

## PARA SERVIR A DIOS Y A LA COSTUMBRE: LOS *MAXTOLES* O MAESTROS DE CORO ENTRE LOS CHUJ DE HUEHUETENANGO, GUATEMALA

RUTH PIEDRASANTA HERRERA  
Universidad Rafael Landívar, Guatemala

El presente artículo busca sintetizar uno de los resultados de varias estadías de campo con fines etnológicos emprendidas entre 2003-2005 en la región de los chuj, dentro del taller "Espacio de los muertos", que formó parte del programa de investigación "Geografía de lo sagrado: dinámicas de los espacios y las identidades mayas".<sup>1</sup> Con anterioridad la autora de estas líneas había realizado un estudio sobre este grupo étnico.<sup>2</sup>

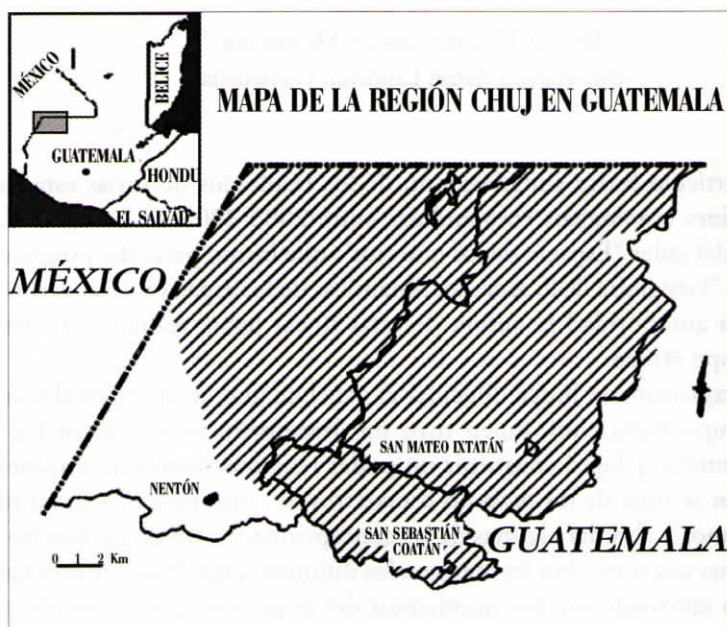
Con esta exposición se busca dilucidar el papel de uno de los especialistas religiosos del grupo maya chuj, quien tuvo un desempeño particular en los ritos ligados a la muerte y logró constituir un poder religioso-sincrético considerable durante siglos: se trata de los *maxtoles* o maestros de coro. Para ello en las próximas líneas vamos a abordar algunas de las concepciones relativas a la muerte y las consideraciones que a los chuj les merecen los difuntos, a través de un acercamiento etnológico efectuado en dos municipios del departamento guatemalteco de Huehuetenango, tratando de centrarnos en el desempeño de estas autoridades religiosas e intentando apoyarnos en los escasos datos históricos disponibles para esta región maya.

Cabe aclarar que los chuj se encuentran ubicados al noroeste de la sierra de los Cuchumatanes, comprendiendo tres municipios en Guatemala: San Mateo Ixtatán, San Sebastián Coatán y Nentón, y una parte del municipio de Trinitaria en Chiapas, México. Esta es una región de transición geográfica y aunque no se cuenta con suficientes datos arqueológicos para precisar con detalle las fechas, se sabe que en la misma existen asentamientos desde el periodo preclásico. Puede decirse

<sup>1</sup> ACI —Action Concertée Initiative— TTT P7002 del Ministerio de la Investigación en Francia, que estuvo a cargo de Aurore Monod-Becquelin, académica de la Universidad de París X y directora de investigación del CNRS.

<sup>2</sup> Se trató de la tesis doctoral en etnología denominada "L'espace chez les Chuj de San Mateo Ixtatán (Guatemala): Représentations et dynamique historique, unité et ruptures", defendida en 2003.

que se sitúan en una zona limítrofe desde dos perspectivas: por un lado, desde la ocupación del área maya se hallaban en el límite entre tierras bajas y altas, y por otro lado, desde la perspectiva de los periodos colonial y liberal, ocupaban un área colindante entre provincias de la Capitanía General de Centroamérica, y entre países, luego de fijados los límites territoriales entre Guatemala y México en las últimas décadas del siglo XIX. Durante ambos periodos esta región permaneció en los confines de lo habitado, muy próxima a zonas selváticas y bastante alejada de los principales centros de poder. Ello por supuesto ha cambiado, particularmente en la segunda mitad del siglo XX.



En lo que respecta específicamente a la muerte, para los chuj ésta constituye un suceso culminante de la vida y más que un evento final se le considera un momento “de paso”, pues la creencia que se trata del tránsito hacia otra realidad resulta unánimemente compartida. Esa otra realidad hacia la cual transitan quienes mueren, guarda más relación con la tierra y su interior —aun si de diferentes maneras—, que con el Cielo, cuya representación entre los chuj no guarda muchas semejanzas con el prometido por la Iglesia.

Ahora bien, con respecto al tránsito emprendido por los difuntos, se sabe que implica varios tipos de recorridos, para los cuales resulta menester el concurso de cierta clase de intermediarios. Por otra parte, el lugar final de destino y el recorrido que deben efectuar los muertos se ve afectado por el hecho de tener o no deudas contraídas con el denominado Dueño del cerro o bien, por la oportunidad de morir a su hora o no, cuestiones por las cuales se dirigirán hacia los



dominios del cerro o hacia Chamub' —lugar de la muerte<sup>3</sup>— no sin cumplir ciertas escalas en el trayecto. Cabe comentar que Chamub' no se encuentra refiido con un imaginario donde el infierno cristiano aparece, pero se permite innumerables licencias en relación con tales creencias. Tenemos entonces que no obstante su contenido sincrético, las convicciones sobre el destino después de la muerte, así como lo que incumbe al trato de los vivos para con los muertos, revelan su adscripción a lo que se considera una fuerte tradición maya. En ella aparecen varios rasgos similares a sus vecinos, igualmente mayas, pero se perfilan bien sus propias características.

#### AL SERVICIO DE DIOS Y LOS CURAS

*Los maxtol eran los que oraban antes... porque no había sacerdote ni evangélico. Ellos son los que oraban...*

Esta y otras precisiones sobre ellos nos las hizo en San Mateo en 2004 Juan Hernández, una de las voces chuj que nos ilustrarán sobre los rituales asociados a los *maxtoles*. Sin embargo, antes de hablar sobre un pasado inmediato cabría situar históricamente a estos personajes.

Desde cuando se instituyeron las encomiendas y las congregaciones en la región de los Cuchumatanes, a fines de la primera mitad del siglo XVI, comenzó la labor catequizadora entre los grupos mayas de esta zona. Esta tarea fue primero encabezada por los dominicos, pero pronto los relevaron los mercedarios. Ambas órdenes precisaron de la organización de una red de dispositivos regionales y locales de apoyo.<sup>4</sup>

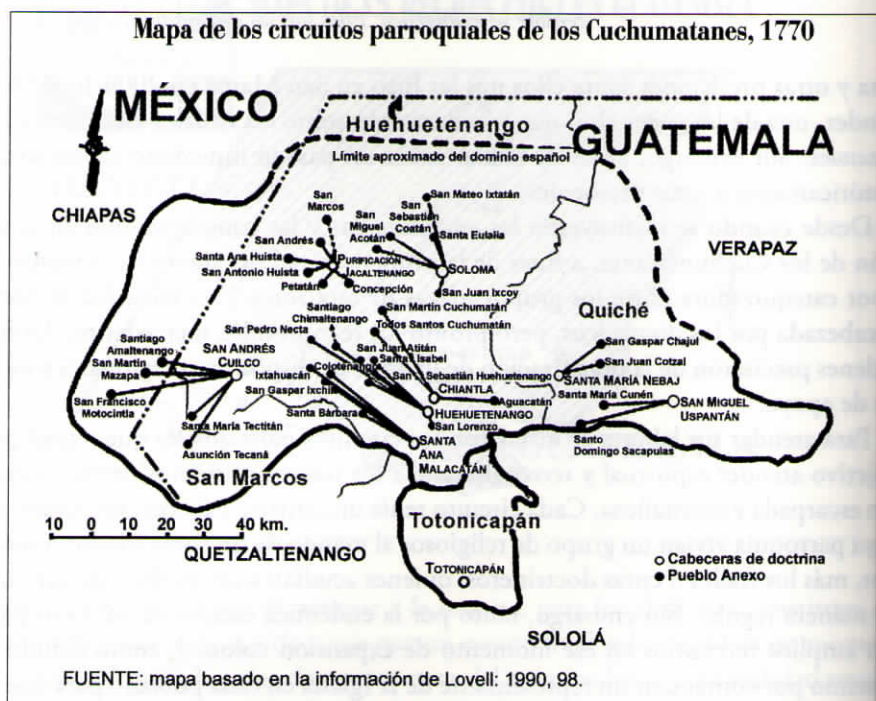
Para atender sus labores se instalaron los circuitos parroquiales que tenían por objetivo atender espiritual y terrenalmente a los nuevos cristianos de esta región tan escarpada y montañosa. Cada circuito tenía un centro o cabecera de curato, en cuya parroquia vivían un grupo de religiosos al mando de un comendador o superior, más los frailes o curas doctrineros; quienes acudían a los pueblos del circuito de manera regular. Sin embargo, tanto por la endémica escasez de párrocos para tan amplios territorios en ese momento de expansión colonial, como debido al apremio por contar con un representante de la Iglesia en cada poblado para que se hiciera cargo de actividades eclesiásticas y asegurar la celebración de una liturgia básica, se establecieron formas de organización religiosa en cada nueva congregación. Las mismas representaban un soporte local para velar por la adhesión a la fe cristiana y para evitar las frecuentes apostasías.

Para integrar estos dispositivos se dispuso del concurso de algunos cabecillas de los pueblos congregados. Con frecuencia se trató de integrantes de los linajes prin-

<sup>3</sup> *Cham* significa morir y es una raíz que denota todo lo relativo a la muerte.

<sup>4</sup> Lovell, 1990, pp. 77-126.

cipales, como ocurrió con los gobernadores o alcaldes locales que recababan el tributo. Esta organización religiosa en el área de los Cuchumatanes incluía a un *maestro de coro* en jefe y otros de jerarquía menor, y en ciertos casos a otros integrantes más jóvenes y de rango más bajo llamados *pixcales*. Este mecanismo, en los primeros tiempos, persiguió la consolidación de una doctrina recién adquirida, y después, procuró mantener vivo el nuevo credo entre conversos; por esta razón fue objeto de normativas reales desde el inicio del siglo XVII. En efecto, a partir de 1618 la Corona elaboró guías formales sobre cómo funcionarían dichas autoridades dentro de la organización de la iglesia colonial, en las cuales se precisa “En todos los Pueblos que pasaren de cien Indios, haya dos o tres Cantores y en cada Reducción un sacristán, que tenga cuidado de guardar los ornamentos y barrer la Iglesia, todos los quales sean libres de tasa y servicios personales”.<sup>5</sup>



Además de estas actividades fueron encargados de enseñar la doctrina, rezar rosarios y en ciertos casos pudieron oficiar otras celebraciones. Este dispositivo local que permitió la expansión de la Iglesia fue utilizado por diferentes órdenes religiosas en distintos puntos de los territorios coloniales españoles en América. Y específicamente en los Cuchumatanes se mantuvo como una expresión dominante de la organización local de los fieles conversos, pues la presencia de cofradías no

<sup>5</sup> "Recopilación de leyes de los reynos de las Indias", 1943: libro VI, título III, ley VI, citado en Anne Collins 1977, p. 242.



parece haber sido tan significativa<sup>6</sup> y no alcanzó a sobrevivir la época independiente en el área.

Entre los mayas la pervivencia de los maestros de coro o maestros cantores en la Colonia y después de la independencia, está documentada, además de los Cuchumatanes, en Yucatán y Quintana Roo.<sup>7</sup> En ambas zonas se advierte que pese a las disposiciones legales respecto a sus funciones y actividades, en la realidad hubo diferentes maneras, algunas muy poco ortodoxas,<sup>8</sup> de ejercer este tipo de cargo religioso y, en ambos casos esta forma de organización se mantuvo hasta distintos momentos del siglo XX. Esta situación fue posible al parecer por las condiciones de lejanía y aislamiento respecto a los centros de poder en el cual se mantuvieron los lugares donde se conservó este cargo.

La documentación histórica concerniente a los chuj nos permite saber que los *maxtoles* o maestros de coro formaron parte de la elite gobernante local desde muy temprano en la Colonia y al final del siglo XVII, aparecen retratados con bastante detalle en una querrela legal que enfrenta a un cura doctrinero contra los miembros de la alcaldía, más proclive a las viejas tradiciones religiosas chuj que a las creencias católicas.<sup>9</sup> Se sabe también que durante el siglo XIX y hasta mediados del XX, resguardaron en buena medida sus funciones coloniales, ante la casi total ausencia de atención eclesiástica.

Como quiera que sea, se contaban entre los pocos “alfabetos” del pueblo, pues recibían formación para poder leer y cantar en los oficios religiosos y algunos

<sup>6</sup> Si bien la organización de cofradías fue un modelo hispánico cuya adopción se generalizó en América Latina, no en todas partes corrió con igual suerte. En Guatemala, dichas confraternidades se reportan desde el siglo XVI y fueron inicialmente organizadas en poblaciones con población criolla y mestiza y sólo después de un tiempo se conformaron en amplias regiones indígenas [Rojas Lima, 1988], por lo cual desde el siglo XVII se regularon. Rojas Lima señala que su organización en diversas regiones indígenas puso de manifiesto diversos arreglos sincréticos. Sin embargo, no en todas partes llegaron a ser prósperas en riquezas o numerosas en términos de cantidad de integrantes o importantes por la celebración de sus fiestas patronales.

En la parte norte de los Cuchumatanes donde se asentaban los chuj, a pesar que el cura doctrinero Alonso de León declara ante el examinador sinodal del Obispado, en febrero de 1789, que en San Mateo existen cinco cofradías y en San Sebastián Coatán tres, al igual que en los otros pueblos de visita en esta zona —San Juan Ixcoy posee cinco, Santa Eulalia otros tantos y San Miguel tres—, más adelante señala que los indios cristianos de San Mateo y Coatán son perseguidos por los alcaldes indígenas de esos lugares y algunos han sido encarcelados injustamente en Huehuetenango [M. H. Ruz, *et al.*, 2002, pp. 416-422], por lo que cabría pensar que la actuación de las cofradías locales no parece haber sido tan notable. Este mismo doctrinero, por esos años, se vio envuelto en un largo juicio que le opuso al alcalde y principales indígenas de San Mateo [García Añoveros, 1994] donde se pone en evidencia la frágil organización local de la Iglesia.

<sup>7</sup> Villa Rojas, 1985.

<sup>8</sup> En San Mateo el *maxtol* empleaba las cuentas del tiempo maya (18 meses de 20 días) para la celebración de ritos y reconocía la regencia de días propicios o negativos en sus actividades, al igual que lo hacían los otros especialistas religiosos chuj. Por su parte Villa Rojas [1985, pp. 102, 171] menciona que en Xecal, Quintana Roo, los *maestros cantores* encabezaban ceremonias católicas dedicadas a la milpa.

<sup>9</sup> García Añoveros, *op. cit.*

sabían tocar instrumentos musicales<sup>10</sup> como el órgano. Asimismo, como la lengua litúrgica católica era el latín,<sup>11</sup> estaban instruidos en esa lengua,<sup>12</sup> con la que efectuaban muchas de las oraciones y oficios. Hasta poco más de medio siglo atrás, eran los únicos que tenían derecho a enseñar a rezar oraciones como el Padre Nuestro e impartían la doctrina antes de la segunda “conversión”<sup>13</sup> ocurrida con la instalación de los párrocos en el pueblo de San Mateo y los misioneros protestantes en San Sebastián, después de la segunda guerra mundial.<sup>14</sup>

#### UNA FIGURA RITUAL

Independientemente de las labores para las que fueron organizados siglos atrás, los *maxtoles* llegaron a tener una especialidad particular entre los chuj: eran la única autoridad ritual relacionada con el enterramiento de las personas, rito para el cual su actuación era considerada crucial. Asimismo, han fungido como el intermediario sagrado para las ceremonias conmemorativas de los muertos (Véase foto p. siguiente).

Cabe aclarar que el papel del *maxtol* no constituía una asistencia o auxilio espiritual a quien va a morir o está en el momento de hacerlo. Ellos no tenían ninguna relación con el moribundo, por tanto no cumplían con el canon sacramental católico de ayudar a las personas para confesarse, pedir perdón o demandar la gracia para “bien morir”. De hecho, no visitaban jamás la casa del fallecido, ni asistían durante el velorio o entraban al hogar del difunto antes del entierro.

Su función ritual se circunscribía propiamente al momento de salir de la casa el cortejo fúnebre y durante al menos una parte de la trayectoria que conducía al fallecido hacia el cementerio, al momento de formarse el cortejo, mismo que dirigía el *maxtol*, acompañado por los vecinos, amigos y conocidos del difunto.

Debe señalarse que la forma de efectuar el cortejo fúnebre seguía las formas coloniales de origen peninsular de los responsos. Sin embargo, eran otras las creencias que respaldaban el mismo gesto. Ello por al menos dos razones:

<sup>10</sup> Lehnhoff, 1986, pp. 68-84.

<sup>11</sup> Y lo siguió siendo hasta el Concilio Vaticano II.

<sup>12</sup> Conviene puntualizar que si bien los “*maxtoles*” fueron instruidos en latín debido a los textos que se utilizaban, para las autoridades religiosas chuj dichos textos constituyeron una experiencia más oral que escrita.

<sup>13</sup> Según consta en un documento de los Maryknoll (1980), esta Orden decidió trabajar inicialmente en Huehuetenango en 1943, después de un recorrido exploratorio, porque *it looked like a fértil field for evangelisation*. Durante las décadas siguientes estos misioneros se instalaron en las diversas cabeceras municipales de este Departamento y para 1958 había un sacerdote que cubría los municipios de San Mateo y Barillas, al cual se le unió un segundo en 1959.

<sup>14</sup> Es sobre todo en los años cincuenta que llegan a esta región numerosos religiosos estadounidenses, tanto católicos como evangélicos. Entre los primeros figuran los padres Maryknoll, ya citados y entre los segundos están los misioneros de la iglesia Centroamericana (protestante), quienes al arribar a esta zona instalan una misión en San Sebastián Coatlán.





Dos *maxtoles* ante la tumba

- a) Primero, porque la familia mas próxima al finado podía no participar activamente en el mismo.
- b) Segundo, debido a la especial función que cumplía el *maxtol*, dentro de las creencias chuj.

Respecto al primer punto, en San Sebastián Coatán se creía que la familia no debía acompañar al difunto al cementerio. Esto constituía un grave riesgo para los familiares más próximos, pues los mismos podían *ser llevados* por el extinto, llegando a morir poco tiempo después. Así que los parientes más cercanos permanecían en su casa y el cortejo funerario partía con el *maxtol* y los vecinos a cargo.

Respecto al segundo punto, para los chuj hay un momento clave de separación entre la persona fallecida normalmente<sup>15</sup> y sus seres queridos, su espacio cotidiano y lo que fue la vida, y éste se focaliza en el momento de la salida de la casa del difunto, para lo cual el rito del *maxtol* resultaba indispensable.

Sobre los detalles de este momento ritual Juan Hernández nos dice:

[El *maxtol* llegaba] sólo cuando el muerto va saliendo... ya es su regreso en sí como difunto, sale de la puerta... entonces allí va el *maxtol*. Se pone a orar en la puerta o sea que despidе al muerto [y] entonces se da el primer paso y a los dos o tres ponen el primer responso...

<sup>15</sup> Es decir en su casa, en el pueblo o sus alrededores inmediatos.

Se le dice primero como se llama el muerto. [Y cuando los *maxtoles* dicen la primera oración] entonces ellos llaman al muerto [para que se vaya]... porque es el último día y [se] despide digamos... porque ya no regresan en su casa, salen de una vez de ese hogar... nunca regresan otra vez. Por eso se hace esta oración.

Pero no entendemos nosotros lo que decían porque hablaba en latín, nuestra misma gente de aquí.

Con este rito se daba pues cumplimiento a una labor fundamental dentro de las creencias locales, que consistía en levantar y sacar el espíritu del fallecido de su casa para conducirlo fuera de la misma, apartándolo así de lo que había sido su vida y su espacio doméstico. De quedarse, podía ser potencialmente peligroso para los suyos.

Don Mateo Bartolomé, uno de los dos *maxtoles* que sobreviven en San Sebastián Coatlán, nos detalla al respecto:

Por eso ahora cuando se mueren pues en la casa, nosotros levantamos el espíritu de ellos, los que mueren, por eso estamos cantando en el difunto pues. Allí, para levantar el espíritu, así es el canto.

Asimismo, el *maxtol* conducía el recorrido que debía realizar el espíritu del muerto de su casa al camposanto.

Por eso es que... como hay varias oraciones pues, que se cantan allí. Cantamos el *Neridorderis*, cantamos el *Memento*, cantamos el *Kylasarum*, cantamos el *Benedicto*, cantamos *Kyrie*, eso es lo que estamos cantando. Cuando llegamos en el cementerio, como tienen una cruz donde llegamos allí al frente, allí podemos cantar, para llegar en el [se]pulcro pues...

Este trayecto del entierro pasaba a veces por la iglesia, dirigiéndose después al camposanto. Ahora bien,

Depende del recurso de las personas... depende que uno tenga sus centavos a veces [el *maxtol*] llega hasta el cementerio, cuando no hay dinero, se quedaba en la iglesia. El que tiene dinero se hace el espacio corto entre cada responso, el que no tiene dinero se alarga el responso y el centavito [que se da] alcanza para que llegue a la iglesia... el que tiene dinero se hace corto el descanso y se va rezando poco a poco. Los que no tienen se alarga [la distancia] entre respuestas y llegan más rápido a la iglesia.

Puede advertirse que con este proceder ritual, es en el cortejo donde se mostraban diferencias según fuese el rango socio-económico. No obstante, esto también se observaba en Europa desde la Edad Media, cuando se definen bien las cuatro partes de las exequias: el duelo (manifestaciones fuertes de dolor después de la muerte), la absolución, el cortejo y la inhumación. El cortejo era entonces y siguió siendo, el momento en que distinto tipo de expresiones —plañideras,



oficiantes religiosos, etcétera— manifestaban las diferencias sociales y de riqueza<sup>16</sup> y este modelo se exportó a Latinoamérica, donde adoptó múltiples variantes.

En el caso chuj, el ritual del cortejo señalaba a su modo dichas diferencias, pues era el desempeño del *maxtol* lo que las establecía. En caso de personas con mayores recursos se exageraban las ceremonias y pausas, mientras que en el caso contrario, este oficiante únicamente realizaba la oración a la salida de la casa, o bien lo conducía hasta la iglesia. Cabe agregar que los *maxtoles* estaban asentados en la cabecera y sus actividades rituales eran efectuadas únicamente allí. Estos elementos supusieron entonces la variación y diferenciación del rito funerario chuj, que expresaba no sólo la distinción del rango económico y social del fallecido —holgados / carentes— en la cabecera municipal, sino que excluía de este rito a quienes vivían en las aldeas.

Cabe decir que en San Mateo y San Sebastián, los dos pueblos coloniales chuj, tuvieron designado durante ese periodo un lugar para enterrar a sus muertos, situado al lado de las iglesias. A partir de la época de la Reforma se instaura un cambio al respecto, pues en cada comunidad el cementerio fue desplazado hacia las afueras del pueblo. Para los chuj ha sido en el camposanto donde morarán no sólo los restos, sino parte del espíritu de los fallecidos después de inhumados. Esto lo corrobora una vieja práctica, pues antiguamente en las sencillas cajas mortuorias hechas de madera sin cepillar, se dejaba un pequeño orificio para que el espíritu del muerto pudiese salir y entrar sin problema. Asimismo, es allí donde siguiendo las fechas de la celebración católica se festeja el día de muertos.

#### RECORRIDOS DE LOS MUERTOS Y LOS CAMINOS DE CHAMUB<sup>17</sup>

Nuestra idea de la paz y el descanso eterno para los muertos difiere mucho de lo que piensan los chuj. Para ellos la muerte implica una serie de recorridos en los cuales existen riesgos, y para sortearlos se requiere el concurso de distinta clase de mediadores, que ayudan a pasarlos de un espacio a otro. Entre estos mediadores ha sido el *maxtol* quien ritualmente marcaba el punto de partida, al levantar y llevar el espíritu del muerto fuera de su casa.

Otro de los primeros recorridos después de morir concierne al reconocimiento del muerto por la autoridad como efectivamente “apto para morir”. Juan nos ilustra al respecto:

Porque aquí muchos se han muerto por un minuto o una hora... Ellos cuentan que aquí a la autoridad es donde llegan, cuando ya le conviene a uno y llega allí, se queda de una vez. Pero cuando a uno no le ha llegado el momento la autoridad o la policía municipal lo devuelve a la casa. A veces regañan y dicen que por qué está allí si todavía no les ha llegado su hora y deben regresar, dicen...

<sup>16</sup> Aries, 1975, pp. 79-97.

Ahora bien, cuando ya es *la hora de morir*, hay una serie de recorridos obligados, uno de ellos concierne a dónde se dirigen los muertos:

Decían que se iban directamente al infierno, así decían todos. Pero el Aj-chum<sup>17</sup> [adivino] dice [que] si uno no tiene rezo, porque se va uno lleno de pecados, entonces la mamá o el papá ora por los muertos para que el guardián del Infierno lo salve, o sea que lo saque, porque si no hay nada de oración... ellos están detenidos allá en el Infierno.

El Chamub' es el Infierno digamos... allá es donde están presos unos y otros están libres. Chamub', por tanto, no es el infierno conocido como destino único de castigo eterno y sufrimiento, sino que se amplía y puede ser a la vez un espacio de reclusión tipo carcelario, y un espacio de libertad. Ahora bien, dicha libertad debe conseguirse. En esto entra en juego una serie de estratagemas, que pueden demandar otros mediadores y algunos ritos familiares.

Una manera de liberarse de la prisión de Chamub', es negociar con los jueces o encargados ("guardián del Infierno"). Por esta razón a los difuntos a veces se les colocaban todos sus anillos o se ponían monedas en sus manos, para que tuvieran con que pagar sus multas a los jueces y no permanecieran presos.

Nos fue referida otra forma de interceder en los recorridos de los muertos:

El Aj-chum es el que dice que se rece. [Para eso] empiezan a dialogarse: qué falta tiene el papá y la mamá y así hacen oración... [Se ve] qué falta han cometido sobre la tierra y lo recomiendan con los abuelos muertos... Se les recomienda a ellos para que se junten allí donde están. Puede que se llegue a un lado malo, entonces para eso están los tatarabuelos, es como portavoz los tatarabuelos. Ya están allá y ellos son los que [interceden ante] los jueces allá.

Aquí nuevamente aparece la figura de un mediador, o más bien varios, los tatarabuelos muertos, que evitarán peligros de ese camino o los podrán sacar o conducir de un lugar funesto hacia otro sin riesgos.

Por otro lado, la comunicación entre los vivos y los muertos en su devenir, se puede perpetuar a través del *wayich*, cuando uno duerme. Así nos fue dicho:

Y vienen [los muertos] a dar aquí sueño también. Los que mueren vienen a dar sueños a sus familiares, el *wayich* viene a contar con sus familias me está pasando así... entonces allí es cuando se ponen a orar.

Finalmente, si se han tenido tratos con el Dueño del cerro, y éste en vida del difunto le ha dado pisto (dinero) o buena fortuna (animales u otros bienes), después de la muerte es el momento de cubrir la deuda. El pago consistirá en desempeñar una determinada labor eternamente. Sin embargo no lo hace el difunto solo. Don Mateo Torres de San Mateo nos dice:

<sup>17</sup> Literalmente significa: Señor de los *chumes*; las semillas con las que se practica la adivinación.



Se queda de una vez en el cerro, en el cerro allí y se va toda la familia allá dice. Si pues, porque no sólo él se come el pisto, [la] familia también. Entonces también se van.

Conviene mencionar que los dominios del Dueño del cerro pueden hallarse en el paisaje donde moran los vivos o bien dentro del cerro mismo, es decir, que no se trata del espacio que ocupa Chamub'.

Asimismo debe destacarse el sentido colectivo de tipo familiar ligado a la muerte. Por lo aquí expuesto, éste se expresa en al menos dos puntos: el mantenimiento de la relación entre vivos y muertos a través de los años, la cual ocurre particularmente en el nivel familiar, y por otro lado, en los alcances que esta unidad puede tener, pues estos lazos permiten asegurar un destino a los muertos, a través del apoyo mutuo y la solidaridad que se extiende más allá de la vida.

En el primer punto pueden apreciarse los cuidados que merecen los muertos, como lo comentado acerca de la importancia del rezo familiar dialogado para aliviar sus penas por los caminos de Chamub', o los mensajes a la familia expresados por el propio *wayich* del fallecido. Por otra parte, los miembros extintos de la familia, gracias a la consanguinidad, juegan un importante papel como mediadores a favor de los muertos recientes en esos riesgosos paraderos.

En el segundo punto, saldar la deuda con el Señor del cerro, así como algunos casos de enfermedad, constituye un asunto familiar y no individual. En ellos la familia comparte la responsabilidad en el mal de uno de sus miembros —en el caso de la enfermedad—<sup>18</sup> o disfrutó igualmente del bien concedido —caso de la deuda con el Cerro—, por tanto, debe actuar en conjunto, incluso después de la muerte. De donde se infiere que la unidad e imbricación producto del parentesco constituye un rasgo que no se extingue con el fin de la vida.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Para los chuj, los *maxtoles* o maestros de coro fueron personajes clave en el mantenimiento de la fe adquirida en la Colonia, no obstante se dio una peculiar adaptación regional que se mantuvo ligada al tratamiento ritual de los muertos. Y fue a través de este desempeño ritual que los *maxtoles* respondieron en mayor medida a las creencias chuj sobre la muerte.

El examen de este tipo de autoridad religiosa sincrética nos permite apreciar cómo se manifiesta la adquisición de las representaciones asociadas a la muerte —Infierno/ Cielo— así como las prácticas que se adoptaron (cortejo, inhumación en el camposanto, etcétera), sin que todo ello haya implicado el abandono de una lógica propia a la que dan respuesta los *maxtoles* a través de sus intervenciones: levantar el espíritu, mantener relaciones rituales a lo largo del tiempo.

Asimismo, de las consideraciones aquí evocadas se desprende que para los chuj los muertos no descansan. Comúnmente asumen un estado deambulatorio a través

<sup>18</sup> Ver Piedrasanta, 2000.

de los caminos de Chamub'. En estos recorridos se demanda el apoyo de mediadores o intercesores, vivos o difuntos, quienes funcionan como *pasadores* entre los distintos espacios de libertad o de mayor peligro. Eventualmente, en caso de haber sido favorecidos por el "Cerro" con buena fortuna, deberán trabajar en sus dominios, como con los de un patrón al que se deben como siervos eternos. En cualquier caso, es atributo del *maxtol* marcar el punto de ruptura y salida del espacio de los vivos.

## BIBLIOGRAFÍA

ARIES, Philippe

- 1975 *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Age à nos jours*. Paris, Éditions du Seuil.

COLLINS, Anne

- 1977 "The maestros cantores in Yucatán", Grant D. Jones (editor), *Antropology and History in Yucatán*, pp. 233-247. Austin, University of Texas Press (The Texas Panamerican Series).

GARCÍA AÑOVEROS, Jesús M.

- 1994 "Obispo, doctrineros, audiencias e indios. San Mateo Ixtatán (Guatemala), 1687", *Hispania Sacra*, Volumen XLVI, pp. 528-553. Madrid, Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

LEHNHOFF, Dieter

- 1986 *Espada y pentagrama: La música polifónica en la Guatemala del siglo XVI*. Guatemala, Universidad Rafael Landívar.

LOVELL, W. George

- 1990 *Conquista y cambio cultural: La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala, 1500-1821*. Guatemala, CIRMA-Plumsock Mesoamerican Studies.

MARYKNOLL MISSION

- 1980 *Maryknoll en Centro-América 1943-1978*, Regional Council Secretariat, Mecanoscrito.

PIEDRASANTA, Ruth

- 2000 "El Señor Sarampión o los imperativos sobre el cuerpo entre los Chuj de San Mateo Ixtatán". *Tracce* 38. México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

ROJAS LIMA, Flavio

- 1988 *La cofradía: reducto cultural indígena*. Guatemala, Seminario de Integración Social.

RUZ, Mario Humberto (coord.)

- 2002 *Memoria eclesial guatemalteca: visitas pastorales*, Volumen I. México, Universidad Nacional Autónoma de México, CONACYT y Arzobispado de Guatemala.

VILLA ROJAS, Alfonso

- 1985 *Estudios etnológicos: los mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.