

TERCERA PARTE



CAPÍTULO V

LOS SACRAMENTOS CATÓLICO-ROMANOS Y LA ACTITUD DE LOS INDIOS

A la Iglesia se la concibe como una comunidad cuyos miembros están unidos entre sí y con Cristo. San Pablo la compara con el cuerpo humano:

Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo (1a. Cor., XII, 12).

Es decir, la Iglesia es una comunidad cuyo cuerpo son los fieles y cuya cabeza es Cristo.

La función de los sacramentos, ritos instituidos por Cristo, que simbolizan la gracia y la confieren, es la de conservar y acrecentar la unión de los miembros entre sí y con su cabeza. Su rol es fundamentalmente social. Dado que esa comunidad eclesial está constituida por seres humanos, los sacramentos deben adaptarse a ellos otorgando la gracia, pero por medio de signos sensibles e inteligibles.

Así por ejemplo, en el rito del bautismo se lava la cabeza del individuo para significar, y de hecho producir en él, por medio de la gracia, una purificación lo más completa y absoluta posible.

Sin embargo, esos conceptos se deterioraron; poco a poco el individualismo ganó terreno y en la época de la conquista, se insistía muy poco sobre el carácter comunitario; el sacramento se convirtió en el medio de obtener la salvación personal del individuo como tal, y no del individuo en cuanto miembro de un cuerpo.

Además, la noción de pecado había invadido todo: a los sacramentos, que son esencialmente fuentes de vida, se les consideraba más bien como medicinas o remedios. Escuchemos al respecto a Núñez de la Vega:

... los sacramentos, que son medios por donde se nos comunica el fruto de la passion y muerte de nuestro Sagrado Redentor con la gracia que nos dan (I, p. 24).

Cristo dejándonos su sangre remedio prevenido a las dolencias de nuestras culpas (*ibid.*, p. 77).

... los Sanctos Sacramentos, que son las armas, con que se fortalecen, y roboran los hijos de la Iglesia, y son estrivos de su esperanza, socorros de su flaqueza y antidoto saludable contra el mortifero veneno del peccado, Theoforos de la Divina Gracia, prendas de la Gloria, y testimonios de amor divino... (*ibid.*, p. 141).

El obispo explica mejor que otros autores de la época la naturaleza de los sacramentos, la fuerza que se recibe de ellos para vivir como cristiano, pero subraya su carácter medicinal, que era prácticamente el único que se explicaba a los indios; sin embargo, no nos dice palabra alguna a propósito de su carácter “esencialmente social”: los sacramentos ayudan al individuo a obrar bien en cuanto tal, pero no como miembro de un cuerpo.

Al hablar de cada sacramento en particular, trataré de explicar el modo como pienso que los indios lo interpretaron y las consecuencias que de allí se siguieron.

1. EL BAUTISMO

A) Los conceptos de la teología

Al bautismo se le llama la “puerta de los sacramentos”, puesto que posibilita la entrada del individuo a la comunidad cristiana. Es el medio por el cual el sujeto oficialmente se convierte en miembro de la comunidad, cuya cabeza es Cristo, recibe el ser de hijo adoptivo de Dios y se le concede una vida nueva.

Núñez de la Vega lo describe así:

... en el santo bautismo mediante la ablucion de la cabeza... se lava el alma de todos los pecados con la Gracia Sacramental... por el Bautismo renacemos espiritualmente a la gracia, que nos hace hijos de Dios... (*ibid.*, p. 77).

El efecto de este Sacramento es borrar el pecado original y todos los actuales... (*ibid.*, p. 79).

[El Sacramento de la Confirmación] Nos aumenta la gracia Baptismal, y confirmandonos en ella nos la robor y anima para que como christianos fuertes defendamos la Fe de Jesu Christo, y confesemos su Santo Nombre sin temor de tormentos, aunque, por su confession perdamos la propia vida, si fuere necesario (*ibid.*, p. 80).

Los que llegamos a recibir el Sagrado Bautismo y Confirmación tenemos en estos sacramentos contra el Infierno defensa, poderosa por el caracter, con que somos señalados por Hijos de la Iglesia, por la justificación, con que somos reengendrados por hijos de Dios, y herederos de su Gloria (*ibid.*, p. 141).

Declara explícitamente que los bautizados se convierten en hijos de la Iglesia y de Dios; sin embargo, no menciona que todos los cristianos sean hermanos entre sí.

Los catecismos hablan del bautismo como de la “purificación del pecado original”, pero no aluden a la “nueva vida” de hijo de Dios, ni a la “integración comunitaria”.

B) Los tseltales y el bautismo

Resulta interesante preguntarnos ahora cuáles son las creencias y las prácticas de los tseltales por lo que respecta a este sacramento.

a) Cierta idea de gracia: *K'alal te Kristiano ya yich'ha'*, *ya x'och ta yo'tan te Kajwaltik Jesukristo* –Cuando el hombre es bautizado Cristo entra en su corazón.

Aquí nos encontramos la idea de filiación divina expresada claramente; sin embargo, con frecuencia se da a Dios y a Cristo el nombre de “Padre”.

b) El bautismo como renacimiento de Cristo y como incorporación a la comunidad cristiana no es un concepto explícito entre los tseltales; sin embargo, sus oraciones aluden al rescate que Cristo hizo de los hombres. Así por ejemplo, tenemos en la oración por el recién nacido, dirigida a Cristo:

Ha'at ni laj amambon tal, ha'at ni laj atojbon tal –tú viniste a comprármelo, tú viniste a pagármelo– [es decir, tú compraste y pagaste a este hijo mío].

Esto concuerda plenamente con el dogma católico; sin embargo, el rescate de que hablan los tseltales no tiene relación alguna con la nueva vida en Cristo, sino más bien da derecho a una vida feliz acá abajo, como lo veremos en los sacramentos tseltales.

Cuando a un tselal se le pregunta qué es lo que el hombre recibe por el bautismo, responderá lo que se le ha enseñado desde tiempos inmemoriales: *Ya x'och ta snich'an te Kajwaltik Dios* –Se convierte en hijo de Dios Nuestro Señor–. Pero al decir esto, sabe que el niño es hijo de Dios “desde su nacimiento”, como lo expresa la, partera al dirigirse a Cristo: “¡Toma en tus brazos a tu hijo, abraza a tu hijo!”.

Es natural también que no hagan mención del pecado original. En efecto, como veremos al tratar del mal, en su cosmovisión, solo quien ha pecado debe sufrir. Por tanto, si se admitiese el pecado original, todos los niños deberían padecer hasta que recibieran el bautismo.

c) En ciertas regiones, los indios creen que si el niño no está bautizado, es como un *max* –mono–, y que el bautismo serviría para “fijar” el alma del infante en su cuerpo. En Guaquitepec nunca escuché nada semejante; ahí tan solo afirman que sin el bautismo el niño no podría entrar en el cielo e iría a una región llena de sombras y tinieblas.

Es casi seguro que ya desde los primeros tiempos los indios hacían bautizar a sus hijos. En efecto, el obispo Bravo de la Serna en su carta pastoral de fines del siglo XVII, recomienda a los sacerdotes que no retrasen el bautismo a los niños, pero nada reprocha a los indios. El silencio muestra que los indígenas eran diligentes en este campo. En cambio, se imponían multas a los descuidados en asistir a la misa o al catecismo de los domingos, así como también respecto a la confesión y comunión anuales (3, 1, 2).

Los libros de bautismos de Guaquitepec de épocas más recientes, 1930-1950, indican la gran cantidad de indios que hacían bautizar a sus hijos: la media es de unos 80 por año, prácticamente todos los recién nacidos de la comunidad.

Durante mi estancia allí nunca me enteré de que a algún niño se le privara del bautismo; a veces se retrasaba su administración, debido a las orientaciones actuales de la Iglesia de no bautizar sino a los niños cuyos padres estén suficientemente instruidos en la religión.

Exceptuando la confirmación, de la que hablaré más adelante, el bautismo era el único sacramento que los indios venían a pedir sin coerción alguna. Las razones principales de su fácil integración fueron probablemente las siguientes:

a) Los misioneros, que se mostraban reacios a admitir a los indios a la comunión, no se oponían en modo alguno a la administración del bautismo; la única condición era, desde luego, que los padres y los padrinos hubiesen recibido también ese sacramento. Los padres debían estar casados, y lo mismo los padrinos si eran una pareja.

Parece que no había ninguna instrucción previa a la recepción del sacramento, ya que se suponía que los indios asistían al catecismo dominical. Sin embargo, a lo menos desde 1860, ese no era el caso en Guaquitepec, puesto que no habiendo sino un solo cura para una vasta región, este se contentaba con advertir a los padrinos y a los compadres acerca del parentesco espiritual que se había establecido entre ellos a causa del bautismo, lo cual constituía un impedimento para el matrimonio. Además, exhortaba a los padrinos a encargarse supletoriamente de la instrucción religiosa del ahijado. En las actas de bautismos de Guaquitepec de las fechas ya mencionadas, el cura certifica que ha cumplido con la obligación de hacer ese exhorto.

b) Los tseltales saben que este sacramento es necesario para ser católico y para poder dar culto público a los santos patronos.

c) El signo sensible de este sacramento es comprensible para ellos: el hecho de lavar el cuerpo indica claramente que el alma queda también limpia. Recordemos que en esta región de Chiapas el agua es muy abundante, y que a los indios les gusta bañarse con frecuencia.

d) Para explicar la aceptación del bautismo, se podría invocar quizá también la existencia de un rito semejante entre los antiguos mayas, quienes, según Landa, veían en él un “nacer de nuevo”:

No hemos podido saber su origen sino que es cosa que han usado siempre y a la que tenían tanta devoción que nadie la dejaba de recibir... Lo que pensaban [que] recibían en el [Bautismo] era una propia disposición para ser buenos en sus costumbres y no ser dañados por los demonios en las cosas temporales, y venir, mediante él y su buena vida, a conseguir la gloria que ellos esperaban, en la cual... habían de usar de manjares y bebidas...

A las niñas poníanles como madrina a una mujer anciana y a los niños un hombre que los tuviese a su cargo.

Hecho esto, trataba el sacerdote de la purificación de la posada, echando al demonio de ella... [lo cual se hacía por diferentes ritos] Hecho esto... comenzaba él [el sacerdote] a bendecir con muchas oraciones a los muchachos y a santiguarlos con su hisopo... Aca-

bada su bendición... [un] principal... mojábale [al muchacho] con el agua de un vaso... y untábales la frente y las facciones, y entre los dedos de los pies, y de las manos... Llamaban a esta fiesta *emku*, que quiere decir *bajada de Dios*... (pp. 44 y ss.).

Las ventajas que los indios lograban con el bautismo católico, pudieron ser también razones que los impulsaron, sobre todo a los principios, a recibirlo. Landa escribe:

Entre ellos la pena del homicida aunque fuese casual, era morir por insidias de los parientes, o si no, pagar el muerto. El hurto pagaban y castigaban, aunque fuese pequeño, con hacer esclavos y por eso hacían tantos esclavos, principalmente en tiempo de hambre, y por eso fue que nosotros los frailes tanto trabajamos en el Bautismo: para que les diesen libertad (p. 53).

Por consiguiente, bautizarse no solo aportaba bienes espirituales sino también ventajas materiales: liberarse de la esclavitud.

En cambio, la gracia que los tseltales piden para el recién nacido es una vida larga y feliz en este mundo, como aparece en la oración que la partera recita por el bebé.

El hecho siguiente, que se da con cierta frecuencia en la actualidad, nos explica esto: por más que los misioneros jesuitas insisten sobre la necesidad de la instrucción religiosa de los padres y de los padrinos del niño, algunos indios persisten sin embargo en querer que se bautice a su hijo aun cuando ellos no hayan asistido a la catequesis previa. Tal actitud podría provenir de que antiguamente esa catequesis no se exigía. Sin embargo, parece más bien deberse a que lo verdaderamente importante es el *rol social* del bautismo, según veremos inmediatamente.

C) Los padrinos y los compadres*

a) Los conceptos teológicos

Para recibir los sacramentos del bautismo y la confirmación, los candidatos deben ir acompañados de sus padrinos, cuyo rol consiste en presentar a la comunidad cris-

* Para conocer a fondo los aspectos relativos a los padrinos y a los compadres, se puede leer a Pitt-Rivers, 1977, p. 48-70.

tiana a los candidatos para atestiguar el deseo de estos de vivir como verdaderos cristianos. Además, cuando se trata de infantes, quienes hacen la profesión de fe son los padrinos, sustituyendo por el momento a sus ahijados. Los padrinos aceptan también la responsabilidad supletoria de la educación religiosa de sus ahijados; son los “padres espirituales” del bautizado, pues ellos lo llevaron a las fuentes bautismales, donde recibió una nueva vida en Cristo. En inglés se les llama *god parents*, y en algunas regiones de España padres de gracia. Los tseltales los nombran *Jalaltat* o *Jalalnan* –padre santo, madre santa.

Los padres engendraron al niño a la vida física, los padrinos, a la vida espiritual: son, por tanto com-padres (en latín: *Cum-pater*), es decir, co-padres.

b) *El rol social del Bautismo*

i) *En general*. En los países del Mediterráneo y de América Latina, del rol espiritual proviene un rol social: el padrino es el protector del ahijado, así como también de sus compadres. Aun actualmente el lazo del compadrazgo –más aún que el de padrino-ahijado– tiene un carácter sagrado, como se puede ver en una canción popular mexicana: “porque matar a un compadre es ofender al Eterno”.

ii) *Entre los tseltales*. Desde luego que muchas de las características que acabamos de exponer no son exclusivas de los indios mayas, sino que se hallan en América Latina y en los países del Mediterráneo.

Un tseltal puede escoger al padrino de sus hijos y, por consiguiente, a su compadre, por una de estas dos razones: amistad o deseo de protección.

Amistad. El hecho de escoger a alguien por compadre, indica que existe ya con él una amistad profunda; teóricamente al menos, no debe ni puede haber jamás dificultades entre ellos. La elección significa que se quieren consagrar por medio del sacramento las relaciones de amistad ya existentes.

Una frase escuchada durante el rito del matrimonio tseltal me confirmó sobre la opinión que tenía de la importancia de las relaciones del compadrazgo: un muchacho dijo a su hermano mayor: “*Nahil jBankil ayatix, yo'tik ini Kompadremjbahtik!*: ¡Antes eras mi hermano mayor, ahora nos hemos encompadrado!

En algunas partes, los lazos del compadrazgo sirven para multiplicar el número de personas con quienes se tienen lazos estrechos; en cambio, entre los tseltales se

trata más bien de profundizarlos, pues generalmente escogen al mismo padrino para todos los hijos.

El rol de padrino, y sobre todo el de compadre, supone que se ha de escoger a una persona del todo consciente de sus obligaciones, es decir, un adulto; por tanto, una persona casada. A propósito de esto, uno de mis informantes se admiró cuando le dije que en México se podía escoger por padrinos a muchachos y a muchachas adolescentes.

Entre los tseltales no encontramos la reciprocidad en el padrinzago, es decir, un padrino no pedirá jamás a su compadre que sea a su vez padrino de sus hijos. En efecto, el que es padrino de los hijos de una persona, tiene una cierta superioridad moral sobre esta.

Protección. Hasta hace algunos años muchos tseltales escogían por padrino a un ladino, quien debía ser una persona más o menos importante para poder cumplir mejor su rol: proteger al ahijado y al compadre, ya que el ladino gozaba de una influencia y de un poder mayor que los indios.

Actualmente los tseltales, sobre todo los que asisten al catecismo, no escogen ya a ladinos por padrinos. Esto se debe a que los misioneros han insistido mucho en que el padrino debe ser una persona practicante, a fin de que cumpla mejor su rol de *jalaltat* (padre santo). Ahora bien, los ladinos de Guaquitepec asisten muy poco a la iglesia. Además, las relaciones entre ladinos y tseltales se han deteriorado, ya que estos últimos, por el influjo de los misioneros, son mucho más conscientes, en la actualidad, de la explotación de que son objeto por parte de los ladinos.

c) *Obligaciones de compadres y padrinos*

i) Debe haber entre ellos un gran respeto y una gran amistad. Si uno de los compadres es ladino, es al indio a quien toca respetarlo, quedando él, en cierta forma, en una posición inferior. Es necesario emplear siempre el título de: *kompagre* o *kumparé* (compadre) o *komagre* o *kumaré* (comadre), sea al dirigirse a la persona, sea también cuando se hace referencia a ella.

ii) Los compadres se deben siempre ayuda mutua –en el trabajo, pres-tándose dinero u otros servicios, etc.–. Si se trata de un compadrazgo ladino-tseltal, el primero debe proteger al segundo en caso de necesidad, y este debe restarle sus servicios.

iii) Ayuda moral: aconsejar en caso necesario, etcétera.

iv) Deberes de hospitalidad mutuos, si se trata de personas de poblados diferentes: cuando una persona va al poblado de su compadre, lo ofendería si no se hospedara en su casa, aun cuando apenas haya sitio para él. Esto sucede tanto entre tseltales como entre ladinos y tseltales.

v) El padrino debe ofrecer a su ahijado los primeros zapatos y el primer traje.

vi) El padre del ahijado debe hacer a su compadre, a lo menos durante los dos primeros años, un regalo (generalmente un puerquito); el otro corresponderá ofreciendo una comida a la familia.

vii) El padrino deberá ejercer su rol específico de protector, a lo menos hasta el momento del matrimonio del ahijado. Si el padre de este no vive ya para el momento del matrimonio, el padrino hará las funciones de padre.

Sin embargo, la obligación general de ayuda mutua y de protección no termina nunca.

Quizá se podría hablar, en el caso del compadrazgo ladino-tseltal, de una institución por medio de la cual el ladino ejerce un cierto dominio sobre los indígenas: el tseltal debe prestar ciertos servicios a su compadre ladino, del que recibe en cambio una especie de protección. Se da pues un cierto paternalismo, y al indio se le trata siempre como a un inferior. Parece también que hay (o al menos que había antes) un cierto prestigio en tener un compadre y un padrino poderosos. De todas maneras, el hecho de ser compadre es para el ladino una fuente de ingresos, a causa de los regalos que recibe anualmente. A este propósito tenemos el caso extremo de doña Natalia, quien tiene alrededor de mil ahijados. ¡Cuántos regalos no habrá recibido durante su larga vida!

Desde el punto de vista social, el compadrazgo sería quizá un mecanismo estabilizador de las relaciones interétnicas superior-inferior, puesto que el indio debe mostrar siempre un gran respeto para el padrino de bautismo de sus hijos. Un indicio de ello es el sucedido siguiente:

Una vez bromeaba yo con uno de mis amigos cuyo padrino era un ladino muy poderoso: “¡Tu padrino es un ladino! ¡y nada menos que don Manuel! ¡Tienes que respetarlo mucho! –Sí, me dijo, es verdad, pero él fue solamente mi padrino de primera comunión!”.

2. LA CONFIRMACIÓN

Cuando se le bautizó, el niño se hallaba en la imposibilidad de confesar su fe, y sus padrinos lo hicieron en vez de él; después, al llegar a la edad adulta, el muchacho mismo hará su profesión de fe ante la comunidad cristiana, que le ayudará a vivir en la práctica esta fe en forma comunitaria.

En la confirmación, el cristiano recibirá al Espíritu Santo en una forma especial, y este lo iluminará y fortalecerá para que viva plenamente su fe y su compromiso; lo llenará de amor, a fin de que viva armónicamente con la comunidad.

Los catecismos y aun el obispo-teólogo no dicen casi nada de la naturaleza “social” de la confirmación.

Este sacramento nos aumenta la gracia baptismal, y confirmandonos en ella, nos la roborará, y anima para que como cristianos fuertes defendamos la fe de Jesu Christo, y confesemos su Santo Nombre sin temor de tormentos... También nos ayuda contra el demonio, y nos socorre en los peligros de los demás visibles enemigos (Núñez de la Vega, I, p. 80).

Aquí solo trata el aspecto individual y no dice nada acerca del comunitario, a pesar de que este es esencial a todos los sacramentos.

La gracia de la confirmación se simboliza exteriormente con la unción de aceite, que indica una presencia especial del Espíritu Santo. Los profetas del Antiguo Testamento y la Iglesia católica conferían a los reyes el poder divino ungiendo su cabeza con aceite.

La unción indica también que quien la recibe se convierte en un atleta de Cristo (antiguamente los gladiadores ungió su cuerpo antes del combate).

En este sacramento el padrino atestigua ante la comunidad que su ahijado está dispuesto a vivir como verdadero cristiano.

El ideal es que la confirmación no se administre sino cuando los candidatos hayan alcanzado la edad adulta pero, por diferentes razones, la Iglesia ha permitido que en América Latina se administre a los infantes. Actualmente se insiste cada vez más en que se espere al menos hasta la adolescencia.

En la época de la colonia, los indios acudían voluntariamente para que se confirmara a sus hijos, y la razón de ello parece ser la misma que para el bautismo, es decir, su rol eminentemente social, sea por el hecho del padrinzago, sea por la visita

del obispo cada seis años, que era y es todavía ocasión para una verdadera fiesta en el poblado.

El aspecto religioso de la confirmación no parece ser de gran importancia para los tseltales, ya que sus fines son puramente espirituales; además, el signo empleado, el aceite, casi no tiene significado para ellos, ya que no acostumbran hacer unciones e incluso en la preparación de los alimentos utilizan el aceite solo en pequeñas cantidades. ¡Recordemos que a los ladinos se les llama fritos, *ch'ib'il!*

3. LA PENITENCIA O CONFESIÓN

Desde un punto de vista interno, el fin de la confesión es reconciliar al cristiano con Dios su padre, de quien se había alejado por su mala conducta. Desde el punto de vista interno y externo, el sacramento reintegra al cristiano a la comunidad (y por ende también a Cristo, cabeza de ella), de la cual se había apartado al pecar, con perjuicio propio y de la comunidad misma.

Durante los primeros siglos, la Iglesia imponía largas y severas penitencias a los cristianos que habían pecado públicamente, antes de permitirles la reintegración a la comunidad. Cristo, en varias de sus parábolas, describe el gozo general que se produce en el cielo cuando un pecador se arrepiente y retorna a la Casa del Padre. El aspecto comunitario del arrepentimiento queda subrayado en la parábola de la oveja perdida a la que el buen pastor vuelve a traer al redil (Lc., XV).

Núñez de la Vega describe así la Confesión:

La Penitencia es *medicina* necesaria a los enfermos de peccado mortal cometido despues del Baptismo... peccado mortal es el que privando al alma de la gracia, y amistad de Dios haciendola enemiga suia y condenandola perpetuamente al infierno, se dice que la mata, aunque el alma es inmortal, pues quitandole a Dios, que es su propia vida, con toda propiedad se dice que la mata. No le causa muerte natural, sino espiritual, porque le quita la gracia... Queda muerta espiritualmente porque las obras que hace no son de merito alguno para vivir eternamente; otra muerte causa el peccado en el alma, que es la pena eterna en el Infierno, la cual se llama muerte, porque están allí los condenados tan sin esperanza de la vida eterna para siempre como si estuviesen muertos (I, p. 81).

El pecado y el arrepentimiento se describen aquí como un asunto personal entre el pecador y Dios; el pecado y la confesión no parecen tener ninguna dimensión comunitaria.

A la llegada de los jesuitas en 1958, los tseltales no tenían la costumbre de confesarse con los sacerdotes; aun en la actualidad, los viejos no se confiesan con ellos, sino con los curanderos, en caso de enfermedad grave.

El precepto de la Iglesia católica es confesarse y comulgar a lo menos una vez al año (cuando hay pecado grave), pero los indios se negaban a hacerlo en tiempos de la Colonia. De ello son indicio los dos datos siguientes:

Primero: Bravo de la Serna, en su carta pastoral, impone una multa de una libra de cera a todos aquellos que “un mes después de la Semana Santa no hayan cumplido con el precepto de la Confesión y de la Comunión” (Ord. n. 20).

Segundo: el cambio de significación de la palabra confesión entre los tseltales. En las oraciones de los capitanes y en los *Pat'o'tan* (o saludos), cuyo lenguaje revela su antigüedad, la palabra tseltal *Kompision*, que viene del español, confesión, no tiene ya este sentido, sino significa *ofrenda*:

Ha'me jkompision sjoyobal k'inal, ha' ni me kokine, ha' ni me jk'abine –Mi ofrenda [que efectué, durante todo el año] [literalmente, durante la vuelta del universo] el fruto [del trabajo] de mis pies y de mis manos.

Las causas del abandono del sacramento podrían ser las siguientes:

a) La negligencia de los sacerdotes en su administración. Bravo de la Serna consagra largos párrafos de su Pastoral a exhortar a los sacerdotes para que confiesen a los indios, y reprende su negligencia (Silbo, III, n.n. 2, 3, 9).

b) La resistencia de los sacerdotes a la administración de este sacramento, sea por descuido, sea por temor a las frecuentes embriagueces de los indios.

c) Más tarde, la imposibilidad de visitar con frecuencia a los fieles, ya que las zonas que tenían a su cargo eran muy extensas; solo lo hacían una o dos veces al año, y entonces, los bautizos y otras ceremonias no les dejaban tiempo para oír confesiones.

En el Registro de Bautismos, encontramos un dato interesante: el padre Mandujano, que trabajó en la región desde 1915 hasta 1950, bautizaba a lo menos 58 niños durante los tres o cuatro días que permanecía en Guaquitepec, y alguna vez llegó a bautizar hasta 175 niños. Ahora bien, si el tiempo necesario para bautizar tal número de infantes era ya considerable, hay que añadir a esto el tiempo indispensable para registrarlos en el libro. El sacerdote debía también celebrar la misa, predicar, y officiar algunas otras ceremonias. Así pues, aun cuando los indios hubieran querido

confesarse (cosa que no sucedía, según testimonio de una anciana de Guaquitepec) al misionero le hubiera resultado imposible atenderlos.

d) Tedio y terror. Había otra razón de fondo: la manera en que los misioneros hispanos administraban el sacramento hacían de este algo tedioso y terrorífico. Por ejemplo, en el *Confesionario tseltal* hallamos la siguiente pregunta: “¿Cuánto tiempo empleaste para examinarte, para examinar tu conciencia?”; la respuesta que sugiere el mismo Confesionario es: “un día... dos días... tres días... cuatro días... ocho días...”.

El *Confesionario tsotsil* se queja de que los indios “son descuidados y muy ignorantes para hacer su examen de conciencia” (pp. 2 y ss.).

¡No es extraño que unos exámenes de conciencia tan largos y minuciosos causaran tedio y disgusto!; sin embargo, lo que probablemente los hacía más renuentes a acercarse a este sacramento era el terror que les inspiraba.

Muchos sacerdotes tenían a los indios por mentirosos, falsos, supersticiosos, ignorantes, etc. Núñez de la Vega, en una Pastoral, les dice:

Todos, hijos míos, en el culto exterior os conformáis con los demás Christianos; pero tenéis interiormente fixado el corazón en la idolatría supersticiosa... (II, p. 134).
Advierto que cualquier pregunta, [dice el *Catecismo tsotsil*] si dice el indio que la ha cometido: se le pregunta cuantas veces... y como son tediosos o ignorantes, para el examen, no saben el numero, y dicen dos o tres veces, y así se les debe enseñar que para no mentir digan muchas veces... (No mientas, si no sabes cuantas veces, contesta “muchas veces”) (p. 2).

Si a este mal concepto acerca de los indios se añade la total falta de conocimiento de su cultura, de su carácter, etc., podemos comprender, aunque de ningún modo justificar, el que muchos confesores no fuesen precisamente modelos de dulzura y de benignidad.

El autor del *Confesionario náhuatl* habla abiertamente del miedo que la confesión inspiraba a los indios, y anima a los sacerdotes a que les tengan paciencia:

... a mi me parece por la experiencia de treinta años de indios que tengo, que el indio es en esto tan pusilánime y va tan turbado a la confesión que no advierte lo que dice, y que pues dice el pecado que es lo más vergonzoso, que también diría el número, si determinadamente lo supiera, o se acordara y así digo que realmente no es su intento mentir ni encubrirlo sino que su turbación lo causa...

Primeramente es de advertir el poco talento que tienen estos naturales en saberse confessar, y pues Dios que los creo no les dio mas, sera bien que nosotros nos acomodemos... a su corta capacidad (p. 202).

... que el Confesor “se siente a confessar mostrando a todos apazible rostro, y alegre, porque son tan pusilánimes que sin haber ocasion, suelen dezir que no dixeron al Padre todos sus pecados, porque estaba enojado, y si sienten aspereza dexan de dezir lo que an hecho y dicen mil disparates, contradiciendoze a cada passo, y las reprehensiones sean con palabras blandas que las aperciban y no con enojo ni con muestras de estar enojados, y es muy necesario acomodarnos en esto mas que en otras cosas a su bajo y corto juicio (p. 104).

El terror se veía todavía más acentuado por las amenazas de la cólera divina, como podemos ver en el *Confesionario mixe*:

Si no dices ahora todos tus pecados graves... no perdonara Dios tus pecados, y no se limpiara tu alma: y puedes morirte luego sin confessarte y entonces el Diablo se llevara tu alma para siempre.

Por esso, hijo, teme a Dios, ten miedo de la Justicia de Dios: ten piedad de tu alma, confiesa todos tus pecados con claridad y verdad... (p. 6).

El terror y el tedio que experimentaban los indios se acrecentaba por las interrogaciones minuciosas de los confesores, quienes, según el espíritu de la época, querían obtener la integridad absoluta de la confesión. Se trata de un modelo de interrogatorio exhaustivo: ¿quién, qué, dónde, cuándo, cómo, quién lo hizo, cuántas veces, por qué, de qué manera?

¡No exagero! ¡Pueden consultarse los *Confesionarios tseltal* y *tsotsil*! El primero, incompleto, ofrece 82 preguntas; el segundo 75; el *náhuatl* consta de 13 páginas *in folio*; el *mixe* de 33 medias páginas.

Otra razón probable del miedo era el tipo de investigación que se hacía en el campo sexual. Un *Confesionario tseltal* abarca 43 preguntas, de las cuales 15 tratan de cuestiones sexuales; uno *tsotsil* que consta de 55 preguntas, tiene 21 relacionadas con el sexo. Y son tan precisas y detalladas que más bien se podría llamar a esto una lección sobre las diferentes posibilidades de pecar.

Hay que tener en cuenta muy especialmente el choque que podrían recibir de todo esto las mujeres indias: en primer lugar, la confesión debían hacerla a una persona de sexo masculino, y en segundo lugar, había que tratar en ella temas sexuales totalmente prohibidos para ellas. Recordemos por ejemplo que cuando la mujer

tseltal debe hablar de su embarazo, lo menciona como “otra enfermedad”, aunque lo diga a una doctora.

Es cierto que la lista de preguntas no debía aplicarse íntegra a todo mundo, según lo indica el *Confesionario mixe* (p. 1), sino según las diversas circunstancias y personas, especialmente cuando se trataba de un penitente cuya manera de hablar pudiera hacer pensar en la necesidad de interrogarlo extensamente. Pero hemos visto que cuando se trataba de los indios, los españoles estaban dispuestos a creer las más tremendas aberraciones, como por ejemplo las relaciones sexuales entre los indios y las bestias feroces, sus nahuales (cfr. Núñez de la Vega, II, p. 134).

En todos los *Confesionarios* que cayeron en mis manos encontré preguntas semejantes a las del tseltal: “¿Has echizado?... ¿Y murió alguna persona de las que echizaste?” (pp. 296 y 297).

En el *Confesionario mixe*:

¿Has chupado, o insuflado a los enfermos?... Cuando han nacido tus hijos, has embiado por el Sortilegio, para que pusiera nombre a la creatura, y para que hiziera como los Antiguos hazian en la Antigualla? Has nombrado y llamado al rayo, o al viento, para que te ayudara? Has hecho tortillas de rayo y se las has ofrecido al Rayo? (p. 8).

En el tsotsil y en otros se pregunta: “Tienes nahual, o bien, has hecho pacto con el diablo... para echar maleficios a los hombres?” (p. 1).

Notemos que, como veremos después, el pacto con el diablo, característico de la brujería europea, no existía entre los indios.

Además del miedo, la cultura misma de los indios los impulsaba a no responder nunca en forma negativa. Yo mismo noté que cuando un tseltal no entiende una pregunta, responde afirmativamente. Para terminar, el *Confesionario mixe* ofrece, además del cuestionario extenso, otro “abreviado” para los enfermos en peligro de muerte, que abarca no menos de 43 preguntas.

El indio que iba a confesarse encontraba al Dios del Sinaí; al Dios de los rayos y de los relámpagos. Jamás se le hablaba del Cristo de la Buena Nueva, del que había perdonado a la mujer adúltera, del Buen Pastor que lo buscaba para integrarlo al redil.

El abandono del sacramento de la confesión católica fue, por consiguiente, muy comprensible, ya que para los indios resultaba una verdadera tortura: ¿se les atribuía pecados que no habían cometido, tales como la superstición, el pacto con el diablo, etcétera! Además, su cultura misma era considerada pecado.

c) Ningún provecho. Todo esto no les proporcionaba bien alguno ni para la salud ni para la vida; además, los padres imponían la confesión cuando los indios no sentían ninguna necesidad de ella puesto que estaban sanos. Hay que recordar que la señal indicadora de que no hay pecado, es la buena salud y el bienestar en general.

Quizá los indios pensarían: “¿Por qué confesarme, si no me ha acaecido en este momento ninguna desgracia? Dios, por tanto, no está enojado conmigo”.

La conducta del curandero puede iluminar lo que acabo de decir: cuando la enfermedad persiste, él escucha la confesión del enfermo: si resulta culpable, sus faltas son la causa del mal. Entonces le impondrá una sanción por el pecado y el enfermo recuperará quizá la salud (trataré más ampliamente este punto en el capítulo sobre la brujería).

Landa describe un comportamiento semejante de los mayas:

... naturalmente conocían que hacían mal, y porque creían que por el mal y pecado les venían muertes, enfermedades y tormentos, tenían por costumbre confesarse cuando ya estaban en ellos. De esta manera, cuando por enfermedad u otra causa estaban en peligro de muerte, confesaban sus pecados... (p. 47).

4. LA EUCARISTÍA

Es el centro de todos los sacramentos católicos; desde el punto de vista interno, constituye una unión íntima con la cabeza de la comunidad, Cristo; desde el punto de vista externo, es un banquete, un festín fraterno con todos los miembros de la comunidad. Los fieles que comen la carne de Cristo, que es también la víctima del sacrificio, ofrecido una vez en forma cruenta en la cruz, se ven íntimamente unidos entre sí y con Cristo. En la Eucaristía se ofrece el mismo sacrificio que el de la cruz (pero en forma misteriosa e incruenta), por la salud y la unión de todos los hombres.

Celebrar la Eucaristía requiere una vida de unión con los demás miembros de la comunidad, o al menos el deseo efectivo de vivir en forma fraterna con ellos, y la Eucaristía efectúa también la unión:

Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan (1a. Cor., X, 17).

La misa tiene dos aspectos: “Eucaristía-Sacrificio”, en que se vuelve a presentar el sacrificio de Cristo en la cruz en una forma incruenta, y “Eucaristía-Sacramento”, es decir, Cristo presente bajo las especies de pan y de vino, consagradas en la misa.

A) La Eucaristía-Sacrificio

De la misa como sacrificio, el *Catecismo tsotsil* nos da una definición que revela una ignorancia teológica supina: en la misa “se hace la hostia consagrada” (p. 3).

Debido a que en esa época se daba mucha mayor importancia a la Eucaristía como “sacramento”, el teólogo Núñez de la Vega y los catecismos guardan silencio acerca del aspecto sacrificial, a excepción de Barreda, quien nos dice :

En la Missa se encierran muy grandes mysterios de todo lo que hizo N. Señor Jesu Christo aqui en este mundo, de todo lo que padecio, y de su Santissima muerte. Assimesmo la Missa es una ofrenda, un presente grande que a Dios Padre se haze por ministerio de los Sacerdotes: porque el mesmo Jesu Christo Señor N. le ofrece a su Padre Dios N. Señor, para ayudar a los vivos y a los muertos (pp. 20 y ss.).

Se suponía implícitamente el valor de la misa, y eso se ve en la insistencia sobre la obligación de cumplir el deber dominical de asistir a ella, pero como un mandato impuesto, sin explicarles el valor de ese Sacrificio. El cumplimiento del precepto escueto de asistir a misa constituye el objeto de diversas preguntas de los *Confesionarios*.

Bravo de la Serna impone a los recalcitrantes “una libra de cera como multa”, y si no corrigen, es necesario dar aviso “a su Señoría Ilustrísima para aplicar remedios más eficaz que se pueda” (Ord., n. 3).

Muy pocos *Mamaletik* (ancianos) asisten en la actualidad a misa en Guaquitepec; les agrada mucho que el sacerdote venga a celebrarla el día de las fiestas tradicionales; pero esto no es indispensable, puesto que si el padre no está presente, la fiesta se celebrará de todas maneras (a diferencia de otros pueblos en otras regiones de México).

Cuando se celebra misa en Guaquitepec con ocasión de las fiestas tradicionales, los capitanes y sus acompañantes son, en general, los únicos asistentes, y recitan al final su oración oficial. La misa no es sino un complemento de la fiesta.

La falta de interés por la misa puede deberse, entre otras, a las siguientes razones:

a) Los indios, aun en la actualidad, no parecen haber comprendido su significación, ya que se les ha instruido poco en este campo. Los viejos casi no captan estos símbolos que, aun para los occidentales poco instruidos, no tienen mucho sentido. Hasta épocas muy recientes las palabras mismas les resultaban incomprensibles, ya que la misa era en latín.

b) Se dice también que la misa es un ágape fraterno, y así lo fue en realidad en el primitivo cristianismo. Probablemente para los indios, sobre todo a los principios, se trataba de otra de tantas costumbres extrañas de los ladinos: ¡un banquete en el que solo comía el sacerdote y, a lo más, unos cuantos fieles, y solamente un pedacito de pan; y en el que solo el sacerdote bebía! ¡Además, un banquete en el que todos estaban callados y serios!

c) Por definición, el sacramento es un signo sensible (es decir visible o comprensible) pero, para los indios, la Eucaristía no era algo sensible: el signo de alimento eran para ellos las tortillas; en cambio, en la misa se usaba el pan (*kaxlan waj* –tortilla de ladino–); en vez de sus bebidas propias, se empleaba vino, desconocido para ellos.

De esto se seguía que Cristo se hallaba doblemente oculto para los tseltales (sobre todo cuando se inició la evangelización): oculto bajo las especies de pan y vino, y más escondido aún, porque ese pan y ese vino no eran ni alimento ni bebida indígenas. Era pues el sacramento de un sacramento: el Cuerpo y la Sangre de Cristo estaban simbolizadas por el pan y el vino que, a su vez, eran símbolo del alimento y de la bebida tseltales.

En el mundo tseltal es necesario que los elementos con que se da culto al santo patrono, especialmente el maíz y el frijol, sean fruto del trabajo del tseltal, a cuyo cargo está la fiesta del santo. Ahora bien, resulta que aquello con que se da culto a Dios en la misa –trigo y uva– no solo no lo producen los del poblado, sino que es desconocido.

A veces me pregunto a qué les sonarán las palabras del ofertorio: “Te ofrecemos, Señor, este pan y este vino –elementos *kaxlanes*– fruto de la tierra [mas no de la propia del indio, que es como parte de él mismo, sino de la de un extraño] y del trabajo del hombre [pero no del hombre verdadero o *bats’il winik* que es el indio tseltal, sino precisamente de un ladino]”.

Además, es un ladino quien celebra la misa, cuyas fórmulas, aunque traducidas al tseltal, son, con todo de estilo romano, lacónico y escueto. Los bienes que en ella se piden a Dios, en su mayoría espirituales, no corresponden a las necesidades de

los indios, que son la salud, la vida y lo necesario para ambas. ¡A Dios se le habla directamente y se prescinde casi del todo de los santos patronos que Él mismo dio al poblado como intérpretes e intercesores!

¡Qué diferencia con una ceremonia tseltal –llamada, por cierto, *Mixa*– cuyos oficiantes los sacerdotes “tseltales” –los principales–, quienes piden a Dios lo necesario para la vida “tseltal”, sirviéndose de oraciones “tseltales” y mediante la intercesión de los santos patronos de los “tseltales”!

En esa época quizá se hubiera podido estudiar, desde un punto de vista teológico, la posibilidad de utilizar tortillas y las bebidas propias de los indios, a fin de que el signo de la eucaristía fuera comprensible para ellos. Pero, como hemos visto, nada que fuera indio era aceptable para los misioneros hispánicos y, probablemente, ni se les ocurrió siquiera tal posibilidad.

Hay dos leyendas que parecen sugerir una indianización de la eucaristía cristiana:

Nuestro Padre Jesucristo nos hizo con barro, pero nosotros no queríamos comer la hierba que nos ofrecía; queríamos comer el Cuerpo de Nuestro Padre, y ese fue el origen del maíz. Lo que nos dio fue su Cuerpo (Leyenda tsotsil, Gossen, p. 343).

Según una leyenda tseltal, el trago o aguardiente proviene del seno derecho de la Virgen. Aunque trataré extensamente acerca de la bebida entre los tseltales, quiero anticipar aquí que el trago conserva actualmente para los indios una gran importancia especialmente ritual. Es también símbolo y causa de alegría fraterna en las fiestas tradicionales, en las ocasiones solemnes de la vida tales como bautizos, matrimonios, entierros, los ritos de curación, etc. Sirve también para sellar una reconciliación, una operación comercial o un contrato. Su función es eminentemente social: simboliza y acrecienta la unión de los tseltales entre sí y con sus antepasados, así como la unión con los seres sobrenaturales. El trago es, como lo veremos más tarde, uno de los elementos esenciales de lo que podríamos llamar la Eucaristía tseltal, es decir, la fiesta, y goza de un carácter sagrado que la Virgen misma le otorgó.

d) Otra razón para que los indios no adoptaran la Eucaristía católica como rito propio, fue quizá la idea de que se necesitaban sacerdotes ladinos y elementos ladinos para hacer bajar del cielo al Dios traído por los ladinos, y al cual había que orar en lengua ladina.

e) Los objetivos de la misa son esencialmente los *bienes espirituales*; en cambio, lo esencial para los indios son los bienes terrenos: la salud, la vida y lo necesario para ambas.

En resumen, para ellos la misa era, y en alguna forma sigue siendo, un rito ladino, *ejecutado por ladinos y con elementos ladinos*.

Esto lo puede iluminar un suceso acaecido durante la Guerra de Castas (una rebelión tsotsil del siglo pasado): en aquel entonces los del pueblo de Chamula crucificaron a un muchacho indio a fin de tener, ellos también, su propio Dios, un Dios que fuera un objeto adecuado de adoración (Reifler-Briicker, p. 332).

B) La Eucaristía-Sacramento o comunión

Lo que acabo de decir acerca de la actitud de los tseltales hacia la Eucaristía-Sacrificio, puede aplicarse también a la comunión. Por otra parte, hasta la llegada de los jesuitas los tseltales no solían comulgar y, aun actualmente, casi ningún *anciano* lo hace.

Bravo de la Serna aplicaba a quienes no cumplían con el precepto de comulgar en Pascua las mismas sanciones que a quienes faltaban a la misa dominical, lo cual revela ya cierta resistencia de parte de los indios.

Muchos de los misioneros, por su parte, eran renuentes a admitir a los indios con mayor frecuencia a la comunión, alegando que se emborrachaban después de terminada la celebración de la misa. Por tanto, añadían, no tenían la debida disposición ni siquiera para confesarse. Esta pudo haber sido otra razón por la que la confesión y la comunión cayeran en desuso.

Durante algunos siglos la Iglesia atribuyó una importancia mucho mayor a la presencia de Cristo bajo las especies de pan y de vino que a la misa-sacrificio. Todos los autores hacían hincapié acerca de los grandes bienes que la comunión procuraba al cristiano. El “culto a la hostia”, guardada en el tabernáculo, o expuesta en una custodia para que todo el mundo pudiese mirarla y adorarla, superaba en importancia a la misa-sacrificio.

Los indios, aun en la actualidad, comulgan poco, y no dan culto a la Eucaristía que, desde hace cierto tiempo, permanece ya en el tabernáculo de la iglesia.

Posibles causas del no culto a la eucaristía

Por lo menos desde la expulsión de los religiosos el siglo pasado hasta la llegada de los jesuitas, no hubo cura residente en los poblados, por consiguiente, tampoco misa ni hostias en el tabernáculo; la costumbre de comulgar y el culto a la Eucaristía se acabaron de perder.

Los tseltales tributan al mundo superior un culto “visible” y a seres “visibles”: Cristo y los santos. Entonces ¿cómo tributar culto a un Cristo invisible en la Eucaristía? Lógicamente: ¡si ellos no pueden verlo, él tampoco los verá!

En suma, la misa de los evangelizadores hispanos carecía de importancia para los tseltales; primero, porque había perdido el elemento social más importante para ellos: el sentido del don y de la participación fraterna y gozosa de un banquete; segundo, porque no era un signo comprensible, y, por último, debido a que su fin, esencialmente espiritual, no los atraía.

La mejor conclusión de este párrafo sobre la Eucaristía nos la da la respuesta de un tselta a la pregunta siguiente: “¿Cuál es la diferencia entre la misa y las fiestas tradicionales de ustedes? – ¡Que en la misa no hay participación!”.

5. LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS (antes extrema unción)

El apóstol Santiago la describe así:

¿Alguno de entre vosotros sufre? que ore. ¿Alguno está gozoso? Que entone un cántico. ¿Alguno de entre vosotros está enfermo? Que llame a los Presbíteros de la Iglesia y que oren sobre él después de haberlo ungido con aceite en nombre del Señor. La oración de la Fe salvará al enfermo y el Señor lo consolará. Confesad pues vuestros pecados unos a otros y orad unos por otros a fin de que seáis sanados (V, 13-15).

El fin del sacramento es consolar al paciente, en primer lugar aliviándolo espiritualmente de sus faltas, y a veces también corporalmente, devolviéndole la salud. En segundo lugar, fortalece al enfermo para que pueda resistir mejor las tentaciones del demonio, las que durante esos últimos momentos pueden ser más fuertes y peligrosas. Esto es lo que nos explica Núñez de la Vega:

... su efecto propio es quitar las reliquias, y malas disposicciones, que los peccados dejan en el alma, aliviarla, sanarla, confortarla para que pueda resistir mas facilmente

las tentaciones del demonio, exitandola a la confianza de la misericordia de Dios, para que no desespere, alivia también la enfermedad corporal, y suele quitarla del todo como a veces lo hace Dios mediante este sacramento conforme a lo que save conveniente al enfermo (I, p. 92).

El autor tampoco habla aquí del aspecto comunitario en que insiste Santiago: es el “conjunto de presbíteros” el que debe orar por el enfermo; los hermanos deben orar unos por otros a fin de obtener el alivio. Toda la comunidad cristiana debe acompañar al enfermo para pedir su alivio; de no lograrlo, lo acompañarán en sus últimos momentos. En el rito se invoca también a los miembros de la comunidad celeste para que vengan a ayudar y a recibir a su hermano.

Hasta antes del Vaticano II, no era ya el conjunto de presbíteros el que administraba, el sacramento, sino un solo sacerdote, que ciertamente oraba en nombre de toda la comunidad eclesial. Sin embargo, el sentido comunitario no aparecía ya tan claramente. Además, se administraba el sacramento en latín, por lo cual los fieles no podían unirse a las oraciones del sacerdote.

Actualmente los adeptos de la religión tradicional no piden la unción para sus enfermos, aun cuando el sacerdote se halle en el poblado.

a) Posibles causas del rechazo. Extrema unción era su antiguo nombre, y solo se podía administrar a las personas que estuviesen en peligro de muerte. De allí un temor bastante generalizado y una resistencia a que se administrara este sacramento a los parientes o amigos, pues, en cierta forma, lo veían como una sentencia de muerte. Naturalmente, este rito resultaba inaceptable, sobre todo para los tseltales, cuya cosmovisión propone la “vida feliz en este mundo” como “bien esencial y absoluto”.

b) La recomendación del alma se añadía a la extrema unción si la persona se hallaba moribunda. En ella se dice:

Sal, alma cristiana, de este mundo, en el nombre de Dios Padre Omnipotente, que te creó... hoy tu lugar sea en la paz, y tu morada en la Santa Sión...

Intercedan por él todos los santos... para que desligado de las cadenas de la carne, me rezca llegar al glorioso reino de los cielos...

En cambio, los tseltales oran hasta el último momento para que el alma no parta, para que la persona no muera, para que se quede en la tierra el mayor tiempo posible.

c) El fortalecimiento espiritual del enfermo y su salud espiritual son los fines esenciales del sacramento. A veces el enfermo recibirá de Dios la salud corporal “si

le conviene”. Ahora bien, precisamente la salud del cuerpo es lo que constituye el objeto principal de las plegarias y de los ritos tseltales por los enfermos. Además, según la mentalidad tselta, siempre es conveniente recuperar la salud corporal.

d) El mal físico puede ser enviado injustamente (no por Dios ni por sus santos, sino por algún tercero envidioso); en tal caso, la extrema unción carece de utilidad, puesto que no hay en ella ninguna oración en que se ruegue a Dios que libre al alma del mal injusto, en este caso la enfermedad enviada a un inocente, y que castigue al que la mandó. Sin esta condición no puede restablecerse la armonía ni, por consiguiente, sanar completamente el enfermo.

6. EL SACERDOCIO

Este sacramento confiere al sujeto que lo recibe la facultad de actuar en nombre y en representación de Cristo en todo lo relativo al culto divino, “Porque todo Sumo Sacerdote es tomado de entre los hombres, y está puesto en favor de los hombres en lo que se refiere a Dios para ofrecer dones y sacrificios por los pecados” (Hebr., v, 1). Los romanos llamaban al sacerdote “Pontifex”, literalmente, el que hace los puentes, lo cual indicaba perfectamente su misión: ser el lazo de unión, el puente, entre Dios y los hombres.

¿Cumplían adecuadamente su rol los sacerdotes hispánicos? ¿Eran en verdad un puente entre Dios y los indios? ¿Estaban realmente “puestos en favor” de los indios?

Dado que en el capítulo III ya estudiamos ampliamente al clero, baste mencionar algunos de los temas tratados allí, con lo cual responderemos a las preguntas que nos hemos planteado.

Es claro que no podemos atribuir a todos los sacerdotes los defectos y vicios señalados antes, sin embargo, es muy significativa la expresión de Núñez de la Vega (I, p. 21) “Pero también ay sacerdotes buenos que no estan comprehendidos en estos tan lamentables vicios” (I, p. 21).

Viniendo ya a lo particular, recordemos la avidez de riquezas de muchos de ellos “que siguen la codicia y la avaricia”; su falta de celo, causa de que “se precipiten sus obejas y subditos en vicios y ofensas de Dios” (Bravo de la Serna, Silbo, I, 12); la vida moral laxa se deduce del mandato de Núñez de la Vega, “so pena de excomunión”, de que “Clérigo ninguno... tengan en su casa manceva, o concubina...” (I, p. 99); su falta de preparación la testimonia Bravo de la Serna: “¿cómo las harán (las

Embaxadas del Rey de los Príncipes) si no son sabios! Y peritos en las materias de la Fé y la religión?” (Silbo, II, 1). Su celo era deficiente: “los corderillos indios de vuestro Aprisco, no lloren como tiernos infantes de la Fé, el que no les dan pasto para sustento Católico” (Silbo, III, 7).

Por último, recordemos la forma violenta con que muchas veces se quería imponer a los indios el mensaje evangélico y que respondía a la mentalidad de la época de que “sin tormentos, no se puede predicar la ley de Dios” (Landa, p. XII).

Parece que pocos sacerdotes eran en verdad pontífices, es decir, constructores de puentes entre los indios y Dios.

La enseñanza religiosa tenía poco impacto en los indios puesto que no correspondía a su sistema ideológico; el lenguaje y la forma de las ceremonias rituales del culto español no se adaptaba tampoco a su temperamento. El objeto del culto cristiano era la adquisición de los bienes espirituales, cosa que los indios comprendían poco, puesto que lo esencial para ellos era la vida cotidiana y práctica sobre la tierra.

Recordemos que durante la Rebelión tselal de 1712, los indios mataron a los sacerdotes católicos y consagraron sacerdotes autóctonos a causa de las vejaciones que recibían de estos; por consiguiente, no consideraban a los sacerdotes ladinos como sus guías ni como sus verdaderos representantes ante Dios.

Así pues, cuando el clero ladino vino a faltar el siglo pasado, los *trensipaetik* quedaron como únicos sacerdotes para el pueblo, escogidos de entre los tseltales, y establecidos para intervenir en favor de los tseltales en sus relaciones con Dios (conforme a la definición de San Pablo en Hebr. V, 1).

Según la cultura tselal, los *trensipaetik* eran aptos para ejercer este ministerio: habían demostrado mediante su servicio a la comunidad que eran dignos y se hallaban capacitados para gobernarla, así como para obtener, por medio de sus ritos tseltales, la protección del mundo espiritual en favor del poblado, ya que gozaban de una gran autoridad y de un gran poder espiritual.

Hay que anotar lo siguiente:

Los *trensipaetik* o sus delegados ejercen todavía todas las funciones del culto, pero no administran ni el bautismo ni la confirmación. Ello se debe a que, según vimos, aun después de la expulsión de los religiosos por Juárez, un cura que recorría la región pasaba al menos una vez al año por Guaquitepec y administraba el bautismo. Los obispos, por su parte, no interrumpieron tampoco sus visitas al poblado a fin de administrar la confirmación.

7. EL MATRIMONIO

A) Época colonial

Según el dogma católico, el matrimonio es un sacramento que eleva al nivel sobrenatural el amor y el don de sí mismos que una mujer y un hombre se hacen mutuamente. San Pablo compara el amor que debe reinar entre los cónyuges al amor de Cristo a su Iglesia, por la que dio su vida en la cruz (Eph. v, 25).

Este sacramento confiere a los esposos la gracia para vivir este amor, cuya fecundidad dará a la Iglesia hijos nuevos para la sociedad humana y para la sociedad divina, según lo explica el Vaticano II:

Dios mismo es el autor de un matrimonio al que ha dotado de varios bienes y fines, todo lo cual es de una enorme trascendencia para la continuidad del género humano, para el desarrollo personal y suerte eterna de cada uno de los miembros de la familia, para la dignidad, estabilidad, paz y prosperidad de la misma familia, y de toda la sociedad... El auténtico amor conyugal es asumido por el amor Divino, y gracias a la obra redentora de Cristo y a la acción salvífica de la Iglesia, se riga y se enriquece para que los esposos sean eficazmente conducidos hacia Dios y se vean ayudados y confortados en su sublime papel de padre y madre” (*Gaudium et Spes* n. 48).

El género humano depende de la familia como institución: a la sociedad toca pues velar por ella y ayudarla a su pleno desarrollo. Por ello, en el nuevo ritual del matrimonio, el sacerdote interroga a los contrayentes delante de la comunidad de los fieles, representantes de la Iglesia entera, sobre su libre voluntad de recibir el sacramento. La comunidad cristiana no es solamente un testigo de ese acto, sino que se compromete a velar por la buena armonía y felicidad de esa nueva familia.

Sin embargo, el sentido comunitario primitivo del matrimonio se fue haciendo cada vez menos explícito. Se colocaba el acento sobre la unión de los cónyuges y sobre la procreación y educación de los hijos, sin establecer una relación íntima entre este aspecto y el aspecto comunitario:

El Matrimonio es contrato natural indisoluble, que instituío y manifestó a nuestros primeros padres, el cual Cristo elevó a sacramento... Da gracia como tal [a los cónyuges] (Núñez de la Vega, I, p. 100).

El matrimonio se instituyó para aumento de los hijos de la Iglesia, y procreación del linaje humano... y por el matrimonio se multiplican santamente los hombres... (*ibid.*, p. 78).

Durante largo tiempo las relaciones sexuales entre los esposos fueron consideradas por un gran número de cristianos como algo que no parecía ser del todo bueno en sí mismo, pero que era necesario para la multiplicación del género humano y que había sido santificado por el sacramento del matrimonio. Esta es precisamente la idea que expresa uno de los catecismos de la época, escrito por un sacerdote del clero diocesano:

... cuando dos personas un hombre, una mujer se casan en la Yglesia... entonces cuando se an casado aunque duerman juntos no hazen peccado... (*Cat. Mazahua*, pp. 166 y 167).

El concepto expresado del matrimonio en los párrafos anteriores predominó hasta el Concilio Vaticano II, a partir del cual se empezó a insistir de nuevo en el aspecto comunitario primitivo.

Examinemos ahora la actitud de los tseltales respecto al matrimonio católico occidental: hasta la llegada de los misioneros jesuitas, muy pocos se casaban ante el sacerdote, a pesar de la insistencia de algunos padres para que así lo hicieran (testimonio de doña Natalia).

Durante algunos años Guaquitepec formó parte de la Parroquia de Oxchuc, en la cual hay documentos que muestran, por una parte, la gran aceptación del sacramento del bautismo entre los tseltales, y por otra, su poco interés por el matrimonio ante el sacerdote: ¡De los años 1883 a 1890 hubo 118 bautizos; en cambio, solo 9 matrimonios! (cfr. Doc, III).

Esto contrasta con datos de épocas anteriores: hacia 1850 había en el poblado 426 personas casadas y 271 adultos célibes (Estrada). No se trataba de matrimonios según el rito tseltal, ni de matrimonios meramente civiles, pues el sacerdote católico no los hubiera aceptado como tales ni los hubiera registrado en el Libro Parroquial.

El censo de 1817 de la Parroquia de Guaquitepec, arroja 343 matrimonios y 316 personas célibes (Trens, p. 417).

No hallé otros documentos a este propósito, con excepción de una "Ordenanza" de Bravo de la Serna:

Item, que los Curas coadjuvándose de los Alcaldes, y Justicias Ordinarias, procuren con eficacia que los muchachos, y muchachas en llegando a edad competente se casen... por ser evidente servicio de Dios Nuestro Señor, y de su Magestad, que asi lo tiene dispuesto... Como cosa que sede en mayor bien de los pueblos quietud de los lugares, aumento de los Tributos Reales... (Ord., n. 4).

El argumento del silencio es válido en este caso: no hay quejas contra los indios. Ni Bravo de la Serna ni Núñez de la Vega mencionan casos de concubinato (así se hubiera considerado el matrimonio efectuado según el rito tseltal) y, de existir este, se hubieran dictado penas severas contra los delincuentes. Parece más bien que se trata de cierta resistencia de los indios a casarse demasiado jóvenes, para no tener que pagar tributo antes de tiempo.

B) El matrimonio desde 1870

De los documentos citados podemos deducir que el interés por el matrimonio-en-la-iglesia no fue nunca semejante al fervor por la recepción del sacramento del bautismo. Es interesante notar que en Guaquitepec la disminución del número de matrimonios celebrados en la Iglesia coincide con la expulsión de los misioneros en la época 1860-1870. ¿Ya no había quien presionara a los indios! ¿Para qué pues, casarse, si el rito católico occidental carecía de significado? En primer lugar, porque carecía de espíritu comunitario, y en segundo, por la brevedad misma del rito, cosas ambas que contrastaban fuertemente con la cultura india en general, y con el rito tseltal del matrimonio en particular; rito que estudiaremos junto con los otros sacramentos tseltales.

Hay una última razón que pudo haber influido, a lo menos algo más tarde: según los documentos del cura de Oxchuc, los indios debían pagar por un bautizo solo 25 centavos; en cambio, por un matrimonio tres pesos, suma equivalente, por lo menos, al salario de toda una semana.

C) El matrimonio desde la década de los sesenta

Desde su llegada, los jesuitas insistieron mucho en la importancia del matrimonio celebrado en la iglesia, y no les fue muy difícil lograr que los indígenas lo aceptaran, no en sustitución del rito tseltal (que aun ahora continúa siendo el aspecto más im-

portante), sino como “complemento” de él. Actualmente se celebra la ceremonia en el templo, y luego el rito tradicional en casa de la novia.

En resumen; podemos decir que los sacramentos de la Iglesia católica occidental carecían de significación para los indios, ya que sus símbolos eran incomprensibles para ellos, y su fin esencialmente espiritual; a ello había que añadir que se había perdido el aspecto comunitario en la forma de administrar los sacramentos, y por tanto tenían poca relación con la vida práctica de acá abajo, propia de los tseltales.

En cambio, los indios aceptaron con mucho agrado una institución hispánica cuyos ritos y prácticas se adaptaban perfectamente a su cultura audiovisual.

8. UN CUASI-SACRAMENTO: LA COFRADÍA

Más tarde estudiaremos el rol de esta institución en la religión tradicional tseltal (cap. VI y VII), pero aquí analizaremos su origen.

Las cofradías nacieron en la Edad Media para responder al deseo de los cristianos de hallar un sostén en su vida y una ayuda después de la muerte. Otras se fundaron para responder a diversas necesidades, por ejemplo: orar por la conversión de los infieles, hacerse cargo de los hospitales y de las escuelas, distribuir limosnas a los pobres; para el mantenimiento de la iglesia y el sostén del culto, para dar sepultura a los muertos, etcétera.

El deseo de muchas poblaciones de construir templos magníficos originó el nacimiento de diversas cofradías: de albañiles, de herreros, de escultores, etc. Cada una de ellas tenía como protector a un santo en especial, a quien estaba dedicada una capilla en la iglesia parroquial o conventual; poseían también un cofre para guardar los ornamentos, la orfebrería, etcétera.

Era de rigor que cada cofradía celebrara anualmente a su santo patrono: el día anterior se cantaban solemnemente las vísperas, y el día mismo se celebraba una misa solemne, con sermón, y al terminar se distribuía pan bendito y se efectuaba una procesión con los estandartes de la asociación. Después tenía lugar un banquete al que debían asistir todos los cofrades. Al día siguiente se celebraban ceremonias solemnes por los cofrades difuntos.

Hay que notar que las autoridades trataron de suprimir con cierta frecuencia los banquetes, porque daban lugar a abusos, especialmente en la bebida.

Las cofradías suponían una asociación íntima entre los cofrades, y eran ante todo sociedades de ayuda mutua espiritual y temporal. Cada uno de los asociados

debía hacer un aporte económico para la caja común, de la cual se tomaba dinero para los cofrades enfermos, indigentes, o demasiado ancianos, así como para celebrar misas por el eterno descanso de sus almas.

El siglo XVI vio el renacimiento y renovación de las cofradías en Europa; a los cristianos les era necesario reagruparse para hacer frente a los ataques de los herejes contra la Iglesia. De ahí nació la cofradía de la Doctrina Cristiana (para sostener la fe), del santo sacramento, negado por los herejes, de la Santísima Virgen y de los santos, que no escapaban a las burlas de los protestantes... (cfr. *Catholicisme y Dictionnaire de Droit Canonique*: “Confréries”).

Los misioneros instituyeron en México las cofradías, especialmente aquellas cuyo fin era honrar a los santos patronos de los poblados.

Los indios, por su parte, las recibieron con gran gozo, pues les ofrecían la oportunidad de venerar a los santos a su modo propio: no solo con un culto puramente espiritual (la misa, las oraciones, etc.), sino también mediante un culto visible: procesiones, ornamentos florales, fuegos artificiales, juegos y música, danzas, bailes y banquetes y, naturalmente, la bebida ritual (Gibson, p. 134).

El mencionado autor añade:

La cofradía Indígena era para el clero un medio de asegurar entradas regulares de parte de una población poco numerosa... [tales ingresos] servían para pagar el salario del clero, así como también las celebraciones eclesiásticas y ordinarias (*Loc. cit.*).

Algunos misioneros, llenos de celo apostólico, desconfiaban de las cofradías, pues encontraban con frecuencia “errores y supersticiones” (reales o imaginarios). En cambio otros, menos escrupulosos, las toleraban o aun aceptaban determinadas formas de culto, poco ortodoxas según la Iglesia, pero que constituían el medio de satisfacer sus necesidades económicas (*ibid.*, p. 137, y McLeod, pp. 327-328).

CONCLUSIONES

Respecto a los sacramentos de la Iglesia católica, podemos concluir que los tseltales “asimilaron” algunos y “abandonaron” otros, y que esta actitud dependió de su sistema conceptual.

Aceptaron el bautismo y la confirmación, no en cuanto que conferían la gracia de la filiación divina y la fortaleza del Espíritu Santo, sino en cuanto a su aspecto social, como un medio de reforzar los lazos sociales a través del padrinazgo y sobre

todo del compadrazgo. En cambio, abandonaron los sacramentos restantes, cuyo fin era únicamente el bien espiritual.

Quizá hubieran podido “adoptar” otros sacramentos católicos si estos no hubieran perdido en esa época su carácter “social y comunitario”, esencial en la cultura maya.

Si esos sacramentos católicos no respondían a las necesidades de su vida sobre la tierra, y no revestían tampoco el carácter social esencial de su cultura, no había razón para asimilarlos. Ellos mismos instituyeron otros que sí gozaban de esas dos características fundamentales, como lo veremos en los capítulos siguientes.

