

LA RELIGIOSIDAD DEL MUNDO INDÍGENA GUATEMALTECO DEL SIGLO XVIII: ESPACIO DE RECONQUISTA POLÍTICA, SOCIAL Y ECONÓMICA

PAOLA GARCÍA

Université Paris 8 - Instituto Ortega y Gasset

La evangelización de los indígenas, emprendida masivamente en la mitad del siglo XVI en el Virreinato de Nueva España —primera tierra firme del continente americano conquistada y sometida a la pacificación según leyes ibéricas— es presentada en un principio como un auténtico logro. Muchos religiosos se sorprenden de la facilidad y rapidez con la que los autóctonos reciben la fe.¹ Sin embargo, a partir del siglo XVII, los eclesiásticos empiezan a perder confianza y algunos, como Sahagún, dudan de su “conversión”.² La Iglesia, que desde la evangelización trata de imponer nuevos espacios y símbolos sagrados (cementerios, cruces, vírgenes, santos, lugares de peregrinación, etc.), desmantela la organización sacerdotal y educativa de los indígenas, destruye los vestigios religiosos más visibles y hace desaparecer cantidad de libros sagrados, como dan cuenta los autos de fe.³ Sin embargo, no logra aniquilar definitivamente el simbolismo de las creencias tradicionales y termina, en algunos casos, por usarlo para asentar sus propias creencias.⁴

Privados de sus elites religiosas a partir del siglo XVI y por lo tanto del conocimiento que éstas poseían, los indígenas desarrollan una religiosidad centrada alrededor de los cultos populares, los que al adquirir dinamismo perduran a través de los siglos. Las antiguas divinidades familiares y agrícolas siguen siendo

¹ Motolinía y Jerónimo de Mendieta señalaron en diversas ocasiones la facilidad con la que los indígenas habían aceptado la fe.

² Bernard y Grusinsky, 1993.

³ Uno de los autos de fe más importantes fue sin duda el de Maní, Yucatán, ordenado por Diego de Landa en 1562.

⁴ Conscientes de la existencia de similitudes entre las creencias indígenas y católicas, algunos religiosos españoles redefinen espacios o contenidos sagrados indígenas para favorecer la adhesión de los indígenas a la religión católica. La aparición de la Virgen de Guadalupe en México en el siglo XVII es sin duda uno de los mejores ejemplos de ello.

objeto de culto y se elaboran múltiples estrategias para burlar la vigilancia de los religiosos españoles. Sin embargo, estas expresiones paganas, a menudo descritas como secretas y subterráneas por los especialistas, cobran visibilidad, al menos en Guatemala, en el siglo XVIII, tal como lo testimonia por ejemplo, la obra del arzobispo Cortés y Larraz.⁵ El prelado, que llega directamente de España con una aguda mirada crítica, constata que los indígenas guatemaltecos suelen oponerse abiertamente a ciertos rituales católicos ligados a los sacramentos y pocos se esfuerzan ya en respetar siquiera “un cristianismo de fachada”.

De cara a lo anterior, surgen varias preguntas. ¿Por qué en el siglo XVIII es más visible la religiosidad indígena? ¿Qué actitud adoptan los indígenas frente a la doctrina católica? ¿Cómo reorganizan su religiosidad? ¿No habrá, en definitiva, otras implicaciones más allá de las puramente religiosas?

La presencia manifiesta de la religiosidad indígena se observa en el siglo XVIII en Guatemala y se debe a diferentes factores. Por una parte, los documentos que dan cuenta de ella en esta época son indiscutiblemente más numerosos que los existentes para los siglos anteriores.⁶ Por otra, en este periodo tienen lugar fuertes enfrentamientos entre las autoridades eclesiales y las órdenes mendicantes.⁷ Así pues, durante las visitas pastorales los arzobispos y sus representantes prestan particular atención a las expresiones religiosas de los indígenas que vivían en los pueblos bajo la responsabilidad de las diferentes órdenes. Se intenta poner en evidencia las prácticas contrarias a la ortodoxia católica con el fin de denunciar la ineficacia del control religioso de los sacerdotes seculares. Por último, el siglo XVIII se caracteriza por el relajamiento general de la influencia del clero sobre las comunidades indígenas guatemaltecas, debido a la pérdida del inicial espíritu de evangelización, a su deficiencia numérica frente a una población indígena creciente, a su falta de formación y a las características lingüísticas y geográficas del país, que favorecen el aislamiento de algunas comunidades.

En este contexto, los indígenas afirman una religiosidad propia que ya no es la de sus antepasados ni la de los españoles sino que podría calificarse hoy como “cristianismo indígena”. Sin pretender definir el fenómeno en su totalidad, deseamos mostrar en este artículo cómo se manifiesta la consolidación de dicha religiosidad indígena y en qué medida la redefinición del catolicismo resulta ser en realidad un intento de reapropiación del nuevo orden social, económico y político impuesto por los españoles.⁸

⁵ Cortés y Larraz P., 1958.

⁶ La administración de los Borbones manifiesta una real preocupación por conservar los documentos oficiales provenientes de las colonias americanas.

⁷ Véanse los debates entre el religioso dominico Ximénez y el arzobispo Álvarez de Toledo (Ruz, 2004).

⁸ Agradezco especialmente a Mario Humberto Ruz por sus orientaciones bibliográficas y la lectura crítica del artículo.

DESCOMPOSICIÓN Y DESMOVILIZACIÓN DEL CLERO GUATEMALTECO

En este apartado nos proponemos analizar la situación del Arzobispado⁹ a finales del siglo XVIII a partir de las observaciones hechas por Cortés y Larraz¹⁰ en su *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*. Este documento, elaborado bajo la forma de un informe,¹¹ pretende dar cuenta al rey Carlos III del estado religioso de la arquidiócesis. El mitrado denuncia los “abusos” que cometen los fieles (en su mayoría indígenas),¹² propone medidas para convertirlos verdaderamente, critica la actitud de los eclesiásticos contemporáneos y de sus predecesores, juzga su buena o mala gestión de las parroquias y la calidad de su trabajo en tanto guías espirituales, etc.

El prelado realiza visitas pastorales en las 123 parroquias de la Arquidiócesis¹³ durante casi dos años. Con el fin de impregnarse de la realidad guatemalteca consulta previamente los documentos sobre las visitas pastorales anteriores y envía a los curas una carta avisándoles de su intención de iniciar el viaje. Les adjunta un formulario con una decena de preguntas¹⁴ acerca de la situación administrativa,

⁹ La Arquidiócesis de Guatemala estaba compuesta por una parte de la Sierra Madre de Chiapas y por los territorios que hoy forman Guatemala y El Salvador, y se dividía en 123 parroquias administradas por 123 párrocos y 166 coadjutores. El 90% pertenecía al clero secular mientras que el resto eran regulares. Había 400 clérigos y religiosos y 60 religiosas en los conventos (Martín Blasco y García, 1992).

¹⁰ Cortés y Larraz nace en 1712 en Belchite, en la provincia de Zaragoza. Es nombrado arzobispo de la diócesis de Guatemala por el rey Carlos III. Llega a su sede en 1768, y ejerce su función hasta 1779. Muere en Zaragoza en 1786. Fue un eclesiástico humanista y un destacado intelectual, que mostró un interés agudo por conocer Guatemala y aventurarse en su realidad. Desarrolló una labor pastoral importante y actuó siempre en favor de los indígenas oponiéndose a los repartimientos de mano de obra forzada y a los excesivos castigos y vejaciones que recibían. Prestó también mucho empeño en mejorar la educación de los indígenas y por eso al morir legó su renta para la fundación de un colegio en Guatemala. Para más información acerca de la vida del arzobispo, consúltese la obra ya citada de Martín Blasco y García.

¹¹ Este informe cuenta con las observaciones y comentarios del arzobispo, con una descripción completa de la Arquidiócesis, los mapas de las parroquias visitadas y las copias de cartas de los curas. Fue enviado al rey Carlos III en 1771.

¹² El 70% de la población de la Arquidiócesis era indígena, mientras que el 18% era ladina y mestiza y el 12% española (Martín Blasco y García, *op. cit.*).

¹³ Las visitas pastorales eran una de las obligaciones de los obispos de Indias, quienes a menudo, por la edad avanzada que tenían, enviaban a visitadores (Martín Blasco y García, *op. cit.*). Sin embargo, Cortés y Larraz realizó personalmente sus visitas pastorales en tres etapas. La primera tuvo lugar entre el 3 de noviembre de 1768 y el primero de febrero de 1769, la segunda etapa se desarrolló entre el 22 de noviembre y el 9 de febrero de 1770. Por último, la tercera etapa se llevó a cabo entre el 6 de junio de 1770 y el 29 de agosto de 1770.

¹⁴ El cuestionario contaba con las siguientes preguntas: 1. ¿Cuál es la renta del curato o a cuánto asciende?, 2. Los idiomas hablados en la parroquia y si existe alguien “ordenado a ese título”, experto en ellas, 3. Lista de todos los poblados y las distancias entre ellos, 4. Lista de familias y su composición por poblados, 5. Vicios escandalosos, abusos y remedios, 6. Cumplimiento de los deberes religiosos católicos y civiles, 7. Educación: escuelas, maestros, alumnos, 8. Idolatrías y supersticiones, 9. Libros empleados para la explicación de la doctrina, 10. Castigos y vejaciones a los indios (Alejos García, 1992).

geográfica, estadística, moral y religiosa de sus parroquias.¹⁵ Insiste en que las preguntas sean respondidas con la mayor honestidad, sencillez y claridad. La información transmitida por los sacerdotes es entonces confirmada, completada o invalidada¹⁶ por Cortés y Larraz durante sus visitas. La confrontación de las respuestas de los curas con las observaciones hechas por el arzobispo constituye, como señala Alejos García (1992), la originalidad de *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*. Las constataciones hechas por el mitrado acerca del estado del clero en la arquidiócesis guatemalteca permiten afirmar que el mundo indígena gozaba entonces de una cierta autonomía religiosa. Pero ¿cuáles eran los factores que favorecían, según el prelado, esta situación?

La falta de formación del clero

El clero parecía tener escaso control sobre los creyentes indígenas. Esto se debía esencialmente, según el arzobispo, a su insuficiente formación, pues a decir de Cortés y Larraz muchos eclesiásticos tenían poca o ninguna competencia para ejercer con eficacia su función:

[...] El fundamento que tengo es no haber hallado en todo el Arzobispado, siquiera para excepción de regla, un eclesiástico, ni secular ni regular, que para haberse ordenado se haya examinado, haya hecho ejercicios, ni se haya ordenado en ténporas. Todos están ordenados sin publicatas, sin ejercicios, sin exámenes y extra ténporas, y con tanta aceleración que hay varios ordenados en cuatro días seguidos desde la primera tonsura hasta el presbiterado [...].¹⁷

La falta de formación de los sacerdotes limita la eficacia de los medios que la Iglesia despliega para la cristianización de los indígenas y la dirección religiosa de la comunidad. A este problema se añade la falta de verdadera vocación sacerdotal de los religiosos: muchos párrocos, por ejemplo, no cumplían con sus obligaciones y las delegaban a sus coadjutores, cuando no abandonaban simplemente sus parroquias. Frente a esta realidad Cortés y Larraz reacciona emitiendo en 1768 una carta pastoral recordando el deber que los párrocos tenían de residir en sus parroquias y cumplir personalmente con sus obligaciones.¹⁸ Aunque el arzobispo criti-

¹⁵ Los documentos se custodian en el Archivo General de Indias (AGI) bajo el título "Testimonios de las respuestas dadas por los curas seculares del Arzobispado de Guatemala en la visita canónica que de sus beneficios hizo el Ilustrísimo Señor Pedro Cortés y Larraz del Consejo de su Majestad, arzobispo de dicho Arzobispado", AGI, Guatemala 948, año 1771.

¹⁶ En múltiples ocasiones, Cortés y Larraz se queja de la falta de honestidad de las respuestas de los curas, que prefieren mentir a confesar en el cuestionario las dificultades con las que se enfrentan en sus parroquias: "No es ciertamente redargüir con ironía la poca verdad y sinceridad que he notado en las respuestas de los curas; sino hacer patente cuán poco sensibles son al verdadero remedio de sus parroquianos, ocultando sus vicios" (*op. cit.*, t. I: 73).

¹⁷ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 152.

¹⁸ Martín Blasco y García, *op. cit.*: 172.

que violentamente los métodos¹⁹ desarrollados por los religiosos²⁰ de los primeros tiempos de la evangelización, lamenta que el clero no cuente con más eclesiásticos que compartan las mismas cualidades intelectuales y convicciones religiosas.

Al referirse a los coadjutores, monseñor Cortés y Larraz describe una situación todavía más catastrófica. Los juzga severamente al considerarlos "traficantes del ministerio":

Dejo de notar otros gravísimos inconvenientes, en la desgraciada necesidad de haber de tener muchos sacerdotes ordenados, no digo ya a título de administración, sino de inevitable necesidad, para ayudar a los curas, los cuales sobre carecen de título eclesiástico y de rentas para ser castigados en su caso, son unos puros mercenarios, y digo mal, son algunos puros traficantes del ministerio, para hacer su interés propio, porque con horror vi una carta de uno de estos ministerios escrita a un cura con esta expresión: "Nosotros somos como las malas mujeres, que se acomodan al más dante."²¹

Por lo demás, constata que aunque los curas deban, por ley, tener un conocimiento mínimo de las lenguas indígenas habladas en sus parroquias para poder atender espiritualmente en su idioma a sus feligreses, la mayoría las habla poco o nada.²² Este hecho le parece particularmente preocupante ya que al no entender las confesiones de los fieles, quienes en su mayoría no hablan español, los párrocos no pueden evidentemente cumplir con las exigencias de la confesión oral. En definitiva, no le cabe duda que el desconocimiento de las lenguas vernáculas dificultó el control religioso de los indígenas. El lenguaje, elemento central de todo sistema de representación, transmite mucho más que palabras y es una forma de pensamiento cultural que, en este caso, el clero no entiende.

Sin embargo, las lenguas indígenas son ampliamente utilizadas por los fiscales de doctrina en su esfuerzo de adoctrinamiento. Se trata de miembros de las comunidades indígenas, nombrados por los curas, que tienen que garantizar la enseñanza de la doctrina cristiana a los niños: "El fiscal enseña a los niños y a las niñas a cantar las oraciones, el *Alabado* y el todo fiel cristiano".²³ La asimilación y la continuidad del cristianismo dependen en gran parte de ellos ya que, en numerosos pueblos, eran sus únicos representantes.²⁴ No obstante, Cortés y Larraz, constata que, cuando están presentes los sacerdotes, éstos delegan a menudo a los fiscales la responsabilidad de la enseñanza religiosa. Los eclesiásticos, poco cautelosos de

¹⁹ El arzobispo critica los bautismos masivos organizados durante la evangelización por los religiosos, quienes no se preocuparon por dar a los indígenas una educación religiosa previa (Cortés y Larraz, *op. cit.*, II: 185).

²⁰ Nos referimos a Motolinía, a fray Bartolomé de las Casas y a Mendieta, por ejemplo.

²¹ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 99.

²² En ese entonces se hablaba en la arquidiócesis guatemalteca una treintena de lenguas diferentes (Martín Blasco y García, *op. cit.*).

²³ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 120.

²⁴ Bracamonte, 1991.

la calidad de la instrucción que prodigan, como lo señala, se contentan con enseñar los dogmas de la fe en forma aproximativa, repetitiva y memorística. Los fiscales de doctrina integran estos conocimientos a su sistema cultural y religioso y los transmiten a su vez a los miembros de su comunidad. El mensaje evangélico se diluye y se fija en la mente otro muy diferente del original.

El arzobispo no sólo cuestiona la falta de formación del clero y sus carencias morales sino también su distribución geográfica y su número escaso.

La dispersión geográfica y la falta de eclesiásticos

Cortés y Larraz no es el primer arzobispo en denunciar la falta de conocimiento teológico del clero, el uso de una liturgia inapropiada, la falta de personal, la ausencia de curas en algunas regiones, etc.²⁵ Lo que ocurre en realidad es que a finales del siglo XVIII la falta de eclesiásticos se agudiza y pone aún más en evidencia sus carencias frente a una población indígena creciente, distribuida en numerosos pueblos, algunos de ellos poco accesibles.²⁶

Los sacerdotes, ausentes en los pueblos que no son cabeceras de parroquias, acuden a los lugares más alejados²⁷ solamente para Cuaresma.²⁸ Las capillas de ciertos pueblos o barrios quedan entonces casi exclusivamente bajo el control de los indígenas, quienes se ocupan de su mantenimiento, del culto de las imágenes y, cuando existen, de la conservación de los fondos bautismales.

Además, como lo indica Cortés y Larraz, una parte de la población indígena, subestimada por los propios párrocos,²⁹ vive dispersa y completamente aislada sin control religioso. Según él, los indígenas prefieren vivir apartados para no pagar tributo,³⁰ para no ser castigados en caso de haber cometido algún delito o para liberarse de la sujeción de Dios, de la Iglesia y del rey. Para remediar esta situación, el arzobispo propone dividir las parroquias guatemaltecas, demasiado extensas, y asentar a las poblaciones dispersas en pueblos. La falta de personal eclesiástico es el mayor obstáculo a este proyecto.

La voluntad de los indígenas de mantener sus creencias, el aislamiento en el que una gran parte vive, la falta de formación de los eclesiásticos, el papel que juegan

²⁵ Véanse las visitas pastorales realizadas en la diócesis guatemalteca en los siglos XVII y XVIII (Ruz, 2002b y 2004).

²⁶ Cuando el arzobispo llega a Guatemala, la diócesis está dividida en 123 parroquias y cuenta con 421 147 personas distribuidas en 427 pueblos y 824 haciendas (Cortés y Larraz, *op. cit.*).

²⁷ Los pueblos más alejados de las cabeceras parroquiales eran llamados pueblos de visitas y las aldeas, pajuides o milperías.

²⁸ Los curas tenían, por ley, la obligación mínima de acudir a los pueblos más alejados para que los fieles se confesaran y comulgaran en Cuaresma.

²⁹ Cortés y Larraz lamenta que los curas no hayan seguido sus instrucciones para realizar los censos. Pocos contaron a la población dispersa, varios registraron mal a las familias y muchos se fiaron de los empadronamientos entregados por los indígenas cuando éstos tenían interés en que mucha gente no estuviese contabilizada para pagar menos tributo (Martín Blasco y García, *op. cit.*: 147).

³⁰ Al vivir aislados, los indígenas no eran contabilizados como tributarios.

los fiscales de doctrina y el desconocimiento de las lenguas vernáculas por parte del clero y, sobre todo, del conjunto conceptual del sistema cultural indígena, favorecen sin duda el mantenimiento de ciertas prácticas religiosas tradicionales y la omnipresencia de lo que el prelado identifica como “idolatría”, “supersticiones” y “vicios”.

LA FALTA DE REACCIÓN DEL CLERO FRENTE A LOS “VICIOS” E “IDOLATRÍA”
DE LOS INDÍGENAS

El arzobispo constata con espanto la presencia masiva de lo que llama “supersticiones e idolatrías”:

Que en todos los más de estos territorios hay tantos abusos e idolatrías, que es aun mayor el número de éstas que aun el de los muchos indios que nacen y se crían en los pueblos; pues cada indio tiene en sí tantos abusos, supersticiones e idolatrías en número que excede al cuantioso número de la especie de indios.³¹

Al igual que otros religiosos, Cortés y Larraz se escandalizó al constatar que ciertas prácticas antiguas persistían entre los indígenas. Así, los bailes prehispánicos seguían siendo protagonizados y los antiguos dioses seguían siendo adorados a través de los santos o los animales que estaban representados junto a ellos.³² Ya en el siglo XVII las autoridades habían identificado como idolatría estas prácticas religiosas. En 1623, el comisariado del Santo Oficio en Guatemala, Antonio Prieto, testifica la existencia de prohibiciones hechas a los indios referentes a ciertos bailes, entre los cuales el llamado Tumteleche: “por ser cosa mala y supersticiosa, recordativa de los inicuos y perversos sacrificios”.³³ En 1679, el obispo Juan de Ortega Montañez publicó un edicto en el que se ordenaba a los curas o doctrineros que hicieran desaparecer las figuras del demonio o los animales que acompañaban a santos como san Miguel, san Jerónimo, san Juan Evangelista, etc.³⁴

A estas formas de idolatría se añadían ciertas costumbres consideradas por las autoridades eclesiásticas “pecados abominables”, como la “embriaguez” o el “incesto”. Los indígenas consumían grandes cantidades de bebidas alcohólicas, sobre todo durante celebraciones o reuniones colectivas. Bebían al grado de perder la razón. Es precisamente esta sinrazón ligada a la embriaguez lo que la tradición cristiana condena. Cortés y Larraz aborda este problema denunciando su arraigamiento y gravedad:

³¹ El arzobispo retoma las palabras del cura de la parroquia de Santa Lucía Cosumaluapam (Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 103).

³² Véase García, 2004.

³³ AGN, Inquisición, vol. 303 (primera parte), expediente sin número, ff 314r-320r. Citado por Ruz, 2002a.

³⁴ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 102.

Siendo la embriaguez vicio tan dominante como se ha dicho y dirá, que no puede señalarse entre tantos un pueblo siquiera por excepción, en una diócesis tan dilatada y que se compone de tantos; precisamente ha de encontrarse abismada en todo género de vicios, pero aun éste fuera menos trabajo si se le considerara algún remedio. La mayor miseria es que a no inspirar Dios su misericordia alguna providencia particular, es de temer que este vicio acabará con todo en pocos años.³⁵

Las borracheras provocarían, según los religiosos, el relajamiento de los hábitos sexuales, siendo el incesto el acto más condenable:

Los términos comunes y connaturales de la lascivia no han sido conocidos entre las naciones más bárbaras; son muchas veces raptos y violencias de niñas a los ocho, diez años y aun a los seis. [...] Son términos connaturales el haber en los pueblos muchas mujeres expuestas a la deshonestidad, el cambio de mujeres y maridos y los concubinatos, y los que son bien comunes son los incestos entre primos, entre hermanos y aun entre padres; de suerte que no sabría yo explicar, ni hacer verosímil cuán comunes y connaturales son estos términos, y cómo comprenden a estos miserables, pero sin rubor ni la menor vergüenza, pues no se recatan de que todos lo sepan.³⁶

El arzobispo afirma que la embriaguez, la lujuria, el incesto, la superstición y la idolatría transforman a los indígenas en seres “odiosos”, “bárbaros”, “miserables”, etc. En esa época se llega a pensar que se trata de comportamientos congénitos. Los “vicios” e “idolatrías” de los indígenas emanan entonces de su “naturaleza” misma, lo que explica quizás la visión tan pesimista de Cortés y Larraz acerca de la eficacia de los remedios que propone:

[...] Es imposible salvar la pureza y verdad de la religión cristiana, entre tantas embriagueces, vicios, idiotismos y abusos ni que tengan otro efecto las leyes que el dolor de ver multiplicadas las transgresiones, ni entre tanta insensibilidad a precipitarse a todo género de vicios, es verosímil que deje de estar la religión o muerta o sumamente débil.³⁷

El prelado se sorprende de la ausencia de verdadera movilización del clero para luchar contra “los abusos” e “idolatrías”. “Es claro que la visión de Cortés no la comparten la mayoría de sus congéneres. La suya es la de un funcionario religioso ilustrado y preocupado por su grey. En él no se trata, como sí en otros funcionarios españoles, de un uso ideológico de la moral religiosa por intereses económicos y políticos, sino más bien de una genuina concepción religiosa del mundo y de la vida.”³⁸

No es de extrañar que Cortés y Larraz se escandalizara ante las costumbres indígenas. El arzobispo era español y hasta entonces jamás había vivido en el continen-

³⁵ Cortés y Larraz, *op. cit.*, II: 194.

³⁶ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 49.

³⁷ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 221.

³⁸ Alejos García, *op. cit.*: 225.

te americano. No estaba familiarizado con aquella realidad, desconocía las conductas sociales de los indígenas, no hablaba su idioma, etc. En estas condiciones, no podía considerar que lo que identificaba como “idolatría”, “abusos” y “vicios” pudieran corresponder a modos de vida, lógicas sociales, culturales y religiosas diferentes de la de los cristianos. Las borracheras por ejemplo, tenían una dimensión social indiscutible³⁹ y el comportamiento sexual de los indígenas, tan violentamente criticado por los eclesiásticos, respondía a estrategias matrimoniales y prácticas conyugales bien precisas.⁴⁰

La fuerte reacción del arzobispo contrasta con la aparente aceptación por parte de los religiosos de los “vicios” de los indígenas. Estos “vicios”, en la perspectiva de Cortés y Larraz, se habían convertido en componentes de la realidad cotidiana guatemalteca que los curas conocían de sobra ya que, contrariamente a los religiosos regulares, eran en su mayoría criollos:

[...] En unos [pueblos] veo a sus vecinos muertos a la razón por la embriaguez; en otros transformados en brutos por la deshonestidad; en otros naufragando por no tomar aun en la tempestad de la muerte la tabla de la penitencia verdadera; en otros innumerables espectros que me horrorizan; los ven los curas, pero no se espantan, porque aunque no sean ebrios, lascivos, incestuosos, adúlteros, plagarios, etc., pero criados desde niños entre tales monstruos, no se espantan, ni aun se inmutan ligeramente, como si dejaran de ser tales por serlo de costumbre.⁴¹

El desinterés por los hábitos sociales y las prácticas religiosas de los indígenas e incluso el temor suelen llevar al mutismo. En la parroquia de Cálucó, el cura cuenta que ha sido testigo de “rituales idólatras” pero, al temer que los indígenas lo maten, prefiere no decir nada.⁴² Otros no quieren combatir las prácticas indígenas por el riesgo que corren de perder, en la confrontación, la ayuda económica y alimenticia que reciben de los indígenas: “Los indios contribuyen muchísimo a los curas, porque les dan muchos reales, los sirven de balde y les dan por vía de sustento gallinas, huevos, pescado, especies, leche, leña, agua y aun yerba para las mulas [...]”.⁴³ Esta ayuda es sumamente importante ya que, al decir del propio Cortés y Larraz, la renta que reciben los párrocos es “modesta e insuficiente”. Algunos religiosos toleran las prácticas tradicionales a cambio de una retribución económica o en especie, como lo testifican desde el principio del siglo XVIII las visitas pastorales de los obispos Mauro de Lareategui y Colón y Juan Bautista Álvarez de Toledo.⁴⁴

Cuando el prelado llega a Guatemala es probable que ya parte del clero se haya resignado (por temor, interés económico o simple indiferencia) a aceptar algunas

³⁹ García-Ruiz, 1993.

⁴⁰ Bernand y Grusinsky, *op. cit.*: 159.

⁴¹ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 225.

⁴² Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 83.

⁴³ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 114.

⁴⁴ Ruz *et al.*, 2002b y 2004.

costumbres indígenas definidas entonces, por las autoridades eclesiásticas, como poco ortodoxas:

[...] Se persuaden ciertamente de que todos tenemos los mismos vicios y que somos ebrios y lascivos y que no podemos vivir en el mundo sin estos vicios [...]. Unos forman juicios que (y son los menos) todos los adultos se condenan y que todos los trabajos son perdidos, porque nada se puede remediar. Otros juzgan, que sin embargo de tantos vicios e idolatrías, todos se salvan, porque hay en Dios otra providencia para la salvación de los indios y varios americanos distinta de la revelada por el Evangelio.⁴⁵

A finales del siglo XIX ya se han integrado elementos de las “religiosidades rurales” a un catolicismo autóctono “aceptado”. Sin embargo, conviene señalar que muchos de los “vicios”, “idolatrías” y “supersticiones” identificadas por el arzobispo no son exclusivamente características de los indígenas. Cortés y Larraz también acusa a los ladinos, negros y mulatos de ser idólatras al participar en rituales paganos en los pueblos indígenas donde los ladinos son cada vez más numerosos.

Tratemos ahora de ilustrar la reacción de los indígenas frente a los rituales y los objetos del culto católico ¿Los integran de una vez a su propio sistema religioso? ¿Abandonan sus creencias? O, por el contrario, ¿rehusan someterse al catolicismo?

ESTRATEGIAS DE CONSTRUCCIÓN DE UNA RELIGIOSIDAD INDÍGENA

Todos los problemas de la institución eclesiástica mencionados provocan naturalmente disminución de influencia sobre las poblaciones indígenas. A la par del debilitamiento de su autoridad se observa la afirmación y consolidación de la religiosidad de las poblaciones indígenas guatemaltecas. Esto supone la puesta en tela de juicio cada vez mayor de la sacralidad católica ortodoxa presentada inicialmente como el producto de un consentimiento mutuo. Las observaciones y reflexiones del arzobispo Cortés y Larraz dejan vislumbrar la magnitud de la resistencia de los indígenas frente a ciertas prácticas de la Iglesia. Pueden distinguirse dos estrategias en la reconstrucción de una religiosidad propia: por una parte, el rechazo a cumplir con ciertos rituales (en particular el de la misa o aquellos ligados a los santos sacramentos) y, por otra, la redefinición de objetos del culto católico.

Rechazo de la misa

Llama la atención la insistencia con la que el prelado evoca el problema de la inasistencia de los indígenas a la misa, fenómeno extendido a todo el país: “La repugnancia a oír misa y la explicación de la doctrina cristiana, es cosa que me espanta ciertamente lo que sucede en ésta y todas las parroquias [...]”.⁴⁶

⁴⁵ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 61.

⁴⁶ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 88.

Los indígenas intentan evitar la misa, entre otras razones, para no tener que pagar limosnas. Algunos aseguran que asisten a misa en una parroquia vecina, otros fingen estar enfermos, mientras que algunos más van a trabajar a los campos o simplemente se esconden: "Muy temprano comienzan a tocar a misa y aunque con alguna pausa, suelen tocar las campanas dos horas; sale el fiscal a buscar a la gente; después sale el cura; después los alcaldes, unos huyen, otros se esconden".⁴⁷ Estas estrategias son en realidad "el signo de una indiferencia frente a un cierto cristianismo, el del cura y sus vicarios"⁴⁸ porque, como lo indica el propio arzobispo, los indígenas no dudan en invertir importantes cantidades de dinero en algunas de sus celebraciones religiosas: "Es cosa espantosa lo que gastan en sus fiestas, en candelas, plumas, y aun embriagueces y deshonestidades".⁴⁹

El siglo XVIII se caracteriza por la consolidación del proceso de secularización, iniciado en Guatemala en la segunda mitad del siglo anterior. La jerarquía eclesial anhela reducir la autonomía y los privilegios de las órdenes religiosas con el fin de apoderarse del control de sus parroquias, a menudo las más ricas del país. Los sacerdotes seculares se imponen entonces, no sin dificultad, en las comunidades indígenas. Al llegar a sus parroquias intentan intervenir en la vida religiosa y económica de los pueblos. Pretenden despedir al personal indígena que había asistido a los sacerdotes regulares, controlar las cofradías e inmiscuirse en la administración de sus bienes, destruir las capillas y las iglesias surgidas sin verdadera autorización eclesiástica, prohibir la celebración de cultos paganos en el interior de los templos y sólo autorizar las fiestas de las cofradías si reciben a cambio compensaciones económicas o en especie.

Los indígenas reaccionan con vehemencia contra las nuevas disposiciones de los seculares. No ponen en tela de juicio su papel en la dimensión sacramental, pero a menudo manifiestan una fuerte desconfianza y animosidad, fomentadas en parte por los sacerdotes regulares. A partir de entonces, es cada vez más difícil convencerlos de ir a misa y recibir la instrucción de la doctrina católica, si no es amenazándoles como lo indican las respuestas de los curas y las observaciones de Cortés y Larraz: "Con que la mayor parte [de la gente] no asiste, la menor asiste violentamente, y si no hubiera estas diligencias ninguno asistiría".⁵⁰ Así, en la parroquia de San Pedro de la Laguna: "Para que los indios oigan misa y la explicación de la doctrina los encierran en la iglesia [...]"⁵¹ mientras que en la de Santiago Zacatepeques: "Sólo con azotes se consigue el que algunos asistan a los oficios divinos y doctrina cristiana".⁵² No obstante, el prelado cuestiona la validez del uso de la violencia por parte del clero, no sólo por existir un edicto que la prohíbe, como

⁴⁷ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 240.

⁴⁸ Gruzinski, 1988.

⁴⁹ Cortés y Larraz, *op. cit.*, II: 228.

⁵⁰ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 240.

⁵¹ Cortés y Larraz, *op. cit.*, II: 162.

⁵² Cortés y Larraz, *op. cit.*; II: 194.

bien lo recordaban sus predecesores, sino por la fe que los indígenas podían desarrollar en tales circunstancias:

Examínese si es o no conforme al espíritu de la Iglesia el violentar a los indios con azotes para oír misa y para confesar y comulgar en Cuaresma, como se hace muy regularmente, y qué juicio pueden formarse del cumplimiento de estos preceptos violentados por el castigo, cuando se sabe que por voluntad ni quieren oír misa, ni confesarse, ni comulgarse como lo declaran muchos curas y consta a todos.⁵³

Pero el rechazo de los ritos católicos por parte de la población indígena no se limita a la misa, sino que también se expresa ante los sacramentos.

El rechazo de los santos sacramentos

En los primeros tiempos de la evangelización los indígenas parecen aceptar el bautismo de sus hijos, pero ya a finales del siglo XVIII se oponen a ello con vigor, como dan cuenta las visitas del arzobispo.⁵⁴ En el mejor de los casos, los niños son bautizados meses después de su nacimiento, en su casa y no en las iglesias: “Los padres no quieren que sus hijos se bauticen sino pasados dos, cuatro, seis meses y aun un año [...] por lo general no quieren que se bauticen solemnemente, ni en la iglesia sino en sus jacales, y sin ritualidad alguna [...]”.⁵⁵ Rechazan el bautismo debido al importante costo que supone su celebración. Todas las visitas pastorales realizadas en el siglo XVIII⁵⁶ señalan que tanto los religiosos seculares como los regulares exigían, en toda ilegalidad, una retribución económica o en especie para la celebración de los bautismos, casamientos, confirmaciones y entierros. También es probable que los indígenas hayan retrasado el bautismo de los recién nacidos a causa de sus creencias. Cuando nacía un niño era indispensable determinar si ese día correspondía a un día “bueno o malo” del calendario sagrado maya. Si era malo, el *sajorín*⁵⁷ realizaba un conjunto de ritos con el fin de conjurar la predicción. Todo esto constituía un requisito a la atribución del nombre por el eclesiástico el día del bautismo.

La población indígena parece otorgar poca importancia al sacramento del matrimonio, uno de los principales pilares de la sociedad cristiana. No son pocos los casados que rompen “los lazos indisolubles” del casamiento al abandonar a su consorte: “Es muy frecuente en las mujeres dejar a sus maridos, vivir en amancebamientos con otros, llenarse de hijos, y cuando se les antoja, vuelven a su marido y aquellos hijos [...]”.⁵⁸ Los eclesiásticos se enfrentan no sólo al adulterio, en tanto

⁵³ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 134-135.

⁵⁴ Ruz, 2002: 260.

⁵⁵ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 116.

⁵⁶ Véase Ruz *et al.*, 2002b y 2004.

⁵⁷ El *sajorín* es una especie de shamán maya guatemalteco.

⁵⁸ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 234.

que práctica social aceptada, sino también a los amancebamientos en el que solían vivir los indígenas. Quizás las causas se deban a que el casamiento hacía del individuo un contribuyente de pleno derecho, lo que significaba para la pareja pagar doble tributo a la Corona y colaborar en las tareas comunales, como lo estipulaba la Real Cédula de 1578.⁵⁹ Por otra parte, como ya lo señalamos, la celebración de este sacramento implicaba un costo muy elevado debido a las exigencias de los eclesiásticos.

La confirmación tampoco goza de popularidad. La inmensa mayoría no celebra este sacramento, convencida de que provoca la muerte de los niños. Esta creencia, que perdura hasta el siglo XVIII, se explica probablemente por la fuerte mortandad que caracteriza a los pequeños en edad de recibir este sacramento.⁶⁰ Esta situación lleva al obispo Álvarez de Toledo a proclamar un edicto, en septiembre de 1714, que exigía a los parroquianos:

... Acudan con puntualidad los que no están confirmados a recibir este santo sacramento..., pues tenemos entendido que los indios —como rústicos y llenos de supersticiones— engañados del Demonio, están creyendo que el Santo Crisma, que da vida espiritual y fortaleza para vencer al común enemigo, es dañosa para los cuerpos, y que se mueren sus hijos después de recibido este santo sacramento, lo cual me persuado proviene de la poca predicación de los curas y ninguna explicación sobre los efectos que causan los sacramentos...⁶¹

Por último, numerosos religiosos deploran la poca importancia que los indígenas dan a los sacramentos a la hora de morir. Con el fin de ilustrar este hecho, monseñor Cortés y Larraz se tomó la molestia de transcribir una partida de difuntos encontrada en el registro de la parroquia de Guaymaco:

No recibió [Juan Dionisio] los santos sacramentos, porque los indios no avisaron, porque aunque dicen ser su muerte de repente, ni di crédito, porque ellos tienen una maldita costumbre, y es: que si caen enfermos luego que pasa Cuaresma no se apuran a cumplir con el precepto de la hora de la muerte, y así en todo lo más a estas cosas divinas, suponiendo que no queda por falta de amenaza y consejo.⁶²

Los indígenas, muy respetuosos de los rituales de la muerte, abandonan las prácticas católicas porque consideran que los esfuerzos y el costo que implican son excesivos: los eclesiásticos se niegan, a pesar de la existencia de una ley, a ofrecer asistencia al moribundo en su lecho de muerte y obligan entonces a los familiares a transportarle hasta la iglesia de la cabecera parroquial. Además, no pocos, reclaman un pago para la celebración del entierro, gasto que los indígenas prefieren

⁵⁹ Ruz, 2002: 259-260.

⁶⁰ Ruz, 2002: 266.

⁶¹ Ruz *et al.*, 2002b.

⁶² Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 92.

dedicar a la compra de velas, comida y bebida, etc., para los rituales de “despedida de los muertos”.⁶³

El rechazo de los santos sacramentos es el resultado de una toma de posición del mundo indígena frente a las prácticas ilegales y abusivas de los curas y sus vicarios para quienes la administración parroquial se había convertido en una cuestión esencialmente lucrativa. Así, entendemos por qué Cortés y Larraz les considera como “mercenarios” y “traficantes de ministerios”. Sin embargo, el rechazo de los indígenas para cumplir ciertos rituales católicos traduce también una resistencia a prácticas religiosas impuestas. Esta resistencia se manifiesta especialmente en la redefinición de ciertos objetos del culto católico.

LA REDEFINICIÓN DE OBJETOS SAGRADOS CATÓLICOS

A pesar del desinterés ante numerosas prácticas promovidas por los curas, el mundo indígena había interiorizado diversos elementos del catolicismo (objetos, creencias, rituales) que resultaron fundamentales en la construcción de un cristianismo indígena.

No obstante, estos elementos católicos no son integrados tal cual sino que son reinterpretados y jerarquizados en función del sistema de representación indígena. Los referentes católicos se cargan entonces de nuevas significaciones y escalas de valor que se funden con las de origen. La forma católica se mantiene, pero la matriz se redefine a partir del sistema de creencias indígena.⁶⁴ Este proceso resulta de la desestabilización del marco religioso original (el cuerpo sacerdotal y las estructuras de enseñanza han desaparecido, como así también las jerarquías de origen y los espacios sagrados) y de la permeabilidad del sistema de valores y de representaciones maya.⁶⁵ Por lo tanto, la integración de elementos provenientes del contacto con otras culturas es posible.

Esta permeabilidad, a menudo característica de sistemas politeístas, se opone al criterio de exclusividad del cristianismo, afirmado con más fuerza después del Concilio de Trento, y pone en marcha lógicas de conversión y no de asimilación. El cristianismo indígena se construye por consiguiente a partir de lógicas que consisten en apropiarse acumulativamente de creencias y objetos sagrados. Cada generación recompone y recrea el contenido del sistema cultural y religioso. Los naturales redefinen el espacio sagrado a partir de dos sacralidades diferentes: la indígena y la cristiana. En definitiva, este proceso de apropiación corresponde a una renegociación de lo sagrado y puede darse en la medida en que existen semejanzas entre las diferentes concepciones religiosas presentes:

⁶³ Ruz, 2002.

⁶⁴ Esta capacidad para parasitar todo lo que introduce la religión cristiana impresiona a algunos religiosos como el dominico Diego Durán (Bernand y Grusinsky, 1993).

⁶⁵ La cultura maya había asimilado una multitud de elementos culturales toltecas y nahuas.

En algunos casos la existencia de puntos paralelos entre ambas concepciones religiosas —que los misioneros juzgaron “astucia diabólica”— facilitó el desarrollo de ciertos sincretismos, en ocasiones incluso estimulados por los frailes. Los dominicos, por ejemplo, llegaron a organizar reuniones y escribir tratados en los que se explicaba cómo aprovechar las creencias prehispánicas para enseñar la sagrada escritura [...].⁶⁶

El carácter permeable del sistema de creencia de los indígenas no pasó desapercibido y los religiosos lo usaron para imponer las creencias y rituales católicos. Pero éstos fueron reinterpretados por los indígenas quienes les atribuyeron nuevas significaciones. Veamos dos ejemplos de redefinición de objetos sagrados.

El óleo de la extremaunción

El prelado constata, por ejemplo, que cuando los indígenas recurren a la extremaunción, no lo hacen por respetar la sacralidad católica sino para evitar ser castigados⁶⁷ por el cura por no haberle avisado que una persona estaba enferma. Además, los indígenas consideran que la unción con el óleo tiene virtudes curativas, el valor simbólico inicial se pierde a cambio de un valor puramente medicinal: “Lo que reciben es el santo óleo, y esto, porque algunos se persuaden que es una pura medicina corporal como cualquier untura, y los más, porque ignorándolo, o repugnándolo el enfermo llaman sus colaterales, porque no los azoten si se muere sin santo óleo.”⁶⁸

Cortés y Larraz, quien se escandaliza de la actitud de los indígenas, olvida, sin embargo, que en ciertos casos las autoridades eclesiásticas también otorgaban virtudes curativas al empleo de los santos óleos.

Los santos

A lo largo de sus visitas, el arzobispo Cortés y Larraz se sorprende de la devoción popular que suscitan los santos, y más particularmente, los animales que acompañan sus representaciones.⁶⁹ Sin embargo, el mundo indígena integra a los santos en su sistema de creencia con algunas modificaciones como lo testifican las palabras del prelado:

Por cosa extraña y para que se entienda lo que son ciertas devociones de estos países concluyo diciendo que en el retablo mayor había una imagen de Santa Ana con otra de Nuestra señora en trajes que más que imágenes lo eran de cómicas; principalmente el de Nuestra Señora tenía sus rizos, lunares en el rostro, una mantilleja cruzada por debajo de los brazos, y encima de los hombros velos y brial con tontillo. Dije: Padre cura

⁶⁶ Ruiz, 2002: 251.

⁶⁷ Se aplicaba todo tipo de castigo, incluyendo el corporal.

⁶⁸ Cortés y Larraz, *op. cit.*, II: 54.

⁶⁹ Véase García, 2005.

¿Cómo permite que se vistan así las santas imágenes? Respondió: Lo hacen unas señoras que de ningún modo permitirán se vistan de otra suerte. Providencié lo conveniente, para dilatarme más en esta narración, pero después he notado cosas semejantes en varias parroquias.⁷⁰

El proceso de apropiación por acumulación permitió asociar el universo sagrado de las divinidades prehispánicas al de los santos, y atribuirles una carga simbólica nueva adecuada al sistema religioso indígena. Así, por ejemplo, los santos se convierten en referentes de una identidad familiar y comunitaria.⁷¹ En el círculo doméstico, el santo que se lega de generación en generación, como en el caso de las antiguas divinidades, afirma el lazo de descendencia y de pertenencia familiar del individuo. En la comunidad, el santo patrón substituye en cierta medida a las divinidades clánicas prehispánicas y consolida la identidad comunitaria del pueblo.

Si bien tales correspondencias se encuentran también en el catolicismo ibérico (patrón del pueblo, figuras marianas ligadas al terruño, transmisión familiar de las devociones, etc.), pensamos que el proceso observado en el caso de los indígenas conduce verdaderamente a una recreación y no a una simple apropiación de creencias importadas. Los españoles y los amerindios comparten un conjunto de símbolos católicos, pero el universo en el que ambos evolucionan es muy diferente. Los santos impuestos por el catolicismo son integrados en el sistema jerárquico de creencias indígenas y se les atribuye un nuevo valor simbólico. De modo que “[...] santa Bárbara, patrona entre los católicos de la artillería, se vincula con los rayos; san Antonio Abad con el patrón de los animales, san Bailón con alguna de las deidades de la muerte, el culto a la señora santa Ana enmascaró en un inicio sin duda la de Ixchel, ambas protectoras durante los partos...”⁷²

Por lo tanto, el culto de los santos se redefine a partir de la percepción de lo sagrado del mundo prehispánico que se caracteriza, entre otras cosas, por la frontera porosa que separa el “significado” del “referente”, tal como lo señala el cura de la parroquia de San Andrés Izapa al arzobispo Cortés y Larraz: “Los indios nada espiritual creen, ni Dios, ni Trinidad ni alma; ni se persuaden que haya otro Jesucristo, ni otra santísima madre suya, ni otros santos, que las imágenes que están en las iglesias”.⁷³ La imagen del santo no remite a la fuerza divina sino que la encarna. Es por tanto evidente que la relación de la imagen difiere de la que preconizan las autoridades eclesiásticas post-tridentinas.

Los indígenas no rechazan ni aceptan ciegamente la religiosidad católica impuesta por los eclesiásticos. Adoptan a menudo elementos del catolicismo que encuentran equivalencia en su sistema religioso y transforman a veces el contenido de ciertos objetos o rituales católicos con el fin de que se hagan inteligibles y por lo

⁷⁰ Cortés y Larraz, *op. cit.*, I: 230.

⁷¹ Véase García, 2005.

⁷² Ruz, 2002: 268.

⁷³ Cortés y Larraz, *op. cit.*, II: 184.

tanto, operacionales en su sistema de creencias. En el siglo XVIII este proceso permite la emergencia de un catolicismo indígena que, en sus manifestaciones públicas al menos, está en fase de consolidación y de institucionalización gracias sobre todo a las cofradías. Es por intermedio de esta institución que el mundo indígena logra recomponer su religiosidad e imponerse en la organización de los pueblos.

RECONQUISTA RELIGIOSA, ECONÓMICA, POLÍTICA Y SOCIAL

La emergencia y la consolidación de una religiosidad indígena constituyen, para las poblaciones rurales guatemaltecas, un elemento fundamental con repercusión no sólo religiosa sino también política, social y económica.

Los indígenas que se han convertido al catolicismo a menudo bajo amenaza, consideran que los símbolos sagrados resguardan y disimulan también un orden social impuesto que, con el paso del tiempo, resulta intolerable. Los ritos y objetos sagrados encierran no sólo contenidos imaginarios y simbólicos, sino que son también reflejos de las relaciones sociales.⁷⁴ Dentro de esta perspectiva, la sacralidad cristiana impuesta durante la época de la evangelización permite la creación de un nuevo universo simbólico e impone a los indígenas otro tipo de experiencia, no sólo de lo sobrenatural, sino también de lo real.

El modelo cristiano supone en realidad la construcción de nuevas jerarquías y lazos sociales con el fin de controlar política, social y económicamente a las poblaciones con mayor eficacia. Por una parte, la familia nuclear, única estructura reconocida por la Iglesia, permite la puesta en marcha de una fiscalidad que modifica la unidad tributaria y fragmenta al grupo familiar. Por otra parte, la institucionalización del diezmo y la reorganización de las nuevas formas de transmisión de los bienes impuestas por el sistema español permiten a la Iglesia y a sus agentes enriquecerse. En el siglo XVIII todos los fieles estaban sometidos al pago del diezmo y, los que lo deseaban, podían donar o legar, si lo estipulaban en su testamento, bienes bajo la forma de obras pías. Por último, la reorganización espacial colonial de los pueblos indígenas permite un mejor control de las poblaciones en su origen dispersas y heterogéneas. Al instaurar una geografía sagrada, gracias, por una parte, a la construcción de iglesias⁷⁵ en el centro de los pueblos y, por otra, al nombre de un santo que los evangelizadores atribuían a cada pueblo, la Iglesia logra crear dos elementos unificadores e identificadores fundamentales que garantizan la estabilidad política y social de los territorios.

Al igual que en la época prehispánica, el espacio religioso fue para los líderes mayas, en su mayoría descendientes de la antigua nobleza, un espacio de poder que se apresuran a ocupar, sobre todo a través de los puestos de sacristán, maestro cantor y fiscal de doctrina, únicos cargos que podían ocupar los indígenas.⁷⁶ Las

⁷⁴ Véase Godelier (1996).

⁷⁵ En el imaginario indígena las iglesias reemplazaban a menudo los templos prehispánicos.

⁷⁶ Farriss, 1992.

cofradías, particularmente florecientes en el siglo XVIII en Guatemala, ofrecen un nuevo espacio de control religioso, político y social al mundo indígena que termina cuestionando la dominación española.

Al no haber casi españoles o mestizos en los pueblos indígenas en el siglo XVIII,⁷⁷ los principales actores del sistema de autoridad tradicional⁷⁸ toman progresivamente bajo su cargo el control religioso y la coordinación de las cofradías. Las autoridades más importantes de éstas, los mayordomos o los alféreces, empiezan a ocupar a menudo el puesto de alcalde en la comunidad; de este modo los miembros de la cofradía se afirman en la esfera política local. Algunas cofradías también ejercen un control social a través de la intervención de las *tenances*, mujeres, generalmente esposas de cofrades, encargadas de limpiar los templos y coleccionar dinero. En ciertos casos, les correspondía amonestar públicamente a los miembros que hubieran pecado, amortajar a los difuntos, cuidar a los cofrades enfermos y velar por los matrimonios de las huérfanas.⁷⁹

Como lo señalamos anteriormente, la influencia de las cofradías no se limita a las esferas religiosa, política y social, sino que también se extiende a la esfera económica. Cuando Cortés y Larraz se instala en Guatemala, hay 1090 cofradías⁸⁰ repartidas en 118 parroquias. Cuentan con importantes riquezas⁸¹ que dan lugar a constantes conflictos entre curas y responsables de las cofradías. El arzobispo recibe numerosas quejas acerca de la falta de transparencia de esta institución que solía no poseer libros de cuenta y cuando éstos existían, y no se encontraban demasiado deteriorados, los mayordomos se oponían a que los párrocos los revisaran.

Las riquezas de las cofradías aumentaron a lo largo del siglo XVIII, en gran medida, gracias a las contribuciones económicas entregadas por cada miembro,⁸² a las donaciones diversas y a los préstamos usureros que las mismas otorgaban: “Advirtiéndose que casi todas las cofradías cuyo capital consiste en dinero, hacen los gastos entregándoles a usura pupilar, como dicen, en dicha usura pupilar se cobra el 20 por ciento o el 30 o el 50 o más el tanto por ciento”.⁸³

Pero las cofradías juegan un papel central no sólo en la vida económica de la comunidad sino también en la de la parroquia. Contribuyen de forma significativa

⁷⁷ El 68% de la población indígena vivía sin mezclarse con los españoles o ladinos en 288 pueblos o aldeas (Martín Blasco y García, *op. cit.*).

⁷⁸ Incluimos aquí no sólo a las autoridades de la República de indios (gobernador, alcalde, regidor, etc.) sino también y, sobre todo, a los actores sociales como las antiguas autoridades (pasaros) y las personas de poder como los comerciantes, sajorines, etc.

⁷⁹ Ruz, 2002.

⁸⁰ La mayoría de las cofradías estaban dedicadas al santísimo sacramento, las ánimas, la Virgen María y la Santa Cruz. Consciente de la importancia del papel de las cofradías, Cortés y Larraz elaboró un documento específico titulado “Razón del instituto y advocación de las enunciadas cofradías y hermandades, del aprovechamiento y perjuicio que resulta a los fieles y de si deben formarse en todo o en parte y en qué términos”, Archivo General de la Iglesia, Guatemala, 948, año 1771.

⁸¹ Las cofradías poseían más de 265 088 pesos y 45 693 cabezas de ganado (Cortés y Larraz, *op. cit.*).

⁸² Algunas cofradías podían llegar a contar con unos 4 000 miembros.

⁸³ Cortés y Larraz, *op. cit.*, II: 105.

a su sostenimiento al hacerse cargo de "ornamentos, cera, vino, hostias y cuando es necesario en las parroquias y no solamente para eso, sino para edificar y reparar los templos que a causa de los temblores padecen mucho en todo el Arzobispado y en tanto grado que no hay que contar para estos gastos en otro ramo."⁸⁴ El mitrado reconoce explícitamente que "la cofradía es casi lo único con que se puede contar para la subsistencia de los curas y misioneros necesitados para el servicio de las parroquias".⁸⁵

En el siglo XVIII dichas cofradías se han convertido en un elemento clave, ineludible en la vida de las comunidades rurales guatemaltecas. Cortés y Larraz, consciente de esta realidad, renuncia a intentar hacerlas desaparecer o a transformarlas porque implicaría sin duda: "alborotar a los indios, abandonar los pueblos y desconocer el nombre de cristiano".⁸⁶ Y eso sin tener en cuenta "la invencible tenacidad de los indios que las conservarán".⁸⁷

ALGUNAS ANOTACIONES FINALES

El texto de Cortés y Larraz, a partir del cual hemos llevado a cabo nuestro estudio, constituye un documento de excepción que permite aprehender no sólo la vida religiosa de la diócesis guatemalteca, sino también su realidad sociopolítica y económica a finales del siglo XVIII. Hemos observado que este periodo está marcado a la vez por el retroceso de la influencia de la Iglesia sobre las poblaciones rurales y, paradójicamente, por la afirmación de un "cristianismo indígena". Esta religiosidad, resultado de la incorporación por acumulación de algunas prácticas católicas en el sistema de creencia indígena, puede ser considerada como una forma de resistencia al orden sociopolítico español dominante.

La aparición y consolidación en los pueblos de las cofradías, alrededor de las cuales se reorganiza la religiosidad indígena, permiten la reconquista de la esfera de lo sagrado. Las instituciones parroquiales se debilitan mientras que las cofradías gozan de una popularidad y autonomía administrativa y religiosa que se afirma en el siglo XIX, cuando los conflictos entre el Estado guatemalteco y las autoridades eclesiales se multiplican. Las iglesias de los pueblos quedan entonces en forma paulatina bajo el control exclusivo de las cofradías y ya nada se opone a que las prácticas tradicionales (ofrendas a los santos, sacrificios de animales, utilización del copal como incienso, etc.) se introduzcan en las iglesias, las que poco a poco se convierten en espacios de culto de la religiosidad indígena.

Pero la influencia de las cofradías ya no se limita exclusivamente a la esfera religiosa. Progresivamente, el aumento de sus miembros y la acumulación de riquezas las convierten en actores económicos y políticos de primera importancia en

⁸⁴ Cortés y Larraz, *op. cit.*, II: 132.

⁸⁵ Cortés y Larraz, *op. cit.*, II: 201.

⁸⁶ Cortés y Larraz, *op. cit.*, II: 204.

⁸⁷ Cortés y Larraz, *op. cit.*, II: 184.

las comunidades rurales guatemaltecas, de tal manera que las autoridades locales no tienen más remedio que aceptar su autonomía. Su influencia no deja de extenderse y su poder político se refuerza a través del puesto de alcalde, ocupado frecuentemente por las autoridades más altas de las cofradías. La correspondencia entre poder religioso y poder local se sistematiza en el siglo XIX.

La reconquista de la esfera de lo sagrado por las cofradías permitió, en definitiva, afirmar un nuevo poder indígena.

BIBLIOGRAFÍA

ALEJOS GARCÍA, José

1992 "Los guatemaltecos de 1770 en la descripción de Pedro Cortés y Larraz", *Estudios de Cultura Maya* XIX, pp. 215-268.

BERNAND, Carmen y Serge GRUZINSKI

1988 *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Éditions du Seuil.

1991 *Histoire du Nouveau Monde. De la découverte à la conquête, une expérience européenne 1492-1550*, Paris, Fayard.

1993 *Histoire du Nouveau Monde. Les métissages*, Paris, Fayard.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro

1991 "El cristianismo indígena y las cofradías: siglo XVIII", Bracamonte y Sosa, P., *La manzana de la discordia: sociedad indígena y dominación en Yucatán*, pp. 31-50, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán.

CORTÉS Y LARRAZ, Pedro

1958 *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca "Goathemala": XX y XXI).

DAUMAS, Maurice

2000 *Images et sociétés dans l'Europe moderne, 15e-18e siècle*, Paris, Armand Colin.

FARRISS, Nancy M.

1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial: la empresa colectiva de supervivencia*, Madrid, Alianza.

GARCÍA, Paola

2005 "El papel de los santos en el mundo maya guatemalteco contemporáneo", *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Mario Humberto Ruz (coord.), México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías: 1).

GARCÍA-RUIZ, Jesús

1992 "'Arrachés au diable'. L'Évangélisation de l'Amérique espagnole", *Archives de Sciences sociales des Religions* 77, pp. 5-13.

1993 "Boisson et ivresse dans les sociétés traditionnelles Mesoaméricaines (des Aztèques à nos jours)", *Instituto Panamericano de Geografía e Historia* 55, pp. 107-128.

GODELIER, Maurice

1996 *L'énigme du don*, Paris, Fayard.

GUTIÉRREZ, Juana

1995 "Escultura novohispana", Gutiérrez, R., *Pintura, escultura y artes útiles en iberoamérica, 1500- 1825*, pp. 205-228, Madrid, Ediciones Cátedra (Manuales Arte Cátedra).

GRUZINSKI, Serge

1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle*, Paris, Éditions Gallimard (Collection Bibliothèque des Histoires).

MARTÍN BLASCO, Julio y Jesús María GARCÍA AÑOVIROS

1992 *El arzobispo de Guatemala Don Pedro Cortés y Larraz*, Ecxmo. Ayuntamiento de Belchite, España.

MORA MÉRIDA, José Luis

1991 "La Iglesia Indiana en la primera mitad del siglo XVIII", *Historia de las Américas*, Tomo III, pp. 203-216, Madrid, Alhambra Longman.

ROJAS LIMA, Flavio

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

RUZ, Mario Humberto

2002 "Amarrando juntos: la religiosidad maya en la época colonial", *Religión maya*, M. de la Garza y M. I. Nájera (coords.), pp. 247-282, Madrid, Editorial Trotta.

2004 "Plegarias, conjuros y blasfemias en la Guatemala colonial", comunicación presentada en el VI Congreso Internacional de Mayistas, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, Villahermosa, Tabasco, 19 de julio

RUZ, Mario Humberto et al.

2002a *Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales*, vol I, México, UNAM, CONACYT y Arzobispado de Guatemala.

2002b *Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales*, vol II, México, UNAM, CONACYT y Arzobispado de Guatemala.

2004 *Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales*, vol III, México, UNAM, CONACYT y Arzobispado de Guatemala.

VALLEJO REYNA, Alberto

2001 *Por los caminos de los antiguos Nawales. Ri Laj Mam y el Nawalismo Maya Tz'utuhil en Santiago Atitlán*, Guatemala, Fundación CEDIM.