



CAPÍTULO IV

LA ACULTURACIÓN - LADO INDÍGENA

Hasta la conquista, la religión había bastado a los mayas para explicar, de manera más o menos aceptable, el mundo en que moraban, ya que “sirve para conservar la realidad del mundo social en el que viven los hombres” (Berger, p. 49).

La conquista había destruido el contexto social propio de los indios, la base de su mundo religioso, y su antigua religión ya no era suficiente para explicar el nuevo contexto social. Su antiguo mundo había sido desquiciado por los españoles: los indios tenían, por consiguiente, que “redefinir” su nueva situación y explicarse el mundo nuevo (*ibíd.*, pp. 54 y 58).

Si los hubiesen conquistado gente de una religión semejante a la de ellos, o si sus antiguas creencias y prácticas hubiesen sido abolidas solo en parte, la “redefinición” hubiera quizá resultado menos difícil; pero los españoles trataron a toda costa de destruir la religión precolombina y de sustituirla por la hispánica ya que, según ellos, la primera era falsa y, además, había que suprimirla para que la conquista fuera total. Probablemente los indios trataron, por un lado, de conservar todos los elementos de su religión antigua que les eran necesarios para explicar, al menos parcialmente, su situación nueva y, por otro, adoptaron de la religión hispánica los rasgos que encuadraban con su sistema propio de pensamiento. Naturalmente, los elementos de las dos religiones se modificaban mutuamente de modo gradual e incesante.

Mi hipótesis es la siguiente: los indios modificaron poco a poco los elementos que iban adoptando de la religión hispánica y, simultáneamente, los de su religión antigua. Hubo elementos de la religión hispánica que no tomaron en cuenta, por ser “menos asimilables” o menos útiles. De la religión prehispánica hubo elementos cuya modificación fue menos profunda; otros, en cambio, se abandonaron o se suprimieron por diversas causas.

En suma, lo que probablemente se dio fue:

- I. Una “tseztalización” del cristianismo, es decir, una transformación de los elementos cristianos.
- II. Una “cristianización” de la religión preshispánica.
- III. Elementos que se modificaron poco y otros que se abandonaron.

I. TSELTALIZACIÓN DEL CRISTIANISMO

1. DIOS

A) Atributos

Los misioneros predicaban a los indios la existencia de un Dios único, lo cual no se oponía diametralmente a la religión maya pues, según parece, los indios de Yucatán creían que *Hunab Ku* era también único, y la “multiplicidad de dioses no era otra cosa que las manifestaciones distintas de esa deidad de origen” (Sodi, p. 118).

Thompson (p. 253) es de la misma opinión, y cita el *Diccionario de Motul* de 1590:

Hunab Ku: único dios vivo y verdadero. Era el más grande de los dioses de Yucatán. No tenía imagen porque decían que siendo incorpóreo no podía pintársele.

Aunque el mencionado autor está de acuerdo con Raph Roys en que este concepto “nos llega deformado por los frailes de visión bíblica... no... [cree] que fuera invención de ellos” (*ibid.*, p. 254).

Según la religión cristiana que se les predicaba, ese Dios era todopoderoso y el creador y dador de todo, cualidades que coincidían más o menos con las que le atribuían los mayas (Sodi, p. 118).

Los atributos mencionados son también los del Dios de la religión tradicional tseltal actual. En cambio, según vimos ya, no parece que lo consideren omnisciente (recordemos el ejemplo del finquero y del mayordomo).

A esta manera de concebir a Dios pudo haber contribuido la enseñanza de los misioneros, según la cual Dios está en todas partes, pero con mayor frecuencia se le menciona como presente especialmente en el cielo, “porque los cielos son el mejor lugar del mundo, y porque allí es donde resplandece más la grandeza, el poder y la sabiduría de Dios” (Núñez de la Vega, I, p. 28).

Añadamos que en muy pocos templos existen esculturas o cuadros de Dios Padre (y de la Trinidad en general). Desde luego, en Guaquitepec no los hay. No se tributaba pues a Dios un culto visual que hiciera más real su presencia, lo cual contrasta grandemente con el culto a Cristo y a los santos, presentes entre los indios mediante sus imágenes (ver también Madsen, p. 172).

El nombre que los misioneros mismos dieron a Dios es el de *Muk’ul ajwalil* –Gran Señor–. Ahora bien, el *ajwalil* era el dignatario maya más alto, que gobernaba por medio de sus funcionarios. Sus súbditos no lo conocían, ni él a ellos tampoco. Para el pueblo sencillo, todo dependía de los señores locales (Morley, pp. 114 y ss.); sus relaciones con estos últimos eran mucho más importantes que con el *Muk’ul ajwalil* –Gran Señor.

En la religión hispánica, Dios Padre parecía ser el *Muk’ul ajwalil*, y Cristo y los santos, los funcionarios enviados por Él a cada uno de los pueblos –*tikombil yu’un ta jujupahmlum*–. Así pues, el rol de Cristo y de los santos era mucho más importante, ya que los beneficios y los castigos de Dios dependían de los datos que Cristo y los santos pudiesen proporcionarle. La asimilación de Dios con el hacendado lejano, y la de los santos con el mayordomo presente, es una prueba de ello.

Recordemos también que cuando la rebelión tseltal de 1712, hubo una proclama en la que las autoridades indias declaraban que “ya no había más Dios ni Rey, sino solamente la Virgen y Cristo”. ¿Podría deberse esto a que Dios y el rey, llamados los dos *Muk’ul ajwalil*, se hallaban lejos y no se les veía nunca y, por consiguiente, no tenían casi ninguna importancia en su vida práctica? ¿O sería más bien lo contrario, es decir, que los indios tenían a Dios y al rey por responsables, en último término, de las vejaciones que sufrían de parte de las autoridades españolas locales y de funcionarios civiles y misioneros?

Zantwijk nos dice a propósito de los indios purépechas de Michoacán:

Igual que los aztecas de Moctezuma y los tarascos prehispánicos, los habitantes de Ihuatzio no son en la actualidad muy afectos a apelar al Dios Supremo en sus oraciones ni en sus devociones. Está demasiado alejado de la vida diaria de la humanidad. Hay muchos otros dioses más cercanos y más accesibles, sobre todo los que llaman “santos” (p. 189).

Parece que la primera de las hipótesis resulta más probable, sobre todo si tenemos en cuenta un dato que nos aporta Martínez:

[Los documentos de la Corona] fomentaban entre los indios la creencia de que sus males eran ignorados por el Rey quien, llegando a saberlos, les pondría remedio en seguida. Era muy importante para la Monarquía mantener este engaño entre los indios, y no puede negarse que lo consiguió en buena medida (p. 487).

Max Weber nos ofrece otra razón de la escasa importancia de los dioses supremos en las oraciones de las “religiones primitivas”:

... en la religión rutinaria de la vida cotidiana... el rol de estos dioses [supremos] era poco importante en comparación [con el de las divinidades locales] (p. 21).
[Estos dioses] muy grandes y muy buenos... reciben frecuentemente un culto muy escaso, no porque se hallen demasiado lejanos, sino porque su influjo parece ser estable y, por su regularidad misma, aparece a los hombres como tan segura que no es necesaria [para con ellos] ninguna intervención especial (*ibíd.*, p. 34).

Continuando la comparación entre Dios y el *Muk'ul ajwalil*, lo que dice Max Weber sería una confirmación de lo indicado antes: la influencia del *Muk'ul ajwalil* en los pequeños poblados sería estable y regular, ya que no podía preocuparse de los pequeños cambios, puesto que su función eran los grandes asuntos administrativos. Este último aspecto aparecerá más claramente en los párrafos consagrados a los santos.

La falta de imágenes de Dios Padre y de la Santísima Trinidad era para los indios una razón más para pensar que Dios no se hallaba cerca de ellos. Por otra parte, poco o nada se predicaba a los indios sobre la cualidad principal de Dios, a quien San Juan define como “amor”, sino que, según se ve en los sermones que hemos analizado, se le presenta como a un Dios “vengador y severo”, como el del Sinaí, y nunca como al padre amoroso del Evangelio.

Zantwijk resume muy bien esto: “Para los tarascos de Ihuatzio, Dios no es Amor; pero hay que preguntarse si alguna vez alguien les predicó el Dios del Amor” (p. 193).

B) Riosh

Es decir, Dios (los tseltales y los tsotsiles no pueden pronunciar la “d”). Vogt nos dice a propósito de este Ser:

... se trata claramente aquí de una palabra tomada del español... asociada con *Kahval* en la frase *Riosh Kahval*... –Dios mi Señor– [Se habla también del]... *Yahval Balamil*, el Señor de la Tierra.

La explicación más sencilla... es que la gente de Zinacantán ha adoptado la significación católica de las palabras de “Dios”, “Mi Señor”... Sin embargo, probablemente esta explicación no es aplicable a nuestro caso, y esto por diversas razones: [-a)] En primer lugar la raíz *Ahval* que significa propiedad o dominio... en el universo zinacanteco, es claramente un concepto maya antiguo al cual se adaptó la idea de Dios como propietario o “dueño”, [-b)] Además los santos son *Kahvaltik Riosh*. [- c)] Finalmente, uno de los alféreces [cargo cívico-religioso]... recibe el nombre de *Kahvaltik Riosh* por razones que se me escapan todavía (1969, pp. 366-368).

Los tseltales llaman a Dios: *Rios Kajwal* –Dios Señor– o *te Kajwaltik Rios* –Dios nuestro Señor.

Vogt insiste mucho en la preeminencia de las creencias mayas sobre las católicas, siendo así que parece más bien tratarse de “conceptos similares” de las dos religiones. En efecto:

a) La noción de *ahval*, propiedad o dominio sobre el universo, se halla en la Biblia centenares de veces, según puede verse si se consulta la palabra “Señor” en cualquier Concordancia de la Sagrada Escritura (ver por ejemplo Godtsseels).

• Antiguo Testamento:

... pues Yahvé, vuestro Dios, es el Dios de los dioses y el *Señor* de los señores (Deut, X, 17). –s.m.–

Las montañas se derriten como la cera ante el *dueño* de toda la tierra (Ps. 97, 5). –s. m.– Yahvé... que cuenta las estrellas, y llama a cada una por su nombre... El que cubre los cielos de nubes como con un lienzo, que prepara la lluvia a la tierra... (Ps. 147, 4).

En el libro de Job, los capítulos 38 a 41 están consagrados a exponer el poder de Dios, *Dueño del Universo*.

- Nuevo Testamento:

Jesús... dijo “yo te bendigo, padre, *Señor del cielo y de la tierra*” (Mat. XI, 25). –s. m.–
Vosotros me llamáis Maestro y *Señor* [dijo Jesús] y decís bien, pues lo soy (*Jo XIII, 13*).
–s. m.–

San Pablo, en sus Epístolas, habla con mucha frecuencia de Cristo como la Cabeza de la Creación (ver por ejemplo, Fil, II, 10 y 11).

b) Los santos, llamados *Kajwaltik Riosh* –Nuestros dioses y señores (Vogt, *op. cit.*, p. 367).

Como ya hemos visto, los tseltales invocan a los santos como a dioses, pero indican claramente que los envió Dios, quien es el verdadero señor de todos. Más adelante veremos que en las oraciones tsotsiles presentadas por Vogt, siempre se invoca en primer lugar a Cristo.

El autor añade: “la identificación más clara que se puede hacer de *Riosh Kahval* es con el sol”... (*loc. cit.*). Analizaré la afirmación en la segunda parte de este capítulo: “Cristianización de la religión tselta”.

De todos modos, si según Vogt, los indios adaptaron la idea del Dios cristiano a su propio sistema, su afirmación de que se trata “claramente de un concepto maya antiguo” no se justifica. En efecto, si había elementos paralelos en las dos religiones, ¿cómo se puede probar que lo que quedó en ellos sea únicamente lo maya?

2. JESUCRISTO

En el prefacio de la misa de Navidad se lee:

Pues gracias al Misterio de la Encarnación del Verbo, se ha manifestado a los ojos de nuestra alma un nuevo resplandor de tu gloria, a fin de que llegando a conocer a Dios bajo una forma visible, seamos atraídos por Él al amor de las cosas invisibles.

La idea de un Dios hecho hombre encuadra perfectamente con los conceptos mayas de hombres divinizados o de dioses encamados de los que habla el *Popol Vuh* (pp. 59 y ss., 101 y 102).

Cristo es quien ha “comprado y pagado” a los tseltales; es decir, es quien los ha “redimido” y quien vivió en forma semejante a la suya; trabajó durante 30 años con sus manos y llevó siempre una vida pobre.

Cristo no vino a ser servido sino a servir; santificó la vida de trabajo y de servicio, que va muy en consonancia con los conceptos tseltales, y que es para ellos el principal medio de honrar al mundo espiritual. Además, Cristo hizo muchos de sus milagros para ayudar a los pobres.

Ya mencioné un “feliz error” de traducción por parte de los misioneros, que contribuyó a hacer sentir a los indios que Cristo les pertenecía muy especialmente: ¡Él es *bats’il winik* –hombre verdadero–: por consiguiente, tselta!

Los sermones y los catecismos afirman que Cristo vendrá al fin de los tiempos como *juez severo*. Pero se trata de un acontecimiento lejano y, por consiguiente, poco importante para ellos. Además, como veremos, el cielo o el infierno a donde el juez enviará a los hombres conforme a sus actos no hallan sitio en el sistema conceptual indígena.

Cristo está muy cerca de ellos (por medio de sus imágenes), es muy poderoso y es la bondad misma: es pues a Él a quien se dirigen en primer lugar en sus oraciones.

3. LA CRUZ

Este símbolo ¿es cristiano o más bien maya precolombino, como lo pretende Vogt? (1969, p. 374).

Según él, la cruz no es para los zinacantecos una “réplica” de la cruz cristiana, “sino” más bien una “entrada o medio de comunicación” con los dioses de los antepasados, o con el señor de la tierra. También se le considera como un límite entre las unidades sociales más importantes. Por otra parte, los zinacantecos no atribuyen gran importancia a las cruces de los techos de las iglesias (*ibid.*, p. 388).

El autor concluye que la cruz es una “estructura práctica” para colocar en ella ramas y flores, que son lo verdaderamente importante, ya que cuando no hay cruces se las fabrica con ramas de árboles. ¡Parecería, por tanto, que la cruz es, al menos, igualmente importante!

Escuchemos a Guiteras-Holmes a propósito de los tsotsiles de Chenalho’:

- i) La cruz de madera es pastor, guardián y centinela del centro ceremonial, los manantiales, los adoratorios y el hogar.
- ii) Cuando el alma del que duerme viaja al más allá, son por lo general santa cruz o una cruz, quienes le permiten volver sano y salvo a su cuerpo.
- iii) Por la noche se tiene miedo a las cruces, ya que en su sitio se reúnen los devoradores de almas para procurarse su “alimento”.
- iv) La cruz se relaciona con la tierra o es una prolongación de ella, puesto que, como el Universo y como el hombre, es dañina en cuanto se pone el sol.
- v) Santa cruz es un dios y se la nombra en las oraciones junto con otras deidades paganas y católicas.
- vi) La cruz de madera es el árbol sagrado. La cruz y santa cruz se confunden en la mente de los pedranos [tsotsiles de Chenalho’]; considerada como santa católica, jamás implica daño (p. 238).

Según Vogt, los calvarios (tres cruces juntas) no guardan relación alguna con el de Jerusalén, pues para los tsotsiles son sitios donde se tributan ofrendas y oraciones a los dioses de los antepasados (1969, p. 374). Los calvarios son también el medio de colocar bajo la protección del señor de la tierra las nuevas construcciones y los sitios especialmente peligrosos (*ibíd.*, pp. 583-585).

Hay otros autores para quienes la cruz venerada actualmente por los indios no es cristiana sino maya precolombina.

Así, por ejemplo, Girard:

Contrariamente a la opinión generalizada de que los indios veneran en sus ritos a la cruz cristiana, la cruz a la que ellos rinden culto es de raigambre netamente indígena. Arranca su origen del primer árbol de vida, su arquetipo mítico (p. 233).

Blom nos dice:

En toda la tierra indígena de Chiapas... he visto multitud de cruces en los caminos, sobre colinas y cerros... y en múltiples lugares más. Siempre están puestas al aire libre y nunca se ve un Cristo pendiente de ellas... Los indios siempre hablan del “Señor Santa Cruz”. Para ellos la Cruz tiene personalidad, es un personaje completamente desligado de Cristo. No cabe duda que la cruz en la mente del indígena primitivo existió como algo enteramente distinto de la Cruz cristiana.

El día 3 de Mayo, día de la Cruz, los indios tienen ceremonias especiales frente a ella. Quemán incienso, presentan ofrendas de comida, quemán velas y rezan. Este mismo día piden agua, lluvia para sus milpas... En este día van los indios también a las cuevas en donde erigen cruces... y quemán incienso y velas y rezan.

Repetimos: para el indio de hoy la cruz que vemos dentro de su recinto no es la cruz cristiana, sino el descendiente directo de este “*yax-ché*”, el árbol al que se pide agua para vivir (pp. 283-284).

Según Ruz Lhuillier:

... la cruz es algo más que el símbolo de la pasión de Cristo; llega a ser un verdadero dios entre los mayas de Quintana Roo (1981, p. 315).

Con estos datos es imposible determinar si esa cruz es maya precolombina o cristiana, pues hay elementos que, según los dos autores, son netamente mayas, pero a los que otra persona, con la misma razón, podría llamar “netamente cristianos”. Por tanto, para dirimir la cuestión parece conveniente examinar ante todo el concepto de la cruz tanto en la religión precolombina como en la hispánica.

A) La cruz precolombina

a) En documentos hispánicos

En unos informes acerca de la expedición de Juan de Grijalva a Yucatán en 1518, leemos lo siguiente:

Vio muchos adoratorios... y en uno de ellos... una cruz de tres varas de alto, y solo esta no tenía ídolo (aunque allí la cruz para ellos ídolo era)... supose, aunque mucho después, que los indios llamaban a la cruz el dios de la lluvia, ya que se la pedían de rodillas en tiempo de necesidad (Argensola, p. 47, citado por Girard).

Otro testimonio es el de Fray Hierónimo Román:

Tuvieron por Dios a la Santa Cruz... tenían esa figura para encomendarse a ella en tiempo de muy gran seca, de manera que le pedían agua cuando tenían necesidad; ofrecíanle por sacrificio codornices (Girard, p. 234).

b) *La cruz en los monumentos mayas*

Por no hablar sino de las de Palenque, encontramos allí la cruz enramada o foliada “que representa la planta del maíz”, “grano divino”; la cruz de Palenque, y la del Templo de las Inscripciones,* “representan ambas al ‘*yax-ché*’, la ceiba [*bobbox ceiba*], el árbol origen de todo ser viviente” (Blom, *op. cit.*, y Sodi, pp. 22, 136, 138, 165).

Girard nos dice:

Según los mitos, el árbol de la vida es un dios dendromorfo de carácter universal, un símbolo de vida y de fecundidad cosmócrata, que representa en sí a toda la divinidad (p. 230).

Tengamos también en cuenta que la representación del *Chac*, dios de la lluvia, es una “T” (Sodi, p. 126), que sugiere la figura de la cruz.

B) La cruz cristiana

La cruz, que entre los romanos era instrumento de ejecución de los esclavos, se convirtió para los cristianos en un título de nobleza y de gloria, en un símbolo de su carácter de discípulos de Cristo. “En cuanto a mí –dice San Pablo– ¡Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de Nuestro Señor Jesucristo!” (Gal, VI, 14). La liturgia llama a la cruz el estandarte del rey (Cristo).

Habiendo sido instrumento de la muerte de Cristo y, por tanto, de la redención de los hombres, la cruz recibe en la Iglesia un “culto de adoración” que únicamente se debe a Dios y no a los santos, a quienes “solo se venera”.

La liturgia del Viernes Santo expresa claramente esta idea:

¡He aquí el leño de la Cruz, del cual estuvo colgada la salvación del mundo! [dice el sacerdote] ¡Venid, adorémosle! [responde el coro] .

Puesto que fue instrumento de la redención, la cruz fue también instrumento de la vida nueva que reciben los hombres, según lo indica también la liturgia del mismo Viernes Santo:

* Para Ruz Lhuillier (1973, p. 224), la cruz del Templo de las Inscripciones simboliza el maíz.

He aquí que resplandece el Misterio de la Cruz donde la Vida padeció la Muerte, y por su muerte devolvió la vida [a los hombres] .

Se le llama también: “Árbol de la Vida”.

Oh árbol lleno de esplendor, adornado con la púrpura del Rey [la sangre de Cristo].

Un árbol fecundo:

¡O Cruz signo de nuestra fe, el más noble de todos los árboles! ningún bosque produjo otro igual en hoja, ni en flor, ni en fruto... Tú fuiste la única digna de portar sobre ti a la víctima del mundo.

A este árbol se le relaciona con el “árbol de la vida” del paraíso:

Compadecido de la miseria de nuestro primer padre, precipitado en la muerte por haber tocado el fruto prohibido, el Creador mismo desde entonces marca el leño para reparar el mal que nos venía del leño.

Núñez de la Vega (I, p. 27) insiste en esa comparación, afirmando (sin probarlo) que la Cruz de Cristo la fabricaron con madera del árbol de la vida del paraíso.

C) Características

Comparemos las características de la cruz maya con las de la cruz cristiana:

- La cruz maya: es el dios de la lluvia, es el árbol de la vida, símbolo y factor de vida y de fecundidad (según Vogt, tiene personalidad propia).
- La cruz cristiana: no es Dios, pero recibe un “culto de adoración (que solo se tributa a Dios) por su relación con Cristo. Se la personifica y se la invoca. Es el verdadero “árbol de la vida cristiana”:

“¡Salve o Cruz, nuestra única esperanza!... Concede a los justos la plenitud de gracias y a los culpables el perdón!”.

El paralelismo es muy claro: las dos cruces son un “sacramento”, es decir, el símbolo y el factor de la vida: agrícola para los mayas, espiritual para los cristianos.

La aceptación de la cruz cristiana por los indios resultó pues del todo natural, ya que, como nos dicen Medina y Séjourné.

[es posible] hacer remontar su origen hasta antes de la llegada de los Misioneros Cristianos [quienes] lo único que hicieron fue cargar este símbolo con una significación todavía mayor” (p. 15).

Hay que notar, sin embargo, que el influjo benéfico de la cruz maya precolombina parece quedar reducido a la vida agrícola, mientras que la cruz cristiana extiende su poder redentor a la vida toda del hombre en sus dos aspectos, espiritual y material, según lo veremos inmediatamente al hacer el análisis de las hipótesis de Vogt y de otros autores ya citados:

- a) La cruz es una entrada o un medio de comunicación con los dioses. Pues bien, la cruz cristiana se halla ante las iglesias para indicar que la persona está a punto de entrar ante la presencia de Dios, que se encuentra en el templo. Asimismo, antes de orar, es decir, antes de ponerse en comunicación con el mundo superior, los cristianos se persignan o se santiguan haciendo la señal de la cruz sobre sí mismos.
- b) La cruz es una mojonera que separa las unidades sociales importantes. Las cruces cristianas, por ejemplo las que se hallan colocadas sobre las tumbas, indican que el sitio ha sido bendecido y consagrado a Dios y, por tanto, separado del resto de la tierra profana.
- c) Los calvarios no guardan relación alguna con el de Jerusalén: son más bien sitios donde se ora y donde se hacen ofrendas a los dioses; son también el medio de consagrar las construcciones nuevas y de proteger a las personas en los sitios especialmente peligrosos.

Ahora bien, sobre cada altar cristiano hay una cruz. Se acostumbra que el sacerdote bendiga los sitios, sobre todo los más peligrosos, por ejemplo de las carreteras, y se coloca en ellos una cruz, o imágenes de los santos, a fin de ponerlos bajo la protección especial de Dios. Las palabras mismas que los cristianos de América Latina pronuncian al persignarse, nos indican que se pide a Dios su protección: “Por la señal de la Santa Cruz líbranos Señor de nuestros enemigos...”.

- d) La cruz permite al que viaja por la noche llegar sano y salvo a su destino (Guiteras-Holmes). El rol de las cruces cristianas que en muchos países se encuentran en los caminos, parece ser el mismo.
- e) La cruz es un Dios o un personaje a quien se dirigen oraciones (Blom). Hemos visto que la Iglesia tributa a la Cruz el culto de adoración (exclusivo de Dios) y que dirige súplicas a la Cruz misma, como si se tratara de una persona.
- f) Los indios celebran el 3 de mayo ceremonias especiales ante la Cruz (Blom). Ese es precisamente el día destinado por la Iglesia para honrar a la Santa Cruz. Los albañiles, por ejemplo, celebran ceremonias especiales para honrarla, y hacen bendecir las cruces que colocan sobre los edificios en construcción a fin de implorar una protección especial del cielo.
- g) La cruz es un descendiente directo de *yax-ché* (árbol verde o fecundo); es el árbol sagrado (Blom y Girard). Hemos visto que la cruz, en las dos religiones, es un *árbol sagrado*, un *árbol de la vida*.
- h) Finalmente, los indios de Chenalho' consideran a la cruz como a un ser nocivo después de la puesta del sol, porque es el sitio de reunión de quienes devoran las almas (Guiteras-Holmes).

No parece que los mayas prehispánicos hayan tenido este concepto a propósito de la cruz, que solo aparece en los documentos como el dios de la lluvia. Tal creencia podría, pues, provenir de la brujería europea, que utilizaba a veces objetos sagrados para ejecutar sus designios perversos.

Si fuera absolutamente necesario hacer una distinción clara, podríamos concluir que la mayoría de los rasgos enumerados parecen más cristianos que mayas. Quizá habría que hacer una excepción por lo que respecta a la “Cruz que vive en las cuevas de los montes realmente vivos”, *mero kuxul*. En efecto, las oraciones que los *mamaletik* (ancianos) recitan allí, tienen como fin principal el de obtener la lluvia. Aunque, por otra parte, en las procesiones católicas para pedir la lluvia se lleva también la cruz.

Recordamos con todo, que el fin de este estudio no es llegar a conocer exactamente cuál es la proveniencia de cada uno de los rasgos de la religión tradicional, sino que se trata de demostrar que se operó una *aculturación* entre la religión precolombina y la hispánica. Puesto que las semejanzas de muchos de los elementos de ambas son grandes y puesto que las dos culturas estuvieron en contacto durante tanto tiempo, resulta prácticamente imposible negar aquí la aculturación.

4. LOS SANTOS

A) ¿Simples fachadas de divinidades paganas?

Hay autores que dicen que los santos no son para los indios verdaderos santos cristianos, sino que detrás de sus imágenes se esconden las divinidades paganas.

Así por ejemplo Holland:

Los dioses de la tierra se encuentran en todas partes... Muchos de ellos tienen nombres de santos católicos como San Antonio, San Miguel, San Manuel, San Lorenzo, San Juan, etc. (p. 93).

Los documentos que nos ofrece este autor (sobre todo la oración de un *nahual*, pp. 250-260) no nos proporcionan datos acerca de la mentalidad de los indios, en los que él pueda basar sus afirmaciones. En la oración citada se invoca a Cristo, a varios santos católicos, al “Santo Sol Patrón” y a los hombres y a las mujeres que se encuentran en el escalón más alto de la santa montaña. ¿Quiénes son esos hombres y esas mujeres? Según él, serían dioses “ancestros” de los indios, “aunque les hayan dado nombres cristianos” (*ibid.*, p. 74).

Sin embargo, Holland no prueba, ni creo que pueda hacerlo, que lo único que ha cambiado es el nombre de las divinidades. Según él, las características propias de los dioses son la inmortalidad, la perfección y la intrascendencia (es decir, que no comen). Deben hacérseles también ofrendas de velas y de incienso, ¡pero resulta que tales características pueden atribuirse también a los santos cristianos! Otro atributo que él señala es la dualidad de la naturaleza de esos dioses: “recompensan la virtud y castigan el pecado”. Estos son, también, rasgos que la Biblia atribuye a Dios y a sus ángeles, por ejemplo:

- Toda la historia de Israel no es sino una relación de castigos de parte de Dios a su pueblo infiel, y del arrepentimiento de este.
- Hay ejemplos de castigos y de recompensas de parte de los ángeles y de los santos. Para no citar sino algunos: dos ángeles destruyeron Sodoma y Gomorra (Gen. XIX); el Arcángel Gabriel castigó la falta de fe de Zacarías con una mudez temporal (Lc. I, 20); San Pablo castigó al Mago Elimas con la ceguera (Actos de los Apóstoles, XIII).

- Por lo que respecta al premio de la virtud, contamos con numerosos ejemplos: Elías recompensa a la viuda de Sarepta, quien a pesar de hallarse en la miseria, le dio de comer; el alimento no faltó en la casa de la viuda mientras hubo hambre en la región (1 Reyes, XVII, 7 y ss.); Cristo recompensó la fe del Centurión aliviando al siervo de este (Mt. VIII, 5-13).
- En las vidas de un gran número de santos hay ejemplos de castigos y recompensas hechas por ellos durante su vida y después de su muerte.

B) Los dioses ancestrales

Al igual que sus antepasados –asevera Holland– los tzotziles conciben a sus dioses como ancianos de cabellos blancos, que son sus ancestros, aunque les hayan dado nombres de santos católicos (p. 74)... los dioses de la tierra tienen nombres católicos, como San Antonio... (p. 93).

A propósito de los “santos del panteón católico”, Holland dice: “son deidades subordinadas, hermanos y hermanas de Dios... [el cual los envió al mundo] para que fundaran municipios en los que... habrían de servir como protectores y patronos” (p. 79).

Me parece que los santos católicos, a quienes Holland considera “deidades subordinadas”, serían, naturalmente, menos poderosos que los dioses ancestrales, quienes, según afirmación explícita del autor, son los dioses principales. ¡Pero resulta, por otra parte, que Holland llama a Jesucristo y a la Virgen María: “seres omnipotentes”! (p. 83).

¡La confusión es enorme! En primer lugar porque todos, o casi todos los dioses, tienen nombres de santos católicos: resulta pues un poco difícil saber cuáles son genuinamente mayas. En segundo lugar, porque siendo Cristo y la Virgen santos católicos, “por definición” serían divinidades subordinadas; pero, puesto que son omnipotentes, ¡tendrían que contarse entre los dioses ancestrales!

Vogt considera también a los dioses ancestrales como los más importantes. Yo, por mi parte, examiné 14 oraciones que él presenta en su libro, y encontré lo siguiente:

En 13 de ellas, se mencionan nombres de santos católicos, y solamente en una no, sino que se invoca únicamente a: santo rey, santo ángel, santa serpiente, santo trueno, santo cielo, santa tierra, santo mundo (pp. 460 y ss.).

Únicamente en dos oraciones se invoca, además de a los santos católicos, a seres que no tienen nombre de santos católicos. En la primera de ellas tenemos:

divino manantial de los santos padres y madres
cuatro santos: padres, madres, antiguos, amarillos
santa cueva blanca: santo padre y santa madre
santa gran montaña: padre y madre (pp. 656 y ss).

En la segunda:

divino manantial de los santos padres y madres
santa cueva blanca: santo padre y madre
santos padres de la gran montaña: antiguos amarillos
3 santos piedras de chimenea: santas madres
santa casa de la tortuga: santo padre y madre
santo pedazo de tierra sembrado de papa: santo padre y madre
santa piedra: santo padre y madre

Con los datos que aporta Vogt, ¿se podrá concluir que no se trata en realidad sino de dioses de los antepasados, y que Cristo y los santos no son sino sustituciones nominales de ellos?

Un autor ya antes citado, Van Zantwijk, aporta acerca de la religión purépecha conceptos semejantes a los de Vogt y de Holland, aunque los expresa con menor seguridad:

Hay deidades cósmicas de la antigua religión que sobrevivieron en la mente de los aldeanos, aunque se ha suplantado su adoración... San Francisco tiene preeminencia entre los santos. Tal vez substituyó a *Kurikaweri* [deidad suprema]... Para Ihuatzio hay dos –o quizá cuatro– llamados San Francisco... [que] pueden tomarse como sustitutos del antiguo Dios de la Tribu, *Kurikaweri*... Los aldeanos de hoy en día dicen que el San Francisco del Capitán Moro es un santo distinto... [Otros] siete santos... pueden haber reemplazado a los otros siete dioses de *wapáneka*. Es curioso, por lo menos, que el número de los santos relacionado con el sistema de cargos, corresponda al número de los *Wapánekwécha*... Quizás la Virgen de Guadalupe sea tan venerada porque es el equivalente de *Kwerawáhteri* en el antiguo panteón tarasco... No cabe duda, sin embargo, que en Ihuatzio se adora a los santos como si fueran dioses. Las ideas religiosas indígenas se mantienen vivas y llenan el corazón de los tarascos, dejando poco lugar para el cristianismo... (pp. 189 y ss.).

Parece pues, que ni Zantwijk ni Vogt pueden probar que se trata de meras sustituciones y suplantaciones, y no de una verdadera síntesis proveniente de ambas religiones.

C) Divinidades locales y santos

El rol de las divinidades prehispánicas, sobre todo locales, era dar a sus fieles devotos “la salud, la vida y la conservación de una y otra” (Landa, p. 58). Para ello, lo más necesario era “el agua y un tiempo favorable” (Thompson, p. 264).

En nuestra región la conquista no cambió el tipo de vida agrícola de los indios, y así el cultivo del campo siguió siendo su medio principal de subsistencia y su mayor preocupación.

Ahora bien, una de las funciones de las divinidades antiguas coincidía con la de los santos católicos occidentales. Baste una sola prueba de ello: las preces llamadas “rogativas” tienen el fin, entre otros, de pedir a Dios, por intercesión de innumerables santos, la lluvia y el tiempo favorable para la siembra y la cosecha. Por tanto, el encuentro entre las divinidades del panteón maya y los santos occidentales no resultó difícil: la similitud de funciones era obvia (Lafaye, p. 47).

A esto se añadió, muy probablemente, la creencia de los indios de que no podían prescindir de las poderosas divinidades hispánicas, quienes habían ayudado a los españoles a conquistarlos, y que, por otra parte, podían brindarles también a ellos una protección semejante a la que recibían de sus antiguos dioses. A esto se agregaba la presión de los misioneros, quienes luchaban por suprimir todo culto a las divinidades antiguas, y obligaban a los indios a tributar culto a los santos occidentales, “los únicos verdaderos”.

Parece pues que se dieron las condiciones necesarias, no para una sustitución de los dioses prehispánicos por los santos hispánicos, sino para una verdadera integración entre ellos.

D) Localismo

Thompson anota:

[ya antes de la venida de los españoles] a la religión de estado... [había] sucedido una religión popular campesina. Este cambio puede explicarse por la desaparición del antiguo sacerdocio y el hundimiento del gobierno autócrata centralizado... Al caer los cen-

tros ceremoniales... el campesino debió entregarse encantado a la propiciación de sus propios dioses de la tierra, de la caza y del poblado, con rezadores locales; una religión puramente popular... (pp. 206 y ss.).

Con el mundo espiritual cristianizado de los tseltales de la época colonial sucedió algo semejante: los teólogos de la época hacían hincapié en el “Imperio universal de Cristo”, cuya copia en la tierra era el imperio español; pero para los indígenas, el reino era su propio poblado, y el soberano, el santo patrono. Anotemos que tal fenómeno se daba también entre las clases populares españolas.

Hubo dos elementos que contribuyeron a acentuar el localismo: el primero fue la situación especial de Guatemala (a la que pertenecía Chiapas), donde, a causa de la “Ley de Reducciones”, que se urgió más que en otros países, los indios tenían que residir en su propio poblado y no podían salir de él. Quedaron, pues, aislados unos de otros, y así, el universo que conocían era tan solo el de su localidad.

El segundo factor, más general, fue el de las cofradías, acerca de las que hablaré después ampliamente. Los misioneros consagraban cada pueblo a uno o varios santos patronos, que serían sus protectores especiales. Cada comunidad debía celebrar, en forma especial y solemne, la festividad del propio santo. El día anterior se cantaban las vísperas y el día mismo de la fiesta, se celebraba una misa solemne, con sermón, a la que sucedía una procesión con los estandartes del santo, terminada la cual todos participaban en un gran banquete.

Estas celebraciones, calcadas de las cofradías de los santos en España, proporcionaron a los indios la oportunidad de honrar a su santo en una forma muy adaptada a la propia cultura, pues no solo se llevaba a cabo por medios espirituales sino también de una manera visible.

Las fiestas constituían para los indígenas una ocasión de celebrar ceremonias públicas dentro y fuera de la iglesia, de efectuar procesiones, de comer, de beber, de danzar, de adornar las iglesias, de hacer fuegos artificiales y de efectuar juegos; todo esto acompañado con música. Combinaban los elementos de los ritos cristianos con las formas tradicionales del ritual indígena, y reconciliaban, para los indios, el mundo cristiano español con el mundo indígena, a través de formas diferentes (Gibson, p. 134).

De este modo se establecía una especie de pacto entre el santo y el poblado: este último tomaba a su cargo el culto del santo, quien le concedía en cambio una protección especial. Hay que notar que el santo no podía recibir culto sino de los miembros de la comunidad.

De esto se hace mención en la liturgia tradicional de los santos patronos de Guaquitepec:

Ma'me k'an taluk yan lum... yon k'inal xi'wane, k'exwane... Juersa... ho'ot-kotik abatinotkotik... ho'otkotik xiwanejotkotik.

Es necesario que no venga otro pueblo a honrar y venerar al Santo... Es necesario que nosotros, con exclusión de los demás, seamos quienes lo sirvamos... y lo veneremos.

Los habitantes del poblado son, por consiguiente, los servidores exclusivos del santo: le pertenecen, y él, a su vez, les pertenece. En efecto, para los guaquitepequenses no fueron los conquistadores quienes los obligaron a vivir en tal o cual poblado, sino fue la Virgen misma quien les otorgó su pueblo:

Ha'at ni me alehbon hilel jlumal... Hich laj yu'un jun ko'tan li'i wutsulon... soke.

Fuiste tú, Virgen Santa quien me buscó mi pueblo para que yo me quedara allí. Por ello habito aquí [en Guaquitepec] fraternalmente con ellos [con la comunidad].

Hay que recalcar aquí que el santo patrono es el personaje más importante. En efecto, cuando pregunté al *Kobraría* quién era esa persona en Guaquitepec, me respondió sin titubear:

¡Ha'te Jalalme'tik, ch'ul Maria! ¡Ha'mero kuxul!

“¡Nuestra Santa Madre Santa María, pues ella está realmente viva! —¿Más todavía que Dios? —le pregunté— ¡No! Pues Dios es el verdadero Señor de todos los santos: Él fue quien los envió a cada pueblo”.

Guaquitepec, desde su fundación como pueblo colonial (alrededor de 1558), quedó consagrado a la Virgen de la Natividad (Calnek, p. 113). Como dije antes, los otros dos santos patronos son Santa Ana y San Juan, pero no se sabe desde qué época.

Naturalmente, cada poblado pretende que sus santos patronos son los más importantes de la tierra. Así por ejemplo, los de Bachajón afirman:

San Jerónimo, sok Santo Domingo, sok San Sebastián, muk'ul rey ku'unkotik, te jmur'ul diosetik. Ha'nax mero kuxul... Ma'yuk ya ka'iytikotik... teme kuxul ek te yan santohetik.

San Jerónimo, Santo Domingo y San Sebastián son nuestros grandes reyes, nuestros grandes santos —exclusivamente nuestros— Nunca hemos oído que otros santos sean verdaderamente vivos [es decir, poderosos] .

Otro indicio de “localismo” o apropiación exclusiva del santo, es el hecho de que los indios piensen que no fueron los españoles quienes se los trajeron, sino que, según ellos, los santos patronos de cada pueblo se encuentran allí desde siempre, como lo indica, según lo hemos visto ya, lo que se dice acerca de la Virgen Antigua de Guatepepec: apareció allí cuando el mundo empezó a existir –*K’alal chiknaj te bahlumilal, chiknaj ek te Jalalme’ tike*.

Notemos que el culto exclusivo al santo patrono es un elemento importantísimo de la religión tradicional, puesto que refuerza la identidad y la unión de cada comunidad indígena. Sus miembros son los únicos que pueden honrarlo, y a su modo propio. Además, es una manera de distinguirse y aun de oponerse a los ladinos, tanto por la forma de las celebraciones, como porque ningún ladino participa en ellas.

Naturalmente, los santos han perdido, por decirlo así, su identidad hispánica y se hallan plenamente *tseltalizados*. Esto aparece ya en la rebelión tseltal de 1712: ¡no fueron las antiguas divinidades las que los protegieron de los españoles y aun los incitaron a exterminar a estos, sino la Virgen misma!

Con frecuencia se critica el localismo de la religión indígena tradicional, y se olvida que tal fenómeno es propio de la naturaleza humana, como bien lo indica W. H. Auden: “*not universal love but to be loved alone*”.

La Iglesia misma tiene en cuenta esta necesidad humana de mantener relaciones no solo generales con el mundo superior, sino también de exclusividad y pertenencia, al consagrar los países, ciudades y poblados a uno o varios santos patronos en particular. Tal forma de actuar la encontramos ya en el Antiguo Testamento: “El príncipe [un ángel] del Reino Persa” (Daniel, x, 13). “El ángel protector del pueblo judío extermina a los primogénitos de los egipcios” (Ex. XII, 29 y ss.), etcétera.

A este propósito, es muy ilustrativo el sentimiento de pertenencia (de que nos habla Lafaye) de parte de los criollos de la Nueva España con respecto a la Virgen de Guadalupe:

... La Guadalupe de Villuercas (provincia de Cáceres, en España)... se apareció a los cristianos [españoles], a fin de reconfortarlos para que recobraran las fuerzas... Su émula mexicana, Guadalupe de Tepeyac, no desempeñó otro papel para con los indios, diezmados por las epidemias, el exceso de trabajos forzados, y sin tener a dónde dirigirse debido al derrumbe de la sociedad indígena (p. 134).

La aparición de Guadalupe en el Tepeyac era una *respuesta criolla* a la *translación* de la Virgen María del Pilar de Zaragoza (p. 124).

En efecto, era imposible que los criollos y los indios aceptaran a la Virgen de los españoles peninsulares, puesto que, en cierto modo, ella era la Virgen de los opresores. Era pues necesario que contaran, ellos también, con una protectora especial que fuera el símbolo de su identidad diferente, es decir, la Virgen de Guadalupe.

Tal sentimiento de una relación especial con la Virgen de Guadalupe era tan agudo entre los mexicanos, que:

... todos los Virreyes y los Arzobispos debían profesar una devoción ostensible a la imagen del Tepeyac, lo cual era requisito indispensable para ganarse la confianza de la población mexicana (*ibid.*, p. 323).

Es claro que todo esto puede interpretarse según la teología “ortodoxa”, puesto que a las imágenes se las considera como las representaciones de los santos, como bien lo explica Núñez de la Vega:

... cuando los veneramos en sus imágenes [a Cristo y a los santos] no las tenemos por Dioses... sino por Imágenes, en que se nos representan algunos mysterios de nuestra Fe, vida y muerte de muchos santos, sirviendo como libros a los que no saben leer, para que se acuerden de Christo y de su Sacratissima Madre, y demás santos... y oramos delante de sus imágenes para que se acuerden de ayudarnos, como nos acordamos nosotros de honrar sus pinturas, que los representan... (I, p. 47).

Sucede, sin embargo, que aun las personas más o menos cultas de aquella época hablan de la Virgen de los españoles y de la de los mexicanos, como de dos personas diferentes. Lafaye nos ofrece un ejemplo notable:

Miguel Sánchez, en sus novenas a la Virgen María de los Remedios y a la de Guadalupe [nos dice]... Si la Luna, bajo la forma de Remedios, nos trae la lluvia en tiempos de sequía, el Sol de Guadalupe seca las aguas en el período de las inundaciones (p. 344). Se presenta una dificultad al devoto Bachiller [Miguel Sánchez]: la Virgen de los Remedios [es] una rival inevitable [de la de Guadalupe]... En efecto, ¿cómo podía admitirse que la Virgen no hubiera escogido su imagen de los Remedios, tan vecina de la casa del Indio enfermo [el tío de Juan Diego a quien la Virgen de Guadalupe se apareció] para devolverle la salud? (*ibid.*, p. 330).

El buen bachiller encuentra una solución: atribuye, por así decirlo, una Virgen a los españoles y la otra a los mexicanos:

La Virgen de los Remedios, venida de España en compañía de los conquistadores no era menos digna de veneración que la Virgen de Guadalupe, criolla, y aparecida en México... De este modo los devotos de Remedios no tendrían lugar a queja con respecto a los devotos de Guadalupe (*ibíd.*, p. 163).

Es conveniente atraer la atención sobre el hecho siguiente: para imprimir un libro se necesitaba la autorización eclesiástica. ¡Por consiguiente, las autoridades que concedieron el *imprimatur* a los escritos de Sánchez, aceptaron su manera más o menos oscura de expresarse!

Tenemos además, que cuando se habla de las imágenes de los santos, no se dice la “imagen” de San Juan, de San Pedro, de la Virgen, sino simplemente: San Juan, San Pedro, la Virgen. Se menciona también, por ejemplo, a la Virgen de Lourdes como poseedora de poderes milagrosos especiales para aliviar las enfermedades, y solo rara vez se explica a los fieles que es la Virgen del cielo quien, a través de esta imagen, obra los milagros. Hay pues un cierto número de elementos que favorecen entre la gente poco instruida la creencia en santos diferentes, cuando en la realidad no se trata sino de un solo santo representado en diversas imágenes.

E) Los santos vivos

Para que los santos puedan cumplir su función de protectores, es necesario que estén vivos y no solamente en el cielo (se hallarían demasiado lejos para escuchar y ver a sus protegidos), sino que deben vivir también sobre la tierra. Esto responde al aspecto comunitario de la vida indígena, en que cada uno tiene relaciones estrechas con los demás. ¿Cómo pues los santos podrían tener estas relaciones íntimas con sus protegidos si se encontraran lejos? Hay dos rasgos de la teología cristiana occidental que pudieron quizá haber contribuido a que se concibiera a los santos en esa forma:

Primero: por medio del bautismo el hombre recibe una vida nueva que, sin embargo, no es visible. Hemos visto que los santos también “recibieron el bautismo” cuando los bendijo el sacerdote y los aspergió con agua bendita. Fue entonces cuando Dios les dio la inteligencia. Aparentemente, continúan siendo de la misma naturaleza que antes (es decir, de madera), pero en realidad, cambiaron, al igual que el hombre, por el bautismo.

El fundamento de esta hipótesis es que los tseltales emplean el mismo término para designar el bautismo y la bendición de los santos: *yich'oj ha'* –recibió el agua.

Segundo: la Iglesia enseña que Cristo, que habita en el cielo, se halla él mismo presente también en la Eucaristía. ¿Por qué, pues, Dios no hubiera podido conceder

a los santos este mismo tipo de presencia? (podrían quizá pensar los tseltales). Y si la Iglesia enseña que a las imágenes de los santos se les debe el mismo respeto que a los santos que ellas representan, ¿por qué habría que admirarse de que los tseltales extiendan este respeto hasta considerar las imágenes como personas?

Una cita de Durkheim puede ilustrar este punto:

Cuando un ser sagrado se subdivide [o se multiplica], sigue siendo igual a sí mismo en cada una de sus partes [o de sus multiplicaciones]... La parte equivale al todo, posee los mismos poderes, la misma eficacia. Un trozo de una reliquia goza de los mismos poderes que la reliquia integral. Tal concepción resultaría inexplicable si el carácter sacro dependiera de las propiedades constitutivas de la cosa que le sirve de substrato, pues, entonces, debería sufrir las mismas variaciones que la cosa... Un simple fragmento de bandera representa a la patria como la bandera completa: lo mismo sucede acerca de lo Sacro, bajo el mismo título, y en el mismo grado (p. 328).

F) El atuendo de los santos

Otra manera de apropiarse de los santos es la forma de vestirlos. Hemos visto más arriba que los santos de Guaquitepec tenían ropas tseltales hasta que un cura hizo que se les vistiera a la ladina. Hay que notar aquí que la forma de vestirse propia de cada pueblo proviene del modo como está vestido su santo patrono (comunicación personal del profesor Julián Pitt-Rivers). Así como los vestidos de la gente de cada pueblo, ligeramente diferentes, sirven para distinguir a los habitantes de un poblado de los de otro, así también sucedería con los santos: su traje indicaría claramente su pueblo, y revelaría hasta qué punto se les considera como miembros de la comunidad.

En efecto, para los tseltales es inaceptable que los santos estén desnudos o, mejor dicho, semivestidos, como San Juan Bautista, San Sebastián, etcétera.

¿Cómo podría yo atreverme a entrar a la iglesia completamente vestido, siendo así que el Santo está desnudo? –me dijo un tselta!– ¡Eso sería avergonzarlo! ¡Así pues, o vestimos al Santo, o será necesario quitarnos nuestra camisa antes de entrar en su casa!

Otros piensan que si el Santo tiene frío se enojará y no les dará buenas cosechas.

G) Las imágenes diferentes de un mismo santo

Si un mismo santo es patrono de dos pueblos, se desdobra, por decirlo así, en dos personas distintas, puesto que tiene relaciones no iguales con los dos pueblos diferentes.

Tal concepto se acercaría a la noción católica occidental de las imágenes: la gran variedad de imágenes de un mismo santo, responde a los favores que este concede a través de cada una de sus imágenes.

Así, los de Guaquitepec creen que la *Virgen Antiko* –la Virgen que desapareció de Guaquitepec– es mucho más poderosa que la Virgen que se halla actualmente en el templo. De la primera afirman: *Ma'ba pasbil; hich nax chiknaj.* –No fue fabricada: ¡se apareció así nada más!–. A la otra, por el contrario, la trajeron de San Cristóbal.

La Virgen María es también la santa patrona de Tenango: se la considera pues como la prima de la de Guaquitepec.

El problema no es exclusivo de los indios: una muchacha de Guanajuato decía a propósito de la Virgen de Lagos y de la Virgen de Pueblito: “Las dos hacen muchos milagros. ¡Parecen primas!”.

Pero no solamente la gente poco culta en religión piensa de esta manera; ya escuchamos al bachiller Miguel Sánchez hablarnos de la luna, la Virgen de los Remedios, y del “sol de Guadalupe” (Lafaye, p. 344).

Otro caso notable que ilustra este tipo de creencias, es el de una peste que desolaba el país en 1737:

Los mexicanos decidieron sacar en procesión la imagen de Nuestra Señora de Loreto, que había acabado con el sarampión diez años antes. Este acto de devoción no tuvo efecto, y se recurrió entonces a Nuestra Señora de los Remedios, y sucesivamente a todas la imágenes Santas de la ciudad, a las cuales se dirigieron rogativas, que no tuvieron resultado (*ibid.*, p. 121).

Lafaye cita al famoso historiador jesuita Francisco Javier Alegre para narrarnos lo que sucedió entonces.

Sin embargo el Señor reservaba esta gloria a su Santísima Madre en su milagrosa imagen de Guadalupe, bajo cuya protección quería que se colocara a todo el Reino... [Los mexicanos hicieron entonces un juramento solemne de ponerse bajo el patronato de dicha Virgen]. Parecía que el ángel exterminador solo esperaba esta resolución para envainar su espada... (*loc. cit.*).

Hay que notar que Alegre emplea términos ortodoxos: “El Señor reservaba esta gloria a su... Madre en su milagrosa imagen de Guadalupe”, pero el pueblo en general no era probablemente capaz de hacer esta distinción: ¡el milagro les demostraba simplemente que la Virgen de Guadalupe era la más poderosa de todas las Vírgenes!

El concepto de los tseltales acerca del santo patrono no es claro, pues afirman que el santo patrono que se halla en el templo es el mismo que el del cielo, y que honrar y venerar al primero equivale a hacerlo con el segundo. ¿Equivaldría esto a decir que el Santo de la tierra es el “representante” del cielo, del mismo modo que un funcionario local es el representante del Señor Supremo; y que se trata, sin embargo, de dos personas distintas?

El profesor Emile Poulat explicó esta actitud de los indios hacia sus santos:

Nuestra manera de concebir a los santos es más bien intelectual; la de los indios más bien visual. En sus letanías, la Iglesia invoca a los santos de una manera oral; los indios, de una manera visual, mediante sus imágenes. Podrán pues tener tantas imágenes cuantas invocaciones hay en las letanías (esta cita no es textual).

Añadió que si un no cristiano mira en una iglesia las 14 estaciones del Vía Crucis, se extrañará de encontrar allí ¡14 imágenes de Cristo!

¿Habrá pues que considerar como heterodoxo el hecho de que los indios traduzcan, por medio de representaciones visuales, un gran número de representaciones mentales y orales del cristianismo occidental? Ello equivaldría a afirmar que tal o cual cosa no está bien, porque no se la expresa con los simbolismos de la cultura propia del que tacha de supersticiosos a los indios.

H) La invocación de los santos

Cuando un tselal dirige sus súplicas a un santo en particular, no por ello deja de platicar con cada uno de los demás, y su charla con ellos será más o menos larga según su importancia en el pueblo y en la región. Tal actuación no va en desacuerdo con la liturgia cristiana occidental, que invoca con frecuencia a numerosos santos. Sin embargo, en la cultura tselal misma hallamos otra razón de esta actitud: cuando un indio entra, por ejemplo, en una casa, nunca dirá: “Buenos días a todos”, eso sería una falta de educación, sino que se dirige personalmente a cada uno de los presentes y le da la mano. Y aun en las acciones que nos parecen poco importantes, la actitud de los tseltales es la misma; por ejemplo, una vez estábamos sentados a la mesa y

nuestro anfitrión trajo cucharas, pero no las dejó simplemente sobre la mesa, sino las fue dando a cada uno con la fórmula siguiente: “ ¡Aquí está tu cuchara!”.

Así, cuando invoca, por ejemplo, a San Juan, dirigirá otra oración a la Virgen y otra a Santa Ana, en las que mencionará a los otros santos menos importantes del pueblo. No hacerlo equivaldría para él a entrar en una casa y solo saludar a una o dos personas.

En las oraciones se invoca también a los santos de los pueblos de los alrededores, y la causa quizá sea la siguiente: puede suceder que la persona deba ir a alguno de esos pueblos; los santos patronos de aquel lugar le concederán más fácilmente su protección si ha sido educado con ellos.

I) Repetición de las invocaciones

En las plegarias tseltales las súplicas no se hacen una sola vez, sino varias. Por ejemplo, en una oración ritual se repite 26 veces: “Te pido prestadas tus 13 gracias, tus 13 licencias”.

Explican también bajo formas diferentes el objeto de sus deseos:

Ya jmajambat oxlajune' grasia, oxlajune' lisencia: ta set'em chih, ta set'em bake; ta tup'em chih' ta tup'em bake; ta wak'em chih, ta wak'em bake; ta tuch'em chih' ta tuch'em bake; ta k'ajem chih, ta k'ajem bake.

Te pido prestadas tus 13 gracias... para la vena *cortada*, para el hueso *cortado*; para la vena *rota*, para el hueso *roto*; para la vena *quebrada*, para el hueso *quebrado*; para la vena *reventada*, para el hueso *reventado*; para la vena *segada*, para el hueso *segado*.

Tales repeticiones y explicaciones no se dan solamente en el lenguaje litúrgico, sino que se las encuentra aun en las conversaciones ordinarias y, sobre todo, en los discursos y saludos, pues, recordémoslo, se trata de una cultura oral: las repeticiones son necesarias a fin de que se retenga mejor lo que se ha escuchado.

Por lo que a los santos respecta, los indios piensan que es absolutamente necesario explicarles con toda claridad el objeto de las súplicas, para que lo entiendan bien y les concedan lo que desean. Al fin de cada oración, piden “mil veces perdón” al santo porque no han sabido expresarse correctamente, ya que no tienen memoria, ni papel donde puedan leer lo que deben recitar.

La liturgia cristiana occidental reforzó por su parte algunos aspectos de esta característica de la cultura tselta. A la Virgen, por ejemplo, se le invoca varias de-

cenos de veces, bajo diversos títulos y, después de cada uno, se añade: “ruega por nosotros”.

Lo que acabamos de decir sobre la naturaleza de los santos, aparecerá más claramente en el culto práctico que se les tributa, es decir, en las fiestas tradicionales, tema que se tratará en el capítulo V.

J) El objeto de las plegarias

Parece oportuno decir una palabra más a propósito de las oraciones de la religión tradicional. En las que se dirigen a Cristo y a los santos, hallamos rasgos semejantes a las oraciones de los antiguos mayas.

Dales sus hijas y sus hijos. Que no encuentren desgracia ni infortunio, que no se introduzca el engañador ni detrás ni delante de ellos. Que no caigan, que no sean heridos, que no forniquen ni sean condenados por la justicia. Que no caigan en la bajada ni en la subida del camino. Que no encuentren obstáculos ni delante ni detrás de ellos, ni cosa que los golpee. Concédeles buenos caminos, hermosos caminos planos. Que no tengan infortunio, ni desgracia, por culpa, por hechicería.

Que sea buena la existencia de los que te dan el sustento y el alimento en tu boca, en tu presencia... Que solo halle paz y tranquilidad ante tu boca, en tu presencia, ¡oh Dios! (Popol Vuh, p. 156).

Esta oración, además de ilustrar las formas diversas de pedir una misma cosa, indica también que lo que piden es la felicidad y la prosperidad de este mundo, así como una conducta moral irreprochable, ya que esta última, como lo veremos más tarde, es necesaria para la felicidad terrena. El objeto de las plegarias de la religión tradicional actual es el mismo.

Especialmente en las oraciones de los capitanes, se pide a los santos patronos que les concedan caminos rectos, y que los protejan contra el enemigo oculto de su sangre y su cuerpo, que trata de hacerles tropezar cuando caminan para cumplir con sus funciones.

La paz y la tranquilidad en presencia del santo patrono se piden muy especialmente para celebrar armoniosamente la fiesta.

En suma, el culto de los santos hispánicos, sobre todo mediante las cofradías, se adaptaba a la cultura indígena, ya que el aspecto social era muy importante en ella. Tal rasgo faltaba en general en el culto católico hispánico, en el que cada uno oraba solo ante Dios, pues aunque muchos estuvieran reunidos en la iglesia, no se comunicaban

unos con otros. En cambio, en las fiestas tradicionales es notable este aspecto social, según veremos en otro capítulo. Allí mismo analizaremos también el influjo de dichas celebraciones en la solidaridad social, tanto antiguamente como en nuestros días.

Otro de los efectos del culto a los santos patronos fue una especie de barrera contra la intrusión de los españoles: en él no se necesitaban sacerdotes ladinos y, por otra parte, los indios podían expresar su personalidad propia mediante actos que tenían una gran significación en su cultura, en un culto aprobado por los misioneros:

La Iglesia, al perseguir sus propios fines [espirituales o económicos] alimentó y preservó [determinadas] formas comunales de vida entre los indígenas (Gibson, p. 137).

Concluamos este apartado diciendo que el hombre tiene necesidad de practicar la religión en una forma adaptada a su raza, a su cultura, etc. Así por ejemplo, se narra que a Bernadette Soubirous se le apareció la Virgen como una mujer de su propio país, y que le habló en el dialecto de la localidad. En cambio, el indio Juan Diego vio a la misma Virgen con rasgos de una persona de su propia raza, quien se dirigió a él en náhuatl. Y se cuenta, en fin, que los negros de Colombia no llegan a creer que San Pedro Claver haya podido ser un español, puesto que se consagró totalmente a su servicio.

Sin embargo, cuando se trata de los indígenas, se ve con suspicacia cualquier tipo de adaptación o de integración que ellos hagan de la religión a su propia cultura. Al pensar así no se tiene en cuenta que tal o cual simbolismo equivale a otro semejante de la religión católica occidental, solo que está expresado en lenguaje indígena.

5. NUESTROS ANCESTROS –*Te jMe’jTatik**

Según Vogt, los tsotsiles veneran a estos como a *divinidades* prehispánicas (1969, p. 289). ¿Se les seguirá considerando en verdad como tales, a pesar de que, desde la Colonia, tenían sus homólogos en los santos católicos, ancestros en la fe cristiana? Escuchemos lo que el *Popol Vuh* nos dice a propósito de la naturaleza de estos antepasados (literalmente primeras madres, primeros padres).

Fueron dotados de, inteligencia, vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban, al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno de ellos la bóveda del cielo y la faz redonda

* En tseltal *jMe’jTatik*: nuestras madres y nuestros padres; en tsotsil, *Totilme’il*: padres y madres.

de la tierra. Las cosas ocultas (por la distancia) las veían todas, sin tener primero que moverse; en seguida veían el mundo y asimismo desde el lugar donde estaban lo veían. Grande era su sabiduría; su vista llegaba hasta los bosques, las rocas, los lagos, los mares, las montañas y los valles. En verdad eran hombres admirables... (p. 105).

Ante todo, hay que hacer hincapié en el hecho de que el *Popol Vuh* no habla de los ancestros como de dioses: “Fueron dotados de inteligencia... eran en verdad hombres admirables”. No parece pues que sean dioses, en el sentido estricto, como quisiera Vogt, sino más bien creaturas admirables. Se les divinizó, o hablando en lenguaje eclesiástico, se les canonizó como a los santos católicos.

Poseen una ciencia admirable y una gran sabiduría, lo cual la Iglesia enseña también a propósito de los santos: sin tener que desplazarse fuera del cielo conocen las necesidades de los hombres para interceder por ellos ante Dios.

Citaré aquí un párrafo de Sodi que parece aclarar la cuestión:

Los ancestros tribales llegan también a intervenir en los actos de los dioses, y por esta razón, desde el periodo clásico se les rinde culto, actitud que se acentúa en el posclásico... en el que se les considera hábiles intermediarios entre los hombres y los dioses (p. 125).

En cuanto a los tseltales de Guaquitepec, no tributan a los ancestros culto alguno explícito, ni les dirigen súplicas, pero los consideran como personajes venerables que establecieron las tradiciones y dictaron las leyes que debían gobernar a sus descendientes. Todo fue ordenado y establecido por ellos, y nada se puede cambiar de sus tradiciones sagradas. Las oraciones, los saludos, las fiestas deben efectuarse, hasta en sus mínimos detalles, según la tradición de los antepasados. Aun cuando se narra una *leyenda*, no debe uno apartarse ni un ápice de lo que los *jMe'jTatik* narraron. Así, se repite con frecuencia la frase siguiente durante cada una de las narraciones: *Hich laj yal te jMe'jTatik* –Así lo dijeron nuestros antepasados–. Estas palabras son la prueba de que lo que el narrador dice es verdad.

Hay que hacer notar que Cristo, la Virgen y los santos no son explícitamente ejemplos que los tseltales deban seguir, y que tampoco fueron legisladores directos. Este rol pertenece a los ancestros, y se afirma explícitamente que lo que ellos ordenaron o instituyeron, fue ordenado o instituido por Dios mismo o por los santos:

Juersa jch'uhunotik bit'il yak'oj kiltik... hich la schahpan Kajkanantik sMe' ch'ulchan. Banti k'alal hahchem babiljme'tik, babiljtatik, ma'me ho'otik k'an ch'aytik... hich wan yu'un, juersa me ha' jch'uhuntik.

Es necesario que obedezcamos lo que nos fue dado para que lo viéramos (es decir las fiestas) porque nuestra santa patrona, la Madre del Cielo, así lo dispuso.

No podemos en modo alguno dejar caer (abandonar) lo que instituyeron nuestras primeras madres, nuestros primeros padres. Por ello, es necesario que lo obedezcamos. (*Pat'o'tan* o saludo).

Hay pues que obedecer lo dispuesto por la Virgen y lo instituido por los ancestros. Parece, por tanto, que la autoridad de estos últimos procede de la Virgen (patrona del poblado) y, naturalmente en primer término, de Dios, que fue quien la envió a Guaquitepec.

Los *jMe'jTatik* o ancestros serían, por consiguiente, una especie de encarnación de Dios y de los santos, sus enviados.

Añadamos por fin, que la autoridad de los ancestros se encarna visiblemente en los *trensipaletik* o ancianos. No hallé ninguna afirmación explícita al respecto, sino que baso mi hipótesis en que a los *alkales*, a los jueces y a los capitanes, quienes reciben su autoridad directamente de los *trensipaletik*, se les aplica el calificativo de santos, al igual que a la vara o bastón, símbolo de autoridad.

Chane' wan ch'ul Alkal, chane' wan ch'ul Justisia, bank'alal pek'bil ch'ul bastón... ch'ul bara.

Kajwal ch'ul jBankilal, ya kawa'bonix santísima bendición.

Los cuatro santos *alkales*, los cuatro santos jueces, mientras llevan en su mano el santo bastón, la santa vara.

Señor mío, mi santo hermano mayor, dame ya tu santísima bendición (*Pat'o'tan*).

La autoridad desciende, pues, no de las antiguas divinidades, sino más bien del mundo espiritual cristiano tseltalizado, pasa a través de los *jMe'jTatik*, y llega hasta las autoridades del poblado. Consiguientemente, los santos patronos cristianos y los *jMe'jTatik* tseltales legitiman la organización sociorreligiosa de la comunidad y le proporcionan una estabilidad perfecta, pues:

El orden institucional se concibe como el reflejo o la manifestación del orden divino del Cosmos... Todas las cosas que se hallan acá abajo tienen su análogo allá arriba... Se concibe la autoridad política como el agente de los dioses [en nuestro caso, de los santos

Patronos y de los *jMe'jTatik*]. El poder humano, el gobierno y los castigos se convierten entonces en fenómenos sacramentales..., en canales a través de los cuales las fuerzas divinas se ponen en contacto con las vidas de los hombres (Berger, p. 42).

6. LOS ÁNGELES

La tradición cristiana popular habla del Ángel de la Guarda; y aun se dice que todos los hombres tienen un ángel sobre el hombro derecho y un demonio sobre el izquierdo (ver *Catecismo náhuatl*, índice).

En el Antiguo Testamento, se hallan diversos pasajes sobre los ángeles protectores, por ejemplo: el arcángel Rafael, en figura humana, acompaña a Tobías en su viaje (Tob. XII, 15). Son también los protectores de las naciones y, sobre todo, del pueblo judío.

En Guaquitepec no sucede así: el ángel es el protector de la vida de la naturaleza, y no parece que se le considere como guardián de las personas o del poblado.

Las causas parecen ser las siguientes:

La doctrina cristiana habla de estos seres como de ángeles del cielo, el ejército del cielo (Lc. II, 13), mensajeros o enviados de Dios (*aggelos*, en griego). Son ellos quienes anuncian a los pastores el nacimiento de Jesús (*loc. cit*). Dios envía al arcángel Gabriel a anunciar a la Virgen María y a José la Encarnación del Verbo (*ibid.*, I, 26 y ss.).

Se trata pues de seres invisibles y lejanos (en Guaquitepec no hay imágenes de los ángeles); por tanto, no pueden ayudar a los hombres de la misma manera que los santos que habitan acá abajo. Por el contrario, existe el santo ángel, que vive en las cuevas de los cerros, el cual, aunque invisible, tiene un rol definido: proteger la vida de la naturaleza.

Vogt nos habla del “concepto enigmático de ‘*anhel*... cuyas características no tenían nada en común con los ángeles cristianos, exceptuando el nombre [se le describía como un rayo que salía de una cueva] (1969, p. 302).

Guiteras-Holmes nos proporciona una descripción más detallada:

Las deidades que personifican el hábitat humano son la Tierra y el '*Anjel*. No tienen edad y son eternos. El '*Anjel* es el dios de las lluvias, el Señor de las montañas, el que nos da el maíz, el dueño de los animales y la divinidad de las aguas. El rayo le pertenece. El '*Anjel* cuida de las milpas plantadas al pie de los cerros... se vincula íntimamente con “nuestro sustento”. Es el señor de los animales del monte y de la selva; el hombre cazará con éxito solo después de conseguir su permiso (pp. 234-235).

En la religión tseltal tradicional, el ángel también se relaciona con el rayo y con las nubes. Ahora bien, en la Biblia encontramos conceptos similares:

Cuando Dios echó fuera del paraíso a Adán y Eva puso delante del jardín querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida (Gen. III, 24).

Hay otros textos en los que se asocia a los ángeles con el rayo:

[Cuando Jesús resucitó] se produjo un gran terremoto, pues el ángel del Señor bajó del cielo, y acercándose, hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella. Su aspecto era como el relámpago y su vestido blanco como la nieve (Mat. XXVIII, 2 y 3).

En una ocasión, Jesús dice a sus apóstoles: “Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo” (Lc. X, 18). Ahora bien, Satanás era el jefe de los ángeles, pero fue precipitado al infierno por haberse rebelado contra Dios.

El Antiguo Testamento (Ex. XIX, 16) narra que cuando Moisés subió al Sinaí había allí “truenos y relámpagos”. Los Hechos de los Apóstoles (VII, 38) declaran que se trataba del ángel del Señor.

Esta relación de los ángeles cristianos con el rayo y con el trueno, así como también su función de guardianes del paraíso, cuadra bien con el contexto indígena que relaciona al *yajwal ajaw* –señor de la cueva– con el relámpago cuyo dueño es.

Vogt añade:

Villa Rojas ha “demostrado” que lo que Landa llamaba ángel era una corrupción de un antiguo concepto maya *cankel*; y que los cronistas españoles cometieron simplemente un error cuando transcribieron el nombre (p. 302).

A mi juicio, la afirmación del profesor Villa Rojas no implica necesariamente una negación de toda semejanza entre el *canhel* maya y el ángel cristiano que, por otra parte, aparece bastante clara en algunos documentos.

Landa nos describe los sacrificios humanos y las ofrendas que los mayas hacían a un cierto ídolo, y termina el párrafo con la frase siguiente: “Decían que descendía un ángel y recibía este sacrificio” (p. 65). ¡El paralelo con los ángeles cristianos “mensajeros” de Dios es claro!

Por último, los tseltales piensan que quien llega a ver a uno de estos *yajwal ajaw* –dueño de la cueva– no vivirá largo tiempo. Los hebreos tenían la misma idea al

respecto. El padre de Sansón dijo a su mujer después de que se les apareció un ángel: “Moriremos ciertamente... puesto que vimos a Dios” (Jueces, XIII, 22).

La familia de Tobías (XI, 16) se llenó de terror cuando el personaje que había acompañado al muchacho en el viaje les declaró ser en realidad un ángel del Señor, y no un hombre.

Podemos descubrir en todo esto numerosas semejanzas: en primer lugar, la función de mensajero; en seguida, la relación con el rayo, y el peligro que existe en el contacto con ellos. Por consiguiente, no parece que haya sido muy difícil la mezcla y aun la síntesis de los conceptos mayas con los cristianos.

Lo que no pude averiguar fue por qué el ángel (de las cuevas) no es protector de la gente, sino solo de la vida animal.

7. EL DEMONIO –*Chopol Pukuj*

Constituye, según hemos visto, uno de los temas más frecuentes de la enseñanza de los misioneros. En efecto, los cuatro sermones tsotsiles hablan del demonio 14 veces, y un sermón tseltal le está totalmente consagrado. Además, lo que se enseñaba a los indios a propósito del diablo no era siempre del todo ortodoxo. Según un sermón tseltal, el diablo tapa los oídos, los ojos y la boca del hombre, y ata sus pies a fin de que no vaya a confesarse. Además, tiene garras, es negro, y se le describe como una serpiente, sin explicar que se trata de metáforas occidentales. ¿Por qué admirarse de que los indios consideren que los males causados por el demonio son generalmente males físicos, y que lo describan como a un ladino negro a quien se puede dar muerte, o bien de que atribuyan al demonio sus propios pecados? *¡Ma' ba ho'on la jpas mulil, haxan te chopol pukuj!* –no fui yo quien cometió el pecado, sino el diablo.

El tema del demonio era una obsesión para los misioneros; lo veían en todas partes, y le atribuían la responsabilidad de todas las “perversidades” de los indígenas:

[Exceptuando a los misioneros de las tres o cuatro primeras décadas del siglo XVI] quienes consideraban las creencias paganas como simples supersticiones, los demás veían en la religión arcaica el medio por el cual el diablo desviaba a los indios fieles del camino de la piedad... la religión pagana dejó de ser para ellos un error debido a la ignorancia, para convertirse... en el signo de una relación privilegiada con el demonio (Pitt-Rivers, 1971, p. 19).

En el panteón maya encontramos a *Ah Puch*, Dios de la Muerte. Thompson declara que él, a una con la mayoría de los escritores contemporáneos, ha aceptado ese nombre, pero añade:

En realidad, no se halla así en la fuente: está escrito *Eopuco*, probablemente *Ah Pucu*, que es seguramente lo mismo que *Pucuh*, nombre del señor de los infiernos en tselal, tzotzil y tojolabal (pp. 366 y ss.).

Como indiqué en el capítulo dedicado a la religión tradicional, los tseltales de la región llaman al señor de los infiernos *pukuj*, pero añadiendo generalmente el calificativo de *chopol* (malo). Tal cosa es, a mi juicio, para evitar una confusión posible con brujería *-pukujil*.

Ya se trate del señor de los infiernos o del dios de la muerte, no he hallado en la teología maya indicios de un pacto con el demonio, como lo suponían los misioneros, quienes lo descubrían casi en todas partes, pero sobre todo en cualquier relación del hombre con un animal.

Los evangelizadores llegaban a América, “Reino de Satanás”, decididos a combatir a este con todas sus armas. ¡Era necesario liberar a los pobres indios de las garras del demonio! Se emprendió pues, la lucha general contra él con una tenacidad digna de mejor causa. Y sin embargo, la guerra era contra molinos de viento, pues ese tipo de demonios no parece que haya existido entre los indios.

¿Qué podrían comprender estos, por ejemplo, de la Pastoral de Núñez de la Vega, y especialmente de los párrafos que cito a continuación, donde se describe el proceso por el que un nombre se convierte en brujo?

Para enseñar tan execrables maldades, primero le hace el Maestro al que le ha de ser discípulo renegar de Dios, y de sus santos, y le previene, que no los invoque, ni a Maria Santísima... Con esta prevención lo lleva en diferentes dias al monte, barranca, cueva, milpa o otro lugar oculto, donde hace pacto con el Diablo... y en algunas Provincias... [ponen] al discípulo sobre un hormiguero... y puesto el Maestro encima llama a una culebra pintada de negro, blanco y colorado, que llaman madre de las hormigas [coralillo]: la qual sale acompañada de ellas y otras culebras chiquillas, y se le van entrando por las conjunturas de las manos... y saliendoles por las narices, oídos y conjunturas de la derecha: y la mayor, que es la culebra, dando saltos, le entra, y sale por la parte posterior... Después lo lleva al camino donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente, hechando fuego por la boca, y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo, y lo vuelve a echar por la parte postera del cuerpo; y entonces le dice su Maestro que ia esta enseñado (II, p. 133).

¡Causa admiración la credulidad del buen obispo y asimismo su ignorancia!

Por otra parte, nos preguntamos qué sucedió con ese formidable demonio del que hablaban casi todos los misioneros, pues ahora nos encontramos tan solo a un “pobre diablo”, personificado por un ladino vestido de negro, que trata de hacer daño a la gente, pero a quien un buen brujo puede dar muerte y aun revestirse de su piel como disfraz de carnaval.

Con todo respeto para aquellos buenos misioneros, me atrevo a decir que lo narrado por Núñez de la Vega y otros eran en realidad patrañas. En efecto, si el diablo hubiera tenido la importancia que los evangelizadores le atribuían en aquella época, es imposible que en dos siglos y medio se hubiese esfumado su influjo. Además, como veremos al tratar de la brujería tselal, esta no tiene nada que ver con el demonio. ¡Sería muy extraño que este hubiera desaparecido del escenario precisamente al aumentar la cristianización!

En cuanto a la fuente del poder del demonio actual, ¿podríamos decir que es como una materialización del poder de Dios pero mal usado? En tal caso se trataría de algo semejante a la brujería, en la cual, según veremos, algunos seres humanos logran escapar del control de Dios y hacen mal uso del poder espiritual de que están dotados.

Evans-Pritchard expone un concepto *Nuer*, el del *Kwoth*, que podría quizá aclarar lo que los tselales piensan a propósito de Dios, de los santos y de otros seres.

Dios es *Kwoth* [espíritu] en cuanto constituye la *totalidad* y la *unicidad del espíritu*; a los demás espíritus aun siendo diferentes unos de otros, se les considera, sin embargo, como de la misma naturaleza que Dios, puesto que también ellos son *Kwoth*. Cada uno de ellos, por decirlo así, es Dios considerado desde un punto de vista particular... los espíritus particulares serían como representaciones o refracciones de Dios en relación a actividades, a sucesos, a personas y a grupos particulares... serían como refracciones sociales de la idea de Dios (1970, p. 107).

En uno de los extremos se concibe al espíritu [*Kwoth*] como relacionado con el hombre y con el mundo en general [en ese sentido, sería Dios]. En el otro extremo se le concibe como relacionado con los individuos en cuanto particulares, como los espíritus de la naturaleza... Dios, considerado como el padre y creador común, es el protector de todos los hombres; en cambio si nos lo imaginamos como en los espíritus del aire, es el protector de los líderes políticos... (*ibid.*, p. 117).

A veces, se percibe al espíritu en una forma intelectual e intuitiva, como siendo uno, trascendental, espíritu puro; por el contrario, en otras ocasiones, como relacionado con los asuntos e intereses humanos, como una de las numerosas figuras a través de las

cuales se da a conocer a la inteligencia humana de modo concreto, en diversos grados de materialización (*ibid.*, p. 121).

Así pues, Dios uno, trascendente y dueño del universo (semejante en este último rasgo al *Muk'ul ajwalil* o señor supremo maya, o al rey español, o al hacendado), carecería de importancia práctica para los indios, puesto que se halla poco concretizado.

Por el contrario, refractado socialmente en los santos patronos y en otros seres, adquiriría una importancia esencial, dada su relación concreta con las actividades y los grupos humanos.

Por este medio se daría a conocer manifestando su poder en formas diferentes. Cristo, por ejemplo, Dios y hombre, a pesar de ser el Señor de los santos, no se halla materializado o refractado socialmente en Guaquitepec, en el mismo grado que los santos patronos del poblado, puesto que no es allí patrono principal. En cambio, la *Jalalme'tik* –Nuestra Santa Madre–, San Juan y Santa Ana, se encontrarían en el grado máximo de concretización, ya que sus funciones son prácticas en grado sumo: son por antonomasia los protectores del pueblo.

Por lo que respecta a los santos mismos, cada uno de ellos es uno y varios a la vez. Por ejemplo, hay una sola Virgen María en el cielo, pero hay varias en la tierra: la de Guaquitepec, la de Tenango, etc. Pero volvamos a la unidad: obedecer a la Virgen de cada pueblo es obedecer a la única del cielo.

Hemos visto que Dios es “el” *kwoth* por antonomasia, y que los demás espíritus no son sino “un” *kwoth* o manifestación concreta de él. Haciendo un paralelo con los santos, tenemos que el Santo del cielo, sería “el” *kwoth*, y cada una de sus imágenes vivientes “uno” de sus *kwoth* o materializaciones concretas y visibles.

Creo que esta interpretación puede aclarar lo que dice Holland acerca de las imágenes del poblado de San Andrés Larráinzar:

... la naturaleza, básicamente politeísta de la cultura tzotzil, se revela claramente en sus típicas representaciones de Jesucristo y de la Virgen María. Cada una de las cuatro imágenes de estos seres omnipotentes, está considerada y es venerada por los indígenas como una deidad completamente separada, y no como una variación de la misma (p. 83).

Hay además otros entes que serían manifestaciones todavía más concretas puesto que su rol se circunscribe a un aspecto completamente determinado; por ejemplo,

la cruz de las cuevas, cuya función es otorgar la lluvia y las buenas cosechas; la del santo ángel de las cuevas, proteger la vida del campo y de la selva, etcétera.

Al *chopol pukuj* o demonio podría quizá considerársele como un *Kwoth* o concretización del poder de Dios, pero mal usado.

Si proseguimos el paralelo, los *jMe'jTatik* o ancestros, serían una materialización o *Kwoth* de Dios y de los santos, en lo que se refiere a la institución de las sagradas tradiciones.

Y, por fin, los *trensiapaletik* o ancianos serían la última concretización o *Kwoth* de Dios (a través de los santos y de los ancestros) en cuanto autoridades cívico-religiosas.

Así pues, el cosmos tseltal en su integridad, es decir, en sus dos aspectos, espiritual y terreno, sería una “refracción social” de Dios.



CONCLUSIÓN

En la *Biblia* nos encontramos con innumerables adaptaciones del concepto de Dios a la cultura hebrea y a los diversos estadios por los que esta iba pasando.

Por ejemplo, a los principios se habla de *Yahwé*, no como de un Dios único (noción a la que los hebreos llegarían mucho más tarde), sino como “el Señor Dios de los hebreos” (Ex., III, 18), y parece admitirse la existencia de “otros” dioses con quienes se prohíbe hacer alianza (Ib., XXIII, 32); tampoco deben los israelitas servir a “otros dioses rivales suyos” (Deut, v, 7).

Naturalmente, los conceptos acerca de Dios son autropomórficos: se le compara a un “esposo”, y a Israel como a “esposa suya infiel” (Is., LIV, 4 y ss.; Jer., III, 1 y ss.; Oseas, II, 15 y ss.). La historia toda de Israel es un continuo “airarse” de Dios por las infidelidades de su pueblo, y una serie de perdones ante el arrepentimiento.

Su rasgo esencial en el Nuevo Testamento es el de padre bondadoso, y también el de pastor que busca a sus ovejas perdidas (lo cual iba muy en consonancia con la cultura pastoril hebrea) (Godtsseels: “Padre” y “Pastor”).

San Pablo habla del cuerpo místico de Cristo (es decir, la Iglesia), del cual Él es la cabeza.

Cristo enseñó a sus apóstoles que así como los hombres obtienen de los poderosos lo que desean a base de insistentes súplicas, así también sucede con las peticiones que se dirigen a Dios (Lc, XVIII, 1 y ss.; XI, 5 y ss.).

Se dice también en el Evangelio que hay más gozo por un pecador que se convierte, que por 99 justos que no necesitan arrepentirse (*ibid.*, XV, 7).

Resulta pues, que los antropomorfismos, adaptaciones y simbolismos en la religión son aceptables cuando su origen es occidental, pero en cambio si provienen de culturas indígenas se les ve siempre con suspicacia y se les tacha de “supersticiosos”.

Y por “superstición” entiendo todas aquellas creencias, prácticas religiosas, etc., que son diferentes de las de la persona en cuestión y, por tanto, no ortodoxas ni aceptables para ella.

Si Dios no solamente adecuó su mensaje, por ejemplo a los judíos, sino que, según enseña la Escritura, Él mismo quiso adaptarse hasta el máximo a los hombres, haciéndose como uno de ellos mediante la Encarnación, ¿por qué no se ha de aceptar que cada etnia y cada cultura exprese los conceptos cristianos en formas y simbolismos que gocen para ellos de una significación plena?

II. CRISTIANIZACIÓN DE LA RELIGIÓN PRECOLOMBINA

Según hemos visto, no es posible hacer una distinción neta entre *tseltalización* y *cristianización*, puesto que los elementos constituyentes de la síntesis provienen de ambas religiones. Por lo tanto, puede haber elementos que yo he considerado como *cristianos tseltalizados* y que otra persona piense que se trata más bien de elementos *tseltales cristianizados*. Esta diferencia de opinión no tiene gran importancia, puesto que solo se trata de una distinción sistemática para la elaboración del presente trabajo. Lo verdaderamente trascendental aquí es demostrar que se efectuó una síntesis entre los elementos de una y otra religión.

Cristo y la Virgen –el sol y la luna– parecen ser el caso más importante de cristianización. Volvamos primero a la noción de Dios –*Riosh*– de que nos habla Vogt (1969, p. 367):

La identificación más clara que puede elicitar para *Riosh Kajwal* es con el sol, comúnmente apelado *Totik K'ak'al* –padre divino– *Ch'ul K'ak'al* –divino sol– *Ch'ul Totik*, –padre divino– o, algunas veces, Señor San Salvador. Por tanto, parecería que al Dios católico se le equipara muy cercanamente con el antiguo concepto del sol como deidad. Este hecho concuerda con la importancia que se atribuye a la dirección en que nace el sol, en el simbolismo zinacanteco...

Martínez Peláez afirma con toda razón a este respecto:

Se cae en un error mecanicista al suponer que los elementos prehispánicos e hispánicos se hayan conservado en cuanto tales después de su incorporación en el nuevo complejo cultural en el que operaban (p. 602).

A mí me parece inaceptable lo que Vogt defiende, a saber: que en la actualidad existe aún la distinción entre el Dios católico y el antiguo concepto del Sol como deidad, que se equipara muy cercanamente con el primero.

Según mi hipótesis, se trata aquí de una integración entre estos dos conceptos que, a los inicios, sí se distinguían uno del otro.

Para fundamentar mi hipótesis expondré primero dos narraciones y luego las analizaré.

Primera Narración –*Popol-Vuh* (pp. 49 y ss.)

Había una vez dos héroes sumamente diestros en el juego de pelota. Los señores de Xilbabá (país de los muertos) estaban celosos de ellos por esa pericia, y además, deseaban apoderarse de sus instrumentos de juego. Al fin lograron matarlos valiéndose de diversas artimañas. Hecho esto, cortaron la cabeza al hermano mayor, y la colgaron a un árbol, el cual inmediatamente se llenó de calabazas, llamadas desde entonces, cabezas de *Hun-Hunabpu*.

Cuando la hija de uno de los señores se acercó al árbol para cortar sus frutos (lo cual estaba severamente prohibido), de una de las calabazas brotó un chorro de saliva que cayó en la palma de la mano de la muchacha, que quedó embarazada. Entonces, como su padre la quería matar, ella se vio obligada a huir, y se dirigió a la casa de *Hun-Hunabpu*, cuyos hijos vivían con la abuela. La anciana, que se rehusaba a dar fe a los “cuentos” de su nuera, le tomó ojeriza y la sujetó a numerosas pruebas, de las que la muchacha salió victoriosa. A pesar de ello, la vieja seguía detestándola.

Después de cierto tiempo, dio a luz a dos gemelos que fueron objeto del odio de la anciana y de los dos hijos mayores de *Hun-Hunabpu*. Pero los gemelos lograron por fin deshacerse de sus hermanos mayores mediante una treta: les mostraron un panal de abejas que se hallaba en la copa de un árbol, al que los mayores treparon al punto, pero ya no les fue posible descender, puesto que en unos instantes el árbol había crecido enormemente. Entonces los gemelos, usando sus poderes mágicos, los transformaron en monos.

La abuela lloraba amargamente, diciendo que los menores eran aún muy jóvenes y no podrían trabajar la tierra, por lo cual ella se moriría de hambre.

Sin embargo, los gemelos, sirviéndose de sus poderes extraordinarios, hicieron que sus instrumentos trabajaran por sí solos mientras ellos descansaban. Pero resultó que el sitio que habían desmontado, al día siguiente se hallaba nuevamente cubierto de maleza porque los animales del campo habían ordenado a los árboles que invadieran otra vez el lugar. Los muchachos trataron de atrapar a los animales, pero todos se les escaparon, menos un ratón, que para salvar su vida reveló a los jóvenes el sitio donde estaban escondidos los instrumentos de juego de su padre.

Los señores de Xibalbá quisieron también dar muerte a los gemelos, pero estos, después de numerosas aventuras, lograron vencerlos, y les quitaron todo su poder. De este modo vengaron la muerte de su padre y de su tío.

[Realizada su hazaña] subieron al cielo, rodeados de luz resplandeciente: al uno le tocó el sol, y al otro, la luna. Entonces se iluminaron la bóveda del cielo y la superficie de la tierra. Ahora ellos moran en el cielo (p. 102).

Segunda Narración –*Guaquitepec*

Una mujer, la *Jalalme'tik* –Nuestra Santa Madre– tenía tres hijos; los dos mayores molestaban continuamente al benjamín, a quien profesaban un odio tremendo, ya que era el consentido de la mamá. En varias ocasiones aun trataron de matarlo, pero el “pedacito de hombre”, dotado de poderes extraordinarios, escapó a sus asechanzas, y al fin logró darles muerte. Para ello se sirvió de la misma estratagema que los gemelos del *Popol-Vuh*: les mostró un panal de abejas en un árbol y, cuando se hallaban allí encaramados, logró que una tuza royera las raíces del árbol que, al caer, ocasionó la muerte de los jóvenes, de cuya sangre derramada brotaron los animales.

La *Jalalme'tik* aguardó muchos días el regreso de sus hijos mayores, y a la postre se dio cuenta de lo que había hecho el benjamín. “No me queda sino morir de hambre –le dijo– pues tú eres aún muy pequeño para trabajar y darme de comer”. Entonces el pequeño hizo venir a casa a todos los animales del campo, e indicó a su madre que atrapara los que quisiera. Tal fue el origen de los animales domésticos.

A una nueva queja de la *Jalalme'tik* de que no tenía maíz, el niño cultivó su campo de una manera semejante a la de los héroes del *Popol-Vuh*. En esta leyenda los que deshacían su trabajo eran el conejo y el pájaro (*terat*), a los que por fin atrapó. Al conejo lo agarró por el pescuezo y se lo apretó con todas sus fuerzas. “Por ello –dice

la leyenda– los conejitos tienen los ojos saltones”. Al pájaro lo golpeó en la cabeza, por lo cual el *terat* canta por las noches diciendo: *jk'ux jol, k'ux jol!* –¡me duele la cabeza, me duele la cabeza!

Pasado un tiempo, el benjamín se hartó de vivir en la tierra e indicó a su madre que ambos subirían al cielo, primero él y luego ella. “Porque, si tú caminas delante de mí –le dijo– los hombres no podrán caminar con tu luz”. “En efecto –prosigue el narrador–, la luz de la *Jalalme'tik* o Luna no es muy fuerte debido a que lloró mucho por la muerte de sus hijos mayores”.

Existen varias versiones de la presente leyenda; unas mencionan simplemente a la *Jalalme'tik*; en cambio, otras la identifican expresamente con la Virgen María:

El benjamín se fue a vivir al sol, y la Virgen María a la luna... Por ello, antaño, nuestros antepasados salían fuera y hablaban con Dios y con su Madre, María. La *Jalalme'tik* es Santa María... y nuestro Padre Jesucristo es el benjamín.

Eso es lo que dijeron nuestros ancestros; por ello nosotros veneramos ahora al sol y a la luna.

En fechas recientes se ha añadido a la leyenda, probablemente por influjo de los misioneros, una conclusión contradictoria:

Hemos oído que nuestro Padre Jesucristo no es en modo alguno el Sol... ni tampoco la Virgen María es la luna, sino que a ellos, al sol y a la luna, los creó Dios Nuestro Señor.

No parece que a los tseltales les afecte esta contradicción, y pienso que la causa es la siguiente: en el mundo tseltal tradicional, Cristo es el Sol y la Virgen, la Luna; en el mundo de los misioneros no sucede así, y con todo ambas cosas son verdad para los tseltales, puesto que se trata de dos mundos diferentes.

Análisis

1) Semejanzas entre las dos leyendas

Ambas se parecen en cuanto a su estructura y desenlace:

- Jesucristo y los héroes del *Popol-Vuh*: concebidos virginalmente.
- Los mayores molestan al (los) menor (es) quien (es) logra (n) deshacerse de ellos.

- Los héroes de las dos leyendas gozan de poderes extraordinarios.
- Ascensión en ambos casos al cielo: al sol y a la luna, respectivamente.

Tengamos en cuenta que una leyenda semejante a la de Guaquitepec circula también entre los tsotsiles, que se separaron de los tseltales bastante antes de la conquista (Laughlin, 1977, pp. 387-388).

Los mayas tsotsiles creen que el sol es hijo de la luna, que es equiparada a la Virgen María... conservan los nombres de Santo Padre y Santa Madre para el sol y la luna, respectivamente (Thompson, p. 288).

2) Rasgos cristianos y mayas

a) De la pareja Cristo-Sol y Virgen-Luna.

Según Thompson, el sol y la luna:

... ocupan un lugar señalado en los monumentos del periodo Clásico y en los libros jeroglíficos, pero ni uno ni otro reciben mucha atención por parte de los mayas actuales, y yo creo que en gran parte se debe esto a que ambos personajes paganos se han fundido en diversos grados con Jesús y la Virgen María, respectivamente, siendo la identificación de la Virgen con la luna mucho más fuerte...

Los yucatecos, mopanes, lacandones, chortís, kekchís y cakchiqueles creían que el sol era el marido de la luna. Los principales entre quienes no lo creían eran el autor del *Popol Vuh* y los mayas de Chiapas (p. 287).

b) De Cristo y el Sol

i) Rasgos mayas precolombinos

El Sol, *Ah Kin* o *Kinich Ahau* (Señor Rostro u Ojo Solar) o también *Kinich Kak'moo*... [de edad avanzada] –En ocasiones... un hombre joven... Aunque venerado por ser indispensable... era más bien temido que querido... [por] las sequías (Ruz Lhuillier, p. 186).

Itzamná... crador de todo... dioses, cielo... astros, tierra y todos los seres, así como de los conocimientos y cosas de los hombres... parece haber sido muy popular por su carácter favorable al hombre. En su calidad de creador universal podría ser el mismo *Hunab Ku*... (dios único)... De *Itzamná* dependía, en última instancia, todo lo que pro-

cedía del cielo: el calor solar, por lo que se le vincula con *Kinick Kak'moo* [el sol] (*ibid.*, p. 192; ver también: Thompson, pp. 258 y ss.; Morley, pp. 195-196).

ii) Rasgos cristianos

Cristo es cabeza de la iglesia o cuerpo místico: por tanto, señor de los santos. Y es también cabeza y dueño de la creación, por tanto, también del sol. El paralelo entre unos rasgos y otros es claro. Pero escuchemos también lo que el Nuevo Testamento nos dice de Cristo:

En el principio la Palabra existía y la Palabra era Dios... En ella estaba la vida y la vida era la *luz* de los hombres, y la *luz brilla* en las tinieblas (Jo., I, 1-5).

Yo soy la *luz del mundo* –dijo Jesús– el que me siga no caminará en la oscuridad... (*ibid.*, VIII, 12).

Y [Jesús] se trasfiguró delante de ellos: su rostro se puso brillante como el *sol*, y sus vestidos blancos como la luz (Mt., XVII, 2).

La ciudad [la Jerusalén celeste] no necesita ni de *sol* ni de *luna* que la alumbren, porque *la ilumina la gloria* de Dios, y su *lámpara es el Cordero* [Cristo] (Apoc., XXI, 23).
–s.m.–

En la liturgia del sábado santo leemos:

... que se regocije la tierra, bañada por la luz esplendorosa; que brille con la claridad del Rey Eterno [Jesús resucitado].

c) De la Virgen María y la Luna

i) Rasgos precolombinos

... *Ixchel*... consorte de *Itzamná*... como su esposo aparece ocasionalmente como el dios sol... ella parece haber sido la diosa luna (Morley, p. 202).

ii) Rasgos cristianos

Un signo grandioso apareció en el cielo: ¡es una mujer! El sol la envuelve y la luna se halla bajo sus pies, y doce estrellas coronan su cabeza (Apoc., XII, 1).

Así es como se ve la imagen de la Virgen de Guadalupe, y otras muchas imágenes de la Virgen.

No parece que haya sido difícil la integración de unos rasgos con otros, y que, así como lo hace el Nuevo Testamento, los tseltales hayan atribuido a Cristo las propiedades del Sol, y a la Virgen, las de la Luna. Pero esto no significa necesariamente que haya sido en sentido material pues, recordémoslo, nos encontramos en el mundo maya, y no sabemos hasta dónde llega la realidad y hasta dónde su representación simbólica.

Las palabras de un anciano o *trensipal* de *Tsajalha'* (poblado distante de Guaquitepec) pueden iluminarnos a este respecto:

Para nosotros, el sol es imagen de Dios porque está en todas partes. El sol es único, está en todas partes al mismo tiempo, favorece a todos por igual, y no disminuye al darse. La luna nos pasa la luz de la noche, como la Virgen nos pasa a Jesús en la noche de la vida. Además, la luna influye activamente en las plantas, y da fecundidad y nos da y conserva la vida.

Es conveniente recordar ahora unas palabras de Vogt:

... las creencias acerca de Cristo, parecen haber sido oscurecidas por las de los Antiguos Mayas respecto del dios sol y de la diosa luna, que representaban las contrapartes más importantes del macho y de la hembra en su sistema simbólico (1969, p. 368).

A mi modo de ver, ninguna de las dos creencias oscureció a la otra. En efecto, si tomáramos como base del análisis únicamente los conceptos cristianos, ¿podríamos decir que estos son los que oscurecieron las creencias mayas!

Sea lo que fuere de ello, creo que la hipótesis de la integración resulta suficientemente corroborada por el abundante material que se ha expuesto. Y hay que recordar que los indios “interpretaron y reinterpretaron”, de acuerdo con su propio sistema de creencias del momento, el material que recibían de las enseñanzas de los misioneros.

La influencia “cristianizante” se muestra claramente en la leyenda guaquepequense del benjamín y de los dos hermanos mayores. Y también en la creencia tseltal actual de que la Virgen María es dueña de varias serpientes que son *lab** y que ella presta a sus devotos para protegerlos.

La integración entre esos *lab*, netamente mayas, con los poderes de la Virgen fue tanto más fácil cuanto que a ella se la presenta de pie sobre una serpiente.

Por lo que respecta a los santos y a su integración con los dioses prehispánicos, véase lo que ya se dijo en la parte anterior del presente capítulo.

* Por lo pronto, baste decir que el *lab* es un animal que determinadas personas reciben de Dios como alma.

III. ELEMENTOS DESCARTADOS O POCO MODIFICADOS

A. Elementos cristianos

1. LA MUERTE

En la teología cristiana occidental, la muerte no constituye para los seguidores de Cristo sino un pasaje a una vida mejor, es decir, a la resurrección y a la vida con Cristo (San Pablo: la. Tes., IV, 14 y Rom., VI, 6).

A este mundo se le llama “valle de lágrimas”, y constituye para San Pablo un obstáculo que impide al hombre obtener la felicidad verdadera: “¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?” (Rom., VII, 24).

La muerte, que era el castigo del pecado de Adán (Gén., III, 16-19; Rom., v, 12), se ha convertido, por la muerte y resurrección de Cristo, en un “pasaje” a la verdadera vida. En la religión tradicional marca, por el contrario, el término de la felicidad esencial que se encuentra en este mundo, y no se la considera como pasaje a una vida mejor. La causan, ya sea el pecado personal, ya sea, sobre todo, la brujería. Cuando la persona se halla enferma, dirigen al cielo sus súplicas y efectúan sus ritos para lograr la salud. Una vez que ha llegado la muerte, no se preocupan ya del estado ulterior del difunto. En tal caso, lo que es en verdad importante es la “restauración de la armonía”, perturbada por aquel que causó la muerte. Las plegarias a Dios y al difunto mismo son, no para pedir el eterno descanso del alma, sino para impetrar la restauración de la armonía.

2. EL JUICIO FINAL

Los conceptos católico-occidentales

Uno de los “Artículos de la Fe” (Las verdades fundamentales del cristianismo) es que Jesucristo vendrá el último día a “juzgar a los vivos y a los muertos... Dios recompensa y remunera las buenas obras y castiga las malas” (Núñez de la Vega, I, p. 40).

El predicador de nuestros sermones tsotsiles describe el Juicio Final con estas palabras:

En un solo día todos los hombres morirán. Dios dará primero una señal para indicar que el mundo se acerca a su fin: el sol se oscurecerá, la luna tomará el aspecto de sangre, y habrá temblores de tierra. El fuego llegará y abrasará todo lo que halla sobre la tierra... En ese momento San Miguel bajará del Cielo, tocará la trompeta y gritará: “¡Muertos, levantaos: ahora veréis a Dios!” Entonces todos los hombres resucitarán... los pecadores, acompañados de los demonios, surgirán como ennegrecidos por el fuego... Jesús, el Santo Jesús, llegará sobre una nube con los Ángeles y con los santos... Y se sentará para el juicio: dictará la sentencia, y los pecadores pagarán el precio de ella: “Os condeno al fuego, a los tormentos, al infierno para siempre”. Inmediatamente los demonios los atarán y se los llevarán a sus eternos y sombríos sufrimientos. Se dirigirá entonces a los buenos: “¡Venid aquí!”, e irán al cielo para estar siempre en su presencia; resucitarán para no morir jamás (Sermón III).

Esta descripción parafrasea la de San Mateo (XXV, 31 y ss.); sin embargo, falta en la descripción del predicador el elemento esencial del juicio: la caridad para con el prójimo. En efecto, según el mismo evangelista, Jesús concederá el cielo a los buenos:

Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era forastero y me acogisteis, estaba desnudo y me vestisteis, en la cárcel y vinisteis a verme... [pues] cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis (*loc. cit.*).

La causa de la condenación es, en cambio, la omisión de estas obras de misericordia para con el prójimo.

Los catecismos de la época nos dicen simplemente que los hombres irán al cielo o al infierno según que hayan observado o no los Mandamientos de Dios.

En la religión prehispánica no parece existir este concepto.

En la religión tradicional el Juicio Final no existe, y me parece que hay tres razones posibles para explicar este hecho:

- Para ellos el Juicio se efectúa ya en este mundo: si el hombre peca, le sobrevendrán desgracias; si es *ch'abal kerem* –hombre justo–, gozará de la felicidad en la armonía.
- Los misioneros tenían un criterio diferente del de los indios para juzgar los pecados: los mandamientos ladinos que había que cumplir y la religión de los antepasados mayas, que había que abandonar.

- La caridad hacia el prójimo, elemento esencial del Evangelio, y también de la tradición de los *jMe'jTatik*, traducida como “servicio” a la comunidad y a los santos, no aparece en las enseñanzas de los evangelizadores. Ahora bien, los tseltales consideran pecado únicamente aquello que puede dañar a los demás en una forma o en otra.

Después de haber estudiado el cielo y el infierno, veremos que la razón principal por la que no aceptan el Juicio Final proviene de su sistema conceptual.

3. EL INFIERNO

Cuando se interroga explícitamente a los indios acerca de este punto, responden: “Si el hombre ha cometido pecados graves, irá al infierno; si no, irá al cielo”.

El infierno maya

La información acerca de este tema nos la proporciona, casi en su totalidad, Landa:

Las penas de la mala vida que decían habían de tener los malos, era ir a un lugar más bajo que el otro, que llaman *mitnal*, que quiere decir *infierno*, y en él ser atormentados por los demonios, y de grandes necesidades de hambre y frío y cansancio y tristeza (p. 60).

Según Ruz Lhuillier:

[son] obviamente católicas [estas creencias de] un cielo para los buenos, y un infierno (el *mitnal*) para los malos, que no existe en las culturas mesoamericanas, en que el tipo de muerte, y no la conducta seguida durante la vida, es lo que determina el destino final (1963, p. 240).

La observación del autor acerca del tipo de muerte, como determinante del destino del alma la confirma el mismo Landa: “Decían también, y lo tenían por muy cierto [que] iban a esta su gloria los que se ahorcaban” (*op. cit.*).

El tipo de vida que se lleva en este sitio es semejante a la de la tierra:

[Así vemos, por ejemplo], al dios de la muerte realizando actividades materiales propias de los humanos [tejiendo, haciendo fuego, amenazando con armas, fumando, copulando

con mujer, etc.] El *Popol Vuh* nos describe algo de la vida de los Señores de Xibalbá [país de los muertos]: juegan a la pelota, hacen bromas y daño a los que llegan a su reino... elementos materiales hallados en las sepulturas... sugieren también la misma creencia: objetos que el difunto usó en vida, [armas, herramientas, joyas, etc.], recipientes con comida... sirvientes y mujeres para servirles de acompañantes (Ruz Lhuillier, 1963, p. 236).

El infierno católico-occidental

Es uno de los temas de los que con mayor frecuencia se habla en la predicación de la época. Oigamos a Núñez de la Vega:

Infierno, que es el ultimo mal que han de tener los malhechores, y allí han de penar para siempre sin que pueda mudarse, ni minorarse el tormento de su infeliz estado... El numero de los tontos que siguen el camino de la muerte es infinito (I, pp. 143 y s.).

Enumera después las diferentes clases de gente que merecerá el infierno: los que no creen, los asesinos, los dedicados a la fornicación, los idólatras y los mentirosos y, naturalmente:

... están también en la matrícula [para el infierno]... los hechiceros (en quienes se incluyen los maleficios encantadores, y supersticiosos Nahuallistas) que creieron, y confiaron en las promessas, y pataratas falsas del demonio.

De todos estos dice el Evangelista San Juan, que oio decir, que la parte de ellos caería en el Estanque de fuego ardiente con azufre que es la muerte segunda (*loc. cit.*).

Los catecismos y los sermones insisten continuamente en el temor del infierno como motivo principal para no pecar. Así por ejemplo, el *Catecismo náhuatl* exhorta en la forma siguiente a los moribundos a que se arrepientan:

Y si no lo hizieres assi, y te faltare esta paciencia en esta enfermedad y trabajo, y no tuvieres dolor y contricion de todos tus pecados, y no rogaras a Dios que te los perdone, es señal que vas condenado para siempre a las penas del Infierno, y estas ya debajo del poderío y mano del Demonio... Y en el punto que murieres te llevaran tus enemigos los demonios al infierno derecho, donde padeceras tormentos sinnumero en el fuego eterno que jamas se a de acabar para siempre (p. 145).

En una oración del mismo encontramos el párrafo siguiente:

Dios mio y Señor mió ayudame y faboreceme en esta postrimera necesidad, socorre señor mio a mi anima... porque no vaya cautiva del Demonio ni la traguen los perros infernales para siempre jamas. Amen (*ibid.*, p. 148).

Los demás catecismos de la época son más bien breves por lo que respecta a este tema; Ripalda, por ejemplo, lo describe como un sitio de “sufrimientos eternos en castigo de la mala conducta” (p. 19).

Barreda es más explícito:

Infierno es un lugar lleno de gravissimos tormentos a donde van las almas de los que mueren en pecado, alli arden en fuego eterno que nunca se podra acabar (p. 16).

Estos no son sino algunos ejemplos, pero el tema es abundantísimo en la literatura religiosa; así por ejemplo, los cuatro sermones tsotsiles hablan de él 14 veces. Escuchemos algunas de sus enseñanzas:

El Infierno “sitio de sufrimientos eternos”. “La casa del diablo”. El alma del condenado se encuentra atrapada “entre las garras del demonio”.

Hay algunas descripciones más largas:

El demonio es el dueño de los pecadores condenados al fuego del infierno donde permanecerán como esclavos y como hombres negros.

Por lo que respecta al infierno, se halla debajo de nosotros, en el interior de la tierra. Las almas de los pecadores padecen allí terriblemente. Quienes no escucharon la palabra de Dios y no quisieron recibir la Fe; quienes no guardaron sus santos Mandamientos, reciben castigos variados, por el fuego, por los tormentos. La luz del día no existe allí, no hay sino tinieblas. No hay ningún reposo: solamente torturas, muerte, pobreza, angustia del corazón, en su cabeza, en sus ojos, en su cuello, en su nariz, en sus oídos. Hay para ellos toda especie de tormentos: lloran, se queman y sufren todas las horas del día.

Hay todavía más: su castigo no termina jamás: si tienen hambre, no reciben alimento alguno, si tienen sed, nadie les dará de beber.

Núñez de la Vega afirma que “las penas y tormentos [del infierno] son tan terribles, y horrorosos, que si christianamente se ponderan, es bastante su memoria, para la enmienda de la vida” (I, p. 145).

El infierno en la religión tradicional

Sin embargo, de ese formidable y terrible infierno, por medio del cual querían los misioneros apartar a los indios de sus “idolatrías y supersticiones”, no queda nada, si no es una pobre mujer transformada en mula, y su marido que la visita y que tiene que efectuar trabajos de la vida diaria, como acarrear leña. Ambos comen, aunque su alimento lo constituyan gusanos.

El infierno tseltal no se parece al que nos describe la teología: “el conjunto de todos los males sin mezcla de bien alguno”. En él no se odia a Dios (lo cual constituye precisamente la raíz de los sufrimientos de los condenados) sino que se le pide que bendiga los alimentos.

No parece pues que ese tipo de infierno sea suficiente para apartar a los hombres del pecado. Para ello es mucho más eficaz el castigo enviado por el mundo superior, como veremos más adelante.

4. EL CIELO

El cielo maya

Escuchemos de nuevo a Landa:

... los descansos que decían habrían de alcanzar si eran buenos, eran ir a un lugar delectable donde ninguna cosa les diera pena y donde hubiese abundancia de comidas y bebidas de mucha dulzura, y un árbol que allá llaman *Yax-ché* muy fresco y de gran sombra, que es una ceiba, debajo de cuyas ramas y sombra descansarían y holgarían todos siempre (p. 60).

Aunque no debemos olvidar la advertencia de Ruz Lhuillier (1963, p. 240) de “tomar con mucha reserva” la información de Landa, y sobre todo su clasificación de buenos y malos, el “lugar de felicidad” que él nos describe, parecería adaptarse bastante bien a la mentalidad maya. En efecto, así como en el “país de los muertos” se efectúan las actividades de la vida diaria del mundo, así también es lógico que en ese lugar de felicidad se lleven a cabo las actividades que hacen dichosas a la gente acá en la tierra, sobre beber fraternalmente y en unión de espíritus –*jun pajal yo’tan*– como sucede en las fiestas tradicionales, de las que hablaremos en un capítulo aparte.

El cielo católico-occidental

La teología misma no nos ofrece sino una idea muy vaga de él: “es la posesión completa y simultánea de una vida sin fin”; es decir, en el cielo existe todo lo que puede haber de bueno, y se le posee, no poco a poco, simultáneamente y para siempre.

San Pablo, quien según su propio testimonio fue arrebatado al cielo, se contenta con decirnos que ahí oyó palabras que el hombre no puede repetir y que hay cosas que el ojo nunca ha visto y que el oído nunca ha escuchado (Ia. Cor., II, 9).

Núñez de la Vega, al hablar de las postrimerías nos dice:

Gloria, que es, y consiste en ver, y gozar del summo bien, los buenos eternamente (I, p. 143).

Y, al explicar los artículos del Credo, la describe ampliamente:

... la vida eterna, que consiste en ver a Dios como es en si, y conocerle eternamente: esta vida eterna, viendo a Dios, es de cumplida felicidad, que durara sin fin, en que el cuerpo ha de tener inmortalidad con impassibilidad, sin que pueda dañarle cosa alguna: tendra una claridad tan resplandeciente como el Sol, y tan sutil agilidad, que en un momento se podra mover de una parte del mundo a otra, y de la tierra al Cielo sin trauaje alguno: gozara de tan robusta fortaleza, que sin comer, sin beuer, sin dormir, sin reposar seruira al espiritu en todo quanto le fuesse necessario, sin que tenga miedo a cosa alguna. En quanto a la alma tendra sauiduria colmada, porque vera a Dios distintamente, que es la Causa de todas las cosas: la voluntad se hallara tan llena de caridad, y bondad, que ni vn peccado venial podra hacer: las riquezas de los bienaventurados serán no necessitar de cosa alguna por tener a Dios, que es summo bien, la honra de ser hijos de Dios, iguales a los Angeles, Reyes, y Sacerdotes espirituales para siempre; seran juntamente con Dios señores del vniuerso Mundo, y podran hacer todo quanto quisieren, excepto culpas, y peccados, porque estaran unidos a la diuina voluntad, a quien cosa ninguna puede resistir, y finalmente seran inefables sus deleites, porque todas las potencias del alma, y cuerpo han de estar vnidas a los objetos conuenientes, de lo qual nacera en ellos un contento cumplido, paz quieta, sin sobresalto alguno y una alegria perpetua con alborozo eterno... (I, p. 44).

El catecismo de Barreda no nos dice mayor cosa:

El cielo es un lugar lleno de mucha, y grande gloria, lleno de todo genero de bienes, y de todo genero de alegría, en donde esta Dios N. Señor, la Sma. Virgen, todos los Angeles,

y todos los santos. Alla van las almas de los buenos que sirvieron a Dios, a descansar para siempre, que nunca se podrá acabar (p. 16).

Nuestro predicador tsotsil hace esfuerzos por describir lo que puede ser la felicidad celestial:

[Además de Dios y de los santos] se encuentran allí las almas de todos los buenos cristianos. Es el lugar del reposo de esas ánimas, pues en el cielo ya no habrá trabajos, ni enfermedades, ni pobreza, sino solamente la alegría y la felicidad eterna. Allí no hace frío, no hay fuego, ni hay día ni noche: sino que los rayos de Dios sustituyen al sol y a la luna. Allí también nuestras ánimas reciben el alimento y todo lo que pueden desear. Y lo que es más, esta felicidad no termina nunca, pues el alma es inmortal... contempla a Dios por toda la eternidad.

Todas las almas se desprenden de su cuerpo y desean ardientemente hallarse ante las miradas de Dios, porque encuentran toda clase de gozos del espíritu contemplando a Dios... Aquí en la tierra, vuestro corazón se llena de gozo cuando miráis a vuestro padre, a vuestra madre, a vuestro hijo, a vuestros amigos y a vuestros parientes. Os llenáis también de felicidad cuando tenéis todo lo que deseáis, y también cuando miráis un hermoso paisaje. Pues bien, el gozo que vuestro corazón experimentará cuando vuestra alma contemple a Dios, es semejante a este.

Pues ella [el alma] contemplará a su padre y a su verdadero amigo... Y mirará esta hermosa tierra que se llama cielo.

En suma, esta felicidad no es muy diferente de la de la tierra, y es mucho menos atractiva que el paraíso de los antiguos mayas. En efecto, el cielo de los misioneros solo se podía alcanzar abrazando la religión católica. Pero ¿qué ventajas podrían hallar los indios en esto? En primer lugar, el predicador habla de Dios y de los santos, pero no hace ninguna alusión a la compañía humana de los otros indios. Ahora bien, para estos no puede haber felicidad verdadera si no es en compañía de los demás (esto lo veremos al tratar de las fiestas). Notemos a este propósito que uno de los elementos esenciales del paraíso maya es el alimento y la bebida, es decir, un festín en que se comparte todo, en forma fraternal y gozosa con los demás.

Resulta gravísimo también que el predicador no haga ninguna referencia a la presencia de los *jMe'jTatik*: ¡pero es que ellos, siendo paganos, no podrían entrar al cielo cristiano!

Por fin, para ganar el nuevo cielo había que abandonar todas las tradiciones de los ancestros, que los tseltales aun en la actualidad veneran profundamente, ya que

son la condición esencial para alcanzar la felicidad verdadera en este mundo. Tales tradiciones, como todo lo importante para los tseltales, son también inmutables. ¿Cómo podrían pues ellos cambiar su manera de proceder?

No es posible [se dice en un *Pat'o'tan*] que mañana termine o se borre todo esto [la celebración de la fiesta], que es conforme a lo que nuestras primeras madres y nuestros primeros padres instituyeron... ¡Que nosotros nunca lo destruyamos, nosotros sus sucesores hijos-de-mujer, sus sucesores hijos-de-hombre!

El cielo ladino, ganado a costa de la renuncia a las sagradas tradiciones y a la compañía de los ancestros, no resultaba apetecible.

El cielo en la religión tradicional

Los indios dicen que quienes no han cometido pecado van al cielo, pero añaden “no sabemos lo que allí sucede”. En algunas oraciones se habla algo a este respecto:

Xojobuk ta yutil gloria, xojobuk ta yutil ch'ulchan.

Hay un resplandor [o arcoíris] dentro de la gloria, hay un resplandor [o arcoíris] dentro del cielo.

Creen también que sus ofrendas entran al cielo:

Lek me wa'al ku'un ta ba mesa, ta ba sila ta yutil ch'ulchan.

Que mis velas sean colocadas hoy, una junto a la otra, sobre una mesa, sobre una silla, en el interior del cielo.

5. LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

Teología occidental

La teología afirma que todos los hombres resucitarán al final de los tiempos, es decir, que el cuerpo y el alma, separados por la muerte, volverán a reunirse para formar nuevamente a cada hombre. En la predicación de los misioneros se menciona poco esta verdad del dogma católico, así como la resurrección misma de Cristo.

Escuchemos al obispo-teólogo Núñez de la Vega:

La Resurrección de la carne en el día último del Juicio, donde cuanto a la vida natural volverán todos a vivir, así buenos como malos, pero la resurrección de estos será para sufrir tormentos del Infierno... y los buenos que murieron sin pecado, resucitarán para gozar vida gloriosa (I, p. 44).

Los mayas-prehispánicos

Landa (p. 60) afirma terminantemente que entre ellos no existía este concepto:

... esta gente ha creído siempre en la inmortalidad del alma... No tenían memoria de la resurrección de los cuerpos.

Por su parte, Ruz Lhuillier concluye:

... diríamos que los mayas concibieron cierta forma de una supervivencia física, al mismo tiempo que la creencia en la inmortalidad del alma; y que además esperaban una resurrección cuya índole no parece precisa, pero que simbolizaba y ofrecía como modelo y promesa, el ciclo vegetal –y, principalmente el ciclo vital del maíz, sustancia misma de la carne del hombre... hombre y maíz constituían una misma entidad, habiendo sido formados los primeros seres humanos con masa de maíz (p. 241).

La religión tradicional

Todavía se da menos importancia en ella a la resurrección que al infierno y al cielo: *ya to xcha'kuxajotik ta slajel bahlumilal* –resucitaremos cuando llegue el fin del mundo–, afirman cuando se les interroga explícitamente acerca de ello. Como vimos antes, los tseltales creen en la supervivencia del alma, puesto que afirman que el 2 de noviembre los muertos retornan a la tierra “para hacer lo que les gustaba cuando se hallaban acá”.

Aseveran también, sin más explicaciones, que Cristo resucitó de entre los muertos, pero este concepto crucial en el dogma católico se halla prácticamente ausente de su marco religioso. Ya indicamos que el domingo de Resurrección, por ejemplo, mencionan este suceso de la vida de Cristo, pero en la procesión que se lleva a cabo no es este quien sale, sino la Virgen y San Juan, patronos del poblado.

Esta manera de pensar resulta lógica, ya que en la religión maya prehispánica no parece haber existido la resurrección propiamente tal, y en la predicación de la religión hispánica se le daba relativamente poca importancia.

En suma, vemos que las postrimerías, los cuatro puntos que constituyen el fin último del hombre, la muerte, el juicio final, el infierno y el cielo, con su concomitante, la resurrección, son muy importantes en la religión católica occidental, pero en cambio, pasan desapercibidos en la religión tselal.

Al tratar cada uno de estos cuatro puntos vimos algunas de las razones que pudieron haber sido la causa de su no aceptación en la religión tradicional. Sin embargo, la razón fundamental parece haber sido la siguiente: para los tselales lo que cuenta verdaderamente es la vida sobre la tierra, donde pueden adquirir la verdadera felicidad viviendo en armonía consigo mismos, con sus prójimos, y en el mundo espiritual.

Un castigo futuro no tiene razón de ser, puesto que si cometen pecados reciben aquí mismo su castigo: desgracias y aun la muerte.

El cielo y la resurrección, en cuanto recompensas futuras, no presentan gran atractivo para estos indios, a quienes su cultura lleva a dar importancia únicamente a la vida presente. Si no se preocupan por la cosecha del año próximo, sino solo por la de este, ¿es acaso lógico que se preocupen de un cielo futuro y que no se parece en nada a lo que conocen a través de sus experiencias cotidianas?

Por otra parte, toda su educación los prepara a una vida práctica, la de cada día. Por ejemplo, los niños no aprenden aquello que les sería útil más tarde, en la edad adulta: ¡ya tendrán tiempo de preocuparse de las cosas futuras cuando estas sean una realidad presente!

Además, siempre aprenden mediante la experiencia: al niño no se le enseña; ¡él mismo es quien debe aprender y hacerse sabio! Ahora bien, los bienes y males futuros propuestos por los misioneros no eran aprehensibles mediante la experiencia, ni referibles a lo conocido. Por tanto, el cielo y el infierno, aun cuando hubiesen sido presentes y no futuros, no hubieran tenido cabida en el sistema conceptual de los indios.

Y en fin, puesto que lo que realmente importa es solo el presente, la muerte carece de importancia en cuanto paso a la vida futura. No hay razón de orar por el difunto, quien ya no pertenece al mundo presente: hay que rezar a Dios y al difunto mismo para que restablezcan la armonía de este mundo, perturbada por la muerte injusta de uno de los miembros de la comunidad.

En conclusión: los tselales abandonaron los cuatro puntos del último fin del hombre, porque no correspondían a su mundo conceptual del bien esencial aquí, sobre la tierra.

Weber nos señala además otra posible causa:

Una cierta preocupación por el destino de las personas en el más allá surge cuando los hombres han satisfecho sus necesidades terrenas más esenciales. Por tanto, tal preocupación se limita primariamente a las élites y a las clases ricas (p. 140).

Respecto a Guatequepec, la afirmación del autor parece verificarse.

B. Elementos prehispánicos poco modificados

1. LOS CERROS EN VERDAD VIVOS –*Te whsetik mero kuxul*

Según hemos visto ya, los cerros gozan de un poder especial, que proviene sea de ellos mismos, sea de quienes habitan en ellos. Son también la fuente de la vida para los tseltales. Los mayas los tenían por seres sagrados porque eran la morada de sus antepasados (Ruz Lhuillier, 1981, p. 315). En la época de la conquista, los cerros sirvieron de escondite a los indios para las prácticas religiosas condenadas por los misioneros, según lo atestigua Núñez de la Vega:

... cuios guesos siendo de gentiles hasta oi en dia han venerado, como si uviesen sido Sanctos, llevandoles sahumero de copal, y flores a las cuevas, donde los tienen puestos (II, p. 134).

Muy probablemente veneraban también allí los ídolos que habían podido escamotear a las pesquisas de los misioneros, pues se ha descubierto un gran número de ídolos escondidos en las cuevas de las montañas.

Tales sitios se convirtieron pues, en esta forma, en lugares santos. No hay que admirarnos si encontramos allí también al santo ángel (del cual habían hecho un mestizaje con el *Yajwal Ajaw* –Señor de la Cueva–), así como también la cruz maya-cristiana y, por fin, a la Santísima Virgen, a quien llaman *sme'ixim* –madre o protectora del maíz.

¡Si el templo fabricado por los hombres era un sitio santo, con mucha mayor razón los cerros, que habían sido hechos por el mismo Dios! Los cerros eran además sitios donde los indios podían conservar juntos a los dioses antiguos y a las divinidades hispánicas. Pero hay todavía otro factor que considerar: los cerros gozan de un poder propio y son bienhechores, pero pueden también castigar, aun injustamente. Parece que no se les cristianizó totalmente, aunque Dios tiene un cierto poder sobre

ellos, ya que puede proteger a los hombres de los daños que esos seres quieren causarles a veces.

2. SANTA TIERRA, MUNDO SANTO –*Ch’ul Lum, ch’ul Bahlumilal*

En la religión cristiana se considera a la tierra como buena, puesto que Dios la creó, pero nunca se la llama “santa”, ni siquiera, según parece, en las culturas cristianas esencialmente agrícolas.

Para los mayas, “la Tierra era una deidad de rasgos descarnados asociada a la muerte... Su aspecto macabro se debía a que en su seno se hallaba el inframundo al que iban a parar no solo los cuerpos de los difuntos, sino también los astros como el Sol, al atardecer, y la Luna y las estrellas al amanecer (Ruz Lhuillier, p. 186).

Los tseltales conservan el concepto de tierra como algo sacro pero “ambivalente”, que concede sus beneficios, pero que a veces trata asimismo de dañar a los hombres. Podríamos decir que ella sufrió también el influjo cristiano: se la considera como sometida, en cierto modo, al poder de Dios y de los santos, pues se pide a estos que protejan a los hombres de los lazos que la tierra podría colocar en su camino. Hay que notar que a ella nunca le piden beneficios, sino únicamente le suplican que no haga daño.

¿Cuál es pues la naturaleza de la Tierra Santa y de los Cerros? ¿Son ellos también *Kwoth* como diría Weber? Parece que su origen es prehispánico, pero, según vimos, se hallan sujetos en cierta forma al poder de Dios.

Si los consideramos como materializaciones de Dios (*Kwoth*) se hallarían en la misma categoría que el demonio y los brujos, que causan males injustos, pero asimismo en la de los seres bienhechores, puesto que también otorgan beneficios.

3. EL MAL

Este concepto lo estudiaremos detenidamente en el capítulo IX.

CONCLUSIONES

Parece conveniente resumir en forma breve, tanto las características de la religión tseltal tradicional (para que la síntesis de las dos religiones que la originaron se

muestre más claramente), como los criterios según los cuales los indios parecen haber asimilado ciertos elementos de la religión hispánica a la vez que descartaron otros.

- *Dios*: es el dueño del universo cristiano y también del maya: concede todo, pero se halla lejos; opera a través de sus *Kwoth*, los santos.
- *Cristo*: el Dios-hombre del cristianismo tiene sus paralelos en los héroes del *Popol-Vuh*, hombres divinizados o dioses encarnados. Cristo vivió una vida pobre como la de los indios y ayudó mucho a los hombres; se convirtió pues en *bats'il winik* u hombre tseltal. Según el cristianismo, rescató a los hombres del pecado; según la religión tradicional, pagó a fin de que vivieran una vida feliz. Se halla presente entre los indios mediante sus imágenes vivas.
- *La Virgen*: la madre de los héroes del *Popol-Vuh* era virgen, así como María la Madre de Cristo. El nombre que los tseltales antiguos daban a la luna, *Jalalme'tik* –Nuestra Santa Madre–, fue aplicado después por sus descendientes a la Virgen María, y empleado por los misioneros mismos para designarla. Para los cristianos ella es la protectora y abogada, especialmente en lo relativo a los asuntos espirituales, aunque también en los temporales. Esta última función es la que predomina para los tseltales: es la patrona de Guaquitepec, por consiguiente, es también la madre o protectora del maíz (tan esencial para ellos), al igual que la diosa maya *Ixkau*.
- *La cruz*: es el árbol de la vida; espiritual para los cristianos, material para los mayas prehispánicos. Cada una de las dos religiones le atribuye características propias: concede la lluvia, pero es también una puerta hacia el mundo espiritual y protege especialmente los sitios peligrosos.
- *Los santos*: su rol es el que antiguamente desempeñaban las divinidades locales: el de protectores, especialmente a causa de la consagración que los misioneros hacían de cada poblado a un santo patrono. El culto que los mayas tributaban a sus ídolos se asemejaba al culto hispánico que se daba a los santos mediante las cofradías.
- *Los ángeles*: en las dos religiones eran los mensajeros y tenían también otras características semejantes: la relación con el rayo; el nombre –*Canhel* y ángel– guardianes de los hombres según el cristianismo, y de la vida de la naturaleza en la religión maya (*Yajwal Ajaw* –señor de la Cueva).

- *El demonio*: enemigo espiritual, por antonomasia, de Dios y del hombre, según el cristianismo; pero, puesto que los misioneros lo describían con frecuencia bajo los rasgos de una fiera o de un hombre negro, se convirtió en un ladino malvado, pero menos poderoso que los curanderos. A veces afirman que él es la causa del pecado, y no ellos mismos.
- *La santa tierra y los cerros* son seres ambivalentes, ya buenos, ya malvados; sin embargo, Dios protege a los hombres de los males que ellos les envían.
- *La muerte*: en cuanto “paso al más allá”, no cuenta para los tseltales, ya que la vida verdadera es la de acá abajo.

Por todo lo dicho, no parece que las creencias de la religión tradicional sean ni predominantemente cristianas, ni predominantemente paganas o precolombinas; se trata más bien de una mezcla tan íntima, que no se podría determinar con precisión cuáles son los componentes que provienen de una religión y cuáles de la otra. Parece además, que no se trata de una “captación” de elementos dispares que se pretenden conciliar entre sí, es decir, de un *sincretismo*, sino más bien de un conjunto organizado y armónico, es decir de una *síntesis*.

Hay aspectos que parecen a veces contradictorios “para los occidentales”, pero ¿podemos demostrar que sucede lo mismo en todos los casos para la mente de los indios?

Si tomamos como base la noción tseltal del “verdadero bien” y del “verdadero mal”, podremos probablemente descubrir los criterios según los cuales llegaron los indios a elaborar su propia síntesis, aceptando algunos elementos del cristianismo y dejando caer otros.

Dios invisible, lejano y poco concreto, no es importante sino en cuanto que es el señor o amo de los santos, por medio de los cuales administra los asuntos de cada poblado.

Cristo es un ser concreto en cuanto que es un *bats’il wink* –hombre verdadero– y en cuanto “comprador y pagador” de los hombres, a fin de que estos vivan felices. Es el Señor de todos los santos, pero es menos concreto para los de Guaquitepec, porque este pueblo no le está consagrado especialmente, es decir, Cristo no es su santo patrono.

Los tres santos patronos aparecen bajo una forma totalmente concreta, ya que fueron designados por Dios como protectores especiales y exclusivos del poblado. Además, existe un pacto entre ellos y la comunidad, y solo esta puede servirlos.

La cruz y el santo ángel desempeñan también una función muy concreta y determinada.

La vida del más allá carece de importancia, pues no es allí donde se encuentran los verdaderos bienes y los verdaderos males.

Según vimos, la “Ley de las reducciones” (según la cual se obligaba a los indios a vivir en un poblado determinado sin poder salir de él) había aislado a unas comunidades de otras. Mientras más universales eran los seres del mundo superior, como Dios, menos tenían para ellos un sentido de pertenencia y de identidad. En cambio, los santos patronos que ellos se habían apropiado y aun “tseltalizado”, aumentaban esos sentimientos que les ayudaban a afrontar su situación de opresión, según lo veremos más claramente en los capítulos consagrados a las fiestas tradicionales.

Berger nos dice: “Toda tradición religiosa... requiere una comunidad específica para que su *plausibilidad* pueda seguir existiendo” (p. 54).

Ahora bien, si admitimos, por una parte, que la conquista produjo un desquiciamiento profundo de las culturas indígenas prehispánicas, es decir de las “comunidades específicas”, y si, por otra parte, nos encontramos con el hecho de que actualmente existen culturas indígenas, lógicamente tendremos que aceptar también que las tradiciones religiosas se modificaron profundamente. De lo contrario carecerían ya de *plausibilidad*, pues explicarían un mundo que ya no existe. En efecto, como apunta en otra parte Berger: “La religión sirve para conservar la realidad social del mundo en que los hombres viven su vida cotidiana” (p. 40).

Por tanto, si se dio la fusión de ambos mundos, el hispánico y el prehispánico, tuvo que haber también fusión de las dos culturas y, consiguientemente, de las dos religiones, pues de lo contrario ya no serían plausibles.

Ahora bien, esa fusión no parece que pueda reducirse a un mero *sincretismo* (que trata de conciliar sistemas opuestos), sino que se requiere, a mi parecer, una *síntesis*, es decir, un sistema ordenado y armónico, para explicar la admirable supervivencia, durante más de cuatro siglos, de las culturas indígenas.

Este raciocinio *a priori* se ve confirmado por datos provenientes de la observación directa, que confirman la interacción de las dos religiones y aun de su síntesis.

Después de haber analizado las creencias, es necesario ahora estudiar la práctica de la religión tradicional, que no solo manifiesta las creencias, sino que las refuerza y las desarrolla.