede que un guía les susurre explicaciones crípticas al oído, o que hagan uso de sus libros de guía para comprender el sentido de las cosas. Esto es lo que la Guía a Guatemala de Lonely Planet explica en un cuadro de texto especial con el título un tanto simplista que podría traducirse como: “Ese es un dios que arde” (“That’s One Smokin’ God”):

Los españoles lo llamaron San Simón, los ladinos... lo llamaron Maximón, y los mayas lo conocen como Rilaj Mam... Por cualquiera de sus nombres, es una deidad venerada en todo el Altiplano guatemalteco. Se asume que es una combinación de dioses mayas, Pedro de Alvarado... y el Judas [Isariote] bíblico. San Simón es una efigie a la cual guatemaltecos de todas las estirpes acuden para hacerle ofrendas y pedirle bendiciones... Una visita será memorable sin importar dónde lo encuentre. Usualmente se permite tomar fotografías por una pequeña cuota y las ofrendas de cigarros, licor o velas siempre son apreciadas (Vidgen y Schechter 2013:105).

Esto podrá ser suficiente para la mayoría de los turistas (especialmente al enterarse de que está bien tomar fotografías); sin embargo, para quienes están directamente involucrados en la tradición, y por supuesto, para esa larga fila de antropólogos y otros académicos que se han sentido atraídos a San Simón a lo largo de los años, parece que se requiere más explicación.

Me uní a esa larga fila de antropólogos en 1996, cuando empecé el trabajo de campo para obtener mi título de Maestría. Este trataba con San Simón de una manera básica, examinando la tradición en distintas comunidades en Guatemala con la ayuda de un *ajq'ij* o sacerdote maya (según él mismo se identificó) del pueblo de Cantel. Tuve mi primer encuentro con la imagen dos años antes mientras estudiaba español en Quetzaltenango, en una tarde durante un viaje al pueblo de Zunil que había sido organizado por la escuela a la que yo asistía. Recién me había graduado con un BA en antropología con especialización en religión, y estaba particularmente interesado en las maneras en que las ideas y prácticas religiosas pueden interpenetrarse y adquirir nuevas formas en distintos contextos – un proceso a menudo llamado “sincretismo” por académicos y otros. Luego de visitar a San Simón en aquel pueblo (creo que vestía un sombrero de vaquero y botas, gafas oscuras de aviador, una cazadora de cuero y pantalones de vestir) este término, “sincretismo”, vino inmediatamente a mi mente y, de hecho, siempre tiende a salir a luz cuando esta tradición se discute en términos académicos y en los medios de comunicación (cf. Julajuj 2015). No obstante, me impactó el hecho de que lo que yo veía como contradicciones potenciales que constituyen el fundamento para identificar algo como “sincrético”, parecían no ser obvias o importantes para los involucrados en la cultura de San Simón. ¿Por qué era que, para mí, un extranjero, la imagen parecía tan impactante y ambigua, mientras que quienes estaban más conectados a ella parecían tan despreocupados y seguros del valor y el lugar de su santo en la comunidad? Vuelvo a esta pregunta a continuación, pero señalaré aquí que la posición de la persona (en este caso, yo) que realiza o no realiza dicha evaluación es clave. En otras palabras, la noción misma de mezcla, y la idea de pureza de la que depende, es asunto de perspectiva. Como espero mostrar, el hecho de que, especialmente a nivel comunitario, muchos guatemaltecos indígenas no vean ninguna contradicción en las múltiples identidades que San Simón puede tener, no significa que de alguna manera estén ciegos a lo que me parece “obvio” como extranjero. Más bien, sugiere que los términos como sincretismo simplemente no se apliquen en tal contexto. De todos modos, hay otros indígenas guatemaltecos que identifican la pureza en esta y otras tradiciones, y para quienes la idea del sincretismo, incluido el rechazo de que haya ocurrido, es importante. Entender estas y otras perspectivas variadas (así como la mía) y cómo se interrelacionan, sigue siendo un objetivo importante para mí.

A través de mi investigación durante los siguientes años, he seguido ponderando estos asuntos, a pesar de que desde 1999 mis estudios se han enfocado en la comunidad de San Andrés Xecul. Si bien San Simón (o Ximón, como a menudo se le llama en este pueblo) ha seguido siendo de interés para mis investigaciones, en general he estado más ocupado con el asunto de documentar la naturaleza del pluralismo religioso en Xecul, así como con el asunto de comprender cómo los xeculenses se relacionan con las fuerzas políticas, religiosas y económicas más amplias – incluyendo la influencia del activismo étnico maya, distintas corrientes del cristianismo global, y la migración económica a los Estados Unidos (MacKenzie 2009; 2016). Por lo presente, regresaré a la tradición de San Simón, la cual inicialmente captó mi atención hace más de un cuarto de siglo, y haré algunas reflexiones sobre cómo su comprensión ha cambiado con el paso de los años.

Debería empezar entonces con una breve observación sobre los términos y clasificaciones que voy a utilizar. Los lectores quienes tienen familiaridad con la tradición quizás estén pensando ya: “El nombre correcto para la imagen es Maximón, no San Simón, que es una imposición católica. ¡Exponga los hechos como son!” Otros podrían ser más específicos y notar quizás que el nombre correcto es Mam o alguna variante relacionada, no Maximón ni San Simón, ambas de las cuales se consideran imposiciones coloniales. Entonces, ¿cómo puede un antropólogo que dice tener una formación en estos asuntos, no saber esto? Incluso Lonely Planet parece tener la información correcta, por lo menos al asociar las clasificaciones “maya”, “española” y “ladina” para la deidad con sus propios constituyentes étnicos. Es ahí donde se encuentra la tensión que afrontan enfrentan los antropólogos socioculturales. Nuestro trabajo a menudo involucra estudiar las cosas que personas en distintas partes del mundo dicen sobre ellas mismas y sobre otros – incluyendo las clasificaciones que usan para sí mismos y para otros (sin mencionar qué o quién ellos consideran que cabe dentro de la categoría de “otro”). Según el contexto, estas clasificaciones pueden variar considerablemente, aun cuando, aparentemente, las personas están hablando de la misma cosa. Aun así, las personas de quienes aprendemos invariablemente tienen mucho que decir sobre esos asuntos, estando directamente involucradas, como lo están, en las culturas que nosotros (a menudo, pero no siempre desde fuera) esperamos comprender. Pero lo que he aprendido, y espero compartir aquí, es el hecho básico de que llegar a comprender otros puntos de vista implica inevitablemente llegar a comprender a uno mismo y a su propia perspectiva cultural de una manera que puede alterar las suposiciones ingenuas. San Simón fue una figura clave para mí en este contexto, ya que llegué a comprender que mi búsqueda de respuestas sobre quién o qué puede ser “realmente” probablemente refleja mis propias suposiciones, tal vez “occidentales”. Estos supuestos pueden privilegiar sutilmente la estabilidad y la uniformidad sobre la creatividad, el cambio y la diversidad, al menos cuando se trata de evaluar las tradiciones de los pueblos no occidentales. No obstante, antes de adentrarnos en ese tema y en lo que he aprendido de los xeculenses y otros en este contexto, debo expresar mi respeto a mis ancestros antecedentes: aquellos antropólogos y escritores que han descrito esta tradición con considerable sofisticación a través de los años.

De Judas a Mam – Interpretaciones académicas de San Simón

La particular interpretación que individuos – académicos, devotos o ambos – ofrecen de San Simón tenderá a hacer hincapié ya sea en la longue durée de la continuidad cultural maya, o en los efectos del colonialismo español-católico. Iniciando con la segunda, los académicos que han enfatizado la influencia del colonialismo o el cristianismo específicamente en la tradición de San Simón tienden a notar algunas características físicas básicas – la más obvia, la apariencia estereotípicamente ladina de la imagen – y sus conexiones con Judas Iscariote. En un artículo escrito a principios de los 70s para un público popular, el historiador Jorge Luján Muñoz (1971) nota la escasez de documentos que podrían ayudar a establecer las raíces históricas del culto contemporáneo a San Simón. Dadas las asociaciones entre San Simón y Judas Iscariote en folletos de oraciones y literatura utilizados por devotos de la imagen en lugares como Zunil y San Andrés

Itzapa, Luján sugiere un probable origen en la tradición de la quema de Judas durante la Semana Santa.

La antropóloga June Nash (1968, 1994) nota que, en muchos casos en Mesoamérica, las efigies de Judas se han construido para representar al opresor histórico y al Otro étnico de las poblaciones indígenas: el ladino. Ella sugiere que esta tradición puede interpretarse como una escasamente disfrazada protesta subalterna, vinculando al cobarde traidor de la tradición cristiana con los opresores contemporáneos de los indígenas. En efecto, Judas a menudo aparece como ladino en el contexto indígena, típicamente vistiendo traje y corbata, zapatos de vestir y sombrero. En algunos casos, describe Nash, el disfraz puede ser realmente escaso: en 1993, personas en la comunidad tzeltal de Amatenango del Valle, Chiapas, vistieron a su Judas como un oficial forestal ladino en protesta por la corrupción de dicho representante del Estado en particular. ii

Aun así, cuando se trata de cosmologías indígenas y específicamente la tradición de San Simón, es necesario matizar las asociaciones con Judas como un despreciado “traidor” o una figura de maligna alteridad colonial. En muchas partes de Mesoamérica, el ladino, gringo o el Otro étnico en general es incorporado en las cosmologías indígenas de formas complicadas. Por ejemplo, historias que se cuentan sobre los Dueños del Monte o rajaw juyub’ – deidades de montañas locales a quienes frecuentemente se les asocia con la fertilidad agrícola y la lluvia – a menudo caracterizan a estos individuos con una apariencia de ladino o gringo. Durante una conversación en 2009, en el contexto de una discusión sobre la explotación de la riqueza minera del país por parte de compañías mineras extranjeras, uno de los cuidadores de Ximón en Xecul también asoció a los gringos con ciclos pasados de creación en Guatemala:

Esto no termina – aún continua. Aquí hay un tesoro; pero aquí no sabemos cómo manejar estas cosas – cómo abrir las montañas. Solo algunas personas saben: ellos entran ahí. Dicen la oración correcta y el lugar sagrado se abrirá y tú puedes entrar: k’o pa juyub’ [ir a la montaña]. Entonces ellos entran ahí ¿y qué encuentran adentro? Las mismas personas están ahí adentro. Los mismos gringos. Por eso es que algunas personas dicen que allí en Chocomix [el lugar de un altar maya en Xecul], salen los gringos. Tal vez sean personas, porque Dios hizo este lugar hace mucho tiempo... Ahora, dicen que cuando había un terremoto o algo, la gente antes se asustaba. Los hoyos se abrían en el suelo y ellos iban a la montaña porque no querían morir. Y entonces Dios bendijo todo y ellos entraron una vez y después ya no pudieron irse.

Regresando directamente a San Simón, un término muy común (y juguetón) para esta imagen en Xecul es, en efecto, simplemente mu’s o “ladino”. Me parece que el uso bastante consistente del término k’iche’ para “ladino” sirve, a su manera, para incorporar a la deidad a la cosmología local – no para mostrar una distancia absoluta, como podría ser el caso si el término español “ladino” se prefiriera habitualmente. iii

En resumen, cuando los guatemaltecos indígenas con quienes he hablado sí consideran que su San Simón está relacionado con Judas Iscariote (y no todos hicieron esta conexión), no parecen tratarlo como objeto de desprecio, como lo alentaría una interpretación cristiana ortodoxa de esta

figura; su imagen no es destruida o lo es únicamente de forma parcial si se le quema en el contexto de las celebraciones de Semana Santa (Mendelson 1958:1). De forma similar, muchos enfatizaron que Iscariote se arrepintió por medio de su suicidio, y argumentaron que fue posteriormente perdonado e incluso bendecido por sus acciones (cf. Pieper 2002:127). El antropólogo Timothy Knowlton (2012) hace una discusión comparable notando cómo la identidad de Judas Iscariote en San Jorge La Laguna estaba conectada a la riqueza y los negocios (siendo Judas el tesorero de los apóstoles), y cómo un cuidador de la imagen en dicha comunidad hizo particular hincapié en lo que hizo Iscariote luego de recibir sus treinta piezas de plata: las tiró. De forma similar, San Simón “tira” dinero a quienes se lo solicitan. En resumen, según estas evaluaciones, Judas no es tanto malo como “mortal”; es capaz de sentir culpa y contrición, y está bien familiarizado con las muy humanas necesidades materiales.

Esto nos trae a aspectos adicionales de la tradición, en especial la asociación del término “Mam”, que se traduce de muchos idiomas mayas como “abuelo”, o a veces “nieto”, a menudo agregándole el término *laj*, que quiere decir “venerable”, “gran”, “exaltado” entre otras posibilidades. Si bien Lujan Muñoz no pudo encontrar mucho específicamente en términos de la historia de San Simón en documentos coloniales, existe una considerable cantidad de documentación de una serie de fuentes etnohistóricas sobre Mam a través de Mesoamérica. Por ejemplo, de acuerdo con el franciscano Diego López de Cogolludo, quien en 1688 escribió sobre las prácticas de los yucatecos conmemorando el *Wayeb'* o los cinco “días perdidos” agregados al calendario solar de 360 días o *haab* para crear un año solar,

Tenían un pedazo de madera que vestían como aquellas figuras de niños hechas de paja que se usan para las corridas de toros, y lo colocaban en un banco sobre un *petate*. Le daban comida y regalos durante la fiesta del *Uayeb*. Cuando la fiesta terminaba, desvestían al ídolo y tiraban el pedazo de madera al piso sin preocuparse de guardarle ya ninguna reverencia. Y lo llamaban Mam, abuelo, mientras duraban las ofrendas y las fiestas (citado en Sanchiz Ochoa 1993: 255).

El Mam también está asociado de forma más general con el calendario maya, como el cargador del año para cada año solar (Mendelson 1958: 6–7; B. Tedlock 1992: 35). Según la literatura etnográfica de Santiago Atitlán, como Mam, Maximón es un poderoso mediador asociado con la sexualidad masculina y femenina, la enfermedad (particularmente la locura); la intervención deliberada o creativa en el panorama social o natural; tabaco y bebida; y comerciantes y viajes (Stanzione 2016). Estas a su vez son características que comparte con la antigua deidad maya a quien los académicos se refieren con el muy poco inspirado título de “Dios L” (Miller y Taube 1993:147, 169; Carlsen 2001b:180). Como mediador, Maximón se encuentra en el ambiguo centro entre oposiciones binarias claves en la cosmología indígena, tales como masculino y femenino, seco y mojado, muerte y vida. En efecto, el antropólogo Robert Carlsen (2001b: 181) nota que uno de los muchos títulos de la deidad en Atitlán es “Señor del Centro”, un papel que también ve reflejado en las interpretaciones atitecas de la muerte de Judas, “la cual los devotos entienden como algo requerido para la resurrección de Jesús y por lo tanto, para la transformación

del mundo de la muerte a la vida – o de la temporada seca a la temporada lluviosa.” Garret Cook (2000) reporta una interpretación similar del papel de San Simón en Momostenango en los 70s.

¿Entonces dónde nos deja esto? ¿Es San Simón de hecho Maximón o Mam o Judas? ¿Puede la imagen ser todas estas cosas (y quizás más) a la vez? ¿Cómo es que nos encontramos en una posición para detectar este tipo de contradicciones en primer lugar y por qué nos vemos impelidos a solventarlas? Para los antropólogos, este tipo de trabajo tiende a enmarcarse como un enigma etnográfico a ser resuelto. Así, para poder comprender a Maximón en Atitlán, por ejemplo, los autores de voluminosas y fascinantes etnografías sobre este lugar (cf. Mendelson 1965; Tarn 1997; Carlsen 2011; Stanzione 2003, 2016; Vallejo Reyna 2005) enfatizan la naturaleza de la relación cosmológica entre la deidad y Jesucristo, sin mencionar a los otros santos (como Santiago y San Juan Carajo) y los envoltorios sagrados, tales como a los que se les llama Martín. Adicionalmente, se nos instruye sobre la ambivalente historia del evangelismo católico en dicho lugar a través de los siglos, la relevancia de los temas religiosos mayas clásicos e incluso sobre el papel de los atitecos como comerciantes y viajeros, tanto históricamente como en la actualidad. Todo esto tiene que ver con lo que Maximón “significa”.

El reto, por supuesto, en comprender a San Simón en términos más amplios – más allá de comunidades específicas – es que cada vez es más difícil definir y categorizar los tipos de personas que encuentran o que al menos dicen que encuentran significado en esta tradición. Estos individuos pueden identificarse como mestizos, ladinos, indígenas o mayas, sin mencionar turistas gringos y antropólogos como yo. Pueden tener identidades religiosas que van desde ser católico, pasando por new age y espiritista, hasta practicar la espiritualidad maya contemporánea. En realidad, incluso los pentecostales y católicos carismáticos tendrán algo que decir sobre la imagen – aunque podría no ser favorable. De hecho, San Simón es solo una parte de un campo religioso muy diverso en Guatemala, que ha experimentado un tremendo crecimiento y cambio en las últimas décadas. Más aún, algunos pueden privilegiar santuarios e imágenes específicas (como la de San Andrés Itzapa o la de Santiago Atitlán) como las más auténticas e importantes, o pueden mantener sus propias imágenes personales del santo para su uso privado. Sus trasfondos asimismo atraviesan las líneas de clase, género, política y educación. Lo que parece estar claro es que más y más santuarios de San Simón o Maximón están siendo inaugurados en todo el país (y hasta afuera) por personas con distintas intenciones (cf. Cook y Offit 2008; López Molina 2007: 422-3; Marín Valadez 2017). Aun así, en este caso no hay una autoridad reconocida universalmente con el poder institucional de definir qué es ortodoxo, aunque en años recientes han emergido varias autoridades que están buscando el derecho de hacer estas aseveraciones. Por supuesto, aún sin una autoridad claramente definida y universalmente aceptada, los antropólogos y otros involucrados en esta tradición sí intentan definirla, y estos intentos parecen dar vuelta sobre el concepto de “sincretismo”, como ya se mencionó anteriormente. Quizás sea útil decir algunas palabras sobre esta idea antes de seguir adelante.

Sincretismo: “Mezcla Religiosa” y Contestación

La crítica académica estándar del concepto de sincretismo ha tendido a enfocarse en la imposibilidad de identificar religiones históricamente “puras” (por ejemplo, cristianismo, budismo o espiritualidad maya) que puedan de alguna manera mezclarse y crear una “mezcla” impura. Una mirada de cerca a cualquier tradición religiosa en cualquier lugar mostrará toda una gama de transformaciones históricas, adiciones, sustracciones y síntesis que pueden trazarse a una variedad de fuentes: el cristianismo ha, por supuesto, absorbido bastante de la filosofía griega y romana (en especial a través de figuras fundadoras como San Agustín y Tomás Aquino), así como de tradiciones paganas europeas (esto es especialmente evidente en la temporalidad y los símbolos asociados con Navidad y Pascua), sin mencionar adaptaciones más fundamentales de la teología y práctica judía. Trazar transformaciones e innovaciones comparables en las religiones prehispánicas mesoamericanas ha sido por mucho tiempo el trabajo de arqueólogos y etnohistoriadores. Por ejemplo, Munro Edmonson (1993: 76-79) nota la influencia de la veneración tolteca de la serpiente emplumada en subsecuentes ideas y prácticas mayas, y en general sugiere que “la controversia religiosa y el cambio religioso estaban de hecho incorporados en la religión maya como parte institucional del sistema” (1993: 73). iv Entonces, ¿cuándo se hace el “sincretismo” problemático o incluso posible en un sentido más profundo? ¿Puede realmente determinarse que una religión es, digamos, 50% maya y 50% cristiana? ¿Cómo resolvemos esto? Quizás valga la pena examinar las raíces de esta palabra.

Fue Plutarco quien acuñó el término “sincretismo” en el primer siglo después de Cristo. para describir (en términos positivos) la unión de tribus cretenses anteriormente antagonistas en tiempos en los que se requería la defensa en contra de foráneos (Stewart 1995, 13-18). Los antropólogos André Droogers y Sidney Greenfield (2001, 27-28) notan que antes de que los teólogos tomaran una definición negativa del sincretismo en el Siglo 17, Erasmo utilizó el término como metáfora “para referirse al acuerdo entre personas con opiniones aparentemente dispares”. Sin embargo, estas perspectivas más positivas del sincretismo parecen haberse quedado en el camino. La definición prevalente y de sentido común de “sincretismo” hace referencia a una asociación teológica negativa con impureza religiosa o una inconsciente confusión caprichosa. Los científicos sociales han buscado una definición neutral – a lo largo de las líneas de “mezcla religiosa” – pero nos quedamos, en ese caso, con el problema con el que iniciamos: si todas las religiones pueden verse como mezcladas en algún punto, ¿qué es tan especial de este proceso y cómo sabemos siquiera si está ocurriendo o si ha ocurrido?

Un importante avance fue aportado por André Droogers (1989), quien notó que el sincretismo no podría siquiera reconocerse como un proceso si no existiera alguna voz de ortodoxia para cuestionarlo como una desviación del dogma:

El sincretismo es, en primer lugar, una interpenetración religiosa disputada... El sincretismo puede definirse como una interpenetración religiosa, ya sea que se le dé por sentado o que se le someta al debate. Esto también implica que lo que es disputado por algunos puede ser dado por sentado por otros que pueden encontrar oposición por parte de los primeros, aunque no necesariamente (Droogers 1989, 20-21).

El énfasis que Droogers da a la cualidad del sincretismo de ser disputado es importante en tanto que nos libera de evaluar el contenido de una mezcla putativa que, si se entiende como un proceso básico del cambio cultural en virtualmente cualquier contexto no es tan tremendamente interesante en sí mismo. La redefinición de Droogers coloca al proceso en su contexto social y político (el cual era, después de todo, lo que Plutarco pretendía en primer lugar), sugiriendo que lo interesante aquí es el hecho de que el sincretismo sea de hecho notado, dirigiendo así nuestra atención a quién es, quién lo está notando. En este sentido, el antropólogo Charles Stewart (1995: 36) nota que no necesitamos preocuparnos con juzgar el carácter sincrético de las religiones, o específicamente con decidir con la autoridad de las ciencias sociales (sea lo que sea que eso quiera decir en estos días) qué tradición parece ganar batalla: es decir, ¿es San Simón realmente maya o católico? Más bien, siguiendo a Droogers, deberíamos ocuparnos de la manera en que este proceso es reconocido, si es que se le reconoce, por quienes están involucrados en él de forma directa o tangencial, a través de lo que dicen al respecto. Así, la amalgamación religiosa es a menudo disputada y rechazada no solo por las autoridades en la tradición o las tradiciones dominantes – sacerdotes católicos o incluso antropólogos, por ejemplo – sino también por otros agentes que participan en las representaciones. Este tipo de discurso es denominado “antisincrético” por Rosalind Shaw y Charles Stewart (1994) y podemos verlo en cómo San Simón es discutido y representado por la mayoría de las autoridades cristianas – quienes lo rechazan como una forma impura del cristianismo “contaminado” por los aspectos “mayas” – así como muchas autoridades culturales mayas – quienes hablan de contaminación en términos opuestos, llamando la atención sobre aquellos aspectos cristianos que consideran profanadores de una pura tradición maya. Aquellas autoridades mayas han promovido la purificación de la tradición, generalmente enfatizando una identidad como la de Mam o Maximón. Este último proceso ha estado muy activo y ha gozado de un éxito considerable en Guatemala en las últimas décadas, un acontecimiento del que hablaré ahora.

Aventuras del “Abuelo Amarrado” – San Simón como Maya

La primera vez que encontré una interpretación maya unívoca de San Simón fue en 1996 durante una visita al santuario del santo en Quetzaltenango. Este santuario no era tan conocido como otros y hubo que preguntar y tocar en puertas equivocadas hasta finalmente encontrarlo. Además, es el único santuario que visité donde a la imagen se le denomina muy explícitamente “Judas Iscariote”. Fundada en 1961, la imagen consistía, inicialmente, en la cabeza de Iscariote (lo cual no es muy distinto de la imagen en San Jorge La Laguna). El cuerpo se le agregó en 1987, punto en el cual la imagen dejó de circular a los hogares de otros miembros de la asociación a cargo de la misma. Durante una conversación con la hija de la familia k’iche’ que mantenía la imagen, se nos aseguró que esta era milagrosa – en especial para curar enfermedades y combatir la brujería – a pesar de que ella admitió con franqueza la ambivalencia de la deidad en cuanto a las posibilidades de hacerle peticiones positivas y negativas. Si bien primero enfatizó – como muchos

lo hacen (cf. Cuma Chávez 2005: 61) – que las solicitudes malignas tienden a regresar a quien las hace, procedió a señalar, en el patio, una piedra en particular donde se hacían cosas “malas” y entierros secretos.

Más tarde, en una conversación con un hombre de San Miguel Totonicapán que se identificó como sacerdote maya y que estaba visitando el santuario para llevar a cabo una ceremonia para bendecir su negocio, emergió una identidad maya notablemente distinta y muy específica para la imagen. Él insistió en que todas las demás asociaciones (incluyendo a Judas, a pesar de la designación oficial en ese santuario) estaban completamente equivocadas y que el verdadero nombre de la deidad era Francisco Saq B'e, a quien consideraba un poderoso ser espiritual o nawal y parte de un grupo de nawales que toman forma en los distintos santuarios de San Simón en todo el altiplano. Notó que estas eran deidades mayas muy antiguas, a las cuales también definió como “abuelos”, y que no tenían nada que ver con cualquier cosa española o cristiana: los verdaderos sacerdotes mayas, insistió, rechazan todas esas cosas. Saq b'e, el sendero blanco – uno de los cuatro caminos cósmicos descritos en el Popol Wuj – era un tema popular para los sacerdotes mayas en esos años, quienes lo usaban para describir el renacimiento y la renovación de la espiritualidad maya (cf. Prensa Libre 1996: 94). Sospecho, sin embargo, que en referencia a San Simón, esta pudo haber sido una glosa k'iche' del nombre de una persona histórica de carne y hueso de Santiago Atitlán que ha entrado con fuerza en la mitología local y prácticas rituales a más de un siglo de su muerte: Francisco Sojuel.

Francisco Sojuel es a menudo considerado por los tradicionalistas en Atitlán como una especie de profeta y posterior encarnación de un nawal achi' – un creador primigenio y deidad de la lluvia (Mendelson 1965:56; Carlsen y Prechtel 1994; Carlsen 2011:9). Existe una importante literatura oral que se ha desarrollado en torno a Sojuel en dicho lugar, a menudo relacionando su resistencia a las autoridades coloniales y, en particular, sus escapes del encarcelamiento. El antropólogo Michael Mendelson (1965: 92) cuenta la siguiente historia basada en su trabajo de campo en el pueblo a principios de los 50s, notando que todos sus informantes sugirieron que Sojuel había muerto entre 40 y 60 años atrás, más o menos a finales del siglo anterior. También compara los eventos en esta narración y los del Pop Wuj sobre los escapes de los Héroes Gemelos en Xibalbá:

Sojuel, un escultor renombrado por su silencio piadoso y por su devoción a Martín y a Maximón, es enviado a la prisión por los ladinos, pero toma prestada de San Juan una camisa que dio lugar al paquete separado del Martín de la cofradía de San Martín Particular. Sojuel, con esta camisa, escapa de la ejecución al provocar lluvia que obstruye los rifles y también de una hoguera debido al poder del sol que también está inherente en la camisa. Puede seguir viviendo para ejecutar muchos milagros, incluso algunos póstumos, y después de su muerte se convierte en una especie de héroe cultural en Atitlán. También hay indicios de que él pudo haberle dado su forma actual al culto de Maximón, pero esos indicios no son concluyentes; sea como fuere, se dice que Maximón le sustituyó en la prisión para ocultar su escapatoria.

El antropólogo Alberto Vallejo Reyna (2005: 130-135) da detalles adicionales sobre cómo se veía a Sojuel en Atitlán en los años 90, notando que a la cofradía de San Martín Particular se le cambió el nombre por el de “Francisco Sojuel”, cuyas esculturas y objetos sagrados son objeto de una considerable devoción. Otro antropólogo (¡todos los caminos en la antropología guatemalteca parecen llevar a Atitlán!), Allen Christenson (2001; 2018), también presta mucha atención al papel de Sojuel en la cosmología y leyendas atitecas, notando cómo las historias sobre este hombre abarcan ciclos temporales: “En mitos populares puede aparecer como un dios creador al inicio del mundo, ser asesinado y resurgir de entre los muertos como una figura de Cristo para inaugurar aspectos de las prácticas atitecas de Pascua, luchar contra el Rey de España en Antigua poco después de la conquista, o vivir una vida relativamente mundana como agricultor y sacerdote-chamán de una comunidad a finales del siglo anterior” (2001: 25).

Durante la investigación en Atitlán en 1996, un shamán local también asoció a Maximón con Francisco Sojuel; sin embargo, tanto él como el alcalde de la cofradía de Santa Cruz y su hija enfatizaron además su identidad como Simón Pedro, caracterizado como el “primer apóstol” (también, por supuesto, el traidor “bueno” de Cristo en la Biblia, a diferencia de Judas, cf. Carlsen 2011: 24). Este chamán también llamó a Maximón “ruk’ux mundo,” o corazón del mundo, quizás refiriéndose a lo que Carlsen describe como su papel de Señor del Centro. Interesantemente, en lo que concierne al término “Maximón”, la hija del alcalde de la cofradía especuló que podría ser una palabra en inglés – algo que también me fue sugerido por el cuidador del santuario en honor a San Judas Iscariote en Xela – reconociendo implícitamente décadas de interés turístico en la tradición.

La siguiente vez que encontré una asociación entre San Simón y Francisco Sojuel fue cerca del final de mi primera temporada de campo en 1996, durante una entrevista con el sacerdote maya, Macario Zabala Can, entonces presidente de FODIGUA, el Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco. Él describió a Sojuel como un ancestro de los mayas en Santiago Atitlán, quien realizó hazañas milagrosas durante la invasión española. En su narración (que refleja aspectos de la mitología de Sojuel anteriormente descrita), mientras los españoles se encontraban ocupados destruyendo la civilización maya, Francisco Sojuel apareció y ofreció sus consejos sobre cómo resistir a estos nuevos opresores. Fue reconocido como un poderoso enemigo y los españoles lo persiguieron; pero él logró eludirlos, desapareciendo finalmente en el Lago de Atitlán. Zabala también glosó la palabra Sojuel como relacionada un camino (b’e) que orienta.

Quizás con más frecuencia, la identidad de Mam, discutida anteriormente, ha sido defendida por sacerdotes mayas interesados en reclamar y purificar esta tradición, aunque parece ser que este tipo de historias de resistencia asociadas con Sojuel a menudo se aplican también a las definiciones contemporáneas de Mam o Maximón. Este tipo de interpretación es ofrecida por la organización a nivel nacional de Sacerdotes Mayas, Oxlajuj Ajpop, en una publicación de inicios de este siglo. Esta fuente identifica el sincretismo en los múltiples nombres de la deidad –y en los orígenes de las personas que lo veneran – sin embargo, los autores sugieren una derivación de Maximón que combina “mam” y “ximom” (atar o amarrar), glosados juntos como “el abuelo amarrado, la autoridad Maya atada” (Oxlajuj Ajpop 2001: 60). Esta imagen hace alusión y memoria de una auténtica experiencia maya de las brutalidades del colonialismo. No obstante,

ellos argumentan que este significado fue subvertido por las autoridades católicas a través de un sincretismo deliberado y calculado: “Según indican los Ancianos, Maximón es una figura netamente indígena que representa la esclavitud y la muerte sufrida en manos de los españoles en los primeros años de la colonia, y que, al igual que las imágenes y las catedrales, la Iglesia Católica, en lugar del Maximón, implantó la imagen de San Simón, tratando de inculturar la fe mediante figuras religiosas” (ibid). Este tipo de interpretación del sincretismo da vuelta a los modelos estándar ya descritos, los cuales tienden a ver la labor de hacer una mezcla religiosa como algo llevado a cabo por los propios indígenas, en tanto acomodaban sus propias creencias y prácticas con el catolicismo en un contexto en el que el clero estaba rara vez interesado (si mucho) en cualquier cosa que no fuera ortodoxia. En ciertas ramas del catolicismo post vaticano II, los proyectos de “inculturación” forman parte de una teología consciente y posiblemente “sincrética”, las cuales intentan encontrar una unión ‘positiva’ entre las anteriormente dispares religiones locales (indígenas) y universales (católicas). En el argumento de Oxlajuj Ajpop, estos proyectos son trazados a un pasado colonial más profundo, identificados como sincréticos y explícitamente rechazados.

El guía espiritual y escritor kaqchikel Baldomero Cuma Chávez (2005) también ha publicado específicamente sobre el papel de San Simón en la espiritualidad maya contemporánea, notando la confusión en torno a sus diversas identidades; sin embargo, argumenta que la Iglesia Católica ha rechazado activamente la tradición en vez de imponerla a los adherentes indígenas. Si bien no menciona a Francisco Sojuel, su presentación tiene claras correspondencias con dicho héroe cultural atiteco. Tal como él lo sugiere,

[S]egún la historia, Rilaj Mam o Maximón fue uno de los últimos Shamanes con grandes atribuciones espirituales y gran sabiduría que vivió en épocas de la invasión, elegido por Dios para proteger a los indígenas mayas de la opresión y la injusticia producto de la invasión española, él sanaba, y era considerado como gran guía de los indígenas de su época ... Maximón fue amarrado y encarcelado en la ciudad de la Antigua Guatemala en épocas de la invasión y con su poder después de haber sido torturado burló a los guardias y espiritualmente ascendió (2005: 59).

Como ya se ha mencionado, varias de las historias de Sojuel hablan sobre el encarcelamiento de este héroe – incluso especificando Antigua (Christenson 2001: 98) – y sus milagrosos escapes. Tal como en el caso de Oxlajuj Ajpop, Cuma Chávez analiza los títulos de Rilaj Mam y Maximón, aunque nota que “rilaj” quiere decir “tierno, pequeño, adorado” en kaqchikel y tzutujil, y “Mam” puede significar “nieta” (así como abuelo). Así, el autor agrega una dimensión juvenil a la deidad, siendo Rilaj Mam “el nieta de los mayas, el último con poderes extraordinarios.” En lo que concierne a Maximón, lo glosa como “hombre amarrado” y lo ve como una referencia a la historia particular que se contó anteriormente. Según su hipótesis, el término Maximón fue acuñado por ladinos “en vista de que ellos no tienen el acento del Idioma Maya” (ibid.). También reserva el nombre de San Simón para referirse a los aspectos negativos de la deidad, o quizás específicamente a aquellos suplicantes que intentan – en vano – hacer uso de la

tradición para fines de brujería (2005: 61). En estas interpretaciones, Maximón es a la vez un símbolo de la atadura histórica de la autoridad maya y una clave para su reconocimiento. Dado que la tradición existe en varias comunidades, si se interpreta correctamente, puede llevar el mismo mensaje a todos quienes se auto identifiquen como mayas. v

Ahora pasaré a examinar cómo se han desarrollado ideas en torno a San Simón, Maximón o Mam en Xecul, donde existe una gama de perspectivas en cuanto a la naturaleza y valor de esta deidad. Estas perspectivas muestran la influencia de un discurso más amplio a nivel nacional, el cual se traza aquí de forma básica, pero también reflejan preocupaciones de carácter más local.

Rechazo, aceptación y ambivalencia: Ximón en Xecul

El 28 de octubre de 2002, una procesión serpenteaba abriéndose camino, como lo ha hecho por varios años ya, por las calles de Xecul. Moviéndose en dirección contraria a las agujas del reloj, trazaba el circuito procesional habitual, definido por cuatro capillas dedicadas al Corpus Christi. Estas capillas tenían puertas de madera tallada y mesas votivas que fueron donadas, según nos aseguraban las inscripciones, por “La Sociedad de San Judas Tadeo”. Ese día, al parecer, el santo pasó a inspeccionar su beneficencia, ya que una estatua de Judas desfiló en una anda adornada con globos color rosay cargada sobre los hombros de devotos, entre quienes lo más notable era un grupo grande de peregrinos salvadoreños, mujeres en su mayoría, quienes recién se habían bajado de su bus y llevaban puestas bandanas rojas. Un hombre local que portaba un estandarte de la Sociedad de San Andrés, un grupo casi extinto que en un momento controló la milagrosa imagen del santo patrono del pueblo, tomó la posición de vanguardia y una banda musical que tocaba tristes marchas fúnebres iba detrás del santo. Al frente de todo el cortejo, un camión de la policía, también decorado con globos color rosa, abría camino con los oficiales contentos de involucrarse, sustitutos conscientes del Estado en esta celebración religiosa local. Finalmente, parejas de bailarines disfrazados, payasos, extraterrestres y animales caricaturescos labraban una colorida mancha entre la escasa multitud (en comparación con otras procesiones de santos) de espectadores locales. Reveladoramente, ningún reconocimiento de la iglesia fue dado a San Judas ese día en Xecul; tampoco había ninguna presencia oficial católica notable en la procesión. En cambio, el joven sacerdote de la parroquia, un hombre k’iche’ del pueblo de Almolonga, dio una cauta homilía durante la misa de esa noche, advirtiendo a los creyentes que no confundieran al “verdadero” San Simón (también era su día de fiesta) con el falso: Maximón. Mientras notaba la popularidad de este “ídolo” en los pueblos de Zunil y San Andrés Itzapa, discretamente evitó mencionar al que se encontraba apenas calle abajo, para ese momento ya el centro de una ruidosa fiesta que podía oírse desde la iglesia. Enfatizó que este santo “guatemalteco” era una “pura invención”: después de todo, no es habitual ver a los santos cristianos usando un sombrero de vaquero y lentes del sol. Tampoco beben ni fuman.

La Sociedad de San Judas era, como todos sabían, una cortina de humo; al igual que la procesión misma. La verdadera estrella del espectáculo (y que permanecía en el hogar de su cuidador) era, por supuesto, ese otro santo. Mi primer encuentro con el San Simón de Xecul fue durante mi trabajo de campo en 1996. Ya había visitado el pueblo un par de veces antes – de nuevo,

como parte de las excursiones vespertinas durante mis estudios del idioma español – pero el objetivo de esas visitas era ver la famosa iglesia (que es el tema de otro estudio – aunque al igual que a San Simón, a este edificio a menudo también se le define como “sincrético”). Ni yo, ni mis maestros, que fungieron como mis guías, estaban conscientes de que también podríamos visitar a San Simón en ese pueblo. Cuando, con la dirección de mi asistente de campo, sí tuve la oportunidad de ver a Ximón, tuve el placer de tener una larga y animada entrevista con el cuidador de la imagen. Habiendo leído algo de la literatura sobre el Maximón de Atitlán y como un joven etnógrafo que naturalmente asumió que al menos parte de su trabajo debía ser descubrir las interpretaciones más esotéricas y potencialmente “mayas” de esta tradición, estaba interesado en obtener historias y leyendas sobre el descubrimiento o la creación de esta deidad. Al preguntarle, el cuidador me aseguró que Ximón era, de hecho, muy antiguo; sin embargo, no ofreció leyenda alguna que estuviera directamente asociada con este santo. En vez de eso, procedió a contarme la historia de la milagrosa aparición de San Andrés (o Trix, como se le conoce localmente) en las montañas que se asoman sobre el pueblo. Era, en sí, una historia maravillosa e iluminadora, a la cual combinó con la historia sobre cómo la iglesia fue milagrosamente construida en un solo día por la tramposa deidad llamada Diego Achi’ en Xecul y Yegua Achi’ en Momostenango (cf. MacKenzie 2016: 82-88; Cook 2001: 95-96). Esto era buen material, y recuerdo haber tenido que detener a mi asistente de campo, quien trataba de mantener al cuidador “encarrilado en el tema”. Puede que no haya estado hablando directamente sobre San Simón, pero yo sabía que estaba escuchando cosas bastante geniales que podrían impresionar a otros antropólogos, aunque no fuera el caso de mi asistente de campo.

Cuando regresé a Xecul por algunos meses en 1999 y por aproximadamente dos años entre 2001 y 2002 (y luego en varias ocasiones desde ese entonces por períodos de entre dos y cuatro meses), necesariamente llegué a obtener un sentido más profundo de los tipos de tensiones que existían localmente en torno a esta tradición, así como de las distintas maneras en que los xeculenses la entienden. Si bien no pude recoger el tipo de historias sobre Ximón que se cuentan en lugares como Atitlán, imagino que esto se debe al hecho de que la imagen juega un papel mucho más pequeño en la comunidad al que ocupó en tiempos pasados. En particular, sus asociaciones con actividades de Semana Santa – las cuales parecen ser la fuente de las historias y prácticas más esotéricas en torno al lugar de la deidad en los ciclos cosmológicos de nacimiento y muerte – se han desviado desde hace mucho tiempo ya. Aprendí que Ximón estaba anteriormente involucrado en la Semana Santa, durante la cual su identidad (una de varias) como Judas Iscariote realmente se enfatizaba. Durante este período, se colocaba su imagen sentada a una mesa en el patio de la iglesia, donde recibía juguetonas ofrendas de cera de abeja: premios de niños jugando un juego que involucraba lanzar un disco hecho de dicho material. Su cuerpo, hecho de una especie de gramíneas (chokaj kim), era colgado y quemado el Sábado de Gloria, pero la máscara y la ropa se conservaban. Los xeculenses recuerdan cómo las personas luchaban por recoger un poco de las cenizas, las cuales colocaban en sus milpas para protegerlas de los ladrones. Además de su rol en los festejos de Semana Santa, el Ximón de Xecul alguna vez se alojó en la iglesia durante todo el año, en la esquina derecha, justo al pasar la entrada principal, donde recibía la devoción de una

gama de suplicantes que quemaban copal y llevaban a cabo ceremonias que por lo demás se hacían en altares (generalmente en laderas de montañas) designados para tales propósitos. Un cuidador de Ximón describió la atmósfera en la iglesia durante dicha época como la de “una cocina” por el humo de los fuegos sagrados.

A pesar de algunos esfuerzos (como los de La Sociedad de San Judas Tadeo) de legitimar la figura como católico, nunca tuve la impresión de que los xeculenses en general consideraran que Ximón era muy católico o cristiano, al menos no de manera sencilla. Muchos, de hecho, lo asociaban con la espiritualidad maya, aunque no siempre de forma positiva. Interesantemente, incluso entre varios autoidentificados sacerdotes mayas – aquellos que se habían organizado de alguna forma para promover y proteger su identidad religiosa y étnica – había dudas sobre si San Simón era una deidad “maya” auténtica. Por ejemplo, el líder de una ahora parcialmente extinta asociación de sacerdotes mayas en Xecul (llamada Wajaxaq’ib’ B’atz Pakotzij – combinando esa importante fecha del calendario maya con el nombre del sitio en las montañas donde se descubrió la imagen de San Andrés) se esmeró por desacreditar la efectividad de “ídolos” como Ximón, citando historias del Antiguo Testamento sobre el dios canaanita de la agricultura y fertilidad, Baal. Recordó el pasaje donde los sacerdotes de Baal se tornan en contra del profeta Elías, quien expone la ineffectividad de sus imágenes (I Reyes 18:21–40). Este sacerdote maya sugirió que Ximón también es apenas un ídolo sin ningún tipo de poderes. Consideró a los seguidores de la tradición como personas completamente engañadas que no consultaban ni la Biblia ni el Pop Wuj para corregir sus ideas. Veía a los cuidadores de Ximón como charlatanes que se aprovechaban de la ignorancia y desesperación de los desafortunados. Por otro lado, hablando con personas que se habían convertido al cristianismo pentecostal, me fueron contadas historias sobre la fuerte y muy real influencia de San Simón, aunque predeciblemente, esta influencia era considerada enteramente demoníaca – un obstáculo para alcanzar la conversión completa. vi

Si bien los cuidadores locales de la imagen estaban a la defensiva de las críticas a Ximón hechas por parte de otros xeculenses, también se preocupaban por la reputación de su santo en Guatemala a un nivel más amplio. Invariablemente, estos individuos tienden a ver al Ximón de Xecul como el original y el más importante para la nación. Para el cuidador que conocí primero, Ximón ostentaba el título de “buen gobernador” de todas las imágenes de San Simón en el país, de entre las cuales había únicamente cuatro que él consideraba auténticas. Inmediatamente subordinada a Ximón estaba la (inmensamente popular) imagen en San Andrés Itzapa, a la cual llamó el “Presidente Constitucional de la República”. Los títulos de Primer, Segundo y Tercer Secretario fueron dados a las imágenes de San Simón en Zunil, Novilleros y San Lucas Tolimán respectivamente. Consideraba que todas las demás imágenes de San Simón en Guatemala (incluyendo, sorprendentemente, al Maximón de Atitlán) eran copias y meros “juguetes”. Este cuidador también enfatizó que Ximón ocupa un importante centro de poder espiritual, el segundo en Guatemala después de la Basílica de Esquipulas. Este poder se refleja en los cuatro títulos (además del de “buen gobernador”) que le dio a Ximón: profesor universitario, licenciado y abogado, doctor que cura todas las enfermedades, y coronel / jefe de migración a los Estados Unidos.

Este último título (menos la parte de “Jefe de Migración” – que es una relativamente reciente y oportuna adición) se basó en historias que enfatizaban la conexión entre el ejército guatemalteco y Ximón. El cuidador consideraba que su santo era más poderoso que cualquier oficial militar: “soldaditos” apenas si les comparaba con Ximón. Este estatus, se me aseguró, fue reconocido por un coronel que, después de ser víctima de la furia de Ximón, provocada por una falta de respeto, le donó un uniforme militar al santo. A través de historias como esta (y las equiparables que se cuentan en otros santuarios), parece ser que se destaca fuertemente una identidad local, aunque el localismo está, sin embargo, íntimamente conectado y eventualmente validado por el estado y sus instituciones. Uno de los cuidadores más recientes de Ximón, quien ha establecido su propio santuario, repitió estas opiniones. Mientras discutía a San Simón conmigo en junio de 2007, no tardó en llamar mi atención a su copia de un libro popular, escrito por dos periodistas guatemaltecos muy conocidos (Chicas Rendón y Gaitán Alfaro 1995). Mientras pasaba las páginas y notaba con aprobación que dicho libro claramente legitimaba a la deidad, se lamentó: “Es una lástima que las personas que hicieron este libro nos dejaron fuera. Debieron haber mencionado que el San Simón de Xecul está en el primer lugar, el más importante.”

El primer cuidador que conocí también criticó a los sacerdotes mayas que encuentran su vocación a través de estudios y cursos que se ofrecen en centros urbanos: caracterizó su práctica como “trabajo de cabeza” sin ningún llamado real asociado al cuerpo. Insistió en que sabía más que estos sacerdotes mayas “educados”, ya que recibió su conocimiento a través de sueños de San Simón e incluso sufrió dolores de cabeza como resultado de esta comunión. Otro cuidador –aunque era simpatizante del proyecto de los sacerdotes mayas – también enfatizó esta relación somática con Ximón. Esto, según notó, a diferencia de otros santos que son inmóviles y que únicamente requieren incienso para su “alimentación,”

Con Ximón, él se mueve. Y se duerme. Cuando te vas a la cama por la noche, él también está delicado [espiritualmente peligroso]. Él da noticias. Si no cambias su ropa, él te lo hará saber: “¡Tienes que cambiar mi ropa, estoy sucio!” También, si no tiene flores, te lo dirá: “¡Necesito flores!” En sueños, ahí es donde dice todo: “¡Comida! ¡Dame comida, mi licor y mi cigarro!” Lo que sea que quiera. Cuando uno lo cuida, Bueno, él sabe cómo pagarte. *Kya uchaq’ab’* a uno, *kya u rajil* a uno [Él te da fuerza / salud, te da dinero]. Él tiene un corazón, su *ranima* [alma / centro]. Ahora, si hay muchos visitantes, ¡él toma mucho guaro y nada sale! En Zunil, se sale. En San Andrés Itzapa no toma, más bien solo lo salpican con guaro. Pero en cambio, con Ximón, él es como una persona. El guaro se va para adentro. Esto lo hace más especial, más milagroso.

Así, a pesar de los esfuerzos de los devotos a nivel nacional por reclasificar a San Simón o Maximón o Mam como una deidad maya eminentemente movable y una posible fuente de unidad étnica y religiosa, una especie de localismo puede persistir en sitios claves donde la imagen se ha mantenido históricamente. Afirmar la diferencia local ante una potencial igualdad cultural extralocal ha sido, tal como Mendelson (1958: 2:3) y otros lo han notado, una característica clásica de la muy discutida y criticada “comunidad campesina corporativa cerrada” (Wolf 1957) en

Mesoamérica. Si bien tales comunidades quizás nunca han sido tan cerradas, corporativas o campesinas como originalmente se asumió (Smith 1990), la fuerza centrípeta de la comunidad es, al menos en pueblos como Xecul, extremadamente importante, aunque muy obviamente no ha excluido la vinculación con intereses y posibilidades (étnicas, religiosas, políticas y económicas) extralocales. Establecer lo que una tradición particular, como San Simón, significa en este contexto es, no hace falta decirlo, una tarea complicada que se reduce a la obvia cualificación: “depende de a quién le preguntes.”

Conclusión: Sincretismo, Creatividad y Dinamismo Cultural

Entonces, ¿dónde nos deja esto? Por supuesto, mucho más puede decirse. Como ya lo he mencionado, una cosa que parece estar clara es que el interés en San Simón o Maximón o Mam se ha incrementado en las últimas décadas. Mucho de esto sin duda tiene que ver con los esfuerzos de promotores contemporáneos de la espiritualidad maya, quienes han elevado el estatus y la reputación de su religión y prácticas. Como la antropóloga Ana López Molina (2007) lo ha descrito en su excelente discusión de la historia de la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala en los años después de la fundación de sus oficinas en La Pedrera – un sitio sagrado aquí en la Ciudad de Guatemala – se estableció una imagen de Maximón a pesar de que el Cristo de Esquipulas y la Virgen de Dolores también se veneraban en el mismo espacio. Las distintas posturas tomadas en torno a asuntos de pureza por parte de aquellas organizaciones interesadas en promover y definir la espiritualidad maya han sido tratadas con maestría por el antropólogo José Roberto Morales Sic (2007), y de forma básica, estas clases de preguntas son planteadas por cualquier guatemalteco (indígena, maya, ladino o mestizo) interesado en proyectos culturales contemporáneos. San Simón es a la vez desconcertante y lleno de potencial para este tipo de discusión, y desde cierta perspectiva, el creciente interés en la tradición puede estar impulsado por un excedente, y no por una escasez, de significado.

Lo que hemos visto en los últimos veinticinco años con San Simón es posiblemente una reindigenización de una tradición que ha atraído a una gama de devotos de distintas procedencias y contextos a lo largo de las décadas. Este es el argumento que Timothy Knowlton (2012) hace con base en su investigación en San Andrés Itzapa a principios de los años 2000, donde su encuesta y evidencia relacionada sugieren que tanto los ladinos como los indígenas que visitan el santuario tienden a verlo como “indígena” en términos de su identidad étnica (a pesar de su apariencia ladina). No obstante, según observa, lo que “indígena” o “maya” signifique para un espiritista ladino puede diferir considerablemente de lo que está implicado en tales clasificaciones para los propios indígenas guatemaltecos. vii

Aun así, otros han considerado que el sincretismo a la que esta tradición parece invitar es evidencia concluyente contra la posibilidad de pureza y estabilidad cuando se trata de proyectos culturales e identidades étnicas. Mario Roberto Morales (1998) fue quizás el defensor más conocido de esta posición en los 90s, durante el auge de los “debates interétnicos” en torno al papel del movimiento maya en la sociedad guatemalteca contemporánea. En su discusión sobre “el síndrome de Maximón” y en consonancia con el espíritu posmoderno de aquellos tiempos, presenta

un argumento contra la pureza, y en pro del mestizaje, sugiriendo que esto describe de mejor manera la experiencia guatemalteca en general. Si bien este argumento tiene valor, puede estar asumiendo demasiado, especialmente en su evaluación de cómo la mezcla, alteridad e identidad son experimentadas por personas directamente involucradas en tradiciones como la de San Simón. Mientras que alguien que se encuentra fuera de esta cultura, como Morales, los turistas y yo podemos sentirnos inmediatamente atraídos a los aspectos que parecen contradictorios, es importante recalcar que estas cosas no se experimentan así de manera universal, especialmente en términos locales. Así, para algunos xeculenses, los gringos y ladinos no son “otros étnicos” absolutamente foráneos a la tradición e identidad indígena – son, potencialmente al menos, primordiales a la tierra, aunque estén menos evolucionados en términos morales. Ximón, como mu’s, no es considerado una figura de absoluta alteridad “mezclada” con lo maya a través de los caprichos del colonialismo, la explotación y (esto es clave para Morales) el turismo – más bien, en términos mitológicos, él ha estado con ellos desde el principio de su historia.

Lo que estamos viendo en contextos de pluralismo religioso y cultural no es, digo, una sencilla mestizaje, sino sincretismo como se discutió anteriormente: una situación dinámica y creativa en la que distintas personas con distintas reivindicaciones de tradiciones culturales particulares están expresamente reconociendo y revisando sus posiciones, muy conscientes en todo momento de la existencia de interpretaciones que compiten con la suya. Así, después de todo esto, llegamos a la no muy dramática y quizás tautológica conclusión de que San Simón es, en esencia, una deidad creada por afirmaciones que compiten en torno a lo que él, con exactitud, podría ser. Pero mi impresión es que no todo es igual en estas distintas afirmaciones y definiciones. Más bien, las interpretaciones que enfatizan un tipo de continuidad maya – como Mam o Maximón, por ejemplo – son cada vez más convincentes para más y más guatemaltecos. Superficialmente, esto es poco controversial: de hecho, los antropólogos han argumentado desde hace mucho en pro de la continuidad religiosa maya aquí, en especial cuando estudian al Maximón de Atitlán. Sin embargo, aquellos que critican los esfuerzos de algunos sacerdotes mayas por purificar la tradición—minimizando o negando asociaciones con Judas Iscariote, Pedro de Alvarado u otra figura o idea católica o europea—probablemente asumen que las tradiciones o la cultura en sí no pueden cambiarse o ser contempladas y evaluadas de manera consciente y a la vez seguir siendo auténticas.

Esta es una respuesta común de colonos blancos, herederos de proyectos coloniales alrededor del mundo cuando son encarados con los esfuerzos de los pueblos indígenas por revitalizar sus culturas y especialmente enfatizar su continuidad a través de los siglos. La hipocresía de este tipo de reacción es señalada por Marshall Sahlins (2005: 478-479), quien nota que todo el proyecto moderno occidental surgió en un período de flagrante invención cultural en los siglos XV y XVI, cuando los europeos empezaron a imaginarse a sí mismos como herederos de los antiguos griegos y romanos, lo que resultó en una explosión de logros culturales y científicos que, con aprobación, llamamos “el Renacimiento”. En sus propias palabras, “Qué más puede decirse al respecto, excepto que algunas personas tienen toda la suerte histórica. Cuando los europeos inventan sus tradiciones – con los turcos a las puertas – se trata de un genuino

renacimiento cultural, los inicios de un futuro progresivo. Cuando otros pueblos lo hacen, es señal de decadencia cultural, una recuperación artificial que únicamente puede producir simulaciones de un pasado muerto” (2005: 479). Casi tres décadas después de mi primer encuentro con San Simón, puedo entender que mi propio interés inicial en clasificar las raíces complicadas de esta tradición y, lo que es más importante, la falta de interés de los cuidadores indígenas de la imagen en hacer lo mismo tenía sus raíces en la misma hipocresía de los colonos occidentales que Sahlins critica aquí. Con la ayuda de innumerables pacientes consultores mayas, que me han explicado sus variados puntos de vista sobre la tradición, he llegado a apreciar cómo San Simón, independientemente de la etiqueta que lleve, ha sido durante mucho tiempo un sitio dinámico de creatividad cultural.

Si bien he descrito algunas de las evaluaciones negativas de Ximón en Xecul hechas por individuos que por lo demás se identifican de manera positiva con la cultura y espiritualidad maya, mi impresión es que otros en este pueblo están más interesados en el potencial maya inherente a esta deidad. Cuando las personas que están interesadas en defender y promover a Ximón buscan aliados potenciales (a menudo fuera de sus comunidades), seguramente encontrarán la respuesta más cálida entre aquellos que han participado en un proyecto similar a nivel nacional por varias décadas. Aún hay espacio para una considerable diversidad e ideas rivales aquí (o sea, sincretismo), aunque no me sorprendería si en las próximas décadas las clasificaciones actuales perdieran fuerza mientras otras emergen. Después de todo, ya no hay más rastros de la artificialmente católica “Sociedad de San Judas Tadeo” en Xecul, prominente en los años 90. En su lugar tenemos ahora tres santuarios de Ximón – dos de los cuales hacen serios esfuerzos por celebrar a su santo el 28 de octubre. Para el más nuevo de estos santuarios, esta celebración ha tomado una fuerte sensibilidad maya, en tanto sacerdotes mayas de fuera de Xecul se han convertido en invitados de honor, ayudando a dirigir la ceremonia del fuego, que es una parte central de los actos. Al introducir el ritual en el año 2014, el cuidador expresó lo siguiente sobre la deidad que estaban honrando, mostrando así la dirección que él considera debe tomar la tradición. Concluyo con sus palabras.

Hoy es el día del Mam, del Abuelo. Abuelo digamos porque es de los Mayas. Ahora, unos dicen, los ladinos dicen que es el día de Judas Iscariote. No creo. Él tiene su día también. Ahora con nosotros, como Mayas, bueno los Ladinos dijeron, cuando vinieron, “La gente que hay en Guatemala, son mala.” ¡No! Somos Guatemaya, según lo que dice el Pop Wuj. Por eso vamos a declarar hoy, hoy vamos a celebrar el día del Mam, el abuelo. Abuelo de nosotros, los indígenas, de Guatemaya... Eso es de nosotros, de los Mayas.

Notas

[1] Este artículo es una versión editada y actualizada de una charla que di en el Museo Nacional de Arqueología y Etnología en Guatemala, como parte de su serie “Charlas de Antropología” en 2015. Mi agradecimiento a Lucía Jiménez, la organizadora de ese evento, por proporcionando la traducción original.

[2] De forma más general, Judas ha sido utilizado de varias maneras como vehículo para la crítica política a través de los años (Beezley 1987).

[3] Pasando de las montañas a los cuerpos humanos, el antropólogo Pedro Pitarch (2010) presenta una fascinante discusión en torno a la manera en que las “almas” están conceptualizadas en la comunidad tzeltal de Canuc, Chiapas, donde el “europeo” está internalizado en el mismo centro de los corazones de los indígenas.

[4] Mucho del trabajo etnográfico en comunidades indígenas ha seguido esta corriente, identificando cómo ideas y prácticas que podrían parecer católicas a primera vista han sido adoptadas y elaboradas en caminos “mayas” particulares por parte de los propios indígenas, tales como la asociación común entre Jesucristo y el sol y una confluencia de los días de Semana Santa con el período Wayeb’ en el calendario maya (Christensen 2016).

[5] A Mientras se lleva a publicar este artículo, me encontré con la excelente tesis de Ernesto Guadalupe Pos Sacalxot (2018) sobre Maximón en la comunidad de Cantel. Se lo remito al lector para una discusión ampliada y, me parece, complementaria de lo que he presentado aquí.

[6] No obstante, como el antropólogo Joel Robbins (2011) ha argumentado con base en su investigación entre un grupo de indígenas de Papua Nueva Guinea, la conversión a formas ortodoxas del cristianismo puede resultar en el mantenimiento de ciertas tradiciones –un proceso que él llama “preservación ontológica” –aun cuando son formalmente rechazadas o demonizadas.

[7] Otros académicos han atribuido la popularidad de San Simón a través de los años a la flexibilidad moral de la deidad, una característica particularmente atractiva para los miembros más marginalizados de la sociedad, en especial en tiempos peligrosos e inciertos (Sanchiz Ochoa 1993: 266).

Referencias

Beezley, William H.

2004 *Judas at the Jockey Club and Other Episodes of Porfirian Mexico*. Segunda edición. Lincoln: University of Nebraska Press.

Carlsen, Robert S.

2001 “Maximón.” En *The Oxford encyclopedia of Mesoamerican cultures: the civilizations of Mexico and Central America*. David Carrasco (Ed.) pp. 179-181. Oxford: Oxford University Press. 10.1093/acref/9780195108156.001.0001

2011 *The War for the Heart and Soul of a Highland Maya Town*. Segunda edición. Austin: University of Texas Press.

Carlsen, Robert S. y Martín Prechtel

1994 "Walking on Two Legs: Shamanism in Santiago Atitlán, Guatemala." En *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*. Gary Seaman y Jane S. Day (Eds.) pp. 77-111. Denver: University Press of Colorado and Denver Museum of Natural History.

Chicas Rendón, Otto y Hector Gaitán Alfaro

1995 *Recetario y Oraciones Secretas de Maximón*. Guatemala: Otto Chicas Rendón.

Christenson, Allen J.

2001 *Art and Society in a Highland Maya Community: The Altarpiece of Santiago Atitlán*. Austin: University of Texas Press.

2016 *The Burden of the Ancients: Maya Ceremonies of World Renewal from the Pre-Columbian Period to the Present*. Austin: University of Texas Press.

2018 "The Man at the Crossroads: Mapla's Sojuel, Ancestral Guardian of Tz'utujil-Mayas." En *Faces of Resistance: Maya Heroes., Power, and Identity*. S. Ashley Kistler (Ed.) pp. 81-99. Tuscaloosa: The University of Alabama Press

Cook, Garrett W.

2000 *Renewing the Maya World: Expressive Culture in a Highland Town*. Austin: University of Texas Press.

Cook, Garrett W. y Thomas Offit

2008 "Pluralism and Transculturation in Indigenous Maya Religion." *Ethnology* 47 (1): 45-59.

Cuma Chávez, Baldomero

2005 *Pensamiento Filosófico y Espiritualidad Maya*. Guatemala: Editorial Junajpu.

Droogers, André

1989 "Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem." En *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*. Jerald D. Gort, Hendrik M. Vroom, Rein Fernhout y Anton Wessels (Eds.) pp. 7-25. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Droogers, André y Sidney Greenfield

2001 "Recovering and Reconstructing Syncretism." En *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Sidney Greenfield y André Droogers (Eds.) pp. 21-42. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.

Edmonson, Munro S.

1993 “The Mayan Faith.” En *South and Meso-American Native Spirituality: From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*. Gary H. Gossen (Ed.) pp. 65-85. New York: Crossroad.

Gossen, Gary H.

1999 *Telling Maya Tales: Tzotzil Identities in Modern Mexico*. New York: Routledge.
Ixcot, Rolando y Francisco Rojas

1996 “La Fiesta Maya a Laj Mam o San Simón.” *El Regional* 6(231) noviembre 8-14, Guatemala: 8.

Julajuj, Ángel

2015 “Imagen de Maximón acompaña procesión del Nazareno en Santiago Atitlán.” *Prensa Libre*, 4 abril. <https://www.prensalibre.com/uncategorized/imagen-de-maximon-acompaa-procesion-del-nazareno-en-santiago-atitlan/>

Knowlton, Timothy

2012 “Ethnicity, God Concepts, and the Indigenization of a Guatemalan Popular Saint.” *Journal of Anthropological Research* 68: 223-247
<https://doi.org/10.3998/jar.0521004.0068.203>

López Molina, Ana

2007 “La Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala.” En *Mayanización y Vida Cotidiana: La Ideología Multicultural en la Sociedad Guatemalteca*. Volumen 2. Santiago Bastos y Aura Cumes (Eds.) pp. 413-444. Guatemala: FLACSO, CIRMA, Cholsamaj.

Luján Muñoz, Jorge

1971 “The Persistence of Smalltown Saints.” *Américas* 23(5): 10-15.

MacKenzie, C. James

2009 “Judas Off the Noose: Sacerdotes Mayas, Costumbristas, and the Politics of Purity in the Tradition of San Simón in Guatemala” *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 14(2): 355–381. <https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2009.01052.x>

2016 *Indigenous Bodies, Maya Minds: Religion and Modernity in a Transnational Maya K’iche’ Community*. Boulder, CO: University Press of Colorado

Marín Valadez, Blanca Mónica

2017 “San Simón, el Refugio de los Condenados” *The Polish Journal of the Arts and Culture* (N.S.) 6(2): 77-102. <https://doi.org/10.4467/24506249PJ.17.011.8765>

Mendelson, E. Michael

- 1956 Religion and World View in Santiago Atitlán. PhD Diss, University of Chicago. Ann Arbor: UMI Dissertation Services.
- 1958 "The King, the Traitor, and the Cross: An Interpretation of a Highland Maya Religious Conflict." *Diogenes* 6(1): 1-10.
- 1965 Los Escándalos de Maximón: Un Estudio Sobre la Religión y la Visión del Mundo en Santiago Atitlán. Julio Vielman (Trad.) Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Miller, Mary y Karl Taube
 1993 An Illustrated Dictionary of The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. London: Thames and Hudson.
- Morales Sic, José Roberto
 2007 Religión y Política: El Proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento Maya Guatemalteco. Guatemala: FLACSO.
- Morales, Mario Roberto
 1998 La Articulación de las Diferencias, ó el Síndrome de Maximón: Los Discursos Literarios y Políticos del Debate Interétnico en Guatemala. Guatemala: FLACSO.
- Nash, June
 1968 "The Passion Play in Maya Indian Communities." *Comparative Studies in Society and History* 10: 318-327. <https://doi.org/10.1017/S0010417500004928>
 1994 "Judas Transformed." *Natural History* 103(3): 46-53.
- Oxlajuj Ajpop
 2001 Fuentes y Fundamentos del Derecho de la Nación Maya K'iche'. Guatemala: PNUD.
- Pellecer Badillo, Mario Ricardo
 1973 Un Encuentro con San Simón en San Andrés Itzapa: Magia, Religión y Enajenación. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Pieper, Jim
 2002 Guatemala's Folk Saints: Maximon/San Simón, Rey Pascual, Judas, Lucifer, and others. Los Angeles: Pieper and Associates Inc.
- Pitarch, Pedro
 2010 The Jaguar and the Priest: An Ethnography of Tzeltal Souls. Austin: University of Texas Press.

Pos Sacalxot, Ernesto Guadalupe

2018 *Fe y Capital: Huella de Maximón En Cantel 1950 – 2017*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Quetzaltenango: Universidad De San Carlos de Guatemala, Centro Universitario de Occidente.

Prensa Libre

1996 “Juramentan a Consejo de Sacerdotes Mayas.” Guatemala. 14 Octubre, p. 94.

Robbins, Joel

2010 “Crypto-Religion and the Study of Cultural Mixtures: Anthropology, Value, and the Nature of Syncretism.” *Journal of the American Academy of Religion* 79 (2): 408-424. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfq098>

Sahlins, Marshall

2005 *Culture in Practice: Selected Essays*. New York: Zone Books.

Sanchiz Ochoa, Pilar

1993 “Sincretismos de Ida y Vuelta: el Culto de San Simón en Guatemala.” *Mesoamérica* 26: 253-266.

Shaw, Rosalind y Charles Stewart

1994 “Introduction: Problematizing Syncretism.” En *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. Charles Stewart y Rosalind Shaw (Eds.) 1-26. New York: Routledge.

Smith, Carol A.

1990 Introduction: Social Relations over Space and Time. En *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*. Carol Smith (Ed.) pp. 1-30 Austin: University of Texas Press.

Stanzione, Vincent

2003 *Rituals of Sacrifice: Walking the Face of the Earth on the Sacred Path of the Sun: A Journey Through the Tz’utujil Maya World of Santiago Atitlán*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

2016 *Los Nawales = The Ancient Ones: Merchants, Wives and Lovers: The Creation Story of MaXimón*. Guatemala: Editorial Serviprensa S.A.

Stewart, Charles

1995 "Relocating Syncretism in Social Science Discourse." En *Syncretism and the Commerce of Symbols*, Göran Aijmer (Ed.) pp. 13-37. Göteborg, Sweden: The Institute for Advanced Studies in Social Anthropology.

Tarn, Nathaniel, con Martin Prechtel

1997 *Scandals in the House of Birds: Shamans and Priests on Lake Atitlán*. New York: Marsilio.

Tedlock, Barbara

1992 *Time and the Highland Maya*. Edición revisada. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Vallejo Reyna, Alberto

2005 *Por los Caminos de los Antiguos Nawales: Relij Maam y el Nawalismo Maya Tz'utujil en Santiago Atitlán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Vigden, Lucas y Daniel Schecter,

2013 *Lonely Planet Guatemala*. Quinta Edición. Lonely Planet Publications.

Wolf, Eric R.

1957 *Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java*. *Southwestern Journal of Anthropology* 13(1): 1-18

C. James MacKenzie. Associate Professor of Anthropology at the University of Lethbridge, Alberta, Canada. His interests concern the intersection between religion, ethnicity and political activism in Guatemala, where he has conducted ethnographic research since 1996, primarily in the K'iche' Maya community of San Andrés Xecul, Totonicapán. He has also investigated these and related themes among Xecul's diaspora community in San Diego, California. He is currently developing a research program which will focus on the different ways Indigenous religion is institutionalized in Guatemala and the United States, examining the relationship between Maya activists, the Catholic church and government bureaucracy.