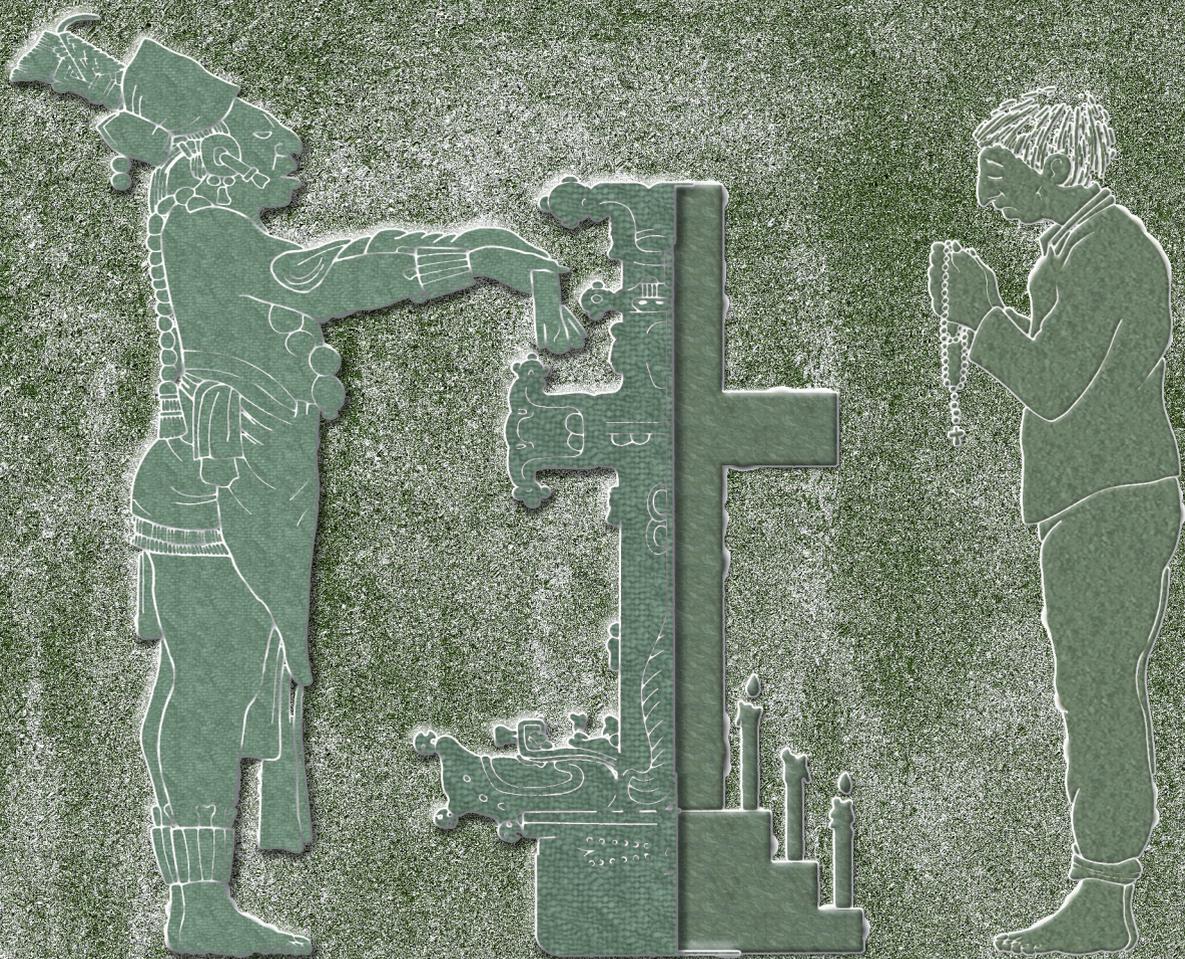


Los tseltales

Eugenio Maurer



D. R. © Egugenio Maurer, 1983

D. R. © Centro de Estudios Educativos, 1983

Av. Revolución, núm. 1291, Col. Tlacopac,

Del. Álvaro Obregón

C. P. 01040

México D. F.

5593 5719

www.cee.edu.mx

cee@cee.edu.mx

ISBN: 968 7165-11-1

Primera edición: 1984

Primera edición electrónica: 2014

Diseño de portada: Verónica Pacheco

Captura y fromación electrónica: Soledad Vargas

Corrección: Mónica Arrona

Rediseño de portada: Eliseo Brena

Coordinación editorial: Lucila Mondragón

Los tseltales

¿Paganos o cristianos?

Su religión

¿Sincretismo o síntesis?

*Eugenio Maurer**

*Licenciado en Letras por el Instituto Libre de Estudios Superiores; Maestro en Filosofía en Yalta College (El Paso, Texas); Licenciado en Teología en el Instituto Libre de Filosofía y Teología (México, D. F.). Impartió latín, castellano, francés y matemáticas en el Instituto Patria y en el Instituto Libre de Estudios Superiores. Estudió Antropología Social en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (actualmente *Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales*) de la Universidad de París. La Tesis de Maestría *Religion et Nationalisme chez les Gallois* fue llevada a cabo en Anglesey (Gales del Norte). En Guaquitepec (los Altos de Chiapas) efectuó el trabajo de campo –durante dos años y medio– para la elaboración de su tesis de doctorado, que presentamos en este volumen. Es investigador titular del Centro de Estudios Educativos desde 1973. Trabaja en la Selva Lacandona (Chiapas) como promotor e investigador en Antropología Social, entre los tseltales y los ch’oles. Se ocupó también de la elaboración de un diccionario tseltal-español, en la publicación de leyendas, mitos y oraciones de esta comunidad, y en la traducción de la *Biblia* al tseltal, trabajo monumental que concluyó en los albores del año 2000, con la colaboración de Abelino Guzmán Jiménez, coautor también de la *Gramática tseltal* (México, CEE, 2000).

POEMA

NA' BA SBAH TE TSELTAL WINIK

Ma'yuk mach'a halbibil yu'un, te tselal winik bayel binti ya sna'.

Te tselal winik xchamet yo'tan ya yil te ek'etik sok spisil bintik ya xlanj sohl ta ch'ulchan, soknix te bintik snak'ajtik ta yut mamal nahbil.

*Te sp'ijil chikin te tselal ya sna*bintik ya yal ta sk'ayoj te bik'tal mutetik k'alal ya sakub, sok k'alal ya xmahlis k'ahk'al, soknix ya sna' bintik ya yal te te' ch'ajan k'alal ya xmesot yu'un te ik'e.*

Ma'yuk mach'a noptesbil tayilel yu'un te bintik nahkahtik ta bahlumilal, ha'nax yu'un bintik ya sna' ma 'yuk mach'a ya yalbe yu'un, hich nax snopojil, ha'nax ya xk'opoj sok te yihk'al k'inale.

K'alal te tselal winik ya xkux yo'tan ta wayel, ya xk'opoj sok te mach'a ya x'a'iybot yu'un te sk'op, sok ya stsehan schikin ehuk a te macha ya xk' oponot yu'une.

K'alal ya xkux yo'tan, bayel xan bin snopoj ah, haxan ha' k'ax xan ya smak ah te yeh.

Ta k'ahk'al te tselal ha'nax ya st'ojan sit a te ta lume, sok ha'nax spasoj tulan ta sk'asesel ta spat a te sk'uxul te jch'ultatike.

Te ha'ukat xhu' ya kawil te bintik ay ta sjol yo'tane; ya wan kana' te spisil te bintik snahkoj ahe; sok ha' te bintik ya xtojobtesot ta beh yu'une. Haxan ma'yuk mach'a ya sna' mach'a a'bibil yu'un ha'i t'ujbil ini mahtanil.

K'alal ya sjak' yo'tan, te tselal ya xk'opoj ta stukelnax sok te yo'tane.

K'alal te tselal ya snijan sba ta sts'unel te sts'unub yawal ta stahn sk'ab te nojelix ta sme' smachit ya sjop te ts'ulum sok xtetson yo'tan yu'un.

K'alal ya xlanj yo'tan ta a'tel, ya yich' bahel yok ta snah, sok ya sjawan sbah ta kux o'tan ta lum, sjel ta but'il ay ta yo'tan te ha'nix smohlol ehuke.

Ha'ini ha'nax ya sna' te jch'ultatik te la swokoltesbe spat ta shunal k'ahk'ale; haxan ma'yuk mach'a ya yalbe ehuk.

Na'a ta awo'tan biluk x'ak'an, haxan teme kak'an awo'tan ya kana'e, ma'jaymehluk x'ajok'obey.

Abelino Guzmán

LA SAPIENCIA DEL TSELTAL

El tselstal sabe muchísimas cosas sin que nadie se las haya enseñado.

Lleno de admiración contempla las estrellas y todo lo que pasa por el cielo, así como también lo que se oculta en el interior de una gran poza.

Sus sabios oídos entienden lo que dice el canto de los pajaritos cuando amanece y cuando el sol se pone; sabe también lo que dicen las cuerdas que atan los postes de su casa cuando las mece el viento.

Al despertar conversa con quien desee escuchar sus palabras, e inclina sus oídos a quien le habla. Cuando despierta ha aprendido muchas cosas, pero su boca permanece bien cerrada [acerca de ello].

Durante el día, sus ojos permanecen fijos en la tierra y se esfuerza por aguantar sobre sus espaldas el calor de nuestro santo padre [el sol].

Tú puedes saber lo que hay en su cabeza y en su corazón, y quizá logres darte cuenta de todo lo que encierran y de todo lo que guía sus pasos. Sin embargo, nadie sabe quién le concedió ese hermoso regalo.

Cuando el tselstal suspira, habla a solas con su corazón; cuando se agacha para sembrar los granos de semilla, recoge puñados de tierra con sus manos encallecidas por el machete, y su corazón se regocija.

Terminadas sus labores, dirige sus pasos a casa y se tiende bocarriba sobre la tierra, sabiendo que ella es su amiga del corazón.

Nuestro santo padre que atormentó su espalda durante todo el día, es el único que sabe esto, pero no se lo comunica a nadie.

Tu podrás pensar lo que quieras, pero si deseas conocerlo en verdad, nunca se lo preguntes.

Abelino Guzmán

Bachajón, 1975

ÍNDICE

Poema

Na'ba sbah te tseltal winik

La sapiencia del tseltal

Presentación Por Julián Pitt-Rivers.....	13
Prefacio	19
Notas	36
Introducción	37
Capítulo I. Guaquitepec O Takinwits	37
I. Geodemografía	37
1. El poblado	37
2. Comunicaciones y servicios	39
3. La población: ladinos e indios.....	41
4. La organización de la familia.....	50
5. La división del trabajo.....	52
II. Un poco de historia	53
A. Hasta la época de la conquista.....	53
1. La conquista	53
2. El poblado precolombino	53
3. El poblado colonial	54
B. La rebelión tseltal de 1712	55
1. La rebelión	55
2. Las causas de la rebelión	56
C. Los ladinos en Guaquitepec	60
1. Época colonial	60
2. Después de la Independencia.....	61
D. El siglo XX	62
1. El levantamiento pinedista.....	62
2. Después de la Revolución	64
3. Tenencia de la tierra	65

III. La economía	66
1. La producción	66
2. El comercio	68
3. El trabajo	69
IV. Instituciones internas	71
1. La escuela	71
2. La medicina moderna	75
V. Instituciones externas.....	78
1. Las instituciones gubernamentales	78
2. Instituciones no gubernamentales	79
VI. Organización política	79
1. La autoridad: su noción	79
2. La organización del gobierno	81
VII. Comparación entre la organización de Guaquitepec y la de Zinacantan.....	90
1. Los personajes	90
2. ¿Jerarquía cívico-religiosa?	91
3. Cuadro comparativo	93
4. Transformación de la organización zinacanteca	94

LIBRO 1

Las creencias de la religión tradicional tseltal	97
Primera parte	
Capítulo II. La religión tradicional	99
I. Las creencias paralelas	100
1. Dios y sus atributos	100
2. El Espíritu Santo	102
3. Jesucristo	102
4. La Virgen y los santos	107
5. Nuestra Madre Santa María – <i>Te Jalalme'tik ch'ul Maria</i>	107
6. Los santos	110
7. Los ángeles	113
II. Creencias cuyo origen no parece ser cristiano	114
1. Los cerros – <i>Te witsetik</i>	114
2. Santa Tierra – <i>Ch'ul Lum-</i> , Mundo Santo – <i>Ch'ul Bahlumilal</i>	115
3. El rayo – <i>Chahwk</i>	116

III. Creencias cristianas que no parecen haber tenido gran influjo en la religión tradicional.....	116
1. La muerte – <i>Chamel</i>	116
2. El mal	123
3. El demonio – <i>Chopol pukuj</i>	124
4. El juicio final	125
5. El infierno – <i>Te k'atimbak</i>	126
6. El cielo – <i>Te ch'ulcan</i>	128
Segunda parte	
La aculturación religiosa	131
Introducción	133
Capítulo III. La aculturación –lado hispánico	143
1. Etnocentrismo	145
2. La mentalidad de los conquistadores y de los evangelizadores (Imperio español y Reino de Cristo)	147
3. Evangelización y violencia	150
4. La economía	152
5. El clero	154
6. Catequesis	160
Capítulo IV. La aculturación –lado indígena	171
I. Tseltalización del cristianismo	172
1. Dios	172
2. Jesucristo	176
3. La cruz.....	177
4. Los santos	184
5. Nuestros ancestros – <i>Te jMe' jTatik</i>	198
6. Los ángeles	201
7. El demonio – <i>Chopol Pukuj</i>	203
II. Cristianización de la religión precolombina	208
III. Elementos descartados o poco modificados	215
A. Elementos cristianos	215
1. La muerte	215
2. El juicio final	215

3. El infierno	217
4. El cielo	220
5. La resurrección de los muertos	223
B. Elementos prehispánicos poco modificados	226
1. Los cerros en verdad vivos – <i>Te witsetik mero kuxul</i>	226
2. Santa tierra, mundo santo – <i>Ch'ul Lum, Ch'ul Bahlumüal</i>	227
3. El mal	227
Libro 2	
La práctica	233
Tercera parte	
Capítulo V. Los sacramentos católico-romanos y la actitud de los indios	236
1. El bautismo	237
2. La confirmación.....	245
3. La penitencia o confesión	246
4. La eucaristía	251
5. La unción de los enfermos	256
6. El sacerdocio	258
7. El matrimonio	260
8. Un cuasi-sacramento: la cofradía	263
Cuarta parte	
Los sacramentos tseltales	267
1. La armonía	271
2. Los sacramentos comunitarios: las fiestas.....	275
Capítulo VI. Los servidores de los santos	277
1. Los <i>kapitanetik</i>	278
2. Los <i>alkaetik</i>	278
3. La elección de los capitanes y su función	279
4. El <i>opisal</i> (oficial)	283
5. Los <i>musikeros</i>	282
6. El <i>otselemats'winik</i>	284
7. Los <i>ik'abil</i> –invitados o llamados	284

8. Los <i>maertomahetik</i> o mayordomos	285
9. Aportación de los capitanes	285
Capítulo VII. La descripción de las fiestas	287
I. Las fiestas de los santos patronos	287
II. El carnaval: <i>Lo'il K'in</i> –La fiesta jocosa	307
1. La fiesta misma	307
2. Historia del carnaval en Guaquitepec	309
III. La Semana Santa y la Resurrección	310
1. La Semana Santa – <i>K'uxul K'in</i> al	310
2. Domingo de Pascua o Resurrección	312
IV. La mixa	313
Apéndice: El rechazo de los cargos	318
Capítulo VIII. Análisis de las fiestas	321
I. Las hipótesis de Cancian	322
1. Teoría de la nivelación o del conflicto	322
2. Teoría del prestigio	323
II. Prestigio o servicio de los santos	327
A. El origen de las fiestas	327
1. Lado maya	327
2. Lado cristiano	327
B. Las fiestas actuales	329
1. El servicio en honor del santo	329
2. Servicio en obediencia	330
3. Trabajo arduo y perseverancia	331
4. Cortesía y amabilidad	333
5. Alegría	334
6. Participación de bienes, unión de corazones	334
7. Trabajo en espíritu de unión	335
C. El carnaval	337
Apéndice	
I. El rechazo de los cargos	344
1. El rechazo	344
2. Factores de la resistencia	345
II. El trago o aguardiente	348

1. Esbozo histórico	348
2. La situación actual	351
3. El rol de la bebida	353
4. La ley seca	356
Quinta parte	
Los sacramentos individuales de la religión tradicional	361
Capítulo IX. Los sacramentos de iniciación de la armonía	365
I. El bautismo	365
II. El matrimonio	367
A. La preparación	367
1. Pedida de la muchacha	368
2. El primer regalito – <i>Tut mahtanil</i>	371
3. El regalo de maíz	373
4. El segundo regalito – <i>Tut mahtanil</i>	373
B. El matrimonio mismo	374
1. El gran regalo – <i>Muk’ul mahtanil</i>	374
2. Los consejos – <i>El tsitsel</i>	375
3. Conclusión del rito	377
C. El matrimonio en el templo	378
D. Decadencia del rito católico hispánico	380
E. Antecedentes precolombinos del matrimonio tseltal	381
F. El matrimonio tseltal en la actualidad	383
1. El matrimonio ante el sacerdote	383
2. La boda civil	384
Sexta parte	
Los sacramentos de restauración de la armonía	387
Capítulo X. El problema del mal	391
I. El concepto del mal	391
1. El concepto del mal en la Biblia	391
2. En la teología colonial	393
3. El concepto del mal entre los tseltales	395
4. Comparación de los diversos conceptos	395

II. Las causas del mal	396
1. Los pecados objetivos	396
2. Los pecados imputados	398
Capítulo XI. La fuente del poder espiritual	399
I. El <i>lab</i> –alma animal	399
1. El nagual	399
2. El nombre y la esencia del <i>lab</i>	401
3. Los diferentes tipos de <i>lab</i>	401
4. ¿En Guaquitepec todos poseen <i>lab</i> ?	403
5. Descubrimiento del <i>lab</i>	406
6. ¿Transformación?	407
7. El <i>lab</i> ¿bueno o malo?	408
8. Incoherencia “aparentes”	409
9. El <i>lab</i> en la cultura prehispánica	410
10. El <i>lab</i> y el cristianismo	413
Capítulo XII. Los ritos de curación	415
1. Las enfermedades ordinarias	417
2. La enfermedad justa y la cura del culpable	418
3. La enfermedad injusta y la curación de una víctima de la envidia	420
4. La armonía restablecida	425
5. ¿Y si el curandero fracasa?	427
Capítulo XIII. El ejercicio del poder espiritual:	
el sacerdocio y la brujería	429
1. El sacerdocio	429
2. La brujería o el uso ilegítimo del poder	431
Capítulo XIV. Rol social del poder espiritual.....	433
I. El uso legítimo del poder	433
II. El uso ilegítimo del poder: la brujería	434
1. La explicación del problema del mal	434
2. La inmutabilidad del universo.....	434
3. La cohesión comunitaria	435

III. La brujería y las autoridades	435
1. Las autoridades tradicionales	435
2. Las autoridades ladinas	436
Libro 3	
¿Nueva síntesis?	
Séptima Parte	443
Capítulo XV. La religión tradicional y la religión moderna	443
I. Los inicios	444
1. Actitud de los misioneros	444
2. Pecados “culturales”	445
II. Los misioneros actuales	446
1. Sus enseñanzas	446
2. El contenido de la enseñanza	447
3. El culto	448
4. “Errores” de la religión tradicional	449
5. Adaptación de la enseñanza	450
III. La organización religiosa	453
1. Las dos jerarquías	453
2. Los dos cultos	454
3. La relación entre las dos jerarquías	454
4. Las dos jerarquías y las fiestas tradicionales	455
5. Las fiestas nuevas y las dos jerarquías	459
6. El prediácono	462
IV. Otro aspecto de la obra de los misioneros	465
Conclusiones generales	471
Textos en tseltal	483
Bibliografía	493

PRESENTACIÓN

Julián Pitt-Rivers

El libro de Eugenio Maurer ofrece un nuevo modo de abordar el estudio de la religión amerindia, pues combina la teología con la antropología, y no obstante su novedad actual, regresa al periodo inicial de la colonia, el que Robert Ricard llamó “la conquista espiritual de México” –cuando los efectivos de la Iglesia católica eran demasiado escasos en la zona para permitirse el lujo de mostrarse indiferentes a las opiniones de aquellos a quienes trataban de convertir–. Fue la época de los grandes misioneros etnógrafos; la siguiente fue la del poder y la seguridad, que trajeron consigo la pereza intelectual de la certidumbre ciega; los sucesores de Sahagún y Las Casas escribieron manuales para la extirpación de la idolatría; ya no se pensaba en Quetzalcóatl como Santo Tomás, y el cristianismo fue equiparado a las normas culturales españolas. La inocencia de los indios había ofrecido a los misioneros la promesa de un cristianismo no corrompido por la civilización y había hecho de ellos el material privilegiado con el cual construir la Nueva Jerusalén; pero la inocencia se pierde, y no solo la perdieron los indios: las órdenes misioneras perdieron su autonomía y con ella su fervor, y se dedicaron a las finanzas, a la producción agrícola y, en un caso en Chiapas, aun al cultivo de la tierra a base de esclavos.

Más tarde, las creencias de los indios fueron de interés solo en cuanto podían evidenciar su paganismo o suscitar sospechas de brujería porque, como siempre, los dominadores temían que los dominados se vengaran por medios tortuosos. Con la decadencia de la brujería en el siglo XVIII, los indios perdieron su único título para despertar el interés de los intelectuales, y la laicización del nuevo Estado mexicano en el siglo XIX puso fin a los lazos históricos de los indios con las misiones, que los habían protegido, enseñado y explotado durante 300 años. Los que siguieron siendo indios fueron ignorados de ahí en adelante por el resto de la sociedad.

Sin embargo, el interés por su cultura había de renacer, desde un ángulo diferente, a finales de siglo. Con los comienzos de la antropología, la religión de los indios recobró cierta importancia, no en sí misma, sino como indicio de las creencias de la época precolombina.

Los primeros antropólogos se interesaban en los indios contemporáneos solo por la luz que pudieran proyectar sobre el pasado, e ignorando el impacto evidente de la

“conquista espiritual”, dieron por sentado que la cultura india no había sufrido cambio alguno, ni por la llegada de los españoles ni por los acontecimientos que siguieron. Así pues, sin saberlo, hicieron suya la primera premisa de los “extirpadores de la idolatría”, solo que invirtiendo el valor que se le atribuía. En efecto, para los “extirpadores”, todas las creencias específicamente indias quedaban comprendidas bajo la sospecha de reincidir en el paganismo y, por consiguiente, había que suprimirlas; los antropólogos, en cambio, demostraban que los indios de hoy no deben nada a los españoles. Ambos, extirpadores y antropólogos, deseaban probar que los indios eran todavía paganos: los primeros, deplorando el hecho, actuaban en consecuencia, mientras los segundos se regocijaban de ellos.

Entre ambos puntos de vista, tanto en el tiempo como en el espacio, el padre Basseur de Bourbourg, fundador de los estudios modernos sobre las creencias indias (y, por decirlo así, un “extirpador” arrepentido), suministró la transición de un punto de vista a otro explicando que el *nagualismo*, como lo llamó él, era en sí mismo una religión que había permanecido viva y sin adulterar bajo el yugo español durante cuatro siglos.

Así, la religión indígena, lejos de ser un objeto de desaprobación para esos antropólogos anticuarios, se convirtió en un objeto de veneración como tributo al indomable espíritu indio, y finalizó, durante el reinado del “indigenismo”, comprometida en la búsqueda de los huesos de Cuauhtémoc. Simplemente se ignoró la aportación del catolicismo español del siglo XVI a la cultura religiosa indígena, y se pensó que todo lo que distinguía a las creencias y prácticas indias de las hispánicas modernas, era una sobrevivencia de elementos anteriores a la conquista, no obstante el hecho de que algunos de sus rasgos se pueden hallar todavía en aldeas españolas de hoy.

Hemos tenido que esperar mucho tiempo para que se reformulara, sobre una base antropológica más sólida, el problema de la religión india. Sin embargo, cuando se la empezó a estudiar por su valor propio y no ya para reforzar la causa de la ortodoxia –sea esta religiosa antigua o sea moderna política–, seguía habiendo dificultades; por una parte, pocos antropólogos adquirieron la suficiente familiaridad con la cultura y con la lengua de los indios como para captar el significado de los huidizos conceptos de su teología popular y, por otra parte, los que la adquirieron no estaban interesados primariamente en la religión, y rara vez sabían algo de teología.

Las censuras de Evans-Pritchard a los estudios de la religión en otras culturas realizados por académicos que no tienen ninguna experiencia religiosa en su propia cultura, parece que están bien ilustradas en este caso. Para estudiar los sistemas le-

gales de otras culturas es necesario algún conocimiento de la ley, no porque se espere encontrar en ellas las mismas instituciones legales, sino porque los problemas de control social a los que nuestro sistema legal da una cierta respuesta, son problemas universales para los que otras culturas encuentran respuestas del todo diferentes. Así también, para entender la religión de otra cultura, es necesario tener cierto interés en la teología, porque para captar la lógica de un sistema de pensamiento religioso tan diferente del nuestro, hay que haber reflexionado acerca del tipo de razonamiento que la civilización occidental emplea para afrontar los mismos problemas. Con todo, en religión como en leyes, no bastan algunos conocimientos de teología o de jurisprudencia; es esencial saber también algo de antropología, puesto que para alcanzar el nivel de abstracción en el que pueden compararse válidamente los sistemas legales o teológicos, debe uno estar consciente de las trampas del etnocentrismo que acechan a quienes ignoran las diferencias culturales y sus implicaciones lógicas.

Tal es precisamente el caso cuando se trata de una religión de pretensiones universalistas como el cristianismo, que se ha hecho aceptar por pueblos de diversas culturas.

El problema de la relación entre las doctrinas religiosas y su representación en el idioma de una cultura específica, afloró en la zona de la cual escribe el Dr. Maurer, a finales del siglo XVI, cuando los dominicos de Chiapas aceptaron ayuda de los franciscanos de Yucatán, quienes les prestaron a dos predicadores; esta colaboración no iba a durar mucho, pues inmediatamente disputaron acerca de cómo traducir el nombre de Dios: los primeros sostenían que era intraducible y que los indios debían aprender a hablar de Dios; los franciscanos, que Dios es solo una palabra y un título de Nuestro Señor, el cual está perfectamente representado en la lengua maya por el vocablo *Kajwal*, que significa eso, ni más ni menos. No se resolvió el desacuerdo, y los franciscanos regresaron a Yucatán en menos de dos años. Pero los indios, apoyándose sabiamente en unos y otros, hasta el día de hoy dicen *Kajwaltic Dios*, Nuestro Señor Dios.

Si bien a los antropólogos generalmente les ha faltado experiencia para manejar sistemas de pensamiento religioso y, por consiguiente, han ignorado las dimensiones de problema cuando se trata de determinar qué es lo equivalente y qué lo específico (como quien dice, lo traducible y lo no traducible), los misioneros han adolecido del defecto contrario, y han juzgado las creencias de los indios basándose en equivalencias literales, sin tener en cuenta el sistema dentro del cual los matices de las creencias adquieren significado.

Así sucedió con unos misioneros, quienes hace como veinte años se esforzaron por restaurar la pureza de la fe en unos poblados mayas de cuyo nombre no quiero acordarme. Comenzaron con la loable intención de aprender lo que la antropología pudiera enseñarles sobre la cultura de los indios cuyas almas habían tomado a su cargo. Con este fin, se sentaron a los pies de ciertos antropólogos indigenistas que les enseñaron que la cruz era un elemento de la religión precolombina que representaba el árbol de la vida, y que los padres identificaron como un símbolo pagano. Decidieron en consecuencia echar abajo las cruces de los atrios de las iglesias, ante las que los indios recitaban sus plegarias y quemaban incienso, y lo hicieron con el entusiasmo sectario de los antiguos extirpadores de la idolatría, llegando incluso a negar los sacramentos a quienes conservaban la cruz en el altar de su casa. Como es comprensible, los indios, inquebrantables en su fe cristiana y seguros de su posición santificada por la tradición, periódicamente se rebelaban y corrían a los padres.

Aunque pertenece también a una orden religiosa y realizó su estudio teniendo como objeto, en último término, el contribuir al éxito de la misión pastoral de sus hermanos en religión, el Dr. Maurer (que hizo su primer trabajo de campo en Europa, en el País de Gales) evita ambos peligros, pues, como teólogo, ofrece una perspectiva amplia y pragmática para el estudio de la religión india, y como antropólogo, ha aprendido el valor de la investigación empírica, y el significado del contexto social para la comprensión de las creencias.

Por esta razón, toma un caso concreto: los indios tseltales de Guaquitepec, y examina lo que ellos creen, no como un conjunto de proposiciones, sino como una *teología vivida*; es decir, lo que implican esas creencias en términos de juicios morales y de conducta. Valora su religión basándose no solo en las afirmaciones hechas por ellos al respecto, sino también en la institucionalización de la religión en el ritual, en las oraciones, en las “supersticiones” y en las costumbres.

En pocas palabras, es el estudio de un microcosmos religioso, y precisamente porque se ocupa tan solo de un puñado de gente sencilla en un sitio lejano y aislado, puede captar la totalidad del fenómeno religioso como un aspecto de su cultura vivo y operante, y no como algunos teólogos suelen examinar la religión, como una entidad aparte, divorciada de la sociedad y de la cultura en que ocurre; un método así pone entre paréntesis el aspecto cultural de las creencias y elude el problema de la transferencia de conceptos de cultura a cultura.

Evans-Pritchard puso de relieve la dificultad de este problema al preguntar cómo se debería traducir al esquimal “cordero de Dios”, siendo que en ese idioma, como

es lógico, no figura la especie ovina. En el caso de Chiapas la dificultad es quizás menos espectacular, pero se vuelve aún más huidiza por los cuatro siglos de contacto entre mayas e hispánicos, que los han forzado a conocerse, pero no necesariamente a comprenderse entre sí.

El Dr. Maurer plantea una pregunta que muchas veces no se quiere encarar hoy en día: *¿son los indios cristianos o no?* Aun desde antes de las Leyes de Burgos, se debatió el problema de si los indios poseían alma y eran, por consiguiente, capaces de hacerse cristianos. Era una cuestión de principio, con incidencias cruciales en lo político y en lo social, pues de aquí dependía otro asunto mucho más práctico: si legítimamente se podía o no esclavizarlos (un asunto que tenía, además, implicaciones económicas de largo alcance). Es un tema que desde entonces ha quedado escondido bajo la superficie de la conciencia popular en el Nuevo Mundo; se ha excluido de la Comunidad de los fieles, y por tanto de la Comunidad moral, aquí y allá, en una forma o en otra, a tal o cual elemento de la población, basándose en su incapacidad para conformarse con las normas culturales de la civilización (que de hecho se identificaba con la clase gobernante).

En materia de religión, la equivalencia de culturas distintas es hoy en día importante por otras razones. Una definición de cristianismo es un prerequisite esencial para discutir el ecumenismo, ya que la unificación de diferentes iglesias (cuya existencia, por lo general, refleja diferencias culturales) depende de que se atribuya mayor importancia a las semejanzas que a las divergencias y, sobre todo, a la distinción que se haga de lo que es doctrinalmente esencial y lo que, siendo accidental, puede dejarse al arbitrio de las culturas locales. Una definición de cristianismo demasiado estricta contradice sus pretensiones universalistas, y una demasiado liberal abre el camino a un ecumenismo universal cuyo punto común es tan solo un vago deísmo. Por tanto, ¿quién puede considerarse cristiano? Existe la tentación de adoptar un criterio puramente etnográfico y definir como cristianos a todos los que afirman que lo son (como aquel autor de un libro sobre los judíos que definió como tales a quienesquiera que, interrogados acerca de si eran judíos, respondían que sí); pero con este criterio solo se elude el problema, aun cuando de ese modo se incluyera claramente en el redil cristiano a todos los mayas. Lo importante es decidir dónde hay que colocar los límites del cristianismo, no para excomulgar a nadie, sino únicamente para saber cómo raciocinar respecto a la relación entre las formas populares de una religión y el centro dogmático de ésta.

El Dr. Maurer asienta desde el principio su convicción de que la religión de los tseltales modernos tiene pleno derecho a ser considerada como una forma popular de cristianismo que ha logrado una síntesis entre las antiguas raíces culturales precristianas y la forma de cristianismo que se les impuso durante la conquista espiritual. Para el Dr. Maurer, los tseltales tienen toda la razón al considerarse cristianos. Al sostener esta tesis no se halla solo, pues más de un cura rural de Chiapas ha afirmado que sus feligreses indios son mejores cristianos que los ladinos. Pero el autor es el único en haber emprendido un método adecuado para resolver a fondo la cuestión, ofreciendo los pormenores etnográficos en toda su riqueza, a fin de esclarecer en qué consiste la religión de Guaquitepec.

Este libro trata de un lugar sin importancia, a 100 kilómetros de cualquier parte, y al que solo se puede llegar por brecha en la temporada de secas; pero aviva el fuego de la discusión de uno de los problemas más urgentes hoy en día sobre el tema de la religión.



PREFACIO

En este trabajo pretendo estudiar la *religión tseltal tradicional* en el poblado indígena-maya de Guaquitepec.

Resultaría excesivamente largo describir este fenómeno bajo todas sus facetas; por tanto, he elegido como foco la religión, sin descuidar los demás aspectos, ya que todos los elementos de una cultura están en relación estrecha unos con otros.

Las razones de mi elección fueron las siguientes:

1) No encontré ningún estudio a propósito de los indios mayas cuyo punto de partida fuera la religión.

2) Es cierto que algunos antropólogos han estudiado la religión tradicional actual de los indígenas, pero me pareció que les faltaba un conocimiento más profundo de la religión católica, que es uno de los factores de la aculturación. Yo personalmente, como teólogo católico y como antropólogo, podría quizá profundizar un poco más en este tema.

3) La cultura tseltal es teocéntrica; por consiguiente, es posible abarcar prácticamente todos sus aspectos tomando la religión como eje, pues, como dice Geertz:

... la religión es interesante desde el punto de vista sociológico... [no solamente] porque describe el orden social... sino porque modela este orden de modo semejante a como lo hacen el ambiente, el poder político, la riqueza, las obligaciones jurídicas... (p. 35).

El mismo autor indica que el estudio de la religión posibilita captar los fenómenos sociales, y añade: “Los estados de espíritu y las motivaciones que produce una orientación religiosa, iluminan... los rasgos sólidos de la vida secular de las gentes” (*ibid.*, p. 40).

4) Esta obra podría ser quizá una ayuda para los equipos que trabajan entre los indígenas de Chiapas.

Parece oportuno presentar ahora un breve esbozo acerca de la región y la gente que constituirán el objeto del presente estudio, dejando para después una exposición más detallada.

El poblado de Guaquitepec se encuentra en la parte norte del estado de Chiapas (lám. III), en la región llamada “Los Altos de Chiapas” (lám. I, 1, 2); en él viven algo más de un millar de indios y unos 150 no indígenas o ladinos.

En Chiapas encontramos cuatro de las culturas mayas principales: *tseltal*,* *tsotsil*, *ch’ol* y *tojolab’al*. La cultura *tseltal* a la que pertenecen los indios de nuestro poblado, se halla íntimamente emparentada con la *tsotsil* (lám. I, 3).

Es obvio que esas culturas indígenas no se encuentran en estado puro, como antes de la venida de los españoles, sino que provienen de una mezcla o mestizaje de las culturas precolombina e hispánica.

En Chiapas se da el nombre de indios o indígenas a la gente que habla alguna de las lenguas mayas, y cuya cultura es diferente de la cultura mexicana-occidental.

La característica esencial del indio parece ser la vida comunitaria y el sentimiento de pertenencia a tal o cual comunidad determinada.

Los que no pertenecen a la cultura indígena, reciben el nombre de ladinos (*kaxlan* en *tseltal*); su forma de vida es más bien occidentalizada.

Las zonas *tseltal* y *tsotsil* las evangelizaron los misioneros dominicos desde los principios de la Colonia hasta la mitad del siglo pasado, en que Juárez expulsó del país a las órdenes religiosas. A partir de esa época y hasta la llegada de los jesuitas

* La etimología de la palabra *tseltal* o *tzeltal* es desconocida. La mayoría de los autores escriben *Tzeltal* y algunos *TZ’eltal*, pero no me parece que tal cosa sea correcta fonéticamente, ya que *TZ* en esta palabra se pronuncia *TS* o *ç*. El escribir *TZ* me parece que se debe a la antigua forma de pronunciar la *Z* en castellano: primero *DS* y posteriormente *TS* o *ç* (ver a este propósito *Los 1001 años de la lengua española*, de Antonio Alatorre, p. 101). Creo que, precisamente por esto, en muchos escritos de la época de la colonia encontramos el vocablo *Zendales*, que se pronunciaría *TSendales*.

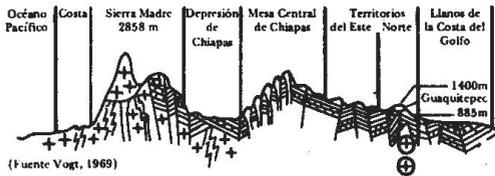
En un documento de 1659, a nuestro poblado de Takinwits se le menciona como TaquimbiZ (otra prueba de que la *Z* se pronunciaba *TS*).

Respecto a *TZ’*, los indígenas no glotalizan en este caso. Por otra parte, en los diccionarios de Robles Uribe y de Slocum, el vocablo *TZ’eltal* solo aparece en el título del libro, y no entre las palabras repertoriadas. Además, en esos mismos diccionarios no hay ninguna palabra que empiece con *TZ* o *TZ’*, sino solo con *TS*. Salvo mejor opinión, creo que se puede decir lo mismo acerca de *TZ* o *TZil*. Escribiré, pues, ambas palabras con *TS* excepto cuando cite a algún autor que emplee *TZ*.

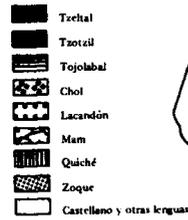
1. Fisiografía de Chiapas



2. Perfil geológico de Chiapas



3. Chiapas: mapa lingüístico



4. Poblaciones principales de la zona de tseltal y tsotsil

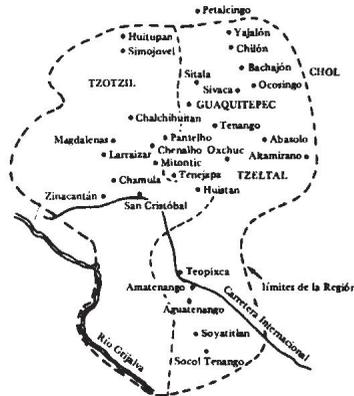


Lámina I

en 1958, un solo cura de los alrededores visitaba los poblados de la región una o dos veces por año. Los jesuitas se hicieron cargo de los municipios de Chilón y Xitalha' (lám. II).

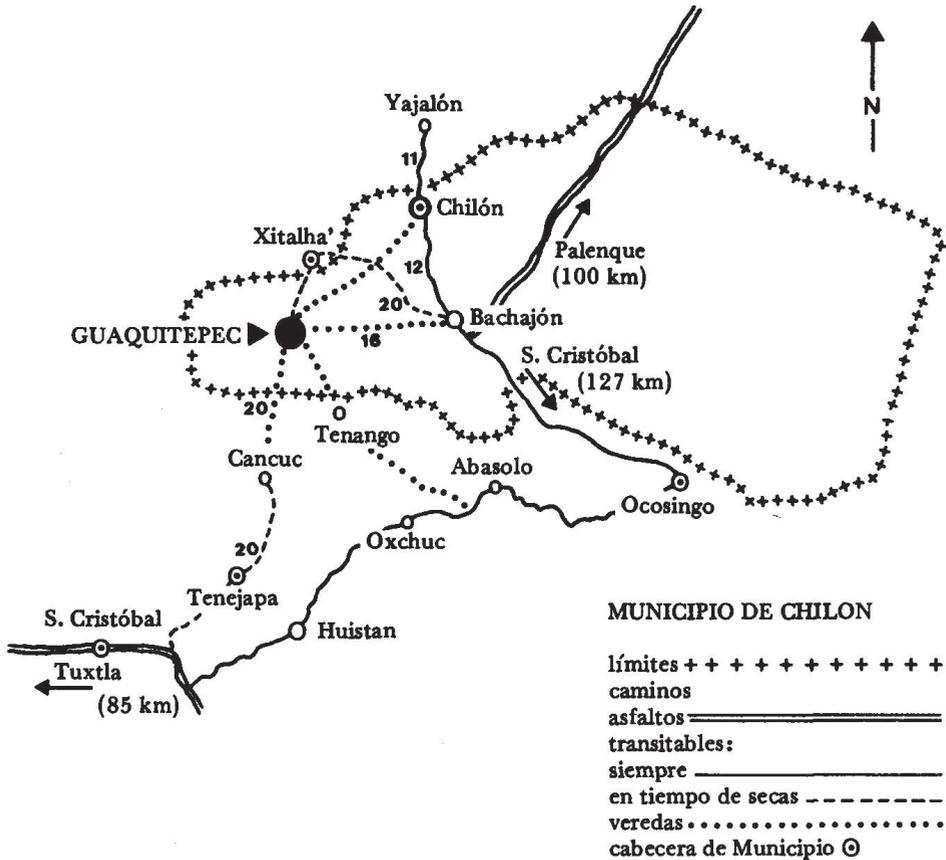


Lámina II

En este escrito, hablaré de la *religión maya precolombina*, de la *religión tradicional tseltal* (la practicada por lo menos hasta antes de la llegada de los jesuitas a la región), de la *religión (católica) hispánica* —es decir, la religión-católica-romana predicada bajo su forma española— y de la *religión católica nueva o moderna*, predicada por los jesuitas, sobre todo después del Vaticano II.

Más de dos siglos después de la conquista, los españoles, y sobre todo los misioneros, se quejaban de que, a pesar de sus inmensos esfuerzos por evangelizar a los indios, éstos continuaban comportándose como verdaderos paganos aun cuando exteriormente fingieran ser cristianos.

Hay varios autores modernos que han hecho estudios antropológico-sociales en la región de los Altos de Chiapas y que sostienen que los indios que viven allí (tseltales y tsotsiles) continúan siendo paganos, y que su religión no tiene sino un ligero barniz de catolicismo. Y que muchos de los elementos de la cultura indígena no han sufrido sino ligeras alteraciones, de lo cual la religión es un ejemplo.

Pero, ¿será posible afirmar esto, aun hipotéticamente, acerca de dos culturas que han estado en contacto durante más de cuatro siglos, y una de ellas, la dominante, desquició de tal manera a la otra tratando de imponerse en casi todos los campos? Esto equivaldría a negar la *aculturación* que, según Aguirre Beltrán:

... comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos (1970, p. 11; ver también Foster, 1961, p. 170).

Hay que hacer hincapié en que el contacto de la cultura indígena con la hispánica no fue espontáneo, sino que esta última se impuso a la primera. Por consiguiente, los fenómenos que de allí se siguieron debieron ser, necesariamente, diferentes de aquellos que un contacto natural hubiera producido.

Así por ejemplo, la organización política indígena sufrió un cambio radical: en los grados superiores de la jerarquía, se reemplazó a los jefes indios por funcionarios españoles y, en los grados inferiores, por indios fieles a ellos. De la organización indígena precolombina no se conservaron sino aquellos elementos que eran útiles a la administración española y que no suponían ningún peligro para el poder de la corona.

Por lo que respecta a la masa del pueblo, a gran parte de ellos se les convirtió en servidores de los españoles, y aun se les consideraba, en la práctica, casi como a esclavos.

El tipo de trabajo de los indios y su sistema económico también sufrieron cambios: los conquistadores les imponían faenas a las que no estaban acostumbrados y, por otra parte, los tributos onerosos a que se sujetaba a los indios obligaban a estos a buscar muchas veces otro oficio, además del suyo propio, a fin de poder satisfacer las necesidades de sus familias, ya que lo que ganaban en su ocupación ordinaria

apenas bastaba para pagar los tributos. En otros casos, se les deportaba a sitios en los que había necesidad de mano de obra indígena.

También se modificó su patrón de vida disperso cuando se les reunió por la fuerza en poblados, aislados unos de otros, para facilitar la tarea de su evangelización y la manera de gobernarlos, así como para evitar las revueltas generales.

Sin embargo, el aspecto religioso de la cultura indígena fue el que recibió el choque más fuerte, pues como nos dice Ricard:

... en lo que no se rozaba con lo religioso, de lejos o de cerca, tuvieron empeño [los misioneros] en mantener el pasado... De ahí no pasaron: siempre reacios a toda acomodación de orden espiritual y dogmático, se empeñaron en destruir costumbres que podrían apenas tener carácter religioso (pp. 113 y s.).

Puesto que la religión impregnaba la vida toda de los indios, pocos aspectos de su cultura dejaron de sufrir el ataque de los españoles.

Como es lógico, se exterminó a sus sacerdotes, a quienes reemplazaron misioneros españoles, que se hacían ayudar por indios versados en la religión católica. Además, se buscaban afanosamente todos los objetos que tuvieran relación, aunque fuese mínima, con la religión precolombina, a fin de suprimirlos.

En suma: los misioneros, en vez de presentar al cristianismo como el perfeccionamiento y plenitud de las religiones indígenas, lo proponen como algo del todo nuevo, que entraña la rotura radical y absoluta con todo lo de antes (*ibid.*, p. 6).

Ahora bien, si la ideología influye en la práctica, pero a su vez no deja de resultar influida por esta, ¿podemos admitir que no se dio aculturación entre los indios, precisamente en el campo en que el impacto de la cultura hispánica fue el más fuerte, a saber, en su religión?

Con ello no quiero decir que la Antigua Religión haya sido suprimida de un solo tajo, o que se le haya transformado completamente. En efecto, por una parte, los indios continuaban a escondidas sus prácticas religiosas propias, pero por otra, la Religión Católica era obligatoria: tuvo que producirse pues, una interacción entre las dos religiones, ya que es imposible que se practique continuamente un nuevo sistema de vida (aunque sólo sea exteriormente), sin que se produzcan efectos considerables en el antiguo sistema.

Parece que estos datos sucintos nos ofrecen, por sí mismos, la posibilidad de concluir que la aculturación debió ser sumamente profunda, especialmente en el

campo religioso. Si pues se dio tal fenómeno, mi hipótesis es que la religión actual de los indios no será necesariamente católica-hispánica, pero tampoco exclusivamente precolombina.

El objetivo de este trabajo es, precisamente, probar que la *religión tradicional* es una *religión católica-maya* o una *religión maya-cristiana*, y que no se la puede concebir como una mezcla confusa de creencias proveniente de las dos religiones, sino como un todo armónico y organizado.

Trataré también de demostrar las siguientes hipótesis: primero, que el proceso que desembocó en la formación de la religión tradicional se basó en la necesidad que experimentaban los indios de una explicación satisfactoria del mundo nuevo en el que se les había colocado; segundo, que los tseltales no conservaron probablemente la religión prehispánica en su integridad, pero tampoco aceptaron la hispánica en su totalidad, y que solo tomaron de una y de la otra aquellos elementos que les eran útiles para elaborar su nueva cosmovisión.

Es decir, no aceptaron de la religión hispánica sino lo que concordaba con su sistema ideológico en cada época en que ellos se encontraban. En efecto, no se trataba de un todo estático, sino dinámico, cuyos elementos eran interpretados y reinterpretados continuamente, unos en función de otros.

Según mi hipótesis, la religión tradicional actual es una *síntesis*, un todo armónico y organizado, proveniente de las dos religiones. Para comprobar esto, daré los siguientes pasos:

Exposición y análisis de la religión tradicional actual –nivel sincrónico.

Estudio de las creencias y prácticas de las religiones precolombina e hispánica, así como de la situación de los indios durante la época colonial, y de la actitud de los españoles respecto de la religión de los indios –nivel diacrónico.

Análisis y discusión de las hipótesis de diversos autores respecto de las religiones indígenas actuales.

Estudio de la religión católica nueva, predicada por los jesuitas, la cual ayudará a entender mejor la religión tradicional.

A) Nivel sincrónico: la religión tradicional

En este punto es necesario no sólo el estudio directo de las creencias, sino también de los ritos, pues,

... aunque, en principio, el culto se deriva de las creencias, repercute sin embargo sobre ellas; el mito se modela con frecuencia sobre el rito a fin de explicarlo, sobre todo cuando el sentido de este no es patente, o ha dejado de serlo. Inversamente, hay creencias que no se manifiestan sino a través de los ritos que las expresan... [resulta, por tanto, imposible] entender algo de una religión cuando se ignoran las ideas sobre las que se basa... Las representaciones religiosas... son inseparables de los ritos... porque se manifiestan en los ritos... cuyo influjo a su vez reciben... el culto depende de las creencias, pero influye a su vez en ellas (Durkheim, pp. 14 y 424).

Las fuentes principales de mi conocimiento de la religión tradicional fueron:

1) *Documentos orales*

- a) Charlas tanto con los ancianos, conocedores y peritos en la religión tradicional, como con los catequistas, versados en la religión católica nueva.
- b) Las oraciones, oficiales y privadas, cuyas invocaciones nos dan a conocer los conceptos de los tseltales acerca del mundo sobrenatural. En efecto, según el principio de la liturgia: *legem credendi lex statuit supplicandi*; es decir, la norma que se sigue en el orar establece (o nos da a conocer), las normas que rigen las creencias. De las oraciones que recolecté, tres se recitan en las fiestas de los santos patronos; cinco son de curación; una la reza la partera para implorar el auxilio de Dios en pro del recién nacido; una, llamada *mixa*, es para pedir lluvia y buenas cosechas; tres se recitan con ocasión de la muerte de alguna persona.
- c) Los *pat'o'tan*, o saludos-dialogados que se dirigen mutuamente los cargohabientes. Son de gran ayuda, pues aclaran lo que se pide en las oraciones de las fiestas.
- d) Las leyendas. Recolecté alrededor de 20, que versan sobre diferentes temas, en especial morales y religiosos.

2) *Documentos audiovisuales: los ritos*

- a) Las fiestas tradicionales. Participé tres veces en el ciclo completo de ellas, ya que permanecí en el poblado algo más de dos años y medio.
- b) Todos los ritos de los esponsales (con excepción de la primera petición de matrimonio, que se efectúa en privado entre el encargado de hacerla y los padres de la muchacha), así como también los ritos del matrimonio mismo.

- c) Los ritos por los difuntos.
- d) Los ritos de la vida cotidiana.*
- e) Y, naturalmente, los ritos celebrados por el sacerdote a petición de los indígenas, tales como misas, bautizos, etcétera.

3) *Documentos escritos*

Consulté estudios de diversos autores contemporáneos acerca de los tseltales y *también* de los tsotsiles actuales. Dada la semejanza entre las dos culturas, los estudios acerca de estos últimos me ayudaron a comprender mejor a los primeros, sea iluminando determinados aspectos, sea porque las hipótesis de algunos autores, con varias de las cuales no estaba yo de acuerdo, me obligaron a aclarar y profundizar más las mías propias.

B) Nivel diacrónico

Para el estudio de las dos religiones de cuya síntesis se originó, según mi hipótesis, la religión tradicional actual, el material de que me serví fue el siguiente:

- 1) *Religión maya precolombina*
 - a) *Relación de las cosas de Yucatán*, del obispo Fr. Diego de Landa, de fines del siglo XVI. Aun cuando las interpretaciones de este autor van de acuerdo con la mentalidad de la época, sus datos etnográficos son muy valiosos.
 - b) El *Popol-Vuh*, escrito poco después de la conquista por un indio maya quiché de Guatemala. El autor mismo indica que lo escribió “dentro de la Ley de Dios, dentro del Cristianismo” (p. 21).
 - c) *El Libro de los Libros de Chilam Balam*, escrito por uno o varios autores indios, poco después de la conquista. Recibió también el influjo del cristianismo. Es cierto que estos documentos no se refieren a los mayas-tseltales, sino a los mayas

* A fin de enterarme de determinados aspectos de la vida de las mujeres, recurrí a la ayuda de la Srita. Elfriede Mayr (austríaca) que trabajó como promotora en la Misión de Bachajón. Ella, con toda amabilidad, vivió en Guaquitepec durante unas tres semanas a fin de recolectar los datos que me eran necesarios.

peninsulares y guatemaltecos. Sin embargo, parece que es válido su empleo en este estudio cuando en la cultura tseltal hallamos rasgos semejantes. En otras ocasiones los datos se usan hipotéticamente; es decir, si tal o cual rasgo de la cultura maya-peninsular o quiché existió también entre los mayas-tseltales, pudo haber favorecido el proceso de síntesis que desembocó en la religión tseltal tradicional actual.

- d) Utilicé, asimismo, varios libros y artículos modernos que tratan de los mayas antiguos, y que aparecen en la bibliografía.

2) *Religión hispánica*

- a) *Sermones en lengua indígena*. A fin de conocer directamente la mentalidad de los misioneros dominicos estudié varios sermones tseltales, escritos en el siglo XVIII. Encontré unos 50 de ellos en la Biblioteca Nacional de París, y me serví de otros de la misma época, escritos en tsotsil y traducidos por el Dr. Robert Wasserstrom.
- b) Los *confesionarios* (manuales bilingües para los confesores) y los catecismos de la época, nos revelan también la mentalidad teológica de los dominicos. Analicé dos de ellos en tseltal y uno traducido del tsotsil. Para profundizar mejor en la teología de los miembros de esa orden, estudié dos de sus confesionarios-catecismos, uno *náhuatl* y otro *mixe*, con su correspondiente traducción castellana.

Analiqué también dos confesionarios-catecismos bilingües, uno *mazahua* y el otro *chinanteco*, de los siglos XVII y XVIII, respectivamente. Los autores pertenecían al clero diocesano, pero me ayudaron a comprender mejor la mentalidad teológica de esas épocas.

Puesto que la base de las enseñanzas impartidas a los indígenas hasta el Concilio Vaticano II era la teología del Concilio de Trento, utilicé también algunos manuales sobre esta materia para esclarecer ciertos aspectos de la enseñanza de los misioneros. El principal de ellos es el *Tratado de Teología* de Francisco Núñez de la Vega, de finales del siglo XVII. Esta fuente es de un valor especial, puesto que el autor fue obispo de Chiapas y pertenecía a la orden de los dominicos, que evangelizaron nuestra región. Además, debido a su sabiduría teológica, desempeñó el cargo de miembro del Tribunal de la Inquisición.

- c) *Cartas pastorales*: nueve de Núñez de la Vega y Una de Bravo de la Serna, su sucesor en la diócesis. Tales documentos son de gran importancia, puesto que encontramos en ellos no solo las enseñanzas de la doctrina católica, sino también informes sobre los abusos de la época (especialmente de parte de los misioneros), y sobre lo que se consideraba en aquel entonces como *supersticiones e idolatrías* de los indios.
- d) Otros escritos relativos a la Colonia, de autores contemporáneos y antiguos, citados en la bibliografía, fueron de gran ayuda para formarme una idea más cabal de la situación de los indios.

La religión católica nueva, enseñada por los jesuitas, la estudiaré en el último capítulo de este trabajo.

EL TRABAJO DE CAMPO

Para realizarlo escogí *Guaquitepec*, poblado tseltal de los Altos de Chiapas; la razón principal fue la siguiente: puesto que se trataba de investigar los resultados de la aculturación entre lo maya precolombino y lo hispánico (especialmente en su aspecto religioso), era necesario encontrar un sitio donde la interacción de la cultura tseltal con la cultura nacional posterior a la Independencia de México hubiera sido la mínima posible.

Ahora bien, la preocupación del gobierno por integrar a los indios de Chiapas a México, no comenzó efectivamente sino hasta hace unos 30 años. Y no fue sino hasta esa época cuando la Iglesia católica comenzó a darles una atención más continuada.

El poblado de Guaquitepec poseía las cualidades deseadas: su lejanía de la capital del estado, y el acceso difícil, debido a los pésimos caminos de herradura, lo habían mantenido hasta entonces más o menos aislado, sin permitirle recibir muchos de los “beneficios” de la “civilización”. Además, los misioneros jesuitas no han residido nunca en este poblado, sino que lo visitan alrededor de una vez por mes.

Los ladinos que allí viven son poco numerosos, y nunca se han preocupado de la enseñanza religiosa de los indios.

Desde antiguo, algunos tseltales tenían relaciones comerciales con Yajalón, San Cristóbal y Tuxtla (lám. III). Sin embargo, todo ello parece no tener importancia por

lo que respecta a la religión tradicional y a la organización interna de la comunidad indígena. Guaquitepec puede, por tanto, considerarse como uno de los poblados más tradicionales de la región.

La duración de mi trabajo en Guaquitepec, fue de alrededor de dos años y medio: 1974; unos seis meses en 1975, y de junio de 1976 a junio de 1977; durante este tiempo, pude aprender de manera aceptable la lengua, y adquirir un conocimiento suficiente de la cultura tseltal.

La técnica fue sobre todo de observación participante de la vida cotidiana de los indios: el trabajo en el campo, la vida en las casas, etc.; acontecimientos extraordinarios, tales como las reuniones de la comunidad, los bautizos, los matrimonios, los funerales y, desde luego, las fiestas tradicionales.



MI ROL EN EL POBLADO

Al padre Ignacio Morales, jesuita que se ocupa de la atención pastoral de Guaquitepec, es a quien debo el haber conocido este poblado excepcional y la acogida que en él se me brindó, cuando, acompañado por él, asistí a la fiesta de San Juan Bautista, uno de los tres santos patronos del lugar.

El hecho de ser yo mismo jesuita, colega de *jtatik* padre Nacho (nuestro padre el padre Nacho), me abrió todas las puertas; desde la tarde misma de mi llegada pude tomar fotografías, grabar en el magnetófono, etcétera.

Ya de antemano había yo decidido no ejercer función sacerdotal alguna en el poblado, pues ello hubiera dificultado mi investigación antropológica, dado que ellos tienen un gran respeto hacia el sacerdote, a quien consideran como maestro y como censor. Ahora bien, yo iba a observar, no a corregir; a aprender, no a enseñar.

Oigamos a Barnette, que ilustra bien este punto:

Poco importa que un administrador-antropólogo sea muy competente, y de muy buenas intenciones: su posición se vuelve casi insostenible a causa de la antítesis de su doble rol. No puede poner en vigor una ley, y al mismo tiempo investigar las reacciones que ésta produce, esperando obtener respuestas sinceras. Su posición como detentador de la autoridad abre, casi siempre, una brecha psicológica, cuya manifestación es una actitud de reserva... de parte de aquellos a quienes gobierna (p. 176).

Cuando los tseltales se dieron cuenta de que, a pesar de ser sacerdote, yo no ejercía las funciones correspondientes a este cargo, su manera de actuar para conmigo se hizo mucho más abierta que hacia los misioneros.

Pude charlar con ellos a propósito de creencias que los padres consideraban heterodoxas, y aun sobre brujería, a pesar de que la gente en general es bastante reservada a propósito de estos temas, y en especial acerca del último; ello todavía más cuando se trata de los misioneros, puesto que tales creencias o prácticas se oponen a las que ellos les enseñan.

Con ocasión de la fiesta del Carnaval comprendí que mi decisión había sido correcta. En efecto, el padre Nacho asistió a la fiesta los dos primeros días y luego partió: los tseltales se sintieron mucho más libres para sus chistes y bromas aun estando yo presente.

A este propósito, una gran alabanza que recibí durante mi permanencia en Guaquepec fue la siguiente: un día un borracho tseltal se quejaba conmigo de que el padre Nachito le reprochaba continuamente el que bebiera en exceso, y me dijo: “¡pero tú, padre Eugenio, tú eres el padre de los borrachos!”.

Otra cosa que me ayudó a acercarme a ellos fue cierta habilidad manual que poseo: reparaba yo sus instrumentos de trabajo, sus utensilios domésticos, etc. Allí encontré una excelente oportunidad de hablar ampliamente, sobre todo con las mujeres, y de entrar en el sistema de dones y servicios recíprocos; como nunca quise aceptar que me pagaran mis trabajos, me traían con mucha frecuencia pequeños regalos, huevos, frijoles, frutas, etcétera.

La mayor parte de mi tiempo la dedicaba yo a los tseltales, sin descuidar por ellos mis buenas relaciones con los ladinos, y sin tomar nunca partido por estos o por los indios. Varios ladinos fueron para mí muy buenos informantes.

A riesgo de decir una verdad de Perogrullo, concluiré este párrafo diciendo que el hecho de haber aprendido la lengua tseltal me ayudó muchísimo en mis relaciones con los indios; puesto que ellos se consideran inferiores a los ladinos y a los padres, el hecho de que yo me convirtiera en su discípulo en el aprendizaje de la lengua, les daba un cierto sentimiento de superioridad a mi respecto. Podían burlarse de mí cuando cometía errores y me consideraban como un poco tonto pues, siendo adulto, estaba yo mudo a los principios. Después, decían que hablaba como un niño hasta que, por fin, dominé más o menos la lengua.



ESTRUCTURA DE LA TESIS

El primer capítulo o Introducción, está consagrado a la descripción del poblado en sus aspectos geográfico, demográfico, histórico y sociopolítico.

Vienen en seguida siete partes: en la primera expongo las *principales creencias* de la religión tradicional; en la segunda, estudio los dos factores de la aculturación: el hispánico y el prehispánico, así como una posible interpretación, de parte de los indios, de la religión que les predicaban los misioneros españoles. Analizo también las teorías de diversos autores, algunos de los cuales sostienen que la religión de los indios es pagana o casi pagana, mientras que otros afirman que es fundamentalmente cristiana. La discusión versa sobre los elementos de la religión tradicional: primero aquellos que parecen tener paralelos en el cristianismo occidental; enseguida los que, al menos a primera vista, no parecen haber sufrido la influencia cristiana y, finalmente, los elementos cristianos o preshispánicos cuya modificación no parece haber sido muy grande.

Las partes siguientes están consagradas al estudio de la práctica de la religión.

La tercera trata de los sacramentos de la Iglesia católica romana y de las actitudes de aceptación o de rechazo de parte de los indios. De la cuarta a la sexta parte, estudio los *sacramentos tseltales*: primero los que son esencialmente comunitarios, como las fiestas tradicionales que tienden a obtener la armonía; enseguida los destinados a iniciarla, el bautismo y el matrimonio y, en fin, los sacramentos de restauración de la armonía, es decir, los ritos de curación.

Puesto que el objeto de estos últimos es la supresión del mal, será necesario estudiar primero el concepto del mal entre los tseltales, y enseguida el poder espiritual (que es la causa y el remedio del mal): su origen, el *lab* o alma-animal y el servicio de los santos; su ejercicio, el sacramento del sacerdocio y, en fin, su rol social.

La séptima y última parte está consagrada al estudio de las relaciones entre la religión tradicional tselta y la religión católica nueva (predicada por los jesuitas), así como de los efectos de esta en la sociedad de Guaquitepec.

El presente estudio me permitió llegar a las conclusiones siguientes: la religión tradicional no es ni pagana-maya, ni católica-hispánica: es un catolicismo-maya, o una Religión maya-cristiana. No es *sincrética* (es decir, mezcla poco coherente de elementos) sino que constituye una verdadera síntesis, un todo armonioso y coherente.



AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi gratitud a las personas que más me ayudaron en la realización del presente trabajo. En primer lugar, a mis dos maestros de tselal: Avelino Guzmán, indio bilingüe de Bachajón, con quien inicié el aprendizaje del *bats'il k'op* o lengua verdadera, es decir, el tselal, y Michorio Álvarez Girón, indio monolingüe de Guaquitepec, quien me proporcionó además gran número de datos, me narró diversas leyendas, y me invitó, como una muestra especial de amistad, a determinados ritos de los esponsales. Su ayuda fue inestimable para la mejor comprensión de las oraciones y *pat'o'tan* o saludos-dialogados, así como también del carácter de los tseltales y de su universo religioso.

Nicolás Jiménez, el *Kobraría* (Cofradía), el anciano más respetado del pueblo por su autoridad moral y por su conocimiento de las tradiciones, me instruyó sobre un gran número de temas. Él y su mujer recitaron diversas oraciones para que yo las grabara. Su hijo, un catequista bilingüe, Antonio, fue también un informador excelente que me ayudó muchísimo en las traducciones, sobre todo las de las oraciones y de los saludos, que están en un lenguaje litúrgico antiguo. Toda la familia, especialmente Antonio y su esposa, me acogieron siempre con una amabilidad extraordinaria.

Francisco Gómez, también catequista bilingüe, fue un informador excelente y un ayudante-traductor.

Todos los cargohabientes: los *alkales*, los capitanes, etc., quienes me invitaron siempre a las celebraciones y aun me esperaban para comenzar sus ritos.

Sería imposible nombrar aquí a todos los del pueblo de Guaquitepec, que no sólo fueron para mí informadores sino también excelentes amigos. Con frecuencia les repetía yo que tenía dos patrias: mi ciudad natal, Atlixco, Puebla, y *te jlumal*—mi pueblo— de Guaquitepec.

Quiero mencionar aquí a dos ladinos: doña Natalia Gordillo de Díaz, anciana de 80 años y su hijo Carlos, quienes me proporcionaron excelentes datos desde el punto de vista ladino, así como también detalles sobre acontecimientos bastante antiguos.

Debo dar las gracias a todos los misioneros jesuitas de Bachajón, mis colegas, que hicieron mi tarea más fácil por su hospitalidad y por sus conocimientos de la cultura tselal. Ya mencioné antes a Ignacio Morales, cuya ayuda fue valiosísima para mi integración entre los tseltales del poblado. Él y su hermano Mardonio (tam-

bién jesuita) me transmitieron todas sus experiencias y toda la información adquirida en casi 20 años de permanencia en la Misión.

Desde luego quiero hacer patente mi agradecimiento al catedrático Jacques Vernant, mi director de estudios de doctorado y al catedrático Julian Pitt-Rivers, mi director de maestría, quien me inició en los caminos de la antropología social y me ayudó siempre con sus consejos. Su aporte fue muy valioso, ya que él mismo trabajó en Chiapas en la región de Ocosingo (lám. III). Por lo que respecta a mi escrito mismo, tuvo la bondad de hacerme una crítica detallada y de ofrecerme valiosísimas sugerencias.

El Dr. Guillermo de la Peña, el Dr. Norman Long, de la Universidad de Durham, Inglaterra, el profesor Emile Poulat, el maestro antropólogo Carlos Cabarruz (quien hizo estudios sobre los mayas de Guatemala), tuvieron la bondad de leer mi tesis y de darme su opinión y sus orientaciones.

Quiero también nombrar al Dr. Robert Wasserstrom de la Universidad de Harvard, cuyo conocimiento del mundo tsotsil es muy profundo. Con él discutí en largas sesiones mis proyectos y mi trabajo mismo. A él y al maestro antropólogo Jan Russ, debo varios documentos que encontraron en el Archivo Eclesiástico de San Cristóbal de las Casas.

El Dr. Robert Laughlin me proporcionó una ayuda muy valiosa para el conocimiento del mundo maya, tanto a través de sus charlas, como también con el obsequio de su *Great Tzotzil Dictionary*, y de otros libros escritos por él.

En muchos aspectos me hallo en deuda con el Centro de Estudios Educativos (del cual soy investigador titular en el área de antropología social). Su fundador y primer director, el Dr. Pablo Latapí, me invitó a formar parte del Centro en 1968 y me consiguió una beca para estudiar antropología social en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (posteriormente llamada *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*) de la Universidad de París. El mismo Dr. Latapí fue quien me sugirió la idea de escribir mi tesis doctoral sobre alguna región indígena de Chiapas, lo cual resultó un acierto en todos aspectos, sobre todo en el campo antropológico.

La edición del presente trabajo se inició bajo los auspicios del anterior director, Enrique González Torres, y se terminó bajo la actual dirección del Lic. Luis Narro R. El aspecto técnico de la misma corrió por cuenta del Centro.

Agradezco a *Ford Foundation* la beca que posibilitó mis estudios en París y mi trabajo de campo en Chiapas, así como su generosa ayuda para la publicación de esta obra.

La Sra. Marie Chamussy de Rodríguez y la Srta. Francine Bernard me prestaron un gran servicio al corregir la redacción francesa de mi trabajo.

De mi hermano Pablo y de su esposa Lisette recibí un gran apoyo: en su casa pasé varios meses en la redacción de esta obra.



Lámina III

NOTAS

1) Escritura y pronunciación

- a) Todas las vocales iniciales se glotalizan en tseltal, por tanto, el signo que la indica ?, se omitirá.

- b) La glotalización se indicará siempre mediante un apóstrofe ('): *ch'ul*
- 2) Letras que no se pronuncian como en español:
- D = G suave: paDre = paGre.
- F = P: Fernando = Pernando.
- H = H inglesa, como en "he".
- X = Sh inglesa.
- 3) Cuando una cita en tseltal es larga, la remito al apéndice (^{1, 2, 3}, etc.); en el cuerpo de la obra solo aparece en español.
- 4) A fin de conservar mejor el sentido y el sabor de los textos tseltales, presento, a veces, la traducción literal, aunque pueda resultar incorrecta en español.
- 5) –s.m.–: subrayado mío.
- 6) Las palabras entre corchetes [son mías].
- 7) Los puntos suspensivos en las citas: subrayados, son del autor; no subrayados, son míos.
- 8) Anciano: principal; anciano: viejo.

INTRODUCCIÓN



CAPÍTULO I

GUAQUITEPEC O TAKINWITS

I. GEODEMOGRAFÍA

1. EL POBLADO

Takinwits, Cerro Seco en tseltal (*Takin*: seco, *wits*: cerro). En náhuatl, *Guaquitepec*: sobre el cerro seco, nombre que se le daba desde antes de la conquista. Actualmente, se emplean los dos nombres para designarlo; sin embargo, aun los indios se sirven más frecuentemente del nombre náhuatl.

Políticamente, Guaquitepec pertenece al municipio de Chilón (*Chi'*: dulce, *lum*: tierra –cierto tipo de barro–), cuya cabecera es la villa del mismo nombre. Chilón es uno de los 111 municipios que constituyen el estado de Chiapas, cuya capital, Tuxtla Gutiérrez, dista unos 200 km de Guaquitepec por carretera (lám. II).

Geográficamente, nuestra comunidad se encuentra en la parte central de un pequeño valle de unos cuatro km de diámetro (lám. IV). Los cerros que lo rodean no son muy elevados; el más alto es de unos 250 m. Guaquitepec se localiza a 17° 00' latitud norte, a 28° 10' longitud este, y a unos mil metros sobre el nivel del mar.

Relacionaré ahora el poblado con otros sitios más conocidos: se halla a 71 km al sureste de las ruinas de Palenque; a 35 km al norte de San Cristóbal; a 82 km al

noreste de Tuxtla Gutiérrez, y a 116 km al sureste de Villahermosa (todas estas distancias están calculadas en línea recta) (lám. III).

En cuanto a los poblados circunvecinos, Guaquitepec se halla por carretera a 10 km al sur de Xitalha', cabecera del municipio del mismo nombre, distante 32 km de la Villa de Chilón; a 22 km hacia el este se halla Bachajón, centro de la Misión jesuítica (lám. II).

Desde el punto de vista fisiográfico, Guaquitepec forma parte de "Los Altos de Chiapas" del norte, una de las siete regiones en que está dividido el estado (lám. II, 2).



Lámina IV

La topografía es típica de los Altos de Chiapas, es decir, montañosa. Solamente una porción del poblado se halla en terreno plano, y muchas de las casas están construidas sobre pequeños promontorios, con lo cual se evitan las inundaciones.

Hidrografía. A un lado del poblado pasan dos riachuelos en los que la gente se baña y lava su ropa.

El clima es cálido-húmedo y la media de la temperatura del mes más frío es de 18°. La época de las lluvias dura unos dos tercios del año. La media de las precipitaciones pluviales es superior a los 1 800 mm por año.

La zona urbana de Guaquitepec es de unas 85 has. Más adelante hablaré de las tierras de cultivo.

Patrón de asentamiento: en el poblado hay dos calles y, además, veredas. La primera, que llamaremos calle principal, está orientada de noreste a suroeste, y en ella, desde la puerta de la iglesia hasta el cruce con la otra calle, habitan los ladinos verdaderos o ricos. En la otra, orientada noroeste-suroeste, se hallan establecidos los ladinos pobres.

Volviendo a la calle principal, habitan en ella, desde el templo hacia el este, los tseltales de posición económica algo mejor, ya que allí el terreno no es comunal, sino de propiedad privada. Por ello, mucha de la gente ha construido sus casas en la zona comunal (fuera de estas calles), ya que no tiene que pagar nada por el terreno, sino únicamente pedir la autorización del comisariado ejidal.

En la calle principal, las fachadas están alineadas, y las construcciones se hallan bastante próximas unas de otras.

Hay que notar que las casas cuentan con un pequeño huerto (generalmente plantado de cafetales) que sustituye a las letrinas, de las cuales carece la mayoría de las viviendas de los tseltales.

2. COMUNICACIONES Y SERVICIOS

a) Caminos. Hasta 1974 no había sino caminos de herradura hacia Guaquitepec. Ese año, los tseltales, con la ayuda del gobierno, principiaron la construcción de un camino carretero de mano de obra hasta Xitalha' (10 km), de donde partía, desde hacía tiempo, otro a Bachajón (20 km), comunicado con San Cristóbal de las Casas por una carretera semipavimentada (lám. II).

El primer vehículo llegó al poblado en junio de 1975; sin embargo, puesto que el camino no está recubierto, solo es posible usarlo durante el periodo de secas, que no es muy prolongado en la región. Los tseltales se sirven con mucha frecuencia todavía de la vereda para ir a Bachajón (16 km), puesto que el camino carretero que pasa por Xitalha' es del doble de largo, y aún no hay servicio regular de transportes.

- b) Existe también una pista de aterrizaje para las avionetas. Los tseltales casi nunca utilizan ese medio de transporte, dado su elevado costo; son casi únicamente los finqueros y los ladinos ricos quienes lo emplean.
- c) Teléfono. Lo hubo en Guaquitepec desde principios de siglo hasta 1940 y conectaba el poblado con el resto del país; nadie, sin embargo, supo indicarme la causa de la supresión. Desde 1975 existe un servicio radio-telefónico que comunica Guaquitepec con los poblados y ciudades del estado de Chiapas y con las otras ciudades de México. El aparato se compró con la ayuda financiera del gobierno.
- d) El correo. Hay un servicio regular a lomo de mula dos veces por semana, hasta Chilón. A partir de allí, se envía la correspondencia por autobús o por avión a San Cristóbal, a Tuxtla o a Palenque.
- e) Servicios de infraestructura. Corriente eléctrica: el poblado aún no la tiene, cada año les promete el gobierno que pronto la instalarán, ¡para repetirles lo mismo al año siguiente!
Hay agua corriente que no es, sin embargo, potable, y que contiene gran número de microorganismos. Los indios no están acostumbrados a hervir el agua y a causa de esto, se ven afectados por numerosas enfermedades del sistema digestivo. Drenaje no existe en Guaquitepec.
- f) Diarios en español; los reciben solo algunos ladinos. Entre los tseltales, algunos leen una pequeña publicación semanal, mimeografiada en su propia lengua, que ofrece un resumen de las noticias importantes para la población indígena. Se ocupa de redactarlo un grupo de la Misión de Bachajón.
- g) Aparatos de radio. Hay alrededor de 70 aparatos de radio de pilas que los indios llevan consigo cuando van a trabajar al campo. La emisora más popular es Radio-comunidad patrocinada por un organismo gubernamental llamado PRO-DESCH (Programa para el Desarrollo Económico y Social de Chiapas). Esta estación se creó con una meta educativa, que cumple solo a medias; transmite programas en las cuatro lenguas indígenas principales, pero sin tocar nunca temas importantes sobre la vida y la cultura de los indios. La mayor parte del tiempo se emiten programas de música típica mexicana, que encanta a los tseltales.

3. LA POBLACIÓN: LADINOS E INDIOS

A) Definición de conceptos

Antes de proporcionar los datos acerca de los pobladores de Guaquitepec, es necesario ponernos de acuerdo sobre el significado de los términos *ladino* e *indio*.

La barrera que separa a unos de otros –nos dice Ruz Lhuillier– no es de tipo étnico, sino fundamentalmente es de carácter económico y cultural, por más que esta situación coincida con la división étnica. El indígena se halla siempre en condiciones de inferioridad, explotado por el ladino, tanto si le vende como si le compra, tratado con despotismo o paternalismo, según las circunstancias; con pocas oportunidades de ascender en la escala social, debido, por una parte, al rechazo y a la opresión de la clase superior y, por otra, a su firme adhesión a su propia comunidad (1981, p. 310).

a) *Ladino*. Se llama en Chiapas a toda persona cuya cultura es más bien mexicana-occidental, aunque esté mezclada de elementos indígenas. Su lengua materna es el castellano. En Guaquitepec y en muchos otros sitios, hablan también la lengua indígena.

Parece conveniente estudiar con brevedad el origen de este vocablo. Los españoles, como indica Heath, se oponían a que los indios aprendieran el castellano porque se “ladinizaban”, lo cual, decían, es “el primer paso para tener atrevimientos, porque mientras hablan en su lengua son más humildes”; en seguida, la autora añade:

Los españoles consideraban como pícaros y bellacos a los indios que aprendían el español, pues intentaban eludir los reglamentos del sistema socialmente prescrito; de este modo, el término ladino aplicado en España a los moros que aprendían castellano, era la etiqueta infamante que los colonizadores daban a aquellos indios (pp. 75-76).

Ignoro la manera como se operó la transferencia y se aplicó este término, ya no a los indios, sino a los no indios. Se puede consultar a este propósito un interesante artículo de Pitt-Rivers (1969).

En tseltal, ladino se dice *kaxlan* que, evidentemente, viene de “castellano”, lo cual resultará patente si se tiene en cuenta la manera de pronunciar la “ll” a la española.

En otras regiones, y sobre todo entre los tsotsiles, el término tiene un sentido despectivo; en cambio, en Guaquitepec no. Por ejemplo, cuando los tseltales hablan de los ladinos en la iglesia, los llaman *kermanotak kaxlanetik* –nuestros hermanos ladinos.

Aunque el término no es peyorativo, implica sin embargo un cierto matiz de explotador, o de alguien que desprecia a los indios. En efecto, ni los misioneros ni los laicos que trabajan con ellos son ladinos para los indios. Entonces, ¿son tseltales? ¡Tampoco! –responden ellos–, ¿qué son pues? “¡Pagres, hermanos o hermanas, porque su corazón es bueno!”.

A los tseltales les gusta mucho que mis visitantes asistan a sus fiestas; sin embargo, una vez llevé conmigo a dos extranjeros, que no hicieron ningún esfuerzo para decir la más mínima palabra en tseltal, ni siquiera *hokol-awal* –gracias–; tampoco quisieron probar determinados alimentos que les ofrecían. Entonces un indio me preguntó: “¿Cuándo se van a ir esos *kaxlanes*?”. Fue esta la única ocasión en que a un amigo mío lo llamaron ladino porque se sintieron menospreciados por él.

A este respecto, hay un dato ameno: los tseltales llaman *ch'ilbil* –fritos– a los ladinos, o porque huelen a aceite o porque lo usan en gran cantidad en la preparación de los alimentos.

b) *Indio*. Hay que hacer hincapié en que los criterios para la identificación del indio varían de un sitio a otro, y difieren según los autores. Sin embargo, los que expongo a continuación parecen ser generalmente aceptados.

Para el hombre de la calle, el indio es una persona diferente por su naturaleza misma, que viene de la herencia. Los ladinos dicen con frecuencia que es un ser inferior, ignorante y perverso. “ ¡Fulano es de veras malvado! ¡Eso es natural puesto que su madre era una india!” –me dijo una anciana ladina–. El que el padre hubiera sido ladino no contaba.

Tal opinión no es nueva: sabemos que en la época de la conquista hubo debates para determinar si los indios eran hombres o no. Naturalmente, los que negaban su racionalidad tenían por motivo el poder explotarlos mejor a su talante. La leyenda del indio perezoso, malvado, desconfiado, etc., continuó durante todo el régimen colonial. Fuentes y Guzmán, por ejemplo, dice a este respecto:

Es perder el tiempo con los indios si no les hablan en su modo, y ven que quien les habla es hombre como ellos, y tiene la facultad de empuñar el azote, en que es necesario que se ejercite... Porque es una generación... que necesita estar debajo del yugo y que

no conozcan otra cosa que superioridad y dominio... (I, p. 416. II, y p. 431, citado por Martínez, p. 521).

Este último autor nos indica también la verdadera causa de tal pereza aparente:

Lo que a los ojos del criollismo aparecía como “dejamiento” de los indios, no era otra cosa que *resistencia*. Hablando con rigor, era precisamente lo contrario del dejamiento (p. 235).

Otros españoles añadían que era necesario hacer trabajar a los indios todo el tiempo porque, de lo contrario, se entregaban a la embriaguez (*ibid.*, p. 224). Los hacendados tenían un gran interés en perpetuar esta leyenda, a fin de justificar ante la corona los trabajos excesivos que imponían a los indios.

Los criterios que algunos eruditos usan para identificar al indio son: el fenotipo, la manera de vestirse, el tipo de vida –campesina y pobre–, la lengua, las costumbres diferentes de las de los occidentales. Analicemos tales criterios:

- El fenotipo: la mayoría de los indígenas tienen rasgos asiáticos; sin embargo, eso no es exclusivo de ellos, puesto que hay muchos mexicanos que los poseen. Por el contrario, existen en la región personas de rasgos occidentales, a quienes se considera, sin embargo, indios, a pesar de que su apellido sea europeo debido a que uno de sus antepasados fue también europeo, pero se casó con una india.
- El vestido: cierta forma de vestirse indica que una persona es indígena; pero si un indio se viste como los ladinos, eso no significa necesariamente que haya perdido su identidad.
- La lengua: se puede decir a este propósito lo mismo que acerca de la forma de vestirse: si alguien tiene por lengua materna una lengua indígena, necesariamente es indio, pero hay comunidades indias que no hablan sino español, y que, sin embargo, siguen siendo indígenas.
- El tipo de vida –campesina y pobre–: al menos en Chiapas, un gran número de indios son campesinos, generalmente pobres. Con todo, se ven, especialmente entre los tsotsiles, indios propietarios de camiones, de tiendas importantes, y que pertenecen a un grupo medianamente rico.
- Las costumbres diferentes: en Chiapas este criterio es muy importante, pues a quien renuncia a sus costumbres indígenas y abraza el modo de vida occidental

se le considera ladinizado, al menos en parte. Por el contrario, en Guatemala hay grupos enteros de indios más o menos occidentalizados, pero que continúan siendo verdaderos indios.

Nos encontramos pues, con que estos criterios *pueden* ser indicios, pero no son suficientes para identificar al indio. En efecto, “los factores culturales y sociales tomados en conjunto, son mucho más significativos que la ascendencia y el aspecto físico” (Pitt-Rivers, 1965, p. 42).

En mi opinión, las señales más importantes de la indianidad o identidad indígena son el sentido comunitario y el sentimiento de pertenencia a una comunidad determinada.

El hecho siguiente parece probar mi afirmación: las fiestas de los santos patronos de Zinacantán se celebran con una solemnidad mucho mayor que antaño. La razón es que gran número de zinacantecos trabajan actualmente lejos de su poblado, pero quieren subrayar, con todo, el hecho de que continúan perteneciendo a Zinacantán, a pesar de la lejanía del sitio en que trabajan gran parte del año. El medio de que se sirven para hacer ostensible su pertenencia a la comunidad es el de efectuar grandes gastos en el desempeño de cargos para servir a los santos patronos (comunicación personal del Dr. Robert Laughlin).

Este testimonio explica cómo una comunidad, aunque haya abandonado la lengua indígena, puede continuar siendo verdaderamente india si conserva su sentido de pertenencia y cierta forma de vida comunitaria. En efecto, según lo anota Pitt-Rivers: “El cambio de identidad no depende de un nivel determinado de asimilación cultural” (1965, p. 43).

Con mucha frecuencia sucede en Chiapas que, cuando un indio emigra a la ciudad, pierde su identidad indígena, pues en este medio nuevo no encuentra la posibilidad de establecer lazos comunitarios con los demás indios, con lo cual se esfuma el sentimiento de pertenencia a un grupo.

En Guatemala se da el caso contrario: el hecho de salir del poblado natal y de cambiar de modo de vida, no implica necesariamente una ladinización, puesto que, en las ciudades, hay varios grupos indígenas ya constituidos a los cuales puede pertenecer (comunicación verbal del maestro antropólogo Carlos Cabarruz). Es obvio que la facilidad de conservar la identidad indígena es mucho mayor cuando se permanece en la comunidad propia, ya que el género de vida que en ella se lleva hace más perceptible y más real el sentimiento comunitario, que se ve continuamente reforzado.

Así pues, si el indio vive aislado, perderá su identidad y se ladinizará, ya que el individualismo parece ser una de las características de la vida ladina, opuesta a las de la vida indígena.

Pitt-Rivers hace otra anotación a propósito de este tema:

... para ser indio es necesario haber sido educado en una comunidad indígena, ya que este es el único medio de adquirir la cultura [india]... un cambio de identidad étnica significa una nueva orientación de los lazos personales, de la conducta y de las actitudes del individuo [que de comunitarias que eran se conviertan en individualistas] (*ibid.*, p. 44).*

Como lo hice notar antes, la vida comunitaria en el poblado natal facilita la permanencia de los lazos personales, así como la continuidad de las actividades y conducta comunitarias. Sin embargo, la persona no pierde necesariamente su identidad india viviendo fuera de su poblado, si pertenece a un grupo indígena que orienta comunitariamente sus lazos personales, su conducta y sus actitudes.

Otros rasgos peculiares de los indígenas:

- El régimen alimenticio. Lo constituyen el maíz, que comen bajo diversas formas, y el frijol. Su bebida ordinaria es el café. Comen, además, huevos una o dos veces por semana; pollo o pavo una vez por mes; res o puerco con mucha menor frecuencia; también, a veces, pastas y arroz; nunca toman leche.

Su dieta comprende legumbres silvestres, que recogen en los campos, y cuyas características no se han estudiado; también legumbres cultivadas, sobre todo chile, cebolla, rábanos y coles. Algunos autores afirman que este régimen es, en general, suficiente (cfr. Aguirre Beltrán, 1956, pp. 240 y ss.); otros, que se refieren más en concreto a Chiapas, y en especial a nuestra región, declaran que tal régimen se halla muy por debajo del mínimo necesario (Pérez Hidalgo, pp. 72-79).

La Dra. Patricia Vega, quien hizo su servicio social en Guaquitepec, indica en su relación (p. 18) que el régimen alimenticio de los tseltales es deficiente en proteínas y en lisina. Sin embargo, ella misma añade que esta afirmación no está totalmente comprobada, ya que no se han analizado las legumbres silvestres.

Digamos algunas palabras sobre el maíz: acompaña todos los alimentos, en forma de tortillas, de las que un adulto come alrededor de 12 a 16 (más o menos medio

* A propósito de la identidad indígena se puede consultar también a: Gamio (1946), Caso (1953), de la Fuente (1947, vol. I y III, y 1965), Iwanska (1963).

kilo) al día; tenemos también el *mats* muy parecido a la masa con que se hacen las tortillas, pero cuya consistencia es algo más áspera, y al que se da un cocimiento doble. Lo toman disuelto en agua, dos o tres veces al día, entre las comidas principales; otra forma de prepararlo son los *tamales*, de los cuales tienen una gran variedad.

- El vestido. Por lo que respecta a los varones, no difiere mucho del de los ladinos, excepción hecha de la calidad. Hay todavía algunos tseltales, sobre todo viejos, que se visten según la forma tradicional: camisa y pantalón (hasta media pantorrilla) de manta. La mayoría de ellos van descalzos, pero algunos empiezan a usar zapatos de plástico. Las mujeres indígenas conservan el vestido tradicional (lám. VIII) y no aceptan ningún tipo de calzado.
- Las casas. Las de los ladinos son de paredes de adobe o de ladrillo, y techo de teja. Son mucho más elevadas y espaciosas que las de los indígenas.

Las de los tseltales y de los *ma'ba mero ladino* (ladinos pobres) son de paredes de bajareque y carrizo, aunque van en aumento las de tabla o aun de ladrillo. Los techos son, en su mayoría, de zacate u hoja de caña, aunque va creciendo el número de los de lámina. Parece que estos últimos son símbolo de un cierto prestigio, pero a ello se añaden ventajas: se evita la continua humedad del zacate, que puede ser uno de los factores de la tuberculosis; además, en él no anidan fácilmente las alimañas, y dura muchísimo más. En cambio, es excesivamente ruidoso cuando llueve y muy caliente, lo cual resulta bastante molesto, sobre todo para las mujeres, quienes pasan la mayor parte del día en el hogar.

La mayoría de las viviendas tseltales constan, a lo más, de uno o dos cuartos, más la cocina. Todas cuentan con un patiecito donde se tiende a secar la ropa y se enciende la hoguera para cocinar cuando hay muchos invitados. Es el sitio propio de los animales domésticos que, sin embargo, vagan con frecuencia por el poblado o andan dentro de la misma casa.

En todas las viviendas de los ladinos y en las de algunos pocos tseltales más acomodados hay agua corriente, pero el grueso de la población debe surtirse de agua en los grifos de las calles.

B) División de la población

Además de la división indios-ladinos, hay otras:

- a) Los ladinos se llamarán *mero ladino* –ladinos verdaderos– si son ricos; y *ma'ba mero ladino* –no verdaderos ladinos– si son pobres, aun conforme a los estándares tseltales.
- b) Los indios se diferencian entre sí por:

i) *Residencia*

Unos viven en el poblado mismo, dentro de la zona urbana ya descrita, y otros en el ejido (parajes o rancherías), a donde se trasladaron cuando recibieron sus parcelas.

Desde el punto de vista administrativo, los parajes no dependen de Guaquitepec, sino que cada uno tiene su agente rural, representante del presidente municipal de Chilón. En cambio, en lo que respecta a la propiedad de la tierra en forma ejidal, todos dependen del comisariado ejidal de Guaquitepec.

Por lo que atañe a la educación escolar, los parajes dependen también del poblado, ya que, según los programas del Instituto Nacional Indigenista (INI), los niños hacen en su ranchería los dos primeros años de primaria, y cursan después los restantes en la Escuela de Guaquitepec, becados por el mismo Instituto. Los alumnos permanecen en el poblado, como internos en la escuela, durante la semana, y vuelven a su casa los sábados para regresar el lunes por la mañana.

Toda la población indígena coopera con los habitantes de Guaquitepec en las obras emprendidas en bien de la comunidad. Se pueden dar como ejemplos la construcción de la escuela, del camino, de la casa de salud, etc. Los ancianos, tanto del poblado como de los parajes, toman parte activa en las decisiones que tienen que ver con la comunidad entera indígena.

Según lo veremos al tratar de las fiestas, los habitantes del poblado y los de los parajes del ejido, forman teóricamente una sola organización cívico-religiosa tradicional. Sin embargo, cada comunidad celebra algunas ceremonias religiosas propias y exclusivas de ella, por ejemplo, la *mixa* (oraciones litánicas para pedir agua).

Esas pequeñas comunidades quedan integradas en este estudio, solo en la medida en que constituyen una unidad religiosa con Guaquitepec.

ii) *Religión*

Los ladinos son todos católicos, así como también la mayoría de los indios; en el poblado hay unas 15 familias protestantes evangélicas y en los parajes son mucho más numerosas.

El origen de esta congregación religiosa es el siguiente: allá por la década 1940-1950 un grupo de misioneros estadounidenses llegó a Guaquitepec y logró hacer algunos adeptos. Las ideas religiosas principales de este grupo son las siguientes: se puede creer únicamente aquello que está escrito en la Biblia; no hay que adorar las imágenes; no hay que tributar culto a los santos; es necesario abstenerse de todo tipo de bebidas alcohólicas y también de fumar. Los miembros evangélicos no van, desde luego, a la iglesia, sino que tienen su propia capilla. Además, no toman parte en las fiestas tradicionales, puesto que el objeto de estas es honrar a los santos. Llegan aun a burlarse de este tipo de culto, sobre todo de las fiestas tradicionales.

Por lo que respecta a los cargos, no pueden aceptar sino aquellos que no tienen relación alguna con la Iglesia católica, es decir, el puesto de *mayoril* –policía– o de agente municipal. Sin embargo, hasta la fecha, ningún protestante ha ejercido esta última función. Se nombró a uno de ellos *alkal* del ejido, pero, según lo veremos más adelante, no pudo desempeñar debidamente sus funciones, ya que tal cargo suponía la participación en los ritos religiosos tradicionales.

Cuando llegaron los misioneros jesuitas, a finales de la década de los cincuenta, los protestantes le volvían la espalda al sacerdote y a los catequistas. En la actualidad, sus relaciones con ellos son más o menos amistosas, pero en general los católicos que siguen las enseñanzas de los padres no gustan ir al barrio habitado por los protestantes.

Fuera de esto, no encontré más diferencias entre los protestantes y los católicos, como sucede en otros poblados donde, en general, la situación económica de los primeros es mejor, debido a que no se emborrachan y, sobre todo, a que no efectúan gastos en las actividades de las fiestas tradicionales.

En otros poblados de la región, la llegada del protestantismo fue causa de divisiones profundas, pero en Guaquitepec, este fenómeno casi no tuvo lugar dado el pequeño número de adeptos.

C) Datos demográficos

En el siguiente cuadro encontraremos los datos demográficos que logré recopilar, divididos en censo de población, censo de religión y población infantil.

i) Censo de población

	<i>Población total</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Familias</i>
Indios Guaquitepec (poblado)	1 221	590	631	192
Ejido*	1 798	867	931	284
Ladinos (poblado) <i>mero ladino</i>	98	48	50	16
<i>ma'ba mero ladino</i>	55	27	28	8
b) Censo de religión (poblado)				
Indios católicos	1 136	548	588	177
Indios protestantes	85	42	43	15
c) Población infantil				
	<i>Media de niños vivos por familia</i>		<i>Niños nacidos en 1974</i>	
Indios Guaquitepec	4.70		48	
Ladinos ejido	4.65		72	
Mero ladino (poblado)	2.80		1	
Ma'ba mero ladino (poblado)	5.80		2	
Total			123	

Nota: El censo de los protestantes del ejido no se llevó a cabo; proporcionalmente son más numerosos allí.

d) Tasa de mortalidad

En la zona de la Misión de los jesuitas, la mortalidad de niños de uno a cuatro años es de 16 por millar, cuatro veces mayor que la de la ciudad de México (cfr. Pérez Hidalgo, p. 73). La mortalidad es mayor todavía entre los infantes, pero, desgracia-

damente, no pude llegar a saber el porcentaje exacto, ya que en Guaquitepec no se registra la muerte de los niños, sino únicamente la de los adultos.

4. LA ORGANIZACIÓN DE LA FAMILIA

A) Reglas de residencia

Esta es casi siempre patrilocal, es decir, los hijos e hijas viven en la casa paterna hasta que se casan.

Efectuado el matrimonio, hay tres posibilidades, pero antes de indicarlas hay que hacer unas anotaciones. Como veremos en el capítulo dedicado al matrimonio, uno de los prerequisites para este es *te obligasion*, es decir, el regalo que el muchacho debe dar a la familia de su futura esposa. Según la calidad y cantidad de este, se originan dos tipos de residencia para la novel pareja:

a) Cuando el regalo es completo, según las normas tradicionales, una vez efectuado el rito del matrimonio el muchacho lleva a su esposa a casa de sus propios padres, donde ella queda sometida a la autoridad de la suegra como una hija más. Cuando la suegra resulta ser demasiado autoritaria, hay el peligro de que se originen conflictos que pueden desembocar, o bien en el alejamiento de la nueva pareja para vivir en otro sitio, o bien aun en el divorcio, cuando el muchacho toma partido por su propia madre, o cuando esta logra ir indisponiéndolo contra su esposa.

Si se quedan, los jóvenes esposos toman los alimentos con el resto de la familia, y duermen en el cuarto grande con los demás miembros. Señalemos de paso que el jefe de familia y su esposa tienen habitación propia, contigua al cuarto grande.

El muchacho recién casado, luego de que le es posible, construye en el local paterno un cuarto habitación para él y su esposa; pero siguen comiendo con los papas. Allí permanecerán hasta que logren edificar su propia casita, generalmente en el solar paterno, si todavía hay espacio allí. Esto suelen hacerlo después de uno o dos años.

La pareja llevará entonces una vida doméstica independiente; la esposa guisará en su propia cocina, y podrá criar sus animales (puercos y aves de corral) en el patio común de la casa. Cuando hacen casa aparte, la muchacha ya no está sometida a la autoridad de la suegra, aunque esta tenga la obligación de aconsejarla y de velar por la unión de la pareja.

El muchacho continuará trabajando con su padre (si es que este posee una parcela propia o ejidal), y recibirá de él una parte de la cosecha para el sustento de su familia.

De esta manera, se realiza la última etapa de la educación dentro de la familia y, bajo la mirada paterna, el joven matrimonio se va organizando con responsabilidad.

Por otra parte, si ya no hay lugar en el terreno paterno donde la nueva pareja pueda construir su casa, buscarán otro sitio para ello. Esto sucederá también cuando la nuera no se entiende con sus suegros o cuando, simplemente, no desee vivir en su compañía.

b) Cuando el regalo es incompleto, el muchacho se queda a vivir en casa de los suegros durante un lapso de tiempo, prefijado de común acuerdo, que por lo general es de un año. El tipo de vida de la pareja es semejante al del caso anterior, pero ahora la ventaja es para la recién casada.

Transcurrido el tiempo de servicio, pasan a la casa de los padres del muchacho y harán allí su casa en cuanto puedan, o se irán a vivir a otra parte.

c) Hay casos poco frecuentes en que el muchacho pasa a formar parte de la familia de la esposa, y el proceder es semejante al descrito en el apartado “a”.

B) La autoridad en la familia

El padre y la madre tienen una autoridad casi absoluta sobre los hijos aun ya casados. Los aconsejan, los dirigen y, en caso necesario, pueden castigarlos aun físicamente (la madre a las hijas, y el padre a los varones). Una vez pregunté a un hombre de unos 50 años de edad si su padre podía todavía pegarle: “¿*ma’ba bal jtat?* –¿Qué acaso no es él mi padre?”, me respondió. En caso de muerte del padre o de la madre, son el *bankilal* –hermano mayor– o la *wixi’* –hermana mayor– en quienes recae respectivamente la autoridad del que murió.

Hay que añadir que el padre no es nunca la autoridad temible para los niños, como sucede con frecuencia entre los ladinos, sino que es muy afectuoso con sus hijos e hijas cuando son muy jóvenes. La autoridad del padre se ejerce generalmente en lo que respecta al trabajo en el campo, y la de la madre en el interior de la casa, donde verdaderamente es ama y señora –*yajwal nah*– en todo lo que atañe a los asuntos domésticos. A ella toca la organización del presupuesto familiar; puede conseguir también un poco de dinero suplementario para los gastos del hogar me-

diante la venta de huevos, de las aves de corral, y de los puercos que ella misma cría. Algunas mujeres tienen una tienda pequeñita en su propia casa.

Me di cuenta de estos derechos de la mujer por un incidente: buscaba yo maíz para mi caballo, y me dirigí a casa de un amigo tseltal para preguntarle dónde podría comprarlo. Ahora bien, a pesar de que el cuarto en que me recibió estaba lleno de mazorcas de maíz, él me respondió que no sabía dónde podría yo comprarlo. De repente, su mujer, que había escuchado nuestra conversación, le ordenó: “ ¡véndele esas!” –*¡chombeya ha'me ine!*

Las decisiones importantes las toman a una el hombre y la mujer. Jamás observé indicios de machismo de parte del marido hacia la esposa. Los hombres no son nunca altivos ni desdeñosos hacia su cónyuge, sino que la tratan con respeto y consideración. Evidentemente, las cosas cambian cuando el marido se emborracha. Por otra parte, no vi tampoco demostraciones de ternura entre los esposos, ya que las muestras de afecto entre el marido y la mujer son, según la cultura tseltal, algo absolutamente privado. Los indios se burlan de los novios ladinos que se toman de la mano, ya que para ellos esto significa una invitación a las relaciones sexuales.

5. LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

Los hombres se ocupan del trabajo en el campo; cortan y llevan a la casa la leña; pero nunca se encargan de traer el agua, lo cual corresponde a las mujeres y a los niños.

Las mujeres se ocupan de todas las tareas domésticas y, si los hombres no tienen tiempo de hacerlo debido al trabajo agrícola, son ellas quienes van a traer la leña.

Además de los cuidados domésticos, las mujeres ayudan a los hombres en los campos con ocasión de la cosecha y para el deshierbe. Sin embargo, no se encargan de sembrar. La razón que dan los indios de esta prohibición es que “ellas no saben hacerlo”. Sin embargo, la causa verdadera parece ser cierto prejuicio contra la presencia de las mujeres en la siembra, según me lo confesaron los indios: “puesto que ellas no saben sembrar, no se producirán bien las plantas”. ¡Parecería, sin embargo, que podrían aprender!

Las niñas, desde pequeñas (y en caso necesario aun los niños), deben ocuparse de sus hermanitos o de sus hermanitas.

La vida fuera de la casa es del dominio exclusivo del hombre, con algunas excepciones en las fiestas, según lo veremos en el capítulo VI.

II. UN POCO DE HISTORIA

A. Hasta la época de la conquista

A fin de comprender mejor la situación actual de Guaquitepec, parece necesario un breve esbozo histórico, que nos ayudará a formarnos una idea más completa de las relaciones interétnicas en el poblado.

1. LA CONQUISTA

Diego de Mazariegos fue quien conquistó Chiapas, y poco después se organizaron las encomiendas. Por lo que atañe a Guaquitepec, los documentos acerca de este punto solo se remontan hasta 1615, momento en que se creó la encomienda de Guaquitepec a favor de don Antonio García de Mendoza Garivito y León (Calnek, p. 113), quien recibió tierras, así como también los indios necesarios para trabajarlas.

Desde los principios, la Orden de los Dominicos se encargó de evangelizar la región tsotsil y la tseltal. Allí permanecieron hasta la expulsión de los religiosos, decretada por el presidente Juárez por los años sesenta del siglo pasado.

La región ya conquistada de Chiapas formó parte, durante tres años, de la Nueva España. En 1542 se creó la *Audiencia de los Confines*, que era independiente del Virreinato de la Nueva España y que abarcaba Chiapas, Yucatán, Guatemala, Honduras y Nicaragua. De 1663 a 1667, perteneció otra vez a la Nueva España, y luego se la colocó bajo la misma administración que a Guatemala.

La entidad se adhirió al Imperio mexicano bajo Iturbide (1822-1823), pero, después de la abdicación de este, se independizó y, en 1824, se unió finalmente a México por un plebiscito.

Los cambios de administración política tuvieron poca importancia para Guaquitepec en lo que respecta a la evangelización, ya que los dominicos se ocuparon siempre de ella.

2. EL POBLADO PRECOLOMBINO

La población maya, o bien se agrupaba densamente en algunas comarcas, o bien moraba en aldeas pequeñas, dispersas en un área vasta (Ruz Lhuillier, 1981, p. 275, y Ximénez, I, p. 482).

Guaquitepec parece haber pertenecido a la segunda categoría, pues la región no estaba densamente poblada. Hay que notar que probablemente era un pequeño centro ceremonial, de lo cual son indicios los datos siguientes:

A) En el *Isagogé* leemos:

Una... piedra... fue hallada en las montañas por el R. P. Juan Tello. Su fábrica era tan hermosa y hecha con un trabajo tan precioso y tan delicado, que el Padre la colocó como fuente destinada al agua del bautismo del poblado de Takinwitz (*Isagogé*, 1892).

Una anciana ladina, doña Natalia, y su hijo Carlos, me dijeron que habían visto esa fuente bautismal, pero que habiéndose roto por un descuido, sus fragmentos se emplearon en una construcción.

B) En la escuela ladina se halla también el busto de una estatua maya sin cabeza.

El señor Pierre Becquelin, arqueólogo francés, que trabaja en la Misión Arqueológica Francesa en Tonina, cerca de Ocosingo, y a quien debo el texto del *Isagogé*, piensa que debió existir un lugar sagrado de los mayas en Guaquitepec o en sus alrededores. Tal cosa explicaría la presencia de los dos objetos mencionados.

3. EL POBLADO COLONIAL

Las inscripciones más antiguas del libro de Bautismos de Guaquitepec remontan a 1558; esta sería probablemente una fecha bastante próxima a la fundación del poblado por los colonizadores españoles (Calnek, p. 113).

El texto indicaría la existencia de una aldea anterior a la colonial, ya que no parece probable que los españoles hubiesen fundado un pueblo nuevo en un sitio tan alejado y donde no abundaban buenas tierras laborales.

Nos consta que, a finales del siglo XVII, Guaquitepec era un poblado de cierta importancia, según lo prueban dos escritos; el primero data de 1659:

... se pide al Padre Provincial de los Dominicos que tenga la bondad de presentar tres candidatos para escoger uno de ellos como Padre Doctrinero (catequista) para los de Taquimbiz y Sitalá (Doc. I).

El segundo está fechado el 20 de diciembre de 1714; en él se nombra catequista al P. José de Ontoria, O. P. Sabemos, asimismo que de 1850 a 1859 el padre Crisanto Estrada, de la orden de hermanos predicadores, fue afectado al poblado de Guaquitepec, y que tenía también a su cargo el poblado de Xitalha' (cfr. Estrada).

Esto demuestra la importancia de Guaquitepec, ya que el padre doctrinero o catequista debía residir en el poblado principal del área que se le asignaba.

B. La rebelión tseltal de 1712

1. LA REBELIÓN

Veintiocho poblados tseltales y algunos tsotsiles desencadenaron una revuelta (de las más importantes en América) llamada la rebelión tseltal. La narraré brevemente basándome en la relación de Klein (pp. 149-170), quien piensa que:

A pesar de su falta de éxito, la revuelta tseltal de 1712 fue uno de los levantamientos indígenas de la mayor importancia en la historia latinoamericana (p. 168).

Los indios estaban cansados "de las humillaciones terribles a las que los sometían los españoles, y de los obstáculos que estos últimos oponían a sus expresiones religiosas... Eran también víctimas de la explotación y de la hostilidad excesivas de parte del clero (p. 153).

La chispa que encendió la revuelta en gran escala fue el anuncio, hecho por el Obispo Álvarez de Toledo, en... 1712 de que haría una segunda *visita*... La primera... había resultado excesivamente costosa para los indios, y el anuncio de esta segunda visita ocasionó una intensa hostilidad (p. 158).

Cancuc (a 20 km de Guaquitepec, lám. II), fue el centro de la revuelta. Allí, los alcaldes de 28 poblados, entre los cuales se contaba Guaquitepec, hicieron un pacto solemne en que se comprometieron a luchar hasta el exterminio de los españoles.

El 10 de agosto los indios lanzaron la proclama siguiente:

... que ya no avia Dios ni Rey que solo se avia de adorar creer y obedecer a la Virgen que avia vaxado del cielo al Pueblo de Cancuc solo por amparar y Governar a los Indios, y que asimismo se obedeziesen y respectasen los Ministros Capitanes y Oficiales que ella pusiese en los pueblos mandando expresamente mattar a todos los sacerdotes y curas y a los españoles, mestizos, negros y mulatos para quedar solo Indios en estas partes en su

libertad de conciencia sin presión de tributos reales ni derechos eclesiásticos y extinguir totalmente la Religión Católica y señorío del Rey (*ibíd.*, p. 158).
los dirigentes... enviaron “soldados de la Virgen” para que se enfrentaran con los españoles... De esta manera toda la región tzeltal fue limpiada de hombres españoles y ladinos en un corto tiempo (*ibíd.*, p. 160).

En seguida, Sebastián Gómez, jefe de la Rebelión, llamó a todos los fiscales (es decir, catequistas) indios, eruditos y cultivados, los consagró sacerdotes y los designó como vicarios generales. Guaquitepec tuvo el suyo: Mattheo Méndez (*ibíd.*, pp. 162-164).

Es claro que muy pronto, en dos o tres meses, los españoles se reorganizaron y, después de algunos días de combate, la rebelión india, comenzada el 10 de agosto, recibió un golpe mortal el 21 de noviembre con la rendición de Cancuc. A partir del mes de marzo de 1713 una paz durable reinaba en todas partes.

Se nombraron nuevos fiscales indios en todos los pueblos y los exilios y ejecuciones al por mayor acabaron con los antiguos dirigentes (*ibíd.*, p. 167).

Sebastián Gómez, jefe de la rebelión, no fue capturado nunca.

2. LAS CAUSAS DE LA REBELIÓN

No he podido hallar documentos que mencionen específicamente a Guaquitepec como víctima de “la explotación y hostilidad excesivas” de parte del clero hacia los indios, ni a propósito de “la explotación tradicional... de parte del gobierno civil” de que nos habla Klein.

De todas maneras, no parece que nuestro poblado haya constituido una excepción, ya que tomó parte en la rebelión tzeltal y que tuvo su vicario general.

Estudiemos ahora los documentos de la época colonial a fin de conocer detalladamente las causas de la rebelión tzeltal, así como la situación de los indios.

A) Los repartimientos y las encomiendas de los principios

El repartimiento lo constituía una concesión de tierras a los conquistadores españoles, acompañada de un cierto número de indios para labrar esas tierras en provecho

de los colonizadores, a condición de que estos se ocuparan de la instrucción religiosa de los primeros.

En realidad, muchos indios se convirtieron, aunque ilegalmente, en esclavos de los encomenderos. Había, de hecho, esclavos legítimos, por ejemplo, aquellos a quienes los españoles habían rescatado del poder de los señores paganos (Martínez, pp. 60-61 y 67).

Un gran número de estos esclavos legítimos fueron herrados por sus dueños, y se les vendía en Guatemala a \$2 cada uno y, en México, a \$40 (Zavala, pp. 13 y 16, citado por Martínez, p. 67).

No se sabe si a los tseltales de Guaquitepec alcanzaron estas desgracias, ya que los documentos hablan por primera vez del poblado colonial en 1558. Ahora bien, sucede que la esclavitud había sido suprimida en 1542.

B) La nueva encomienda

Los religiosos, defensores de los indios, obtuvieron de la corona un nuevo conjunto de ordenamientos, las Leyes Nuevas, promulgadas en 1542, y cuyo fin era mejorar la situación de los indios.

En ellas se abolía la esclavitud y se cambiaba la forma de la encomienda: no se confiaba ya a los indios al poder directo de los colonizadores, quienes tenían solamente derecho a una parte de los tributos que los indios de su encomienda debían pagar al rey (\$2 los hombres; \$0.50 las mujeres de 16 a 60 años). Tampoco se podía imponer el trabajo obligatorio gratuito a los indios (Martínez, pp. 73 y 88).

De acuerdo con las Leyes Nuevas, los indios, que habían vivido hasta entonces en un patrón de asentamiento disperso, deberían concentrarse, de grado o por fuerza, en poblados nuevos o reducciones de donde no se les permitía salir. El fin de las Leyes era protegerlos de la explotación exagerada de los colonizadores, colocándolos directamente bajo el poder real, con el objeto de que su “explotación se hiciera en forma racional” (*sic*) y también para que se completase su conquista espiritual (Martínez, p. 452).

Según este autor, las Leyes se aplicaron con todo rigor en Guatemala hasta el fin de la época colonial, en lo relativo a las reducciones (p. 558).

En general, los indios colaboraron para poner en práctica las medidas dictadas por las Leyes Nuevas a propósito de las reducciones, aconsejados en esto por los misioneros, quienes hacían espejear a sus ojos la alternativa siguiente: o bien vivir en la

reducción, donde recibirían un salario de toda justicia por el trabajo ejecutado libremente, o bien la esclavitud. Los religiosos esperaban que, si lograban su propósito, podrían evangelizar más fácilmente a los indios conservándolos en las reducciones.

Pero la corona, presionada por los colonizadores, traicionó las Leyes Nuevas. Es cierto que la esclavitud no reapareció, pero las labores forzadas en las haciendas se volvieron a reinstaurar: cada semana, de lunes a viernes, debía trabajar por turno, en las haciendas, una cuarta parte de la población de los hombres de 16 a 60 años. Teóricamente, el sitio del trabajo no debía distar más de siete leguas de sus hogares (alrededor de 28 km); se debería pagar a los indios un real por día, incluido el día que empleaban en ir a su trabajo, pero no el de su regreso. Los enfermos estaban exentos, así como también las autoridades locales.

Según la teoría de las Leyes, los indios debían trabajar para el hacendado un 24% de su tiempo, pero, naturalmente, hubo abusos innumerables en este aspecto. En efecto, era precisamente el hacendado quien designaba el trabajo obligatorio del día, el cual muchas veces excedía lo que un hombre podía hacer en una sola jornada, y con frecuencia se necesitaban dos días. A pesar de ello, puesto que se trataba de una jornada que debería haberse efectuado en un solo día, el indio no recibía sino un real, equivalente a medio pollo, o a 100 mazorcas de maíz. Además, para los hacendados, era mucho más ventajoso hacer trabajar a los indios durante las estaciones útiles, es decir, durante el tiempo de siembra y de cosecha, y no una semana cada mes durante todo el año. La producción de las tierras de los indígenas se veía, por tanto, considerablemente afectada, y los pobres indios debían comprar al menos una parte de sus productos a los hacendados, ¡naturalmente a un precio mayor! Con frecuencia, también los dueños de las haciendas no les entregaban el salario debido.

Aunque, según las Leyes, los enfermos se hallaban exentos del trabajo, en la práctica debían pagarle a otro para que los reemplazara.

Por lo que respecta a las autoridades locales indígenas, estas cometían también abusos de diversos géneros en la aplicación de las Leyes Nuevas (Martínez, pp. 450-477).

C) Los repartimientos de material

i) De mercancías

Los corregidores (funcionarios regionales) obligaban por la fuerza a los indios a comprar mercancías que estos no necesitaban, y a un precio fijado por esos funcio-

narios. ¡Hubo casos en que debieron comprar medias o vestidos de seda, ellos que estaban casi desnudos y que caminaban descalzos! (Salazar, pp. 81-82, citado por Martínez, p. 524).

Otras veces, los corregidores, valiéndose de la violencia, arrancaban a los indios sus productos y les pagaban con mercancías inútiles o a un precio inferior. Tales reparcimientos fueron algo común desde el siglo XVII hasta el XIX (Martínez, pp. 524-526).

ii) De hilaza

Los corregidores compraban grandes cantidades de algodón, que distribuían cuatro veces por año a las mujeres de los poblados, a fin de que ellas las hilaran (gratuitamente o a precios ridículos). Los funcionarios compraban la paca de algodón a \$3 y la vendían, ya hilada, a \$37.50. Puesto que cada uno de ellos duraba en su cargo de tres a cinco años y podía distribuir más o menos 1 000 pacas al año, las fortunas que podían amasar con solo la venta de la hilaza, eran fabulosas (*ibid.*, pp. 527-528, donde se cita a Cortés y Larraz, I, p. XIV).

Pero no era eso todo; los indios debían sufrir otra exacción, esta vez legítima: el tributo al rey (\$2 por hombre y \$0.50 por mujer en ciertas regiones). Este tributo equivalía a 15 días o a tres semanas de trabajo obligatorio, o a 2 400 mazorcas de maíz (alrededor de 600 kilos). Los indios eran tributarios desde los 18 años (o antes, cuando estaban casados) hasta los 60.

A propósito de los tributos, hay documentos sobre Guaquitepec; en Trens: 271 tributarios en 1761 (p. 217); en los Archivos de San Cristóbal: en 1633 Guaquitepec pagó 433 tostones, lo cual equivalía, más o menos, al tributo de 87 hombres y 86 mujeres.

Más tarde hablaremos de las exacciones por parte de los miembros del clero. Por ahora hay dos puntos que merecen nuestra atención para completar el panorama:

El primero: una de las causas de la rebelión fue, además de la explotación a la que estaban sometidos los indios, “los obstáculos que... [los misioneros] oponían a sus expresiones religiosas” (Klein, p. 153), expresiones en las que precisamente habían hallado los indios una barrera de defensa contra la intrusión de los españoles. Ahora bien, tres decenios antes de la rebelión surgió una ola de renovación religiosa que duró 20 años (McLeod, pp. 230, 231, 327 y 329). En este periodo:

“religiosos... puritanos destruyeron un gran número de ídolos; condenaban ásperamente la falta de piedad y las supersticiones y el paganismo” (*ibid.*, p. 345).

El segundo: el obispo Cortés y Larraz nos habla, hacia finales del siglo XVIII (por tanto, 60 años después de la rebelión), de la desconfianza enorme de los indios respecto a los colonizadores. Ximénez (p. 59), dice más o menos lo mismo al respecto:

Tienen a los españoles y ladinos por forasteros y usurpadores de estos dominios, por cuyo motivo los miran con odio implacable y en lo que los obedecen es por puro miedo y servilismo. Ellos no quieren cosa alguna de los españoles, ni la religión, ni la doctrina, ni las costumbres... (I, 141, citado por Martínez, p. 214).

Para nuestro propósito son muy importantes no tanto las causas mismas de la rebelión, cuanto sus manifestaciones, ya que estas “se expresaron en términos de *renacimiento religioso*”. Así por ejemplo, el culto a un “loco ermitaño ladino” y varias apariciones de la Virgen, sobre todo la de 1712, en Cancuc, a la joven María Candelaria, a través de la cual la Virgen María continuó en comunicación con sus indios (Klein, pp. 155-158). Naturalmente la Iglesia negó legitimidad a tales apariciones, lo cual incitó aún más la ira de los indios.

Es muy interesante anotar aquí que el renacimiento religioso no fue un retorno a las antiguas creencias y prácticas mayas, sino que se efectuó en términos católicos.

Sebastián Gómez (el jefe de la rebelión) impartió su bendición a los indios letrados, y de esa manera los consagró sacerdotes y vicarios generales de la “Iglesia de la Virgen”. Su cargo lo legitimó declarando que había subido al cielo y que San Pedro lo había designado vicario suyo en la tierra, con poder de consagrar obispos y sacerdotes.

Los noveles ministros debían imitar en todo a los curas españoles al impartir los sacramentos, predicar y celebrar la santa misa; revestidos, naturalmente, de los ornamentos eclesiásticos correspondientes (*ibid.*, pp. 162-163).

Como bien anota Klein, “se acentuó enfáticamente la continuidad de los símbolos y de la forma”: a la cabeza de la Iglesia indígena se hallaba no Dios, sino la Virgen María, y el paraíso quedaba cerrado para los españoles por su falta de fe en la Virgen de Cancuc (*ibid.*, p. 164).

C. LOS LADINOS EN GUAQUITEPEC

1. ÉPOCA COLONIAL

Según Favre, la autoridad española quedó algo resquebrajada después de la rebelión, y los derechos y privilegios no se volvieron a restaurar plenamente (p. 40).

Sin embargo, el terror de los indios, del que nos habló Cortés y Larraz, sugiere más bien lo contrario. Y Polanco, 60 años después de la rebelión, se lamenta de la situación miserable de los indios causada por los repartimientos de mercancías efectuados por los funcionarios españoles (citado por Orozco y Jiménez, pp. 80 y 152-159).

Ya indiqué también que los trabajos forzados de los indios en las haciendas no se suprimieron, sino que duraron hasta la Independencia (Martínez, p. 463), y que, a partir de 1770, resultaron aún más pesados, pues los hacendados los obligaron a laborar no ya cada semana, sino precisamente durante la época de la siembra y la cosecha (*ibid.*, p. 506).

Después de la rebelión tselal, pasaron largos años en que los indios de Guaquitepec vivieron casi aislados del mundo hispánico, excepción hecha del contacto continuo con el cura, y del trato esporádico con los funcionarios de la corona. Allí no había ladinos de planta, según consta en un documento del año 1752, en el que se afirma que los funcionarios de la corona debieron recurrir a gente de otro poblado para poder entenderse con los indios de Guaquitepec, pues estos no hablaban español (Doc. II).

En los censos de principios del siglo XIX no aparece todavía ningún ladino como residente en Guaquitepec (Trens, p. 221).

2. DESPUÉS DE LA INDEPENDENCIA

Probablemente los ladinos comenzaron a llegar al poblado a partir de la década 1820-1830, pues precisamente los documentos de propiedad de tierras que poseen los ladinos de Guaquitepec, datan de esas fechas.

El documento de Declaración de Independencia de México, país al que Chiapas se unió en 1824, afirmaba que todos los ciudadanos eran iguales, pero no aportó, en la práctica, grandes beneficios a los tselales. Es verdad que se suprimió el trabajo obligatorio, así como también los repartimientos de mercancías y de hilaza, pero la llegada de los ladinos al poblado, prohibida hasta esas fechas, trajo una nueva calamidad a los indios: la pérdida de sus mejores tierras, y una especie de esclavitud en las fincas.

En efecto, los ladinos les compraban ilegalmente sus terrenos de labor a precios irrisorios, o bien, sirviéndose de ciertas leyes de la época, simplemente se apoderaban de ellas. Según tales leyes, bastaba demostrar que una parcela se hallaba vacante, para que el primero que llegara pudiera apropiársela legalmente. Ahora bien, según el sistema agrícola indígena, un propietario no cultivaba cada año sino una parte de

su tierra, dejando descansar el resto. Por consiguiente, los ladinos no tenían más que presentar la denuncia ante las autoridades ladinas, para que se les atribuyera la propiedad de las tierras “en reposo”, y se les extendieran los documentos de atestación.

Con todo, la ley más perniciosa para los indios fue una de 1856, que suprimió las “propiedades comunales”, y permitió únicamente la propiedad individual. Hasta entonces, los indígenas no habían podido vender sus tierras, precisamente por ser comunales, pero una vez que cada uno recibía su parcela, la vendía a precios irrisorios a los ladinos, cuando se hallaba acosado por necesidades económicas, caso, por otra parte, muy frecuente (cfr. *Legislación indígena mexicana*, pp. 39 y ss., 81 y ss.; y Favre, p. 55).

Así pues, los indios que por dificultades pecuniarias habían vendido sus tierras, y aquellos que nunca las habían poseído, se enrolaban como peones en las fincas. Allí se les pagaba un miserable salario; por ello tenían que endeudarse con el finquero, quien les fiaba a intereses muy elevados. No podían salir de la finca hasta haber pagado el último centavo, cosa prácticamente imposible, pues cada año contraían más deudas en las “tiendas de raya”. Si el paterfamilias moría, la deuda recaía sobre su mujer y sus hijos, con lo que la familia contraía una especie de esclavitud perpetua. Los finqueros podían aun comprarlos o venderlos: es decir, si uno de ellos pagaba a otro la deuda de un indígena, recibía el documento donde estaban consignadas las deudas de este, y se lo llevaba, con todo y familia, a su finca (cfr. Trens, p. 451, y Favre, pp. 63 y 55).

Don Manuel Díaz Cancino, ladino de Guaquitepec, me contó que siendo él aún joven, presencié en una ocasión un juego de cartas en el que el finquero perdedor pagó a otro lo que le debía, entregándole los documentos de adeudo de cinco indígenas.

Favre (p. 68) nos indica que, en 1896, había en Chiapas 34 093 de ellos, llamados “baldíos” (es decir sin tierra) o “acasillados” (encerrados en las fincas).

D. EL SIGLO XX

1. EL LEVANTAMIENTO PINEDISTA

No parece que después de la anexión de Chiapas a México los indios hayan tenido que sufrir vejaciones directas de parte del gobierno mexicano mismo, pero podemos suponer, con razón, que las autoridades locales ladinas no eran muy benévolas por lo que a los indios atañe.

Pasemos ya a la narración del Levantamiento pinedista, para la cual me serviré de los datos que me proporcionó el ya citado don Manuel Díaz Cancaino, ladino medianamente cultivado, y él mismo testigo ocular de diversos sucesos de la revuelta.

Puesto que lo que aquí nos interesa es, sobre todo, la situación de los indios de Guaquitepec, no me adentraré en un estudio profundo de las causas del Levantamiento. Para ello puede consultarse a Bravo Izquierdo, Moscoso Pastrana (1960) y López Sánchez.

La Revolución mexicana no llegó hasta Guaquitepec, sino solo sus auras de libertad. Precisamente por ello, en 1916, algunos tseltales de Tenango, poblado vecino, fueron a denunciar ante las autoridades de Ocosingo (lám. II) a unos finqueros ladinos que les perjudicaban sus sembradíos, dejando pacer en ellos libremente al ganado. Diez años antes, las autoridades locales habrían aprisionado a cualquier indio que hubiese osado denunciar a uno solo de entre los ladinos, ya que estos “tenían siempre la razón”. Pero el gobierno revolucionario de Carranza había aportado algunos cambios; por consiguiente, esta vez se escucharon las quejas de los pobres indios y se les autorizó a apoderarse de los finqueros que los habían maltratado y a conducirlos ante los tribunales. Así pues, un centenar de indios de Tenango aprisionaron a diez finqueros y los llevaron descalzos y con las manos atadas a la espalda ante las autoridades, primero de Ocosingo y luego de Tuxtla Gutiérrez. Allí se les puso en libertad, una vez que hubieran prometido ya no maltratar a los indios y después de que hubieran pagado también una multa.

Un finquero, hermano de mi informante y que no peca de parcialidad por los indígenas, me hizo este comentario: “¡Esta vez los indios obraron con justicia al apoderarse de los finqueros y al hacerlos comparecer ante la justicia de Ocosingo!”.

Pero los finqueros no iban a dejar pasar impunemente esta afrenta: “¡La lavaremos con sangre!”, exclamó Alberto Pineda, dueño de un rancho en las cercanías de Guaquitepec, quien se convirtió en líder de la revuelta. Él y sus secuaces empezaron a aprisionar y a colgar a todo indio que osara gritar: “¡Viva Carranza!”, y se dedicaron a incendiar todas las chozas indígenas.

Mi informante me contó que recuerda haberse topado en el camino con un grupo de “inditos”, a quienes los partidarios de Pineda conducían maniatados, y les preguntó: “¿A dónde van ustedes?” –¡Vamos a que nos maten!”, respondieron.

Por su parte, los soldados de Carranza la emprendieron contra todos los ladinos, pero muy especialmente contra los de Guaquitepec, ya que tal poblado había mostrado una gran simpatía por la causa de Pineda, quien tenía varios parientes y

amigos allí. Fusilaban pues a todos los ladinos que se encontraban, aunque estos no se hallaran implicados directamente en la revuelta. Así pues, los pinedistas incendiaron todas las chozas de los indios, y los carrancistas todas las de los ladinos.

Fue precisamente en aquel entonces cuando quemaron también las imágenes y estatuas de la iglesia de Guaquitepec (que habían sido depositadas en el cabildo, debido a que el techo del templo se había derrumbado). Nadie supo jamás si ese desastre fue provocado por los partidarios de Carranza o por los de Pineda, o bien si fue casual. Sin embargo, el siniestro dio nacimiento a una leyenda a propósito de la Virgen María: ¡los del pueblo de Cancuc se la robaron, y ella no quiere regresar a Guaquitepec porque no le gusta vivir en el cabildo!

Carranza mandó refuerzos, que nunca pudieron derrotar a Pineda, gran conocedor de la región. Finalmente, el gobierno envió como intermediario ante Pineda al francés Carlos Bertoni, amigo personal de este y también del general Rafael Bravo Izquierdo, que combatía a Pineda. A este se le confirmó el grado de general, que él se había otorgado a sí mismo, y se le nombró además auxiliar del Jefe de operaciones del estado de Tabasco.

Una segunda insurrección de Pineda tuvo lugar cuando Huerta fue presidente de la República, pero las tropas del gobierno lo derrotaron esta vez, y se retiró a Guatemala junto con otros jefes rebeldes. Hace algunos años se le concedió amnistía, y regresó a su patria para morir tranquilamente.

Hacia el año 1919, los habitantes de Guaquitepec comenzaron a regresar al poblado. Las casas estaban en ruinas, la vegetación había invadido todo, y aún había animales salvajes en los alrededores cercanos.

Ya hacia 1925, la mayor parte de la población indígena se había restablecido en su poblado natal. Por lo que atañe a los ladinos, solo regresaron unas 10 familias, de las 30 que habían huido en la época de la revuelta.

2. DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN

Es cierto que el gobierno había tenido que pactar con Pineda la primera vez, y que lo había derrotado la segunda. Sin embargo, al irse los soldados de Carranza (defensores de los indígenas) los ladinos mostraron bien pronto quiénes eran y seguirían siendo los amos. Los beneficios de la Revolución no llegaron a Guaquitepec, y el antiguo sistema de opresión ladina se estableció una vez más allí.

El 6 de enero de 1915, Venustiano Carranza promulgó diversos decretos en favor de los indios (cfr. L. M. I., pp. 88 y ss.), de los que resultaron beneficiados muchos poblados de Chiapas. Pero ni Guaquitepec ni otros pueblos de la región se encontraron entre ellos.

Una de las leyes de Carranza suprimió el estatuto de baldíos, pero en el lejano Chiapas eran los ladinos quienes interpretaban las leyes; así, la situación continuó como antaño hasta la década de los cincuenta, y aun más tarde, en algunos pueblos más aislados que Guaquitepec. Uno de mis informantes me contó que hacía unos 15 años él era aún “baldío”.

3. TENENCIA DE LA TIERRA

Por lo que respecta a la tenencia de la tierra, otra ley de Carranza mandaba que se restituyesen a las comunidades indígenas sus antiguas propiedades. Precisamente Guaquitepec era de los poblados a los que dicha ley debería haber beneficiado más, ya que, como consta en un documento de 1752, la comunidad indígena de este poblado era la única propietaria de la tierra, puesto que en aquel entonces ni un solo ladino habitaba allí (doc. II).

Pero a nadie interesaba que se devolvieran sus propiedades a los indios. Guaquitepec no recibió pues, ni una hectárea más de las 1 021 con que contaba a principios de siglo, de las cuales solamente la mitad eran cultivables y, además, de mala calidad. En efecto, se hallaban situadas en las pendientes de las montañas con una inclinación de 30 o más grados.

Solo hasta 1948 el gobierno les concedió, después de larguísimas gestiones, no la restitución de todas sus tierras (unas 8 000 has) sino una dotación de solo 2 000, también de mala calidad, pues los ladinos se quedaron con las mejores.

Pero no todos los jefes de familia habían solicitado tierras; algunos aun se habían opuesto a ello por temor a los finqueros. Sin embargo, cuando se dieron cuenta de que el éxito de las gestiones se acercaba, solicitaron ellos también su parcela. ¡Pero era ya demasiado tarde! Solo 150 capacitados recibieron tierra, en teoría, a razón de 20 has cada uno; en la práctica, solo a razón de unas ocho, pues el resto no era apto para el cultivo.

Ahora bien, si consideramos que lo mínimo indispensable para que una familia pueda apenas vivir, son 3 o 4 has, nos daremos cuenta de que solo se pueden dejar

baldías la mitad de ellas cada año, tiempo insuficiente para evitar el empobrecimiento creciente causado por el cultivo intenso.

El problema se ha agravado en la actualidad, debido al aumento de la población. En efecto, los hijos de los solicitantes de 1948, han formado actualmente su propia familia, con lo cual las 8 has completas apenas bastan para sostener a las familias de los padres y de los hijos. ¿Dejar un terreno baldío para que se reconstituya? ¡Ni pensarlo en la actualidad!

Hay también unos cuantos tseltales que han comprado pequeñas parcelas a los finqueros, 2 o 3 has que apenas bastan para sobrevivir.

A los que carecen de tierra propia se les presentan dos opciones: o pedir tierra prestada o trabajar como jornaleros.

En el primer caso, *majambil k'inal* o tierra prestada por los finqueros: para pagarla tienen que trabajar en provecho del dueño tres días al año por cada “tarea” (un vigésimo de ha) que reciben. Ahora bien, si como dijimos, el mínimo indispensable son unas 3 has, ¡el indio que recibe esa tierra prestada tendrá que trabajar para la finca seis meses al año!

El segundo caso es el de los jornaleros de las fincas, acerca de los cuales hablaré más adelante.

III. LA ECONOMÍA

1. LA PRODUCCIÓN

A) Los indios

La producción agrícola es la principal y casi única fuente de recursos para los tseltales.

a) Maíz y frijol. En general, los indios no siembran sino lo necesario para satisfacer los requerimientos de la familia, y solo venden el maíz y el frijol cuando hay excedentes o cuando la necesidad los apremia.

Por lo que respecta al maíz, hay cierta resistencia a venderlo, sobre todo a los ladinos, dado el carácter, en cierta forma sagrado, que se le atribuye.

Los indígenas jornaleros de las fincas, y los propietarios indígenas que no logran producir maíz y frijol suficientes para sus necesidades, se ven obligados a comprarlos, sea a sus hermanos tseltales, sea también a los ladinos, pero a precios más elevados. La cantidad anual de maíz que requiere una familia mediana es de algo más de

una tonelada: unos tres kilos diarios; de frijol se consumen unos 200 kilos al año, a razón de algo más de medio kilo por día.

Traduzcamos ahora estos datos a dinero (año 1976): el maíz cuesta de 2 a 3 pesos el kilo. Un jornalero gastará pues, entre 6 y 9 pesos al día. El frijol oscila entre los 7 y los 10 pesos, lo que representa un gasto de 3.50 a 5 pesos diarios. Por consiguiente, un jornalero gasta alrededor de la mitad de su salario (que es de 14 a 20 pesos diarios), solamente en la compra de estos dos productos.



b) Café. Casi todas las casas del poblado cuentan con un huertecito donde se siembra, entre otras cosas, café del que cosechan por lo general de uno a dos bultos de 50 kilos cada año. Hay que exceptuar a aquellos que lo producen en mayor abundancia para fines comerciales, y que emplean para ello parte de sus tierras de sembradío. La mayoría de las familias guarda unos 25 kilos para el consumo de la casa, y el resto lo vende a razón de \$2 000 por bulto de 50 kilos.

Los compradores son, o bien intermediarios ladinos del lugar, o bien el Instituto Mexicano del Café, con sede en Bachajón (del que trataré más adelante), o bien un hermano jesuita, Salvador Quintero, que es quien paga el mejor precio a los indios.

El café de Chiapas es excelente y constituye un elevado porcentaje de la producción nacional. Y tanto el que producen los indígenas como los ladinos se vende en el interior de la República y también se exporta a Europa y a Estados Unidos, ya sea por medio del Instituto Mexicano del Café o directamente.

c) Caña de azúcar. Alrededor de una cuarta parte de la población cultiva una pequeña parcela de caña, a fin de fabricar panela (llamada en otras partes “piloncillo”). Para ello se sirve de trapiches rudimentarios, hechos de dos rodillos de madera y movidos por una o dos bestias. El jugo que extraen lo concentran en grandes cazos de cobre (usando leña como combustible) y, cuando está en su punto, lo vacían en moldes, donde cristaliza.

Del producto, toman lo necesario para el consumo del hogar y el resto lo venden, generalmente en el poblado mismo o, a veces, en otros poblados donde hay destilería, para la fabricación del famoso “trago” o aguardiente, plaga de todo el estado.

Notemos de paso que aquellos tseltales que, siguiendo las enseñanzas de los padres, han dejado la bebida y la combaten, solo en caso de gran necesidad económica y cuando no hallan otro comprador, venden su producto a los destiladores.

d) Animales. Dos o tres puercos que la señora de la casa cría cada año, y que vende a unos 300 pesos cada uno, más la venta de aves de corral y sus productos, de los que se obtienen de 50 a 150 pesos anuales, constituyen una modesta entrada adicional a la economía doméstica. Algunos pocos indígenas, más afortunados, venden uno, dos o tres becerros a razón de unos 3 000 pesos cada uno.

B) Los ladinos (finqueros)

Su contribución a la economía nacional es la producción de café, y sobre todo la cría de ganado vacuno (cebú) para carne. Sin embargo, la cantidad y la calidad de las reses deja mucho que desear debido a la falta de selección y de técnicas modernas.

2. EL COMERCIO

A) Tiendas

a) Indios. Algunos tseltales poseen, desde tienduchas pequeñísimas donde no se venden sino unos cuantos artículos, hasta tiendas propiamente dichas, comparables a las de los ladinos.

Hay que notar que esta ocupación es supletoria, y que es la mujer quien normalmente se encarga de las ventas (lo cual no interfiere con sus quehaceres, ya que la tienda se halla en la misma casa). Al marido corresponde ir a comprar la mercancía a Bachajón o a otros lugares.

Es frecuente que en las tiendas indígenas se venda a precio algo menor que en las ladinas, pero estas últimas se encuentran mejor surtidas.

En años anteriores, en algunos de los tendejones se vendía también cerveza y, sobre todo, trago; estas ventas han disminuido mucho, gracias a la campaña antialcohólica de los protestantes y del padre Morales.

Durante mucho tiempo, las tiendas fueron propiedad casi exclusiva de los ladinos, quienes, naturalmente, no ven ahora con buenos ojos la competencia de los

indios. Lo que más les molesta es que estos fundaron, con la asesoría del P. Ignacio Morales, una cooperativa donde se vende bastante más barato. Por desgracia, no acaban aún de organizarse y no hay gran surtido de mercancías.

Mencionemos de paso que, durante un tiempo, funcionó en Guaquitepec una tienda de la CONASUPO, a cargo de un tselal; pero hace poco se cerró, debido a que este se veía obligado a traer la mercancía a lomo de mula, desde Ocosingo, que dista de nuestro poblado más de 30 km. Además, el precio al que le vendían los artículos en Ocosingo solo le permitía obtener ganancias exiguas.

b) Los ladinos intermediarios y comerciantes. Ellos poseen las cuatro tiendas mejores, donde se puede hallar todo lo necesario para la vida doméstica y el trabajo agrícola, aunque a precios más elevados. También se vende allí cerveza y trago o aguardiente. Son las primeras tiendas que existieron en el poblado.

Se dedican, asimismo, a la compra-venta de maíz, frijol, café, panela, etc., que compran a los indios en el tiempo de la cosecha, cuando los productos están más baratos, y que luego venden bastante más caros cuando los indígenas sufren escasez de ellos.

B) Las compras

Los tenderos tseltales, y muchos otros indios también, se surten de mercancías sobre todo en Bachajón, cuya cooperativa (asesorada por el hermano jesuita, Salvador Quintero) les da excelentes precios.

Los tenderos ladinos compran sus mercancías sobre todo en Yajalón o en San Cristóbal.

3. EL TRABAJO

A) Los jornaleros

Ya hablé de quienes poseen tierras propias, o las obtienen prestadas en las fincas, y las pagan con su trabajo. Sin embargo, no todos los finqueros aceptan este tipo de arreglos, pues temen que los indios pidan al gobierno la posesión de esas tierras. Muchos tseltales deben pues trabajar en las fincas como jornaleros, y no reciben sino unos 15 o 20 pesos por día (aun en 1977). Este salario equivale a menos de la mitad del salario mínimo de la región, pero los pobres indios no pueden denunciar

esos abusos, por temor a perder su trabajo: los finqueros son muy poderosos y tienen dinero suficiente para comprar el silencio de los funcionarios.

Notemos que cuando los tseltales contratan como jornaleros a sus hermanos indígenas, les pagan salarios semejantes.

La situación de los ladinos pobres es aún más precaria, pues debido a que la tierra de Guaquitepec es ejidal indígena, no pueden ellos recibir allí dotación de tierras.

B) El trabajo eventual

La cosecha del café en las fincas es otra fuente de trabajo para cierto número de tseltales y de *ma'ba mero ladino* –ladinos pobres–. Se pagan cinco pesos por cubeta, y un hombre llega a llenar tres, o máximo cuatro de ellas en un día de trabajo.

Algunas veces, ante la insistencia de los indios que exigían el salario mínimo, los finqueros se defendieron obligándolos a trabajar las ocho horas prescritas por la Ley, pero sin dejarles la posibilidad ni de un pequeño descanso durante el día para beber un poco de *mats* (bebida hecha con masa de maíz). Para los indios este ritmo de trabajo resultó insoportable; se vieron entonces en la necesidad de aceptar los 15 o 20 pesos diarios, o bien los cinco pesos por cubeta de café.

Gracias a las intervenciones enérgicas y frecuentes del jesuita Mardonio Morales ante las autoridades agrarias y del trabajo, los finqueros pagan actualmente sueldos algo mejores, pero que no llegan aún al salario mínimo. Los tseltales tienen miedo de exigir este derecho, pues podrían perder su fuente de trabajo en las fincas.

Notemos que sin la mano de obra de los ladinos pobres y, sobre todo, de los tseltales, que son mucho más numerosos, las fincas de la región resultarían poco costeables, pues buena parte de su éxito se debe a los miserables salarios que se pagan a los trabajadores.

C) Trabajo lejos del poblado

Hace algunos años, debido a la escasez de tierra, unas 20 familias se fueron a “Tierras Nacionales” que, como su nombre lo indica, pertenecen a la nación. Se hallan en lo que antiguamente se llamaba “Selva Lacandona”, en el municipio de Ocosingo.

En la actualidad en Guaquitepec, prácticamente no hay emigración, ni tampoco gente que vaya a trabajar a otros poblados y ciudades, como sucede en otras partes del estado.

IV. INSTITUCIONES INTERNAS

1. LA ESCUELA

A) La educación escolar en la época colonial

Durante toda la época colonial los indios no recibieron, en la práctica, ninguna instrucción escolar, a pesar de las repetidas ordenaciones de la corona (Heath, pp. 68 y ss.).

Es verdad que los franciscanos insistieron en la necesidad de instruir a los indios, pero la falta de dinero y la oposición de la sociedad española hicieron fracasar sus proyectos. Los dominicos, evangelizadores de la región tseltal, se opusieron a la enseñanza del español a los indios y, más tarde, también a su instrucción escolar.

Las razones fueron diferentes según las diversas épocas:

Los primeros misioneros se hallaban absorbidos por su tarea de evangelización, y consideraban más práctico aprender ellos mismos las lenguas indígenas, que enseñar el español a los indios (*ibid.*, p. 63). Por otra parte pensaban, y con razón, que “el único puente para llegar a la cabeza y al corazón de los indios” eran las lenguas indígenas (*ibid.*, p. 64).

Otra ventaja que encontraban en que los indios conservaran su propia lengua, era que la mayoría de los españoles ignoraban las lenguas autóctonas y, por consiguiente, les era más difícil explotarlos.

Cincuenta años después, el celo apostólico de los misioneros había decaído y se vieron absorbidos por la administración de sus enormes propiedades. Estos evangelizadores veían también otra ventaja: era mucho más difícil que los curas españoles llegados recientemente a la Nueva España los reemplazaran, puesto que ignoraban las lenguas indígenas (*ibid.*, p. 85).

Por lo que se refiere a la oposición de la sociedad española a que hubiera indígenas instruidos, las razones eran las siguientes:

Unos indios instruidos, indios de verdad, siervos instruidos —¡si tal contrasentido fuera posible!— capaces de frenar las fechorías de los Corregidores y los Alcaldes, capaces de impedir el terror colonial, hubieran sido la subversión, la grieta de escape de enormes acúmulos de odio de clase latente en todas partes, de malestar y fastidio de siglos, la quiebra del régimen (Martínez, p. 549).

Otra razón era que los indios instruidos se volvían altaneros y rebeldes (Heath, p. 75). Actualmente, los ladinos de Guaquitepec dan las mismas razones para oponerse a que los tseltales se instruyan, y las expresan casi con los mismos términos.

Después de la Independencia, los hacendados mexicanos insistían en que no se diera a los indios más que la instrucción religiosa (*ibid.*, p. 95); los liberales, en cambio, querían que se elaborara un programa de educación especial, ya que “su participación democrática, no sería posible mientras se hallaran encerrados en sus nacionalidades indias por la barrera del lenguaje” (*ibid.*, p. 113).

Así pues, el monolingüismo, que los misioneros habían considerado necesario para la protección de los indios, se convirtió, en épocas posteriores, en un obstáculo para su integración a la vida nacional, así como también, paradójicamente, en un medio de explotación (Martínez, p. 559).

B) La escuela en el siglo XX

La Constitución de 1917 declara que la instrucción primaria es gratuita y obligatoria para todos los ciudadanos mexicanos, y ordena que se funden escuelas para el desarrollo económico, social y cultural de las comunidades del país.

En 1934 se creó el “Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena”, que se encargaría:

... de todos los asuntos relacionados con la Educación... y con todo aquello que pueda significar la incorporación de las clases indígenas a la civilización, y la protección de sus intereses sociales (Legislación Indigenista Mexicana, p. 152).

Pero la puesta en práctica de este Decreto, por lo que se refería a Guaquitepec, tan lejano, tendría que esperar aún 30 años.

La escuela ladina Miguel Hidalgo y Costilla

Es verdad que mucho antes de la Revolución, desde 1901, funcionaba una escuela en el poblado, pero como estaba financiada por los finqueros, deseosos de que sus hijos recibiesen instrucción escolar, no se admitía en ella a los “inditos”. Hacia 1934, el gobierno tomó a su cargo la Escuela Miguel Hidalgo cuyas puertas se abrieron entonces a los tseltales; sin embargo, esa oportunidad de estudiar no les proporcionó sino un magro beneficio, ya que toda la enseñanza se impartía en castilla.

En varias ocasiones los indios habían insistido ante el gobierno para que la enseñanza en la escuela del poblado fuera bilingüe, y el secretario de Educación del estado de Chiapas había girado sus órdenes para que se cumplieran esos deseos, pero los ladinos hicieron caso omiso de ellas.

La escuela indígena

Los tseltales querían que sus hijos, sobre todo los varones, aprendieran a leer, a escribir, un poco de matemáticas y español, a fin de que los ladinos no los estafaran tan fácilmente. Por ello, en 1950 la comunidad tomó la decisión de fundar su propia escuela, y se acordó que cada familia debía contribuir para pagar el salario del maestro. Naturalmente se escogió a un tseltal, que enseñaba todo en lengua indígena. Además de las materias mencionadas arriba, inició a sus alumnos en el conocimiento de la Ley Agraria y de sus derechos como ciudadanos mexicanos.

De ese plantel salieron varios jóvenes, hombres y mujeres, cuya edad es actualmente de unos 30 años y cuyo prestigio es grande en el poblado; algunos se han convertido en defensores de los intereses del poblado; ellos son quienes aconsejan a los principales y a la comunidad cuando se trata de asuntos relativos, sobre todo, a cuestiones agrarias, que hay que tratar con el gobierno. La comunidad los delega para que vayan ante las autoridades y defiendan sus derechos. Varios de estos jóvenes, hombres y mujeres, son además excelentes catequistas.

Pero los ladinos, al igual que los españoles de la Colonia, se opusieron con tesón a que hubiera “indios sabios” porque iban a darse ínfulas. Así pues, se valieron de trampas y de artimañas para suprimir la escuela indígena; y aunque los tseltales hicieron toda la lucha por sostenerla, las presiones y amenazas de los ladinos sobre el maestro de la escuela terminaron por lograr que este abandonara su puesto.

Pero los indígenas querían a toda costa que sus hijos se instruyesen: los enviaron pues a la escuela ladina con la vaga esperanza de que aprendieran un poco. Por desgracia, en la mayoría de los casos, los resultados fueron frustrantes, ya que muchos alumnos, después de cuatro años de enseñanza apenas habían medio aprendido el español.

La escuela albergue

Sin embargo, no cesaron en sus propósitos y, por fin, obtuvieron en 1974 la ayuda del gobierno para construir su escuela, a condición de que el poblado y el ejido proporcio-

naran la mano de obra. Todos los hombres debían trabajar por turnos semanales, y así lo hicieron durante tres meses, hasta que se terminó la obra. Los materiales los proporcionó también el pueblo, ya que la escuela se construyó de bajareque y zacate como las casas tradicionales. El INI enviaba raciones alimenticias para los trabajadores en turno.

Notemos que se trata de una escuela-albergue, es decir, en ella se da alojamiento y comida a los niños de los parajes, que permanecen allí de lunes a viernes; los del poblado solo asisten a las clases. El INI proporciona el dinero necesario para el funcionamiento de esta escuela.

Características de las escuelas del INI. La educación que imparten no se adapta ni por su contenido, ni por su forma –ladinos y urbanos–, ni por el lenguaje en que se imparte el castellano, a la cultura tseltal, sino que tiende a la destrucción de esta (cfr. Maurer, 1977).

Estudiar aquí la teoría y la práctica de la educación indigenista caería fuera del ámbito de este trabajo. Me contentaré con citar algunas de las conclusiones de mi artículo (*loc. cit.*), relacionadas con el propósito del presente estudio.

Aunque teóricamente la educación indigenista no pretende asimilar al indio, sino integrarlo en la nación, con igualdad de deberes y derechos (Aguirre Beltrán, 1973, p. 24), dentro de un “respeto irrestricto a la dignidad de la persona y de la cultura del educando” (*ibid.*, p. 35), son tan profundos los cambios culturales que tal integración supone que se llega en realidad a la absorción de la cultura indígena por la cultura nacional dominante.

Del indio, cuya identidad se halla, según hemos visto, en la integración en una comunidad corporativa determinada, y en la participación en la estructura tradicional (jerarquía cívico-religiosa y grupos de parentesco), no quedará ya nada, ni siquiera su lengua, a la cual no se concede lugar alguno en el currículo.

Por lo que respecta a la religión tradicional (objeto del presente estudio) esta sufrirá modificaciones profundísimas, pues la educación indigenista tiende a su destrucción total. En efecto, se afirma explícitamente que para que el indio logre “la libertad, el bienestar y la justicia social”, son necesarias su “secularización [y su individuación” (*ibid.*, p. 268). En otras palabras, es imprescindible la destrucción de su cultura, esencialmente comunitaria y religiosa.

Se afirma también que el objetivo de la educación indigenista es:

... la racionalización y la secularización de los conceptos y prácticas médicas tradicionales [y] el debilitamiento de los mecanismos de cohesión fundados en la magia y en la religión (Aguirre Beltrán, Villa Rojas *et al.*, p. 39).

Más adelante veremos los resultados a que conduce, en la práctica, tal tipo de educación.

2. LA MEDICINA MODERNA

En este apartado no trato la medicina tradicional, pues a ese tema dedicaré todo un capítulo.

A) La casa de salud –*línika o snahulpox*

Hace algunos años los tseltales expresaron al P. Nacho Morales el deseo de tener un enfermero en el poblado, a ejemplo de otros que ya tenían el suyo. El padre les respondió que era imposible satisfacer a esa demanda, ya que en Guaquitepec no había casa de salud. Inmediatamente los indios pusieron manos a la obra, y en poco tiempo quedó terminada una pequeña construcción, a la que llaman *línika* –clínica–. Luego eligieron a un joven que había hecho estudios de primaria y lo enviaron a Bachajón para que recibiera los cursos de enfermería que ahí se impartían bajo el patrocinio de la Misión.

En 1974, llegó la Dra. Elsa Lince, que había escogido el poblado de Guaquitepec para realizar allí su servicio social. La comunidad recibió a la *loktorsita* (doctorcita) con los brazos abiertos, y ella, con un espíritu de entrega total, se dedicó al servicio de los guaquitepequenses, atendiéndolos a cualquier hora del día y de la noche. Con ello se ganó la confianza y el cariño de toda la población.

Durante su estancia y la de la Dra. Patricia Vega, su sucesora, los pacientes afluían numerosos a la *línika*, y aun se logró que cierto número de mujeres dieran a luz en la casa de salud, cosa impensable hasta entonces.

Resultaría muy largo exponer todo lo que la Dra. Elsa hizo por el poblado, pero no puedo dejar de mencionar algunos datos al respecto.

A fuerza de viajes a San Cristóbal y a Tuxtla, logró que PRODESCH (Programa de Desarrollo de los Altos de Chiapas, patrocinado por el gobierno mexicano y por organizaciones internacionales), le proporcionara, junto con el INI, ayuda para la clínica, como por ejemplo, los instrumentos médicos indispensables, medicinas a costo reducido, y otras cosas más.

Impartió cursos a las parteras indígenas, a los que ellas asistieron con gran entusiasmo y de los que sacaron mucho fruto.

Organizó también una especie de caja de ahorros para la compra de medicinas, etcétera.

El cariño del pueblo hacia su *loktorsita* quedó patente con ocasión de su despedida. Citaré la descripción que me hizo en una carta en tselal Antonio Jiménez Álvarez (mi gran informante y colaborador principal):

Hicimos una gran fiesta del 5 al 6 de febrero [para despedir] a la doctora Elsa que partía a México. Se reunió mucha gente en nuestro pueblo de Guaquitepec. Toda la gente se quedó triste. Muchas mujeres iban llorando mucho, y también las muchachas y los muchachos y los ancianos. La gente lloraba porque [se iba la doctora] que quería mucho a los indígenas, y que tenía mucho cariño a los tseltales...¹

La Dra. Patricia Vega, que sustituyó a Elsa, realizó también una excelente tarea en beneficio de los guaquepequenses, en cuyo servicio no escatimó trabajo ni esfuerzo alguno. Con gran paciencia y comprensión se propuso inculcarles algunos principios de higiene y de dietética, a fin de ir mejorando las condiciones generales de salud.

Por no mencionar sino un ejemplo: como se dio cuenta de que la dieta de los bebés era insuficiente (solamente la leche materna) empezó a sugerir a las mamás que les dieran avena. Naturalmente ellas se negaron alegando que tal alimento era dañoso. Patricia se dedicó entonces a visitar cada una de las casas donde había infantes, y proponía a las mamás que les dieran una sola cucharadita de avena, lo cual casi todas aceptaban. Al día siguiente regresaba y se informaba si la avena no había hecho daño al niño: al recibir una respuesta negativa, proponía que se le dieran dos cucharaditas, y así, por consiguiente, hasta que logró que se generalizara el uso de ese alimento.

La salida de Patricia entristeció también mucho a los habitantes de Guaquitepec.

A ella la sucedió un médico, a quien las mujeres no recibieron tan calurosamente como a las doctoras. Ello es natural en una cultura en la que no es bien visto que una mujer trate con gente que no pertenezca a su parentela. Desde luego que la visita al médico no queda comprendida dentro de esa prohibición, pero el trato con él sí se dificulta en general, y aun se imposibilita en lo relativo a la ginecología.

En 1977 las mujeres se hallan de nuevo muy contentas, ya que otra doctora acaba de llegar a hacer su servicio social a Guaquitepec; pero nadie olvida a Elsa ni a Patricia.

B) Relaciones entre la medicina moderna y tradicional

Los curanderos tseltales del poblado nunca se han mostrado hostiles a los médicos, y esto se debe quizá a que estos no los han antagonizado nunca. Tal actitud podría tam-

bién explicarse debido a que los curanderos no perdieron su clientela con la llegada de los médicos. En efecto, la gente irá primero a buscar al curandero, y solo se dirigirá al médico cuando el tratamiento de aquel no tenga éxito; los pacientes recurren a la clínica solo bastante tiempo después de la primera manifestación de la enfermedad. Esto lo confirmó el enfermero mismo de Guaquitepec. Y es que la mayoría de ellos piensan que la esfera de influencia del curandero y el campo de acción del médico son diferentes: este alivia solamente los síntomas de la enfermedad; en cambio aquel llega a la raíz misma del mal. Tal aspecto lo estudiaré en el capítulo sobre la brujería, pues la enfermedad grave no existe para ellos sino en relación con el mundo espiritual.

Esta manera de pensar, sobre todo de parte de los viejos, se mostró a propósito de un incidente del cual fui testigo: un grupo de médicos del Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste iba regularmente a Guaquitepec con el objeto de curar las enfermedades parasitarias, muy frecuentes en la región; pedían a la gente muestras fecales para los estudios de parasitosis, y después distribuían los medicamentos adecuados. Ahora bien, uno de los viejos no quiso colaborar y rehusó aceptar las medicinas, declarando que no le servían pues eran ladinas y, por tanto, ajenas a los tseltales. *Ay spoxil ku'un-kotik* –nosotros tenemos medicina exclusiva nuestra– afirmó.

Como contraparte, los indios piensan que los brujos tseltales no pueden dañar a los ladinos ya que el mundo de unos y de otros es totalmente diferente.

Hay tseltales que no aceptan quedarse en la casa de salud ni siquiera una noche, aun cuando su estado de salud lo aconsejaría. Como veremos más adelante, se sienten allí fuera de su propio mundo espiritual y, por tanto, desamparados.

C) La actitud de tseltales y ladinos respecto al médico

Para los indios, los médicos, especialmente las doctoras, son bienhechores y amigos abnegados que consagran sus vidas al servicio del poblado. Todos los hombres de la comunidad colaboran de buen grado para ir a buscar a Bachajón o a Ocosingo las medicinas y el material que el INI envía a la *linika*, y ofrecen con gusto maíz y frijol para la alimentación de la doctora, así como también la leña para la cocina.

Algunos ladinos, por el contrario, consideran como del todo natural que el médico haya venido a Guaquitepec, puesto que “recibe un salario del estado”. De hecho, las doctoras que fueron a Guaquitepec no tenían ninguna obligación de hacerlo, pues dadas sus excelentes calificaciones, hubieran podido muy bien escoger para su servicio social sitios más agradables y lucrativos. Hay ladinos que no quieren

tampoco ayudar al transporte del material para la clínica, y dan a regañadientes su contribución para el alimento de los doctores.

V. INSTITUCIONES EXTERNAS

1. LAS INSTITUCIONES GUBERNAMENTALES

A) PRODESCH (Programa para el Desarrollo Económico y Social de Chiapas)

En lo económico, su fin es concentrar las aportaciones pecuniarias del gobierno mexicano y de otras instituciones mundiales para ayudar a los indígenas. Así por ejemplo, los provee de materiales para la construcción y funcionamiento de escuelas, clínicas, etc. En el campo social su meta más importante es orientar a los indígenas y aun defenderlos.

El objetivo económico se ha logrado bastante bien en los sitios accesibles, pero menos en los pequeños poblados aislados. En cuanto al aspecto social, queda aún mucho por hacer: los indios han sufrido agresiones morales y aun corporales de parte de los ladinos, pero PRODESCH, que está al corriente de la situación, no ha hecho nada para impedir y remediar tales injusticias.

B) INI (Instituto Nacional Indigenista)

Sus objetivos son semejantes a los de PRODESCH. Proporciona lo necesario para el sostenimiento de la escuela-albergue y para los salarios de los profesores. Como vimos ya, ofreció también ayuda material para la construcción de la escuela. La casa de salud recibe de él medicinas e instrumentos, y los indios pueden obtener también allí abono más barato, entre otras cosas.

C) Inmecafe (Instituto Mexicano del Café)

Se creó para promover el cultivo del café, mejorar la calidad de las plantaciones, y además comprar directamente la cosecha a los productores indígenas, a fin de evitar la explotación de parte de los intermediarios. Por desgracia, los tseltales han tenido experiencias frustrantes con este Instituto. Para no dar sino un ejemplo: Inmecafé

había fijado el precio del saco del café en \$2 250, y organizó una campaña para que no se vendiera el grano a los intermediarios. Sin embargo, solo pagó a los indios \$1 700 por saco, en vez de la cantidad prometida con tanta alharaca, aun desde los altoparantes de las torres de las iglesias. Y, ¿el faltante?, ¡Ya se les pagará más tarde! En cambio, los intermediarios sostuvieron el precio prometido de \$2 250 a aquellos que quisieran venderles su café.

Al volver de Bachajón, después de efectuada la venta al Inmecafé, algunos tseltales vinieron a verme. La tristeza de sus rostros mostraba claramente la decepción que habían sufrido: “¡Ya nunca venderemos nuestro café al Instituto, lo entregaremos a los particulares!” –me dijeron.

D) Secretaría de la Reforma Agraria

Desde hace algunos años, los indios recurren a esta dependencia para la solución del problema de la propiedad de la tierra, pero hasta el presente casi no han obtenido sino promesas.

2. INSTITUCIONES NO GUBERNAMENTALES

El equipo de trabajo de la Misión de Bachajón. Este punto lo trataré en el último capítulo.

VI. ORGANIZACIÓN POLÍTICA

1. LA AUTORIDAD: SU NOCIÓN

Este concepto es, entre los tseltales, del todo diferente del nuestro occidental. Antes de analizar la organización cívico-religiosa, expondré algunas ideas que nos facilitarán la comprensión de su idea de autoridad.

En su lengua no hay palabra que exprese el concepto en forma abstracta; existe solamente la idea del hecho concreto, de su ejercicio. Al que detenta la autoridad se le llama *j'a'tel*, el que hace trabajo, trabajador (*a'tel*: trabajo; la “j” expresa un sujeto agente).

Precisamente aquí se halla la esencia del concepto de autoridad: en su base se encuentra no la idea de poder mandar, sino al contrario, la de servir. Y tal servicio se efectúa en favor de la comunidad, según lo indica claramente la expresión *te mach'a ay ya'tel ta lum* –el que tiene “su trabajo [que hacer] en el poblado”–, es decir, la persona que detenta un cargo.

Quien ha terminado de cumplir todos los cargos para bien de la comunidad se ve liberado del servicio y se convierte en un *trensipal* (principal); no tiene ya que realizar trabajos físicos, como deben hacerlo, por ejemplo, los capitanes, los *alkales*, etc., sino que su función es la de gobernar la comunidad.

La autoridad suprema la ejerce el grupo de los *trensipaletik*, es decir, hombres de cierta edad que han recorrido la escala completa de los cargos.

Son aptos para gobernar, puesto que supieron servir: “servicio supremo” que capacita para ejercer la “autoridad suprema”. En efecto, el que supo servir sabrá también gobernar adecuadamente a la comunidad, ya que conoce las necesidades de todos aquellos que estarán bajo su autoridad. La experiencia les ha enseñado lo que es bueno para la comunidad, lo cual no puede ser otra cosa que lo instituido por los *jMe'jTatik* (nuestras madres y padres) o ancestros. Y precisamente sirviendo es como los *trensipaletik* aprendieron las tradiciones de los antepasados.

Tenemos, en fin, que la esencia del servicio a la comunidad es obtener para esta la benevolencia del mundo superior. El candidato al rol de *trensipal*, aprende, durante el ejercicio de su cargo (sobre todo de capitán, que es el sacerdote por un año para tributar culto a los santos patronos), cómo debe proceder hacia esos seres superiores para que queden satisfechos del culto que se les tributa, y concedan su bendición a la comunidad.

Así pues, quien ha llegado al grado de *trensipal*, no solo se halla preparado para gobernar, sino también para desempeñar el rol de sumo sacerdote en favor de la comunidad. A él corresponde, por tanto, velar por la conservación y promoción de la armonía de la comunidad misma, y de esta con el mundo superior. Su servicio, ejecutado según las tradiciones, ha demostrado que posee un espíritu poderoso, y que este espíritu se ha fortalecido por el contacto con el mundo superior al que ha servido.

A las autoridades se les llama también *justisias* (jueces), precisamente a causa de su función: velar por la armonía.

Si tenemos en cuenta esta noción de “autoridad-servicio”, veremos que resulta inconcebible para los tseltales el que un “servidor” reciba un salario por sus actividades. Es todavía más incomprensible para ellos tener que dar “camarón” (mordida) a los funcionarios del gobierno, a fin de que estos cumplan con su obligación.

Hay otro punto que debemos mencionar aquí: según la cosmovisión tseltal, una persona puede gobernar precisamente por su contacto con el mundo espiritual al que sirve: los desconcierta que el gobierno mexicano desconozca lo que para ellos es el fundamento mismo de la autoridad: el mundo superior.

Otra característica de la autoridad es que se la ejerce en forma “colegiada”, es decir, por el Consejo de los *trensipaletik*; medida de gran sabiduría, puesto que es evidente que varias personas piensan mejor que una sola. Además, resulta casi imposible que un grupo entero pueda obrar mal, o que se le pueda comprar.

Así, el gobierno de los tseltales guaquepequenses podría ser llamado una *gerontoteocracia* (gobierno teocrático por los ancianos).

Algunos autores, como Cancian (p. 22), nos hablan de la “jerarquía cívico-religiosa” de Zinacantán. Hablando con toda propiedad, a la de Guaquitepec no se la puede llamar así, porque todo lo que existe forma parte de un solo sistema y de un único mundo. Y así, aun aquellos asuntos que para nosotros pertenecen claramente al fuero civil, digamos un litigio, para ellos son religiosos: los dirige la *única* autoridad, la religiosa, con un fin que abarca todos los aspectos, es decir, lograr la armonía interna de la comunidad misma, y también con la comunidad celeste.

Por mi parte, sin embargo, me serviré algunas veces del término cívico-religioso al hablar de la jerarquía y de los cargos de Guaquitepec, pero haciendo desde ahora hincapié en que se trata de una distinción de razón.

2. LA ORGANIZACIÓN DEL GOBIERNO

Llamo organización interna a la manera de gobernarse de la comunidad misma; la externa se refiere a los funcionarios del gobierno mexicano.

A. Organización interna

*a) Consejo de los *trensipaletik**

La división de lo que nosotros, occidentales, llamamos vida civil y vida religiosa no existe en Guaquitepec, como acabo de indicarlo; los *trensipaletik* serían pues, desde el punto de vista religioso, los pontífices supremos del poblado, encargados de las relaciones con el mundo superior. Ciertas funciones las ejercen ellos personalmente, como las *mixas* (liturgia para pedir la lluvia y las buenas cosechas), las ceremonias tradicionales de Cuaresma y de la Semana Santa, etc. En cambio, para otras cere-

monías religiosas los *trensipaletik* delegan a diversas personas: las fiestas en honor de los santos patronos del poblado, las encargan a los *kapitanetik* (capitanes); para velar por el orden en el pueblo delegan a los *alkaletik* (alcaldes), etc. Pero aun en tales casos, esas actividades no podrían concebirse sin la autoridad de los ancianos (cfr. Villa-Rojas, 1947, p. 580).

Los *trensipaletik* son también la autoridad suprema en lo que respecta a los asuntos que nosotros llamamos “civiles”. No hay negocio importante que pueda decidirse sin ellos; así por ejemplo, la construcción de la escuela o del camino, la acción que hay que tomar ante el gobierno a propósito de las tierras ejidales, etcétera.

A la cabeza de los *trensipaletik* se halla el *kobraría* (cofradía), no porque su autoridad sea superior a la de los demás ancianos, sino porque estos lo eligieron como guía moral o *leader*, debido a sus grandes cualidades y a su prestigio. Sus funciones no terminan sino con la muerte, o con la renuncia al cargo.

Las demás personas que desempeñan cargos en la comunidad no son en realidad sino funcionarios o delegados que ejecutan las órdenes de los *trensipaletik*, según lo hace notar Paoli Bolio:

El sujeto en el cargo, es un sujeto sin poder, o al menos, sin un poder que le permita obrar según su voluntad. Si quisiera mandar [algo] fuera de lo decidido en común, tendría que recurrir a la discusión entre los miembros de la comunidad, para ver si se le permite o no. En este sentido, el poder se dirige y organiza mediante la comunicación, para delegar autoridad en un sujeto (p. 49).

Corresponde pues a los *trensipaletik* tratar en forma colegiada todos los asuntos importantes. Las soluciones las toman bajo la dirección del *kobraría*; pero antes de tomar una decisión se estudia el problema, y la solución que se adopta debe contar con la mayoría absoluta de los votos, según se puede ver en el trabajo del autor arriba citado.

b) Los funcionarios

Los *alkaletik* deben velar porque se ejecuten las órdenes de los *trensipaletik*, y son, por decirlo así, el poder ejecutivo civil-religioso del pueblo. Hay dos *alkaletik* para el poblado y otros dos para el ejido; uno de ellos se llama *sba alkal*, es decir, *alkal* primero, y el otro *schebal alkal*, o segundo; estos títulos son más bien honoríficos, ya que ambos proceden siempre de acuerdo; precisamente para lograrlo mejor, el *sba*

alkal escoge al *schebal alkal*. Cada par sirve por turnos semanales en el *kabildo* o agencia municipal.

La ceremonia de la toma de poder se efectúa el 31 de diciembre a media noche: se reúnen los *trensipaletik*, el agente municipal, y todos los *alkaletik*. Entonces, los antiguos dicen a los nuevos:

Está bien, hermano, toma el bastón [símbolo] del poder; yo voy a salir, y te lo entrego en tu mano.

Está bien, yo tomo el bastón y lo conservo, puesto que lo único que hago es obedecer a la voluntad de todos ustedes; fue el pueblo quien me eligió. Ahora ya puedo tomar el bastón que pasa a ser propiedad mía.²

El agente municipal entrega a cada *alkal* un nombramiento escrito, ya que, en cierto modo, los *alkaletik* dependerán de él en cuanto jefes de policía que deben velar por el orden en el poblado y en el ejido, reprender a los que se portan mal, y perseguir y encarcelar a los culpables. Son miembros del tribunal de justicia, y mediadores en los conflictos. A ellos corresponde organizar los trabajos comunitarios, designar a la gente que debe ejecutarlos y velar porque se ejecuten debidamente.

En el campo religioso, a ellos les toca, como delegados de los *trensipaletik*, buscar a los nuevos capitanes de los santos patronos. El orden en las fiestas tradicionales es también responsabilidad suya y, si es necesario, deben suplir a algún cargo-habiente que por alguna causa no pudiese desempeñar su función en la fiesta. Son los asistentes de los *trensipaletik* en las ceremonias religiosas (*mixa*, Vía Crucis, Semana Santa).

Los *kapitanetik* (capitanes). Sus funciones son religiosas. Son, por decirlo así, los sacerdotes de los santos patronos durante un año. Son 12: cuatro para cada santo. Puesto que sus funciones se describirán en el capítulo consagrado a las fiestas tradicionales, baste decir aquí que hay entre ellos una jerarquía: *sba bankilal* –primer hermano mayor–, *schebal bankilal* –segundo hermano mayor–, *sba yihts'inal* –primer hermano menor–, *schebal yihts'inal* o *alaxuht'* –segundo hermano menor, o benjamín.

Los *mayoriletik* o *polesiahetik*. Son 12 (seis del poblado y seis del ejido). Sirven en grupos de seis cada semana, y se hallan bajo las órdenes del agente municipal y de los *alkaletik*. Son agentes del orden, cuidan a los presos, llevan mensajes y citatorios, y se ocupan también de la limpieza del *kabildo*. No es necesario que permanezcan allí, basta con que estén disponibles cuando se les llama.

Maertomahetik (mayordomos). Son ocho hombres y ocho mujeres (cuatro del poblado y cuatro del ejido), cumplen sus funciones por turno, dos hombres y dos mujeres cada semana.

Están al servicio del templo, bajo las órdenes del *kobraría* y del presidente de la iglesia (cargo instituido por los misioneros jesuitas) (ver último capítulo).

Los varones son quienes quemar el incienso ante las imágenes de los santos y ante las banderas de los capitanes. Colectan, asimismo, las limosnas para el templo.

Parece que en tiempos pasados las funciones de los *maertomahetik* eran más importantes, ya que en las oraciones de las fiestas de los santos patronos se les nombra en pie de igualdad con los capitanes:

“Tus pobres mayordomos, tus pobres capitanes” –*pobre awaj maertoma, pobre awaj kapitan*– (pobres, porque tienen mucho trabajo durante las fiestas). Sin embargo, nadie, ni aun los ancianos, pudo explicarme por qué declinó la importancia de estos personajes, ni qué funciones tenían antaño.

En cuanto al aspecto económico, los cargos de policía y de mayordomo (encargado de la limpieza de la iglesia), no implican gasto alguno; el de *alkal* supone solo erogaciones menores, pero, en cambio, es un trabajo arduo y de gran responsabilidad durante todo el año. El cargo de capitán exige gastos mucho mayores según lo veremos más tarde.

c) *El Tribunal de Justicia*

En otro capítulo trataré del poder espiritual, y describiré la forma típicamente tseltal de los juicios. Aquí daré solamente el nombre de las personas que constituyen el tribunal. Un *trensipal* debe hallarse junto al agente municipal y asistirlo en sus funciones ordinarias, ya que es aún muy joven y sin experiencia (si se trata de un delito grave se requieren seis o aun diez *trensipaletik*); además, se halla presente un *alkal*, un juez, tres gendarmes y un secretario.

Para el proceso jurídico, la función del juez no es importante para los tseltales: este es simplemente el lazo de unión con las autoridades civiles gubernamentales. Los verdaderos jueces son, evidentemente, los *trensipaletik*.

d) *La escala de prestigio y de autoridad*

Los diferentes cargos que debe desempeñar un individuo para llegar al grado supremo de *pasado* o *trensipal*, son los siguientes: *mayoril* o gendarme, *maertoma* –ma-

yordomo-, capitán (benjamín, hermano-menor-primerero, hermano-mayor-segundo, hermano-mayor-primerero) y, finalmente, *alkal* (sea primero, sea segundo).

Cada uno de estos cargos dura un año; el orden según el cual se debe servir en ellos no tiene importancia en la actualidad, y así alguien puede empezar fungiendo como capitán-hermano-mayor-primerero, y luego los demás cargos, y terminar sirviendo en los grados inferiores de *mayoril* o de *maertoma*.

Hay que notar que ninguno de los cargos civiles que voy a describir más tarde, como el de agente municipal, cuenta en la ascensión al grado de *trensipal* o pasado.

e) *Las autoridades antiguas*

Según vimos ya, en 1542 se publicaron las *Leyes Nuevas*, cuyo fin era proteger a los indios de la explotación exagerada de los conquistadores. Según esas Leyes, los indios debían habitar, no ya dispersos en la región como hasta entonces, sino en poblados. Era pues necesario instituir autoridades locales en cada pueblo. Al principio fue la nobleza humillada la que cumplió estas funciones; más tarde, los funcionarios locales deberían ser elegidos por la población entre la gente de la localidad, pero, con frecuencia, era el Corregidor quien los designaba, a fin de manipularlos con mayor facilidad.

Para la corona española, resultaba ventajoso servirse de funcionarios indígenas: no había ningún gasto que hacer, puesto que no se les pagaba salario alguno; era más fácil vigilarlos a través del cura del poblado, y obedecían más fácilmente al corregidor. Por su parte, estos funcionarios indígenas conocían mejor a sus súbditos, y evitaban más fácilmente que huyeran del poblado. Cumplían también su rol con mayor efectividad: recoger los tributos y enviar a los indios al trabajo obligatorio en las haciendas.

Los principales, como se llamaba a estos funcionarios locales, se hallaban entre Caribdis y Escila: si no se conformaban a los deseos de los corregidores, se les castigaba; si no protegían a los miembros de su comunidad, eran objeto de odio por parte de esta. Pero, con frecuencia, preferían la segunda opción, y se convertían en cómplices de los corregidores.

El aparato colonial necesitaba de aquella división y corrupción y la creó fácilmente dándole a unos indios la oportunidad de enriquecerse a expensas de los otros (Martínez, p. 545).

Los documentos de la época testimonian con frecuencia la corrupción creciente de los principales, a quienes Cortés y Larraz llaman “perdición y peste de los pueblos” (doc. II, p. 134; ver también Martínez, pp. 543-55).

En este momento se nos presenta una cuestión interesante: ¿cómo es posible que esas autoridades explotadoras y sumisas a los españoles se transformaran en el Consejo de ancianos, al cual no se llega sino a través de un servicio auténtico a la comunidad?

La Iglesia apoyó también a esas élites locales. Según veremos más adelante, los dominicos introdujeron las cofradías, entre otras cosas para que se honrara solemnemente a los santos patronos de cada poblado. Tal institución se adaptaba extraordinariamente bien a las culturas indígenas, pues tributaba a los santos un culto visible.

Por otra parte, el fin de las cofradías o “sistema de hermandades religiosas... [era] ayudar en la educación de los indígenas y en la perseverancia de la cristiandad cuando los curas estuviesen ausentes” (Klein, p. 150).

McLeod nos dice que las autoridades locales que no se habían hispanizado se transformaron paulatinamente en cívicas y religiosas a la vez; proceso que fue más rápido en los poblados lejanos, donde la influencia de los españoles era menor en las elecciones de las autoridades locales (pp. 328 y 456; nota 56). Esto era natural, ya que el pueblo podía entonces elegir como autoridades a los mejores, con lo cual, como dice Klein, se convirtió “la jerarquía civil-religiosa local en un gobierno comunitario completamente desarrollado” (Klein, p. 152).

Se puede suponer, con razón, que este proceso tuvo lugar en Guaquitepec, poblado lejano y donde no había españoles (Doc. II). Esta suposición la confirma el hecho de que las autoridades de Guaquitepec intervinieron en la Rebelión de 1712 (*ibid.*, p. 164).

B. Organización externa

a) El presidente de la República

Los tseltales lo llaman *Muk’ul Ajwalil* –Gran Señor– y saben que su poder es muy grande; pero lo que verdaderamente importa en este caso es que él puede solucionarles el problema de la tierra. Algunos tseltales de Guaquitepec han ido a entrevistarse con él para pedirle la restitución de las tierras del poblado. Se sienten orgullosos de ello y muy esperanzados, pero hasta la fecha no han logrado nada.

b) El gobernador

Los tseltales saben también que él es la autoridad más importante del estado. Durante mi estancia en Guaquitepec, Velasco Suárez visitó el poblado y prometió toda clase de ayuda, mas, desgraciadamente, todo se quedó en “promesas”.

c) El presidente municipal de Chilón

Se podría decir que los tseltales lo consideran como la “personificación” de todo lo malo que es para ellos el mundo ladino, ya que él y sus funcionarios favorecen siempre a los ladinos.

Los indios no ignoran que los ciudadanos son quienes deben elegir a los tres representantes de la autoridad, el presidente de la República, el gobernador y el presidente municipal, pero no caen en la cuenta del engaño de que son víctimas en el proceso de elección. En efecto, cuando se presentan para votar, el funcionario de la casilla estampa en su credencial el sello de “votó”. ¡Y eso es todo! La papeleta misma para votar nunca se les entrega: la llenarán en la Presidencia municipal de Chilón, ¡evidentemente cruzando el emblema del PRI! Yo tuve ocasión de verificar esto personalmente: cuando quise votar, me dijeron: “lo importante es que aparezca en su boleta el sello de ‘votó’”.

d) El agente municipal

Según la Constitución mexicana (art. 65), a este funcionario, representante del presidente municipal, deben elegirlo los miembros de la Presidencia municipal reunidos en sesión plenaria. Sus funciones duran tres años.

Hasta 1969, al agente de Guaquitepec se le había elegido entre los ladinos, pues era indispensable que supiera leer y escribir, pero, hasta hace poco tiempo, los indígenas eran todavía analfabetas. Cuando hubo jóvenes indios que llenaban los requisitos, la comunidad se presentó en Chilón ante el presidente municipal para expresar el deseo de que se eligiera a un agente tseltal, puesto que la mayoría de la población de Guaquitepec era indígena. Después de mucho parlamentar, obtuvieron, finalmente, que se aceptara a su candidato.

Se hizo en este caso una ligera modificación a la Constitución: el presidente municipal y su consejo no eligieron al agente, sino que confirmaron al candidato

presentado por los *trensipaetik* o ancianos. Es de notar que si el candidato tselal hubiera sido escogido en Chilón sin la aquiescencia de los *trensipaetik*, el pueblo no lo hubiera aceptado.

La elección de un tselal para el cargo ocasionó un problema en el régimen interno de gobierno del poblado. En efecto, se trataba de un *kerem* –muchacho– quien, por tanto, no poseía aún la *sapiencia* necesaria para arreglar bien las cosas: *ma' to sna' k'inal*; *ma'to sna' chahpanel ta mehel* –no conoce aún el universo; no sabe aún arreglar los asuntos–, por consiguiente no era apto para gobernar. Además de que no había ejercido aún ningún cargo cívico-religioso, hubiese sido contrario a las tradiciones sagradas que un solo individuo gobernara.

Pero el *p'ij'o'tanil* –inteligencia del corazón–, es decir, la *sapiencia* de los *trensipaetik* superó la dificultad: ellos mismos seguirían gobernando, y el agente no sería sino su “funcionario” o ejecutor de sus órdenes. Frente al mundo ladino, los ancianos aparecen en la actualidad como asesores o consejeros del agente, pero en realidad las órdenes que este dicta son las “sugeridas” por los *trensipaetik*.

A pesar de todo esto, el cargo de agente ha resultado demasiado oneroso para un *kerem* –muchacho–, sobre todo en su actuación para con los ladinos. Además, le falta todavía iniciativa para moverse, por ejemplo, ante las autoridades de Chilón a fin de conseguir ayuda para el poblado.

Hay que reconocer que, hasta cierto punto, los ladinos tienen razón cuando afirman que los indios carecen de iniciativa; pero, por otra parte, no deja de ser también verdad que los agentes ladinos fueron bastante mediocres.

En 1975 sucedió algo digno de consignarse. Durante tres periodos, la función de agente había correspondido a los tselales, y el presidente municipal de Chilón, bajo la presión de los ladinos de Guaquitepec, decidió que un ladino ocupara el cargo durante el periodo siguiente.

Citaré algunos párrafos de un artículo escrito en tselal por Antonio Jiménez Álvarez, a quien ya mencioné antes, exalumno de la Escuela-Tselal-por-Cooperación.

La narración es algo larga, pero nos da excelentes datos a propósito de la concientización actual de los indios, debida en parte a la escuela tselal, y en parte a los jesuitas. Cuando el presidente municipal declaró a los indios que el agente sería esta vez un ladino, los principales respondieron:

No podemos admitir un agente *jkaxlan* porque nos maltrataba enormemente a nosotros pobres indios. Nos enviaba como esclavos a Yajalón y a Chilón sin pagarnos nada. Y cuando se embriagaba, decía a los gendarmes: “ ¡Ve, tráeme un poco de trago! ¡Quiero

beber! ¡Ve cómprame cigarros!” Y si los policías no querían obedecer, les daba de patadas... y el *jkaxlan* no sabía trabajar... no se preocupaba de los asuntos del *kabildo*... Pero, en cambio, cuando elegimos a un *tseltal*, todo el mundo colaboró de buen grado con él: cada uno aportó diez pesos, y de esta manera quedó construido nuestro *kabildo* de Guaquitepec. ¡Y ahora, los ladinos quieren tomar el poder porque el edificio es nuevo! Y cuando el presidente municipal afirmó que un *jkaxlan* sería agente del poblado, todo el pueblo se encolerizó...

El presidente dijo entonces: “ ¡Cállense! ¡Soy yo quien manda! ¡Y yo sentaré en el *kabildo* a mi agente!” Y la asamblea respondió: “¡Quién manda no eres tú! ¡Es la comunidad!”.

¡Y ahora –concluye el narrador– un *tseltal* es el agente de nuestro pueblo de Guaquitepec!³

Hay que notar que este cargo no está aún plenamente integrado en la jerarquía tradicional, pues el agente no tiene nada que ver con las fiestas de los santos patronos ni con las demás ceremonias religiosas. No se le considera tampoco un escalón de ascenso hacia el grado de *trensipal*.

Es significativo también que no se exija que quien lo desempeña sea un hombre casado, condición indispensable para los cargos de capitán y de *alkal*. ¡Y a un indígena soltero no se le considera plenamente maduro!

Podríamos, quizá, decir que este cargo es una componenda entre el sistema de organización tradicional *tseltal* y el sistema político mexicano: es necesario que haya un agente porque el gobierno lo quiere así, pero no porque el sistema *tseltal* lo exija.

Notemos también que el agente es el único funcionario que recibe un salario (de la presidencia municipal de Chilón); esto puede quizá ayudarnos a comprender por qué no se considera este cargo como un verdadero servicio a la comunidad.

Quizá podría lograrse la integración si el oficio lo desempeñara un hombre adulto que hubiera ganado su autoridad mediante un servicio previo. En la actualidad, el agente recibe la investidura a pesar de que aún no ha servido a la comunidad en otros cargos; se le elige porque habla castilla, y sabe leer y escribir.

e) *El comisariado ejidal*

El comisariado, sus dos adjuntos y dos más que dependen de él se ocupan de todo lo relativo a los asuntos ejidales, y son el lazo de unión entre la comunidad y el gobierno.

El cargo, a pesar de ser más o menos reciente, se adapta mejor a la cultura tselal; en primer lugar, porque, no siendo necesario que el comisariado hable español, puede elegirse, como se ha hecho hasta ahora, entre los adultos que han servido ya en algún cargo. Su experiencia es mayor que la de los “muchachos”, y su opinión pesa en las reuniones comunitarias. En segundo lugar, responde a una necesidad real, pues la comunidad depende del gobierno en lo que atañe a la propiedad de la tierra. En tercer lugar, puesto que este funcionario no es asalariado, su cargo responde más a la noción de servicio a la comunidad.

Sin embargo, la integración no es perfecta, ya que el papel del comisariado es puramente civil: la persona que lo desempeña no estará pues en contacto con la fuente verdadera de la autoridad, es decir, con el mundo espiritual y, por consiguiente, esta función no constituye tampoco un escalón de la jerarquía gerontocrática.

VII. COMPARACIÓN ENTRE LA ORGANIZACIÓN DE GUAQUITEPEC Y LA DE ZINACANTÁN

1. LOS PERSONAJES

Según lo vimos, en Guaquitepec hay seis niveles en la jerarquía:

1. *Mayordomos*: ocho hombres y ocho mujeres; *mayoriletik* o policías: 12.
2. *Ala xuht'*, benjamín o segundo hermano menor: tres; uno de cada santo patrono.
3. *Sba yihts'inal* o primer hermano menor: tres; uno de cada santo patrono.
4. *Schebal bankilal* o segundo hermano mayor: tres; uno de cada santo patrono.
5. *Sba bankilal* o primer hermano mayor: tres; uno de cada santo patrono.
6. *Alkal* (primero o segundo): cuatro; dos del poblado y dos del ejido.

En total, hay 36 cargos para los hombres y ocho para las mujeres; los santos patronos son tres. Según dijimos ya, no importa actualmente el orden en que se desempeñen estos cargos.

En Zinacantán encontramos los siguientes niveles:

1. 28 mayordomos y 12 mayores.
2. 14 alféreces.
3. 4 regidores.
4. 2 alcaldes viejos (y un alcalde *shuves*).

El número total de los cargos es de 61; los santos patronos son siete.

El orden en que hay que desempeñar los cargos es estricto. Algunos de los mayoriles y de los mayordomos desempeñan además funciones suplementarias, como comidas ceremoniales costosas y ceremonias religiosas complicadas.

El papel de los alféreces sería más o menos el mismo que el de los capitanes de Guaquitepec. Esta función cada individuo la desempeña solo una vez en Zinacantán, mientras que en Guaquitepec, cuatro veces. Las funciones de los regidores y de los alkales viejos las desempeñan los *alkaletik* de Guaquitepec.

Hay que recalcar algunas diferencias importantes; por ejemplo, en Guaquitepec es igual el prestigio de todos los que han desempeñado el cargo de capitanes de los tres diferentes santos, mientras que en Zinacantán, esa fama depende del santo al que se haya servido. Los gastos de todos los capitanes son iguales en Guaquitepec, lo cual no sucede en Zinacantán.

En este último poblado, todos los mayoriles, los mayordomos y los alféreces participan en las festividades de los siete santos patronos; en cambio en Guaquitepec, solo los cuatro capitanes consagrados al servicio de cada santo patrono tienen a su cargo la celebración; los de los otros dos santos, no intervienen. Los mayoriles no tienen ninguna participación en la fiesta y, por lo que respecta a los mayordomos, solo dos asisten a algunas de las ceremonias. Los 12 capitanes no se reúnen en Guaquitepec sino para festejar Navidad y Carnaval.

Tanto en Guaquitepec como en Zinacantán, quien ha recorrido ya la escala entera de los cargos se convierte en un *principal* o *pasado*; pero en el segundo poblado, los pasados no gozan de los privilegios ni de la autoridad real que tienen los de Guaquitepec y otros poblados mayas.

2. ¿JERARQUÍA CÍVICO-RELIGIOSA?

Carrasco nos dice a este propósito:

Uno de los rasgos esenciales de las comunidades indígenas campesinas tradicionales lo constituye la jerarquía cívico-religiosa que combina la mayoría de los cargos civiles y ceremoniales... en una sola escala de cargos anuales (1961, p. 237).

A la jerarquía de Zinacantán sí puede aplicársele el calificativo de “cívico-religiosa”, pues es posible distinguir en ella los dos aspectos, el cívico y el religioso que, aunque relacionados entre sí (como puede verse en el esquema de la página siguiente), guardan sin embargo bastante independencia por lo que se refiere a las funciones.

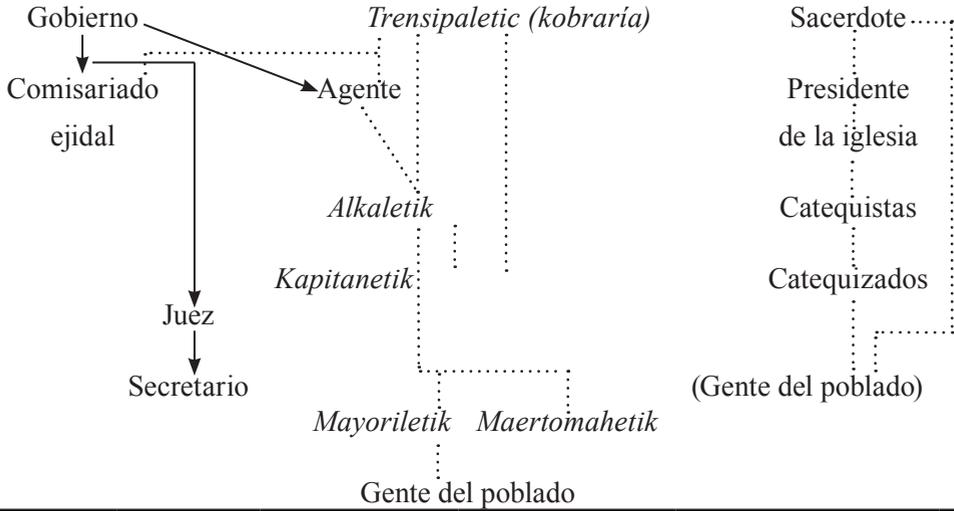
En Guaquitepec, según indiqué antes, existe una sola autoridad, y esta es religiosa en el sentido pleno de la palabra. Podríamos llamarla cívico-religiosa, usando nuestros conceptos occidentales, para indicar el campo en el que dicha “autoridad sagrada” se ejerce: civil o religioso. En cambio, en la cosmovisión tseltal no hay un mundo civil y otro religioso, sino que todo forma parte de un solo y único mundo.

Quiero aclarar de nuevo que yo mismo empleo a veces tal terminología, aun tratándose de Guaquitepec, a falta de otra expresión mejor, pero sobreentendiendo siempre que se trata de una única autoridad sagrada que se ejerce en dos campos.

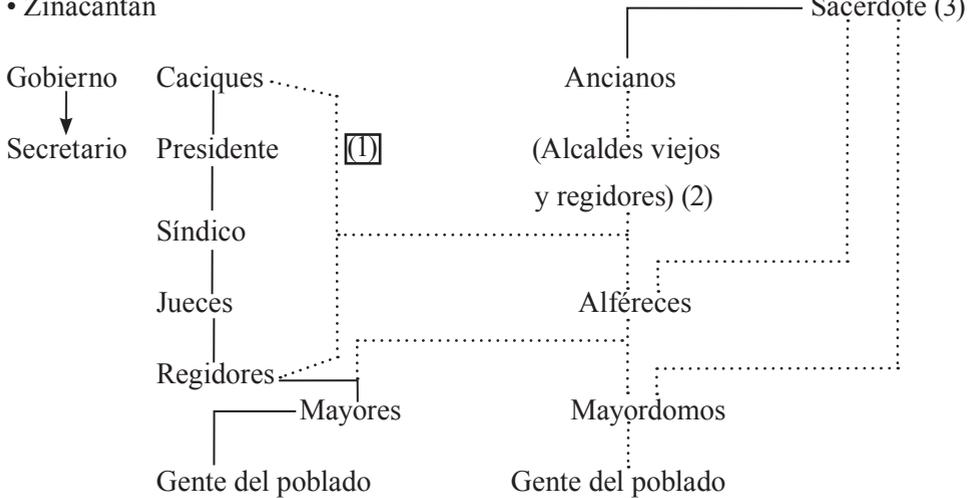
3. CUADRO COMPARATIVO

(Explicación en la página siguiente)

• Guaquitepec



• Zinacantán



(Cfr. Vogt, 1969, p. 288).

Explicación del esquema

- *Guaquitepec*

El sacerdote no tiene autoridad directa sobre los *trensipaetik*, solo cierto prestigio. Goza de autoridad sobre ellos en cuanto administra los sacramentos.

- Hablaremos acerca del presidente de la iglesia en el último capítulo.
- El comisariado ejidal y el agente no tienen más autoridad real que la que reciben de los *trensipaetik*.
- Los capitanes solo gozan de autoridad los días de fiesta de sus santos patronos.

- *Zinacantán*

- 1) Ejercen algunas funciones religiosas.
- 2) Asisten al Cabildo.
- 3) Dice la misa de las fiestas de los santos patronos.

4. TRANSFORMACIÓN DE LA ORGANIZACIÓN ZINACANTECA

Según Cancian, antes del siglo pasado la jerarquía de Zinacantán se parecía mucho al modelo típico maya, es decir, al de Guaquitepec (p. 23); aclara que es probable que hasta 1921 el mundo ladino haya ejercido un control mucho mayor sobre la elección de los funcionarios civiles (p. 21). A partir de 1930 surgieron los caciques, a los que Vogt describe así:

Se trata de jefes políticos que no ocupan necesariamente una posición de autoridad formal, pero cuya opinión tiene un gran peso en todos los asuntos... en los últimos decenios, la fuente de su poder... se basa sobre todo en su conocimiento del español, lo cual posibilita sus relaciones con el mundo ladino, y aumenta su influencia sobre la administración del Ejido (1969, p. 285).

Parece pues probable que ni los ladinos por una parte, ni los caciques por otra, hayan deseado reunir nuevamente las dos jerarquías, puesto que a la cabeza de la

jerarquía religiosa se encuentran los ancianos, cuyo prestigio y autoridad son muy grandes y, por consiguiente, son más difíciles de manipular.

En Guaquitepec sucede lo contrario: fueron precisamente los *trensipaetik* los que obligaron al presidente de Chilón a darles un agente municipal tseltal que, naturalmente, debía estar sometido a la autoridad de ellos. Ya vimos cómo el presidente municipal no tuvo la fuerza de imponerles un agente ladino. Sabemos también que la fuente del poder de los caciques de Zinacantán (que es real pero no oficial) es su relación con el mundo ladino gubernamental. En cambio, en Guaquitepec, el funcionario gubernamental del que dependen, es decir, el presidente de Chilón, no es suficientemente poderoso ante las autoridades tradicionales. Por otra parte, los funcionarios gubernamentales verdaderamente poderosos se hallan lejos, en Tuxtla. Así, un cacique no podría gozar de gran influjo en nuestro poblado.

CONCLUSIONES

De los datos que acabo de exponer, se deduce con claridad que los tseltales de Guaquitepec constituyen una comunidad netamente indígena, pues además del fenotipo, del vestido (especialmente entre las mujeres), de la lengua, de la organización familiar, etc., percibimos otros rasgos que nos indican su identidad indígena: en primer lugar, su vida “campesina y pobre”, desde el punto de vista “material y espiritual”. En efecto, desde la Conquista hasta nuestros días, el indio ha sido siempre víctima de la explotación de los ladinos, de los que él se distingue a sí mismo como pobre e ignorante: “*Indigenahotik, pobrehotik ma' jna'tik*” —somos indios, somos pobres, no sabemos nada! Mientras que ellos, los *mero ladino*, son ricos y, por consiguiente, explotadores, y se oponen a que los indios vayan a la escuela, ya que se volverían rebeldes y alzados.

La Rebelión tseltal de 1712 y la Revuelta pinedista tuvieron como resultado final el aplastamiento de los indígenas, del que surgió un sentimiento de impotencia, confirmado por la pérdida de sus tierras y por el régimen de “baldíos” que no terminó sino hasta hace pocos años.

El gobierno, que teóricamente desea su liberación y que declaró hace mucho tiempo iguales a todos los ciudadanos mexicanos, continúa explotándolos por medio de sus funcionarios o de sus instituciones (recordemos el precio pagado por el Inmecafe, así como también la manera de actuar de los funcionarios de la Reforma

Agraria, que les han hecho gastar grandes sumas de dinero, pero que no han resuelto jamás su problema de falta de tierras).

En el campo educativo, parecería que se quiere hacer desaparecer la cultura indígena, sin que se hayan tomado hasta la fecha, medidas para que asimilen plenamente la cultura nacional (Maurer, 1977).

Las relaciones de Guaquitepec con el gobierno de México –el presidente de la República y el gobernador del estado– casi no han reportado beneficio alguno. En cuanto al presidente de Chilón, hemos visto que es la personificación de la hostilidad del mundo ladino.

Los indios son pues un grupo de explotados, y se perciben a sí mismos como tales, pero esto no bastaría para atribuirles una identidad propia, ya que los *ma'ba mero ladino* (o ladinos pobres) tienen rasgos más o menos semejantes, y no son, sin embargo, indios. La identidad indígena viene, según lo vimos, del sentido comunitario que aparece claramente en su gobierno gerontoteocrático y en su organización político-religiosa, que aparecerá más claramente en los capítulos siguientes, consagrados al estudio de su religión.

Por los datos expuestos en este capítulo, nos damos cuenta de que la cultura antigua maya quedó desquiciada por la Conquista y por el régimen colonial, a los cuales debieron adaptarse los indios. Podemos pues deducir, que la cultura de los tseltales actuales no es la misma que la de sus antepasados mayas.

¿Sucederá lo mismo respecto de su religión, según se podría suponer, puesto que la cultura cambió? ¿O bien se podrá pretender que permaneció intacta, como quieren algunos autores?

A fin de resolver este dilema, nos será necesario estudiar, en primer lugar, la religión tradicional tseltal, cuya exposición constituye el contenido del capítulo siguiente.

LIBRO 1

LAS CREENCIAS

DE LA

RELIGIÓN TRADICIONAL TSELTAL

PRIMERA PARTE



CAPÍTULO II

LA RELIGIÓN TRADICIONAL

Como indiqué antes, llamaré religión tradicional a la que practican actualmente, sobre todo los *mamaletik* o ancianos, como distinta de la religión católica hispánica y de la religión nueva o moderna, predicada por los jesuitas.

Esta parte está consagrada a la exposición de las creencias de la religión tradicional, que podrían clasificarse en forma triple:

I. Las creencias que parecen por lo menos paralelas a las de la religión cristiana occidental.

II. Las creencias cuyo origen no parece ser cristiano (sin negar con todo, una posible influencia cristiana).

III. Las creencias cristianas occidentales que no parecen haber tenido gran influjo sobre la religión tradicional.

Como dije antes, una de las fuentes principales para el estudio de las creencias fueron las oraciones, ya que según uno de los principios litúrgicos, las súplicas de las oraciones nos dan a conocer lo que cree la gente.

Las oraciones no las analicé en forma aislada ni fuera de contexto, sino que, para comprenderlas mejor estudié también las circunstancias mismas en que se las recita, así como las explicaciones, sobre todo las de los Ancianos.

Existe el riesgo de que este capítulo resulte monótono; sin embargo, es necesario exponer minuciosamente las diferentes creencias a fin de poder analizarlas mejor y, asimismo, determinar el tipo de aculturación resultante de la religión hispánica y de la prehispánica.

I. LAS CREENCIAS PARALELAS

1. DIOS Y SUS ATRIBUTOS

a) Eternidad: no la conciben ellos a la manera occidental (es decir, sin principio ni fin). No dicen explícitamente que Dios haya existido antes del mundo, sino solamente:

K'alal chiknaj te bahlumilal, chiknaj ek te Diose. Chiknaj ta ha'te Diose –Cuando apareció el mundo, apareció Dios; Dios apareció en el agua. Esta última frase nos hace pensar en el Génesis (1, 2): “Y el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas”.

b) No resulta muy claro si es omnisciente y omnipresente, como quiere la teología, pues, por una parte, afirman que Dios conoce todo, que sabía dónde estaba escondido Adán, y que ve las buenas obras actuales:

¡Cómo se dobla [el Capitán] bajo el peso de sus afanes, bajo el peso de su tarea! Esto aparece delante del Gran Padre, ante el Gran Señor, que nos ve, que nos mira atentamente.¹

Sin embargo, encontramos otros textos que parecen sugerir lo contrario:

- Como veremos después, comparan a Dios con el finquero, que vive lejos, en la ciudad, y que no sabe bien lo que pasa en la finca; a los santos, con el mayordomo, siempre presente, y que entera al patrón de lo que sucede.
- Según una leyenda, Dios no supo que había hombres que se habían salvado del diluvio, sino hasta que le llegó el humo de las hogueras que ellos hacían en la tierra.
- En otra, Dios no sabe dónde se halla el Arcángel Gabriel, a quien envió a pegar fuego al mundo.

- Como veremos al tratar de la brujería, quien quiere hacer un mal injusto pide a Dios ayuda para lograrlo. Podríamos deducir de aquí, o que Dios ignora que se trata de una maldad, o que el brujo escapa a su poder.

c) Creador de todo: “¡Vivimos por ti!” “Fue Dios Padre quien nos concedió nuestra alma, y sabemos que Él mismo otorga la inteligencia y la sapiencia (literalmente la cabeza, y el corazón).²

d) Dador de todo: *Ha'nix ya ya'bey te binti ya jk'antike* – “ [Nos] da todo lo que le pedimos”.

Otorga el poder de curar: “Pues la medicina no puede, en modo alguno, aliviar por sí misma, sino por el poder de Nuestro Señor”.³

e) Muy poderoso, Señor de todo, y Padre: ¡Tú que eres extraordinariamente poderoso! – *Te k'ax tulanat*.

El verdadero amo es Dios Padre; por eso Él mismo es nuestro protector en todos los poblados. Dios Padre es el verdadero Señor... *Jalalme'tik* [nuestra Santa Madre] fue enviada por Dios Padre cuando este distribuyó antaño [a los santos] en cada pueblo. Ella es nuestra Patrona, pero fue Dios Padre quien la envió.⁴

Entre las frases que más frecuentemente se repiten en las oraciones, están las siguientes:

“Padre, yo soy tu hijo, Señor, yo soy tu hijo” y “Nuestro Padre y Nuestro Señor” –*Anich'anon jTat, anich'anon Kajwal, y jTatik Kajwaltik*.

Dios es el dueño del cuerpo.

“El enemigo oculto no es el dueño de la santa vena, no es el dueño del santo cuerpo, sino el Señor” –*Ma' yu'unuk ch'ul chih, ma' yu'unuk ch'ul bak'et, haxan te Kajwaltik*.

La idea de que Dios es el dueño queda reforzada por el adjetivo “santo” aplicado a la vena y al cuerpo.

¿Creador y dueño del demonio? No se dice explícitamente tal cosa, pero sí se afirma el poder de Dios sobre él: “Que Dios proteja [al capitán, o en otra oración, al enfermo] del enemigo oculto de su cuerpo, del enemigo oculto de su sangre”. “Él

puede protegernos hoy para que el demonio no entre [en el cuerpo del enfermo], para que Satanás no entre allí”.⁵

2. EL ESPÍRITU SANTO

Se le invoca en las oraciones, pero menos que a Dios Padre, y con mucha menor frecuencia que a Cristo. Por obra suya se llevó a cabo la Encarnación:

Nuestro Padre Jesucristo apareció en el corazón de la *Jalalme'tik* Santa María, porque el Espíritu Santo le mandó venir... Así pues vino debido al Espíritu Santo.⁶

3. JESUCRISTO

Según la Iglesia, Cristo, en cuanto Dios, posee los mismos atributos que este. Sin embargo, los tseltales, al hablar del tema, nos hacen la distinción. Según hemos visto, es difícil saber a veces si hablan de Cristo o de Dios. En general, parece que cuando hablan de *te Kajwaltik Dios* –Dios Nuestro Señor–, si no emplean expresamente el término *Dios Tatil* –Dios Padre–, se refieren más bien a Cristo.

a) *Dios-y-hombre*

- Dios: Dios Hijo es igual a Dios Padre –*te Dios Nich'anile pajal ay sok te Dios Tatile*.
- Hombre: saben que se hizo hombre en el *corazón* –*ta yo'tan*– de la Virgen María; San José no fue sino su padre adoptivo “para salvar el honor de la Virgen”.

Dios es más bien tseltal, “puesto que es un hombre verdadero” –*Yu'un bats'il winik*. En efecto, para ellos, así como también para los tsotsiles, los hombres verdaderos son únicamente los indios, no los ladinos, pues según una leyenda, Dios hizo a los indios con barro; ¡en cambio, a los ladinos, con estiércol de caballo!

Mi informante afirmó espontáneamente que Jesucristo era tseltal, “como hombre verdadero que es”; pero, después de haber reflexionado, declaró que era también ladino, puesto que no había sino un solo Dios para todos.

b) A los tseltales les gusta mucho dar a Cristo el título de Padre bajo diversas formas: “Nuestro Padre Jesucristo es el verdadero Padre en la planicie del mundo” –*Ha'*

te ‘jTatik Jesukristo te mach’a mero Talil ta spahmal bahlumilal. Lllaman también a Cristo “seno florido, que nos dio a luz en el gozo” –*nichimalil schu’, nichimalil alajel ku’un–*, para expresar que su protección es tan tierna como la de una madre. Con estos dos títulos invocan también a la Virgen y a los santos (hombres y mujeres). Pero no parece que tales invocaciones encierren la idea paulina de una paternidad espiritual debida a la gracia.

c) “Comprador y pagador” es un título de Cristo que agrada mucho a los tseltales –*jManojel* o *jManwanej* y *jTojojel*.

Jesucristo recorrió el mundo; pagó por nuestros pecados cuando murió asesinado... murió por nuestros pecados.⁷

Escuchemos al *kobraría* exponernos sus ideas sobre la Pasión y la Muerte de Jesucristo. A la pregunta “¿Quién mató a Cristo?”, respondió:

¡Nada menos que los Judíos! Y los judíos –le dije– ¿eran ladinos o tseltales? – ¡Eran tseltales! ¡Bueno, tseltales, ladinos, todos! [Lo mataron] porque *predicaba la palabra de Dios*.⁸

Habla en seguida de la traición de Judas y del dinero que recibió de los soldados que fueron al Huerto de los Olivos para apoderarse de Jesús. Una vez llegados allí, Judas pregunta:

“¿Dónde está nuestro Padre Jesucristo?” –Entonces se dirigió hacia Él y lo besó. Entonces, cuando los ladinos vieron a quién besaba Judas, se apoderaron de nuestro Padre Jesucristo y lo ataron.⁹

El Gobernador preguntó [a Jesucristo]: “Entonces ¿quién es el que se anda paseando entre las ermitas? ¿Quién es el que predica la palabra de Dios? –Sí, ¡soy yo!– ¡Bueno! ¡Es necesario que tú nos digas esto para que te pongamos en prisión!– ¡Está bien! dijo Cristo”.¹⁰

Transcribo ahora una parte del discurso del mismo *kobraría*, el Viernes Santo después de la crucifixión:

Nuestro Salvador sufrió, y sus padecimientos fueron muy grandes. Le dieron de empellones 14 veces a nuestro Padre Jesucristo... Recibió 14 puñaladas en su corazón, y nuestro Padre Jesucristo derramó 14 veces su sangre por nuestros pecados. Él no era culpable del más mínimo pecado, pero nosotros, por nuestros pecados, todos somos pecadores en el mundo, y nos liberó nuestro Padre Jesucristo.¹¹

Y esto lo sabemos muy bien, pues se nos ha enseñado que nuestro Salvador Jesucristo fue quien murió verdaderamente en la Cruz y quien derramó alegremente su sangre sobre esta cruz.¹²

La narración de la Pasión es bastante exacta, si exceptuamos lo de las 14 puñaladas, que parece ser una confusión con las 14 estaciones del Vía Crucis.

Hay varios puntos en los que el orador insiste y que son de un sentido profundamente cristiano: que se dio muerte a Cristo porque predicaba la palabra de Dios; que Él, siendo absolutamente inocente, vino a sufrir por todos los pecadores del mundo; que derramó su sangre alegremente, es decir, en una comunión total con la voluntad del Padre.

La idea del servicio gozoso o alegre agrada mucho a los tseltales, según veremos.

El concepto de Cristo “comprador y pagador”, corresponde a la idea de “Redentor” (el que rescata a precio de dinero) que San Pablo y San Pedro nos explican:

Cristo Jesús... que se entregó como rescate por todos (1a. Tim, II, 5).

No fue por medio de algo corruptible, *plata*, u *oro*, por lo que fuisteis liberados sino por una sangre preciosa... (1a. Petri, I, 18-19).

Sin embargo, la interpretación tselta es diferente de la teológica, ya que, como se verá después, el efecto del rescate no es una vida espiritual nueva, sino más bien una vida feliz y, por tanto, justa en este mundo. Es lo que se expresa claramente en la oración por el recién nacido:

Tú viniste a comprármelo [es decir, a comprarlo para mí] tú viniste a pagármelo... tú viniste a comprarlo con liberalidad... Que reciba pues protección contra el enemigo oculto de su sangre, contra el enemigo oculto de su cuerpo, y que así se fortalezca cada momento, que así se fortalezca cada día; que reciba como regalo el don de gozar del mundo. ¡Que sea él mismo un regalo para los que lo engendraron!¹³

Si Cristo pagó por él, no hay razón para que el niño sufra injustamente durante su vida. Si Cristo lo rescató, es lógico que goce de buena salud y que sea feliz. Pero para lograrlo es necesario que su vida sea justa, condición indispensable para que pueda ser un “regalo para sus padres”.

d) Cristo resucitado no tiene para ellos una importancia tan grande como la que dan a su Pasión y Muerte. Las oraciones y los saludos no hablan sino muy poco de

este tema. Si se les pregunta qué sucedió con Cristo después de su muerte, responden: “Resucitó al tercer día” –*cha' kuxaj ta yoxebal k'ahk'al*.

Su liturgia habla de la Resurrección únicamente el domingo en que se celebra esta fiesta. Oigamos el discurso del *kobraría*:

Por consiguiente, debemos rezar el rosario ante la *Jalalme'tik* porque ella es la Madre de Nuestro Padre Jesucristo... Que en este día, y en este momento, nuestros corazones se llenen de una alegría sabrosa... porque nuestro Salvador que sufrió ha resucitado.¹⁴

El Domingo de Resurrección es una fiesta solemne en el poblado: se efectúa una procesión alrededor de la iglesia, acompañada de música tradicional ¡Sin embargo, no es Cristo quien sale en procesión, sino la Virgen y San Juan! Es verdad que no poseen ninguna imagen de Cristo resucitado, pero yo creo que el hecho nos muestra precisamente que no atribuyen a su resurrección una importancia muy grande.

Como lo indiqué anteriormente, Cristo tiene los mismos atributos que Dios Padre y quizá mayores aún, o al menos de un valor más práctico para ellos, ya que estando más cerca, puede ayudarlos mejor.

e) Su ciencia parece ser mayor que la de Dios Padre, que se halla lejos, y que, por tanto, no oye bien:

Ustedes mismos nos contemplan, ustedes mismos nos observan con atención... ¿Acaso hay momento alguno en que dejen de mirarnos cuando caminamos [en servicio suyo]?¹⁵

Por consiguiente, se dirigen con mucha mayor frecuencia a Él como al “Señor todopoderoso y dueño de todo”.

El gran Señor que está en el cielo, Nuestro Señor Jesucristo. ¡Señor Santo, Jesucristo, tú eres inmensamente poderoso...! ¡Tú que te yergues poderoso en el Cielo...! ¡Grande es tu poder!¹⁶

f) Señor Santísimo Sacramento (es decir, la Eucaristía). No pude captar claramente si invocan a Cristo o a otro Santo. De todos modos, la manera como se dirigen al Santo Sacramento se parece bastante a la que emplean cuando invocan a Cristo.

g) El Niño Jesús. Le tributan un culto especial, sobre todo la víspera de Navidad, pero es menos importante que los tres santos patronos del poblado, la *Jalalme'tik*

(Nuestra Santa Madre). Santa Ana y San Juan. Llaman al Niño “Nuestro Padre Jesucristo” –*jTatik Jesucristo*–; pero, ¿es del todo idéntico al Cristo adulto? Por una parte, en las oraciones, después de haber invocado a este, a veces se dirigen al “Niño Jesucristo”; pero, por otra parte, afirman:

En la actualidad es nuestro, porque es la imagen de nuestro Padre Jesucristo. Es como nuestro Padre Jesucristo, cuando otrora vino al mundo [Tenemos su imagen] para que veamos que aquí está. Nuestro Padre Jesucristo en persona se halla en el cielo pero sus imágenes están dispersas en toda la planicie del mundo.¹⁷

Vogt nos dice que en Zinacantán nacen dos niños Jesús el mismo día: el hermano mayor y el hermano menor (1969, pp. 239 y 367). En Guaquitepec no hay nada semejante, y solo existe la idea de que el Niño Jesús de la iglesia es más importante que el de las casas. Por ello llaman al primero hermano-mayor (*sBankilal*) y, al otro, hermano-menor (*Yihts'inal*).

h) Cristo-Sol y la Virgen-Luna. Los tseltales y también los tsotsiles (Laughlin, 1977, pp. 387-388) narran una leyenda según la cual Cristo se aburrió de vivir en el mundo y decidió subir al cielo: Él es el Sol, y su Madre, la Luna; los indios veneran, pues, profundamente al Sol y a la Luna.

Los tseltales dan a veces al Sol el nombre de Nuestro Santo Padre –*ch'ul jTatik*– como los tsotsiles, pero, en cambio, llaman a la Luna con mucha frecuencia Nuestra Santa Madre –*Jalalme'tik*–, título con el que designan también a la Virgen María.

i) La Cruz. Los tseltales dicen que en las cuevas de las montañas vivas (es decir, poderosas por sí mismas, y también como lugares donde se hallan los poderes espirituales) hay una Cruz, y que la Virgen, el Ángel y el rayo, habitan también allí. Hay cruces asimismo frente a las “montañas vivas” ante las cuales celebran sus *mixas* (ceremonias para pedir la lluvia y buenas cosechas).

Los tsotsiles atribuyen a la Cruz una importancia mucho mayor: la consideran como el medio de comunicación con el mundo espiritual, y como una especie de mojonera o límite entre las unidades sociales principales; ella es la protectora de los pozos y de los manantiales, así como de otros sitios importantes o peligrosos.

Los Calvarios (tres cruces juntas) son también de suma importancia para los tsotsiles, y desempeñan más o menos el mismo papel que la cruz sola (Vogt, 1969, pp. 374 y ss).

4. LA VIRGEN Y LOS SANTOS

La Virgen y los Santos son como el mayordomo. Así, el dueño de la hacienda vive lejos, pero el mayordomo, ese se encuentra siempre allí.

Bueno, el tseltal se dirige a pedirle tierra: “Te pido tierra –le dice– bueno [responde el mayordomo] le mandaremos una carta al dueño, y le preguntamos si te la da”.

Poco tiempo después el dueño de la hacienda [contesta]: “Bueno, ¡dale la tierra!”.

Sucede lo mismo con Dios Padre si pedimos algo a la Virgen y a los Santos que están aquí. Pero es precisamente Dios Padre quien nos da lo que le pedimos.¹⁸

Comparan también a la Virgen y a los Santos con un licenciado que explica al gobernador lo que los indios quieren, ya que estos no saben castilla.

5. NUESTRA MADRE SANTA MARÍA –*Te Jalalme'tik ch'ul María*

a) Es la Madre de Cristo, puesto que este apareció en su corazón; es, por tanto, la Madre de Dios (lo cual va de acuerdo con la teología).

b) Ser Madre y protectora de los hombres es su papel principal.

Es la Madre de los ladinos y también nuestra propia Madre... Puesto que es la Madre de nuestro Padre Jesucristo, es también la Madre en el mundo entero: Madre del cielo y Madre de la gloria [es decir, la más poderosa entre los Santos].¹⁹

Los títulos con que más frecuentemente se la invoca, son el de Seno Florido –*nichimalil schu'*– y el de Madre Hermosa, que puede traducirse también como aquella que nos parió en la alegría –*nichimalil alajel ku'un*. A ella se aplican estos términos por antonomasia.

Cuando se les pregunta quién es el ser más poderoso del cielo, responden inmediatamente: “¡la Virgen, puesto que es la Madre de Dios!” –*Te Jalalme'tik, yu'un snan Dios*; pero indican claramente que su poder no es absoluto: “Sin embargo, la Virgen no puede, por sí misma, darnos lo que le pedimos si Dios no quiere”.

Ella es también quien les buscó Guaquitepec y se los dio para que moraran allí; ella les regaló sus campos.

Una leyenda cuenta que Dios había enviado al Arcángel San Gabriel a quemar el mundo (no se sabe la causa); pero la *Jalalme'tik* y los santos estaban celebrando en esos momentos una gran fiesta; la Virgen dijo entonces a San Gabriel que esperara,

y le dio a beber trago (aguardiente) que hizo salir de su seno derecho. ¡Embriagó a Gabriel que volvió al día siguiente al cielo sin haber quemado el mundo!

Obviamente se trata de un mito sobre la protección concedida por la Virgen a sus hijos los hombres.

Otra leyenda nos habla de un diablo disfrazado de chamula (indio tsotsil) que se había establecido a medio camino entre San Cristóbal y Guaquitepec y que asesinaba a todos los que pasaban por allí. Dos hombres fuertes de Guaquitepec lucharon contra él y lograron vencerlo lanzándole una serpiente que la Virgen les había dado. La serpiente mató al demonio penetrándole por el ano y saliendo por su cabeza. La Virgen es la protectora por antonomasia.

Que se vea protegido [el Capitán, el enfermo, etc.] del enemigo oculto de su sangre, del enemigo oculto de su cuerpo por nuestra Patrona, la Madre del cielo, la Madre de la gloria.²⁰

Para ejercer bien este rol, es necesario que ella conozca todo lo que sucede en el mundo:

Pues tú misma me miras, tú me abrazas, tú me tomas en tus brazos día y noche.²¹

Nuestra Santa Patrona nos mira, nos observa atentamente, con sus ojos de arcoíris, con su rostro de arcoíris [es decir, que nos trae la paz].

Nuestra Patrona la Madre del Cielo y Madre de la Gloria hace desaparecer donde duele; ella sabe qué parte del cuerpo es la que duele.²³

Se la llama también Madre del maíz –*sMe'ixim*– pues es la protectora de esa planta, tan necesaria para la vida.

Sin embargo, parece que ella, a pesar de su sabiduría, al igual que los demás santos, podría a veces equivocarse. Según veremos, dicen que la Virgen *Antiko* desapareció de Guaquitepec, y que no quiere regresar allí para vivir con ellos porque quizá está enojada. Le explican por tanto que no son ellos sino los primeros padres o ancestros los culpables:

Santa María... *Antiko schu'... ma' me ta jmultik ta banti tinilat ta banti wutsulat... Ha'to, ta smul sbahbeyal jme', sbahbeyal jtat.*

Santa María... Antiguo Seno [bienhechora]... No es por mis culpas el sitio donde moras actualmente, donde estás sentada con tus brazos cruzados y tus ojos bajos... Eso es por culpa de mi primera madre, de mi primer padre.

c) Su morada es el cielo, pero también vive en la tierra, especialmente en Guaquitepec, a donde fue enviada por Dios Padre.

La *Jalalme'tik* habita también en todas las montañas en verdad vivas, como nosotros tenemos nuestras casas. Nuestra Santa Madre se encuentra allí, de donde pasa a cada puerta de las casas [a visitarnos].

d) La Antigua Virgen, el Antiguo Seno –*Virgen Antiko, Antiko schu'*.

Así es como designan a la Virgen que vivía antaño en la iglesia de Guaquitepec y que desapareció allá por la época de la Revolución (1917). Esta Virgen no fue fabricada por mano de los hombres, sino que se cuenta que apareció nada más así: *Ma'ba pasbil, hich nax ah chiknaje*. Y esto fue a los principios del mundo, pues afirman: *K'alal chiknaj te bahluminal, chiknaj ek te Jalalme'tik* –Cuando apareció el mundo, apareció también nuestra Santa Madre.

Esta aseveración se origina de la manera de pensar tseltal, según la cual todo lo que es importante existió desde los principios. Hay en esto una aparente contradicción pues, según la leyenda, en el sitio en que se encuentra actualmente la iglesia, había un río en cuyos bordes crecía un carrizal. La Virgen estaba allí peinándose cuando se la encontraron los que huían de la guerras. Ella los interpeló así:

¡Yo, sí, yo, soy María! Habitaré aquí para protegerlos a ustedes; pero habrán de hacerme una santa casa [templo] ¡Y aquí moraré!²⁴

No indican a qué guerra se refieren (quizá a la Rebelión tseltal de 1712). En todo caso, no fue tan a los principios, puesto que ya había guerras.

La historia continúa así:

En la época de la guerra [otra guerra, la Revuelta pinedista de 1916], la Virgen se quedó sola en el pueblo, ya que todo mundo había huido. Llegaron entonces los de Cancuc y se la robaron. Y así es como desapareció nuestra Santa Madre, la Virgen verdadera... La buscaron por todas partes, aun con la ayuda de los soldados [*¡sic!*], pero no la encontraron... Cuentan que fueron cuatro viejos malvados los que la entregaron a los cancuqueros.

No sabemos dónde se halla ahora... Afirman que en Cancuc; pero nadie la ha visto... Dicen que se esconde cuando la buscamos porque no le gusta el sitio donde la habían colocado [la Agencia Municipal, pues el techo de la iglesia se había derrumbado]. ¡No sabemos nada! ¡Quizá está enojada!

El que la Virgen pueda estar disgustada con ellos les preocupaba mucho, según puede verse en una de las oraciones de los capitanes:

¡No te enojas conmigo! Porque el que vivas actualmente en el sitio donde te hallas no es debido a mi pecado, sino al de mis primeras madres y de mis primeros padres [antepasados]... ¿Por qué [ya] no me das tus camisas verdes, tus ropas verdes? [es decir, las plantas de maíz, que ya no se dan tan bien como antes].²⁵

A pesar de todo, la Virgen no los ha abandonado, sino que continúa visitando el pueblo todos los sábados, sin que la vean. Hace algunos años se apareció en sueños a un anciano, le indicó que debía invocarla en cierto sitio, frente a la montaña del *Paluch'en*, y le declaró que convertiría esas tierras estériles en tierras buenas. Como veremos, allí es donde celebran su *mixa* (oraciones para obtener buenas cosechas).

Hay también una especie de bolas de fuego (que yo mismo vi) que aparecen a veces sobre las montañas. Según ellos, es la Virgen *Antiko* que viene a visitarlos.

La *Jalalme'tik Antiko*, la Antigua Virgen, es mucho más poderosa que la que vive actualmente en la iglesia, hecha por manos del hombre.

Ya expuse antes la versión de doña Natalia Gordillo: no es que los cancuqueros se hayan robado la imagen, sino que los revolucionarios quemaron todas las imágenes que estaban en la Agencia Municipal. Esto lo confirma una carta que se halla en los Archivos de San Cristóbal (Gordillo, 1921).

6. LOS SANTOS

a) San Juan y Santa Ana son, además, de la *Jalalme'tik*, patronos principales de Guaquitepec (sus fiestas son el 24 de junio y el 26 de julio, respectivamente).

Están también el Niño Jesús (del que ya hablé); Santo Entierro (Cristo Muerto); el Sagrado Corazón (que doña Natalia colocó recientemente sobre el altar, pero al cual los indios conceden poca importancia); la Virgen de Guadalupe, cuyo culto fue instaurado hace unos 40 años por un sacerdote que atendía en Guaquitepec.

Antes de la Revuelta pinedista había alrededor de otras diez imágenes de santos, que se quemaron con las demás, pero a las que no se reemplazó por otras nuevas, probablemente a causa de la pobreza de la gente, recién llegada al poblado después de la Rebelión pinedista. Sin embargo, los *tsetales* continúan invocándolas en sus oraciones, junto con otros santos de las poblaciones circunvecinas.

A cada imagen le dan títulos diferentes según su poder; en gradación descendente tenemos:

- Seno Florido, Madre Hermosa (o Padre Hermoso) –*nichimalil schu'*, *nichimalil alajel ku'un*– Cristo, la Virgen, Santa Ana y San Juan.
- Gran hombre u hombre vivo, nuestro Padre: Cristo y los santos más poderosos –*muk'ul*, *kuxul*, *winik jTat*.
- Padre (o Madre): según se trate de un hombre o de una mujer –*jTat*, *jMe'*.
- Santo Señor San X – *ch'ul señor san*.
- San X.

b) ¿Dioses o santos? Los tseltales llaman indiferentemente a los santos: *diosetik* o *santohetik*. Dicen también que “son iguales a Dios” –*pajal ay sok te Diose*– y que se dirigen a Él como a un igual –*pajal ak'opik*, *pajal awa'iye-jik*–: “las palabras de ustedes iguales, e igual lo que hablan”.

Según lo vimos ya, tanto Dios como los santos existen desde los principios; pero el señor y dueño de los santos es Dios: Él fue quien los envió al mundo. Una leyenda tsotsil cuenta que nuestro Padre Jesucristo declaró que subiría al cielo, pero mandó a San Juan y San Lorenzo quedarse en la tierra (Gossen, p. 316).

No parece que los indios consideren a los santos como seres totalmente semejantes a los hombres, pues dicen que no comen; en cambio, afirman que las almas de los difuntos vienen a comer a la tierra el 2 de noviembre.

c) Su morada. Es doble: el cielo y la iglesia del poblado del que son santos patronos. Esta doble morada es necesaria a fin de que ellos puedan cumplir con su función de protectores: viviendo sobre la tierra, pueden conocer las necesidades de los hombres; viviendo en el cielo, pueden interceder ante Dios en favor de los hombres. Insisten sobre todo en el primer aspecto:

En primer lugar te invoco a ti Jesucristo, Nuestro Padre que estás en los cielos... Después hablo con todos los santos que están aquí sobre la tierra... ¡Santos! ¡Ahora me dirijo a ustedes todos los que están aquí sobre la tierra!²⁶

Los principales días de fiesta, los santos patronos celebran en la iglesia una especie de reunión:

Ustedes se reúnen aquí hoy, ustedes están congregados igualmente en el gran retablo, en el gran altar este día de hoy.²⁷

d) Sus imágenes. Para los tseltales, todas las imágenes de Cristo, de la Virgen y de los santos, están “realmente vivas”; poco importa que hayan sido fabricadas por los hombres –*mero kuxul, manchuk teme pasbil*.

El *kobraría* me explicó esta contradicción aparente:

Nuestro Padre Jesucristo vive Él mismo en el cielo con la Virgen y con los santos; pero sus *imágenes* se hallan esparcidas en el mundo entero. Poco importa que hayan sido fabricadas; están vivas, puesto que el sacerdote les dio la bendición. Fueron bautizadas: por ello Dios Padre les concedió un alma... Recibieron la inteligencia con la bendición. Poco importa que hayan sido hechas: tienen inteligencia porque recibieron el bautismo [Así pues] si obedecemos al Santo que vive en la iglesia, obedecemos también al Santo del Cielo.²⁸

e) El atuendo de los santos de Guaquitepec. Me causó admiración que la ropa de los santos de Guaquitepec fuera ladina, pues sabía yo que los indios de Chiapas vestían a sus santos con trajes indígenas. Esto fue así hasta principios de siglo, según me contó la anciana doña Natalia, pero un padre español decidió que se les vistiera a la ladina: ¿no le gustaba la ropa de los indígenas!

Hay que notar también que los santos que en las iglesias occidentales están semi-vestidos, como San Juan Bautista, San Esteban, San Sebastián, etc., se hallan siempre completamente vestidos entre los tseltales. Esto responde a un rasgo cultural, según veremos después.

f) Invocaciones múltiples. Los tseltales nunca piden solamente una vez los favores que desean obtener, sino que repiten sus súplicas, bajo la misma forma o bajo formas diferentes, a cada santo o a cada grupo de santos. Así por ejemplo, en la oración para curar la fiebre, piden 26 veces a Cristo y a los santos: “Te pido prestadas tus trece gracias, tus 13 licencias” –*ya jmajambat oxlajune’grasia, oxlajune’lisensia*.

g) Errores y confusiones (desde el punto de vista católico occidental). Diego de Mazariegos fue uno de los conquistadores a quien la iglesia nunca canonizó. Sin embargo, ellos lo invocan del modo siguiente: *kuxul winik jTat* –hombre vivo, nuestro padre.

Uno de los posibles orígenes de esta “canonización” es el siguiente: quizá los misioneros les hayan hablado de él como de un gran bienhechor, ya que había con-

tribuido a traerles la religión católica. Entonces, puesto que los santos eran sus bienhechores, ¡Mazariegos se convirtió en un santo!

Señor *Korasón* de María de Jesús. La liturgia católica “adora” al Sagrado Corazón de Jesús, puesto que es el símbolo del amor de Cristo hacia los hombres; “venera” el Corazón de María, símbolo de su amor materno: por consiguiente, puesto que los dos nombres están en español, no es imposible que los tseltales los hayan confundido y mezclado.

Señora *Asunción*, Santa Rosa María, *Nichimal* –florida, alegre–. Según el dogma católico, la Virgen, después de su muerte, fue llevada en cuerpo y alma al cielo, y la liturgia celebra esta fiesta con solemnidad. Por otra parte, tenemos a Santa *Rosa-María*. Ahora bien, para los tseltales, “María” es siempre la Virgen; la confusión entre la Virgen y Santa Rosa se debe probablemente a que las dos tengan el nombre de “María”.

Veremos en otro capítulo que la instrucción que los misioneros daban a los indios a propósito de los santos era casi nula.

7. LOS ÁNGELES

En el Antiguo y Nuevo Testamento aparecen los ángeles como los servidores de Dios y los protectores de los hombres; su morada es el cielo, de donde Dios los envía a llevar mensajes a la tierra, y se encargan de presentar a Dios las oraciones y los sacrificios de los hombres.

Los tseltales no atribuyen gran importancia a los “ángeles tradicionales”, San Miguel, San Gabriel, etc., y no hablan tampoco de los ángeles de la guarda “personales”, propios de la teología popular occidental. En cambio, piensan que un ángel habita en las cuevas de las montañas realmente vivas –*mero kuxul*. Este ángel es quizá el *yajwal ajaw* –señor de la cueva– protector de la vida de los campos y de la vida salvaje.

“¡Así como nosotros tenemos nuestras casas –dicen– así también el Señor de la cueva!” –*hich bit’il ho’otik ay jnahtik, ha’nix hich te yajwal Ajaw*.

Según ellos, hay una relación entre el ángel y el rayo: este último sería la esposa del ángel. Sin embargo, tal concepto no resulta muy claro, pues el ángel no castiga sin causa; en cambio, el *Yajwal Ajaw* a veces lo hace. Ellos mismos piden a Dios en sus oraciones que los proteja de las redes o lazos de *Ch’ul Ajaw* –santo señor–.

Piensen que quien ve a un *Ajaw* no vive largo tiempo. Según los tsotsiles, los *Ajaw* causan terror a los hombres y pueden hacerles mal sin razón (Gossen, pp. 2 y 290).

II. CREENCIAS CUYO ORIGEN NO PARECE SER CRISTIANO

1. LOS CERROS –*Te Witsetik*

Los habitantes de Guaquitepec creen que los cerros, sobre todo, los realmente vivos –*mero kuxul*–, son ellos mismos muy poderosos y, además, son la sede de un gran poder –*bayel stul*. Según ellos, todos los cerros son *kuxul*, vivos, ya que son la fuente de vida para ellos: allí siembran su maíz, allí recogen su leña, allí brotan los manantiales. Pero hay tres o cuatro cerros que son “realmente” vivos –*mero kuxul*–, pues precisamente quienes moran en sus cuevas son: la Virgen, Madre del maíz; el ángel, protector de la vida salvaje, así como también diversos santos y, además, una cruz.

Los cerros realmente vivos serían pues poderosos en cuanto morada de los seres sagrados, pero también parecerían tener poder propio, del que se sirven generalmente para ayudar a los hombres, aunque algunas veces también para dañarlos. A este propósito vemos que los tseltales piden a Dios y a los Santos que los protejan contra las redes o lazos del Santo Cerro –*Ch’ul Wits*. ¿Se trataría más bien quizá de un *Yajwal Ajaw*, que vive también allí y que es diferente del Santo Ángel? Los indios tienen gran temor de entrar en las cuevas excepto para orar, ya que los cerros mismos o sus señores podrían enojarse y cerrar la puerta, dejando dentro a la gente poco respetuosa. Aun los catequistas, quienes afirman que todo eso no son sino “consejas de los viejitos”, se resisten a entrar a las cuevas. En efecto, la doctora Patricia persuadió una vez a un catequista que la acompañara al interior de una cueva pero, una vez dentro, el muchacho tenía tanto miedo que insistió en que salieran inmediatamente.

Notemos aquí que los judíos veneran el Monte Sinaí, y los cristianos el Calvario y otras colinas y montañas donde aparecieron algunos santos, pero ello no implica la creencia de que esos sitios sean “en sí mismos” poderosos.

2. SANTA TIERRA –*Ch'ul Lum*–, MUNDO SANTO –*Ch'ul Bahlumüal*

Los habitantes de *Chenalho'*, poblado tsotsil, consideran a la Tierra como una bienhechora, puesto que de sus entrañas sale todo lo que es necesario para la vida; pero piensan que al mismo tiempo es perversa, pues quiere devorar todo lo que produce. “Es como la superpotencia de la cual dependen todas las demás” (Guiteras-Holmes, p. 234).

En Guaquitepec no parece que la distinción sea tan clara, pero ciertamente se teme también a la Tierra. Por ejemplo, ella causa el susto –*xiwel*–, al apoderarse de una “parte” del alma de la persona que cae al suelo. En el rito de curación hacen la súplica siguiente: “Santa Tierra y Mundo Santo, no se enojen con esa alma” –*Ch'ul Lum, ch'ul Bahlumüal: ma'me xawak' bik'it awo'tan*.

A la Tierra hay que alimentarla; por ello los *Mamaletik* llevan carne a las cuevas para que un perro se la lleve a la Santa Tierra. Asimismo, cuando construyen una casa, piden perdón a la Tierra porque la van a maltratar, y le sacrifican cuatro gallinas para apaciguarla, a fin de que la casa sea sólida y para que la Tierra no dañe a sus futuros habitantes.

Cito aquí una oración recogida por Brasseur de Bourbourg, que los indios de Belice recitaban antes de empezar a cultivar:

¡O Dios, Padre Mío, Madre Mía, señor de los montes y los valles, espíritu de la selva, trátame bien! Voy a hacer como siempre he hecho. Voy a hacerte mi ofrenda, para que sepas que voy a molestar tu corazón. Permítelo. Voy a mancillarte (a destruir tu belleza), a labrarte para poder vivir. No permitas que ningún animal me persiga; que no me pique ninguna serpiente, ningún alacrán, ninguna avispa. No permitas que me caiga encima un árbol, ni que me corte hacha o machete. Con todo mi corazón voy a labrarte (citado por Thompson, p. 242).

Encontramos pues las mismas ideas que entre los tseltales: no se pide a la Tierra beneficios, sino solamente que no haga daño a los que la cultivan. Según veremos después, hay oraciones especiales para pedir los frutos de la tierra, pero las súplicas no se dirigen a ella, sino a Dios y a los Santos, frente a los cerros realmente vivos.

Parece pues que hacen una distinción entre la Santa Tierra, envidiosa o al menos excesivamente susceptible, y los cerros, generalmente benévolos.

3. EL RAYO –*Chahwk*

Su naturaleza es espiritual: “puesto que no tiene cuerpo, no puede morir” –*ma' xhu' ya xljaj, yu'un ma'yuk sbak'etal*. El es la esposa del *ajaw*, señor de la cueva, de donde sale. “Es nuestro protector porque nos da nuestro alimento, cuida, protege y renueva el maíz; es bueno puesto que viene de la presencia de Dios, y no ‘muere’ a la gente; además, nos da la lluvia”. Se le cuenta entre los amigos de los pescadores, porque, de vez en cuando, cuando el rayo cae en un río, ellos no tienen sino que recoger los peces muertos.

Se narra en una leyenda que el maíz estaba guardado en una cueva, las hormigas se lo robaban a través de una grieta, pero los hombres no podían sacarlo. Trataron entonces de romper la roca, pero por más que hicieron, no lograron nada. El rayo tuvo entonces piedad de ellos e hizo pedazos el peñasco. Según otros, la esposa del rayo son las nubes, que teje un sapo que habita en las cuevas de donde estas salen.

III. CREENCIAS CRISTIANAS QUE NO PARECEN HABER TENIDO GRAN INFLUJO EN LA RELIGIÓN TRADICIONAL

1. LA MUERTE –*Chamel*

1) El significado de la palabra *Chamel* es, en tseltal y en tsotsil, *enfermarse* y también *morir*, no solo porque lo primero puede conducir a la muerte, sino también porque las dos tienen como causa una pérdida parcial o total del alma. Esto se ve muy claro en el caso del *xiwel* o susto, el cual es una enfermedad que sobreviene generalmente cuando cae una persona: parte de su alma se queda en el sitio de la caída, y es necesario traer el alma nuevamente a casa, a fin de que la persona se cure.

Según nosotros, occidentales, la actitud de los tseltales ante la muerte parece estar envuelta en “fatalismo”: no se rebelan ante ella, “¡qué le vamos a hacer!” – *bin k'an kutik* – dicen.

Guiteras-Holmes indica:

La duración de la vida... no puede cambiarse, pues fue decidida por Dios: pero existe al mismo tiempo [entre los indios] la certeza de que la vida puede ser prolongada... y así, se pide en el ritual... otro día, otro año (p. 248).

Una de las oraciones de los capitanes expresa ideas semejantes:

Santa María, Protectora y Madre Nuestra... observé debidamente el ayuno a una con mis compañeros para pedirte *mi hora* [es decir, mi vida] .

Santa María schu', alajel ku'un... lek me mich'ilon sok ta sk'anel korahil.

Si a pesar de todo sobreviene la muerte, es que ya estaba decidida por Dios: entonces se lamentan, lloran, pero nunca preguntan a Dios por qué obró así. ¡Ya estaba decidido!

En lo que acabamos de ver hay algunos elementos que parecen ser contradictorios para nosotros: la hora de la muerte no puede cambiarse, pero permanece la certeza de que puede prolongarse la vida. Fue Dios quien lo decidió, pero para ellos toda muerte, aun la de personas de edad muy avanzada, pudo haber sido causada por brujería.

2) *Circunstancias de la muerte.* Para ellos, morir lejos de la familia es una gran desgracia, que será peor aún si se hallan totalmente solos, ya que en este caso no habrá nadie que grite para que el alma no se pierda en el camino. Morir lejos de su poblado, o enfermarse gravemente fuera de él, equivale a carecer de la protección de sus santos, cuya acción es menos eficaz cuando la persona se halla fuera de la comunidad. Estas dos ideas aparecen en la lamentación de una mujer por la muerte de su marido, lejos de su paraje, y a quien tuvo que enterrar en Guatepepec:

¡Aquí viniste a enterrar tus huesos! ¡Aquí! –*Li'to tal amuk te abakele!* Y a esta se añade la otra gran desventura: ¡Tu madre no está aquí!– *Ma'ba li' ay te amamahe!*¹³³

Durante mi estancia en Guatepepec hubo un caso en que los padres no aceptaron que su niña gravemente enferma permaneciera en la casa de salud.

Otra vez una pareja llevó allí a su hijita para que el doctor la atendiera; algunas horas después de recibir el tratamiento, se manifestaron algunos síntomas muy ligeros de mejoría: los padres se llevaron al punto a la niña a pesar de las protestas del médico, quien les anunció que moriría en el camino pues aún se hallaba muy grave. No lo escucharon y la niña falleció aun antes de salir del pueblo.

Para la gente de Guatepepec tal proceder era totalmente normal, pues se trataba de llevar a la niña al mundo donde se hallara protegida por sus propios santos y por su familia.

3) *Ritos fúnebres.* Inmediatamente después de que muere una persona, las mujeres de la familia comienzan a dar gritos fuertes y muy agudos, a fin de guiar al alma

hacia el más allá. Enseguida las ancianas lavan el cadáver, lo visten y lo colocan sobre una tabla, en tanto llega el carpintero para hacer la caja. La gente se reúne poco a poco para acompañar, no tanto a los miembros de la familia, sino al difunto, a quien nunca hay que dejar solo.

Un día en las cercanías de Guaquitepec encontraron a un hombre asesinado; como su familia se hallaba lejos, las autoridades designaron a un grupo de hombres para que lo acompañaran día y noche hasta el momento del entierro.

Una vez fabricada la caja, se deposita en ella el cadáver y, a su lado, todos los objetos personales del difunto a fin de que su alma no vuelva a casa a buscarlos. Colocan también dentro una vela, para que el difunto la deposite a los pies de Dios Nuestro Señor, pues sería una falta de educación presentarse en casa de alguno sin llevarle un pequeño regalo. Como es necesario que el difunto tenga que beber, colocan a su lado una calabaza (*tsu'il* –lám. X, 3) llena de agua o café (antiguamente de trago o aguardiente). Además, un poco de dinero “para que compre lo que quiera” –*yu'un ya sman te binti ya sk'an*.

Siempre se vela al difunto durante una noche; al día siguiente, generalmente a media mañana, se dirigen todos hacia el cementerio y, llegados allí, bajan inmediatamente la caja a la tumba. Enseguida, cada uno arroja un puñado de tierra sobre ella (no sé si esta costumbre es de origen maya-prehispánico, o si es más bien cristiano-occidental, un rito simbólico relacionado con una de las obras de misericordia: enterrar a los muertos). La gente se queda un rato en el cementerio y poco a poco vuelve a la casa del difunto, donde se ofrece un pequeño refrigerio a los que rascaron la tumba y a todas las personas que asistieron al entierro: café y galletas, o bien bebidas gaseosas.

4) *Vida en el más allá*. Los gritos de las mujeres para guiar el alma del difunto, y los objetos que se depositan en la caja para su viaje hasta la presencia de Dios, nos indican la creencia en una vida del más allá; pero parece que no tienen una idea precisa a este respecto. En efecto, afirman que la gente va al cielo si no ha cometido ningún pecado grave, y al infierno si lo ha hecho así; si solo pecó venialmente, pasa por el purgatorio, y luego va al cielo. Sin embargo, no parecen preocuparse del tipo de vida que el difunto lleva allá, ni tampoco si va al infierno a sufrir, o al cielo a gozar. Ellos hicieron de su parte todo lo que pudieron a fin de que no muriera, pero, una vez que acaeció la muerte, no se puede cambiar el destino del difunto, que no es sino la consecuencia lógica e inevitable de su vida acá abajo.

En contraste con la liturgia occidental cristiana, en la religión tradicional no se recitan oraciones ni para ayudar al moribundo en su paso al más allá, ni para obtener de Dios su descanso eterno.

Dos son las preocupaciones mayores: el castigo de quien causó la muerte de la persona (ya que, en la práctica, todas las muertes se atribuyen a brujería) y que el alma del difunto no retorne a casa, excepto el 2 de noviembre.

5) *Causas de muerte*. Ellos enumeran las siguientes:

Laj ta ha', laj ta te', laj ta choj, laj ta chan, laj ta chamel, laj ta milel, laj ta ti'el.

Murió: en el agua [aplastado] por un árbol, por el tigre [jaguar], por [mordedura de] serpiente, por enfermedad, por asesinato, por brujería (lit: por mordedura).

Podríamos decir que de las siete causas enumeradas, seis son causas “próximas”, pero que detrás de toda muerte ellos creen percibir como “causa última” la brujería.

Hay varios documentos que parecen probar esta hipótesis:

a) La oración para curar la mordedura de serpiente:

Te pediré prestado tu gran poder [Jesucristo]... para que no venga ni entre el demonio, para que no venga ni entre el que nos daña.

Si contáramos únicamente con este texto, podría quizá decirse que no se trata aquí de brujería, sino solo del demonio, por un posible influjo del Génesis (cap. III), en el que se le pinta como a una serpiente. Sin embargo, prosiguiendo su oración, el curandero interpela al causante del mal con estas palabras: ¿Tú viniste a hablarle ahora? –*Ha'at bal yo'tik k'opojat talel.*

Ahora bien, en la oración de curación de la fiebre, se usan casi las mismas palabras para interpelar precisamente a la brujería; parece que las expresiones siguientes no se dirigen a un simple reptil, sino a un ser más poderoso:

¿Dónde estás ahora? ¿Estás en tu nido? ¿Qué bejuco eres? ¿Qué bejuco eres en el cerro? ¿Dónde te hallas ahora? ¿Te hallas en el zacate? ¿Qué viniste a hablar ahora? Yo te forzaré nueve veces para que salgas, yo te forzaré dentro de un momento.

Yo soy *ajaw*, yo soy *ajaw*, yo soy *ajaw*, yo soy *ajaw*.

Recordemos que el *ajaw* es el señor de la vida silvestre y amo de los animales. El curandero, al afirmar con insistencia que él mismo es un *ajaw*, parece que quiere infundir temor al animal que causó el daño, a fin de que retire sus maleficios. No es verosímil, pues, que se trate de una simple serpiente.

Notemos además que en ninguna otra ocasión se interpela al demonio en las oraciones de la religión tradicional, ya que según veremos no se le considera como el causante de grandes males. La alusión al demonio, citada más arriba, parecería más bien provenir del influjo de los misioneros hispánicos, quienes dieron al diablo el nombre de *chopol pukuj* –el mal malo. Los tseltales, por su parte, llaman a la brujería *spukujil* –el mal.

Finalmente, ni en los textos litúrgicos de la religión tradicional, ni en los testimonios de mis informantes, aparece el demonio bajo el símbolo de una serpiente.

b) Los ancianos y los catequistas coincidieron en afirmar que la opinión general era que aun los nonagenarios morían a causa de la brujería.

c) Tal opinión se ve confirmada en la lamentación ya mencionada de una mujer en el entierro de su marido:

¡Papacito!: a quien te hizo daño y se portó como enemigo contigo, llámalo también en este mismo momento [a la otra vida]...²⁹

¡Así, papacho! Arrodíllate pues, póstrate pues, a los pies de la *Jalalme'tik* para suplicarle que quien te *mordió para que murieras* [es decir, te hizo morir por brujería] perezca también asesinado.

En esta expresión, aparentemente contradictoria, se halla un argumento fehaciente. En efecto, el hombre había sido asesinado, como lo indica la mujer, pero ella misma atribuye esa muerte a brujería, usando el término técnico *lajel ta ti'el* –morir por mordedura– que, como vimos ya, significa para los tseltales morir por “embruajamiento”.

Notemos que los párrafos citados no son sino una antología de la lamentación, que se inicia en el momento mismo de la muerte, y continúa de vez en cuando durante toda la noche y durante todo el día siguiente, hasta el momento del entierro. En el transcurso del año subsiguiente a la muerte, las mujeres y las hijas del difunto empiezan a veces a llorar súbitamente, y continúan el diálogo conmovedor con el difunto.

6) *Ritos para que el alma no regrese*. Según nos indican Guiteras-Holmes (pp. 129 y ss.) y Vogt (1973, pp. 22 y ss.) entre los tsotsiles hay ritos complicados para que el difunto no regrese, como quemar chile, lo cual no gusta al alma repetirle en el cementerio que no debe retornar a la casa, pues el camposanto es desde ese momento su morada, etcétera.

Nada semejante encontré en Guaquitepec, con excepción de un rito que se efectúa 15 días después de la muerte “para introducir el alma del difunto en el agujero de la tumba” –*yu'un ya yotsesik te sch'uhlel ta ch'en*.

Los *Mamaletik* y las *Me'eletik* (ancianos y ancianas) van al cementerio durante tres días consecutivos; después de haber ayunado cada mañana, comen y beben y repiten también largas oraciones, unos de cuyos párrafos principales cito aquí:

Arrodíllate, prostérnate ante Dios Nuestro Señor [para pedir] que puedas mirar y castigar a quien te hizo daño; que él también venga aquí al cementerio [que muera], puesto que se portó como enemigo tuyo. ¡Llama en este mismo momento a quien te causó tal daño!

¡Que no continúe viviendo! ¡Que no goce en modo alguno de un tiempo sabroso con su mujer y con sus hijos! ¡Lo mejor que puedes hacer es llamarlo inmediatamente; que sus sufrimientos sean iguales a los tuyos; que su tristeza aquí en la tierra sea igual a la tuya! ¡Que todo esto le suceda a quien te hizo este mal!³⁰

Terminada la oración, los ancianos plantan una cruz sobre el montículo de tierra que cubre la tumba.

Como vemos, no se hace ninguna alusión a la vida del difunto mismo en el más allá. La gente no se pregunta si sufre, o si goza en el cielo. Insisten en la idea de la “injusticia del mal recibido”, puesto que ellos, por su parte, no habían cometido delito alguno. Parece, por tanto, que el difunto no necesita oraciones para mejorar su situación; lo único que se requiere para que pueda partir en paz al más allá y no retomar, es el “restablecimiento de la armonía perturbada” por el que lo mató. Según lo veremos al tratar de los sacramentos tseltales, no se trata de una venganza, sino de un castigo legítimo que restablezca el orden, sin el cual no se puede vivir ni en esta vida, ni en la vida futura.

El 2 de noviembre recitan oraciones semejantes cuando visitan a los difuntos en el cementerio, y lo mismo durante todo el mes de octubre que antecede a la fiesta. Hay otras oraciones semejantes en que piden lo mismo, pero directamente a Dios.

Notemos que la oración de la “introducción del alma en la tumba”, los hombres no la recitan, sino solamente las mujeres. Parecería que a ellos tocaría la obligación de castigar con la muerte a quien mató al difunto.

Dos catequistas me dijeron que actualmente ya no se reza ese tipo de oraciones, sino otra, que también grabé, donde se pide a Dios el perdón por las faltas del difunto. Esta última oración se conforma a las enseñanzas de los misioneros. Entre los que van al catecismo se ha establecido la costumbre de empezar, al día siguiente del sepelio, una novena de rosarios para el eterno descanso del alma, lo cual hacen también cada año en el aniversario de la muerte. El último día de la novena, el dueño de la casa ofrece una comida sencilla, que sustituye (según me dijeron los catequistas) a la que los viejos hacían en el cementerio.

Sin embargo, no parece que la tradición antigua se haya suprimido en su totalidad, pues fue precisamente el prediácono quien me recitó la oración tradicional así como también la nueva; ¡las dos las sabía perfectamente de memoria! ¡Y fue otro catequista el que me ayudó a corregir algunos errores que cometí en la traducción de la oración tradicional! Para lograr mejor mi propósito le pedí que la repitiera él también, y lo hizo sin titubear. Parece, por tanto, que no ha caído en desuso.

7) *El regreso oficial de los muertos el 2 de noviembre.* Antes de adentrarnos en este tema, parece conveniente hacer hincapié en que nos hallamos ante una cultura muy diferente de la nuestra, cuyo lenguaje simbólico nos es imposible comprender a fondo. ¿Qué querrán significar ellos en realidad cuando afirman que los muertos vienen a la tierra a “hacer lo que les gusta” y a “comer las ofrendas”? Nuestro etnocentrismo nos induce a considerar esas creencias y prácticas como absurdas (puesto que son diferentes de las nuestras, y aún más porque son indígenas) y no caemos en la cuenta de que una persona de otra cultura puede dar el mismo calificativo a las nuestras.

Escuchemos a este propósito una anécdota narrada por Miguel Agustín Pardiñas, misionero en China durante largos años:

[Un] soldado americano... acabando de depositar unas flores sobre la tumba de un amigo en el cementerio de Shanghai, vio que un chino depositaba ciertos manjares sobre otra tumba. El soldado dijo al chino con cierta superioridad: –“¿Tu difunto sale en la noche a comerse lo que le has traído? –No, respondió el chino... sale a oler las flores que acabas de depositar en la tumba de tu amigo” (p. 132).

En Guaquitepec algunos aseveran, aun entre los ancianos, que las almas no vuelven a la tierra sino el 2 de noviembre; otros, en cambio, afirman que a veces llegan a retornar fuera de esa fecha. Los catequistas, por su parte, dicen que no es más que un cuento eso de que las almas vuelvan el 2 de noviembre.

Los niños vienen al poblado el 1 de noviembre, y los adultos el día 2. Todas las tumbas deberán, por tanto, estar limpias y arregladas esos días, cubiertas de *xaktaj* (agujas de ocote) y adornadas con ramas de este árbol y con velas. Todas las familias que tienen muertos en el cementerio acuden allí en la madrugada y llevan alimentos, que comen allí mismo. Permanecen hasta medio día, hora en que los muertos se retiran; pero antes de irse dejan sobre las tumbas legumbres cocidas y frutas (antiguamente también trago para los adultos). No dejan otros alimentos, pues según dicen, se los comerían los perros.

La fiesta de los muertos es alegre y triste a la vez: se ve a los hombres con el rostro serio y a veces lleno de lágrimas, y a las mujeres prosternadas sobre las tumbas salmodiando las lamentaciones, ¡y a su lado un radio o tocadiscos, de donde sale una música estrepitosa!

El 2 de noviembre a mediodía todos regresan a casa a celebrar una comida especial en honor de sus difuntos que los acompañan. Aun los catequistas, que niegan abiertamente el retorno de los muertos, celebran esa comida familiar. Y fue precisamente un catequista quien me dijo una vez:

Las gentes dicen que ese día, liberan a los difuntos para que vengan a la tierra a hacer lo que les agrada: comer, bailar, embriagarse, etcétera.

¡Pero esa vez no me dijo que se trataba de una fábula!

Podemos deducir que, a pesar de declarar abiertamente que todo eso es falso, puesto que los Padres se lo han dicho así, creen en ello. En efecto, todos los catequistas acuden al cementerio, donde encienden velas y dejan alimentos sobre las tumbas.

Hay que hacer hincapié en que todos estos ritos no son exclusivos de los indios de Chiapas; se festeja a los muertos en todo el país, aun entre los ladinos.

2. EL MAL

Los tseltales distinguen dos clases de mal: el mal justo, es decir, el castigo de los pecados de los hombres mediante desgracias y aun la muerte, enviadas por Dios y

los santos (quienes son siempre buenos y justos), y el mal injusto, cuando el hombre ha llevado una vida recta, pero sin embargo sufre.

Puesto que Dios es justo, no pudo haber enviado esos males: se trata pues de seres perversos y envidiosos que pertenecen, o bien al mundo superior (el diablo, la santa tierra, etc.), o bien son hombres dotados de un poder espiritual especial: los brujos.

El tema del mal lo trataré ampliamente en la parte sexta.

3. EL DEMONIO –*El Chopol Pukuj*

Este es el nombre que dan con mayor frecuencia al diablo, a quien llaman también a veces Satanás y muy rara vez “Lusibel” (Lucifer).

Pukujil es el “mal por antonomasia”, la maldad y la brujería. Si una persona es verdaderamente malvada, dicen que es *mero pukuj* –en verdad malo. Dan este calificativo, por ejemplo, a los antiguos finqueros que los maltrataban.

Buen pukujat – ¡Eres muy *pukuj!* – dicen a una persona que es medio pícara o lista.

Es extraño que los misioneros dominicos españoles hayan aceptado el nombre de *pukuj* o de *chopol pukuj* para el demonio, como se puede constatar en los confesionarios tsotsiles y tseltales. Al hacer eso influyeron para que se colocara al diablo entre los seres del mundo maya, malvados y dañinos para el hombre.

Notemos que la naturaleza del diablo es confusa: por una parte, a la palabra *pukuj* –el mal– añaden el adjetivo *chopol* –malo o malvado–, expresión que significaría pues la “maldad mala”, o el “mal por excelencia” (como querían los misioneros). Pero, por otra parte, el diablo es menos de temer, digamos, que un brujo. En una leyenda se habla de una mujer que tenía *spukujil* –el mal–, pero no aparece con claridad si se trataba de brujería (ya que la mujer dañaba a su marido), o bien del diablo, ya que salía por las noches transformada en vaca y acompañada por un gran toro (¿quizás el diablo?).

No se sabe tampoco si el demonio es meramente un espíritu o si tiene cuerpo, pues a veces dicen que es el verdadero señor del infierno, donde él mismo vive –*te Yajwalnix K’atimbak ta banti ay*–. Otras veces afirman que vive solamente en el corazón del hombre, al cual hace pecar. Al menos, de la segunda expresión se

podría deducir que su naturaleza es espiritual, lo que sería conforme a la teología; sin embargo, con mucha frecuencia lo describen también como a un ladino perverso, vestido de negro, y que cabalga sobre un caballo negro también. Ya vimos que los de Guaquitepec dieron muerte a un diablo disfrazado de indio chamula.

Gossen nos ofrece leyendas tsotsiles en las que los hombres matan al diablo (pp. 310 y 319). Pero la más graciosa es la leyenda tsotsil en la que un hombre dio muerte a un demonio que lo atacaba, y después de desollarlo se revistió con su piel para la Fiesta del Carnaval (Laughlin, 1977, p. 30).

Los males que causa son, en general, males físicos (en una leyenda lleva a un niño a una cueva y el niño sale mudo de allí).

Sin embargo, nunca rezan para que se les libre de las tentaciones espirituales del demonio, de las que nos habla Ripalda (p. 43), quien menciona, además, los obstáculos que el diablo coloca en el camino del hombre a fin de que se tropiece con ellos, es decir, para que peque.

Hay una súplica muy frecuente en las oraciones:

K'ejbiluk snakumal sch'ich'el, snakumal sbak'etal Manchuk, laj tsuhk'ulin te', manchuk laj tsuhk'ulin ch'ajan.

Que sea protegido [el capitán, el enfermo, etc.] del enemigo oculto de su sangre, del enemigo oculto de su cuerpo. Que no se tropiece con el árbol atravesado [en su camino] que no se tropiece con la cuerda atravesada.

Aunque parece que aquí es cuestión de la brujería, a la cual temen en todo momento, no lo puedo probar apodócticamente. De todas maneras, se trataría de obstáculos materiales y no espirituales, ya que la misma súplica se hace respecto de los caballos que han de cabalgar los capitanes en las fiestas.

4. EL JUICIO FINAL

Según el Evangelio (Mt. XXV, 31 y ss.), habrá un juicio final, que los catecismos y los sermones nos describen. Los misioneros españoles se esforzaban por pintar este día con los colores más sombríos y más atrabiliarios. ¡Pero los indios ni siquiera mencionan tal día!

5. EL INFIERNO –*Te K'atimbak*

Los tseltales lo llaman unas veces *impierno*, otras veces *k'atimbak* (*k'atinel*: calentarse, *bak*: hueso). Sería pues un sitio en que se calienta uno quemando huesos. En general, ellos hablan poco del infierno; y si se les pregunta directamente acerca de él, responden:

La gente que ha cometido pecados graves va al infierno, donde hay fuego –según lo que dicen nuestros antepasados– ¡No salen de allí; allí se quedan!³¹

No queda pues ningún vestigio de los colores, horripilantes con que los misioneros pintaban el infierno. Parece que es una de las enseñanzas de la religión católica que los indios no aceptaron ni desarrollaron.

Presento aquí el resumen del infierno tseltal según aparece en una leyenda:

Había una vez –cuentan nuestros *jMe'jTatik*– una pareja muy pobre; la mujer engañaba a su marido, y recibía en cambio alimentos succulentos; pero el esposo nunca la interrogó acerca del origen de los manjares. Murió la mujer, y cuando el marido se lamentaba sentado sobre una roca, vio galopar hacia él a un hombre, caballero en su caballo negro, que se informó de la causa de su gran pena, y le ofreció llevarlo a ver a su mujer. Le mandó montarse en ancas y cerrar los ojos, y cuando recibió la orden de abrirlos, se encontraba ya en un mundo desconocido. El ladino envió a nuestro hombre a buscar leña, que no eran sino huesos amontonados, y le proporcionó una mula para transportarla. Pero no se trataba de una mula verdadera: ¡era su propia mujer! Lo compadeció de haber venido y le declaró que ambos eran culpables: ella misma por haberlo engañado, y él porque había cerrado los ojos ante ese pecado. Antes de tomar sus alimentos el hombre rezó una oración para bendecirlos, pero en ese momento se transformaron en gusanos, y él y su mujer se los tuvieron que comer.

Él recibió por castigo calzar unas sandalias de suelas de metal: no saldría del infierno hasta no haberlas gastado completamente, pero su mujer le indicó una estratagema para acabar pronto con ellas: debía frotarlas con la orina de la mula.

Antes de salir del infierno, recibió un encargo de la esposa: al volver a la tierra debía ir a visitar a otra mujer adúltera y convencerla de que ya no pecara más. “Así

pues, irás a decirle eso... regresarás y nos encontraremos aquí”. El hombre montó de nuevo a caballo y, cuando se despertó, se hallaba nuevamente sobre la tierra.

La conclusión de la leyenda es muy oscura:

Pero antes de que transcurrieran varios días –no sabemos si fue un mes o un año– el hombre salió de este mundo [murió]; ¿se encontró quizá con su mujer [en el infierno] o bien fue a dar a otro mundo [diferente]?³²

Las ideas principales son las siguientes:

El demonio, mediante un engaño, se llevó al hombre al infierno para castigarlo; pero ¿se trata de un castigo eterno? En cuanto a la mujer, nada indica que saldría de allí. Al hombre se le libera para que vuelva a la tierra durante un cierto tiempo; después deberá regresar al infierno para encontrarse con su mujer. Pero nos queda la duda: ¿llegó allí finalmente o bien fue a otro mundo?

El infierno tselal no es pues como el infierno de los misioneros españoles: la pareja bendice los alimentos antes de comer; los tormentos no se parecen a los sufrimientos terribles de que hablaban con tanta frecuencia los sermones, sino que el castigo es comer gusanos. Este tipo de alimento es quizá un castigo específico al pecado a cambio del cual la pareja recibía platillos succulentos. En cuanto a la mujer, el hecho de haber sido transformada en mula, bestia de carga, empleada en otras épocas únicamente por los ladinos, es quizá un castigo específico del pecado de adulterio. En efecto, los tselales critican la conducta sexual de los ladinos, que es mucho más libre. Además, el peor insulto que se le puede decir a un tselal es llamarlo hijo de yegua –*Yal sme'kawayu*.

La vida cotidiana en el infierno es muy semejante a la de los indígenas acá en el mundo: el hombre se encarga de llevar la leña. La creencia en el trabajo en el más allá parece haber sido frecuente entre los indígenas, pues una de las preguntas que el confesor les hacía era: “¿Has creído que cuando la gente muere, va a trabajar a otro mundo, según dicen los idólatras?” (*Catecismo Mixe*, p. 11).

Quedan todavía muchas cuestiones por resolver, lo cual resulta más difícil porque los tselales hablan muy poco del infierno. La leyenda que expuse fue la única que encontré en Guaquitepec. Hay una narración tsotsil, según la cual un hombre fue al infierno por propia voluntad y regresó; pero “murió a los tres días porque solo su cuerpo retornó a la tierra” (Gossen, p. 300). Guiteras-Holmes cuenta algo semejante escuchado en Chenalho’ (p. 257).

Sea lo que fuere, un infierno como este no parece suficiente para que la gente deje de pecar.

6. EL CIELO –*Te ch’ulchan*

Etimológicamente, la palabra significa *serpiente sagrada* (*ch’ul*: sagrado o santo; *chan*: serpiente). Los antiguos mayas veneraban una divinidad muy importante, de origen tolteca, llamada *Kukulkán* (Morley, índice analítico). Por otra parte, serpiente emplumada se dice en tselal: *K’uk’um chan*. Sin embargo, mis conocimientos lingüísticos no son suficientes para determinar si esta expresión pudo transformarse en *ch’ulchan*.

Los indios no hablan del cielo como la meta de la vida del hombre, excepto cuando se les pregunta directamente: “La gente que no cometió pecado grave va al cielo. Pero no sabemos lo que hay allí”.

En los *pat’o’tan* (o saludos) hay frases que podrían hacernos pensar en el cielo como una meta por alcanzar, por ejemplo:

Que el capitán no diga: “Mis esfuerzos y mi sudor son vanos; ¡desaparecen sin que quede nada de ellos! [Eso no es verdad –responde su interlocutor] pues viajan muy lejos, llegarán muy lejos hasta el cielo ante la presencia de nuestra Patrona.

Que no nos parezcamos a los ladinos, que se afanan por obtener las cosas de la tierra, y cuya única preocupación es vestirse lujosamente. Nada queda pues de sus esfuerzos... ¡En cuanto a nosotros, en el cielo saben cuál es el objetivo de todos nuestros trabajos! [el servicio del Santo Patrono].³³

Todo el contexto de las oraciones y de los saludos nos muestra que el fin del servicio de los santos no es obtener el cielo, sino más bien una vida feliz aquí abajo. Los antiguos mayas tenían el mismo concepto:

en todos los servicios que a sus dioses hacían no eran por otro fin ni para otra cosa sino para que les diesen salud, vida y mantenimientos (Landa, p. 58).

No se trata pues aquí del cielo como “destino” del hombre, sino como del sitio a donde deben llegar sus ofrendas para que la recompensa se les dé en la tierra.

Resumiendo: se expusieron en este capítulo en primer lugar, las creencias que parecen tener un paralelo en la religión cristiana occidental: Dios, Cristo, la virgen,

los santos y los ángeles. Enseguida, aquellas cuyo origen no parece ser cristiano: los cerros, la santa tierra, los rayos, la muerte y el mal. Finalmente, las creencias cristianas poco importantes para la religión tradicional: el demonio y la vida del más allá.

Puesto que se trata de examinar si se dio una aculturación, cuyo resultado sería precisamente la religión tradicional, nos será necesario exponer los elementos de ambas culturas, la *hispanica* y la *india*. Tal es el fin de la segunda parte.



SEGUNDA PARTE

LA ACULTURACIÓN RELIGIOSA

INTRODUCCIÓN

¿Paganismo o cristianismo?: tres categorías de respuestas

En el capítulo anterior expuse las principales creencias de la religión tseltal. Según vimos, unas guardan un mayor parecido con las creencias cristianas occidentales, mientras que otras se asemejan a las mayas-prehispánicas.

No solo a nosotros, sino a todos los estudiosos de las religiones indígenas actuales, se nos plantea la pregunta siguiente:

¿Se trata de un paganismo con tintes cristianos o bien de un cristianismo con vestigios de religiones precolombinas?

Hablando de los purépechas, Zantwijk dice:

... la cuestión es saber si los elementos nuevos, cristianos o no, han llegado a formar parte integrante de la antigua estructura religiosa indígena... o si la religión [indígena actual] es una estructura esencialmente cristiana, con adiciones de elementos autóctonos [es decir, si se han] conservado los elementos esenciales del sistema religioso autóctono... o si han sido sustituidos por elementos fundamentalmente cristianos (p. 192).

Podríamos clasificar en tres categorías a los autores que, en una u otra forma, responden implícita o explícitamente, a esta pregunta:

a) Quienes sostienen que el impacto del cristianismo en las religiones precolombinas fue muy escaso.

Vogt:

Veía yo, con mayor claridad cada vez, que los tzinacantecos no eran campesinos católicos cuya cultura conservaba vestigios *mayas*, sino más bien gente de las tribus mayas ligeramente barnizadas de catolicismo español (1969, p. 390).

Holland:

No pocos aspectos de la cultura tzotzil son herencia de la cultura maya clásica, y han sufrido mínimas alteraciones; la religión lo ejemplifica (p. 68).

b) Quienes conciben las religiones actuales indígenas como originadas de lo hispánico y de lo precolombino, pero no en forma plenamente integrada, sino como una mezcla o sincretismo.

Guiteras-Holmes:

La Santa Cruz es un Dios al que se invoca en las oraciones [de los tsotsiles de Chenalho'] junto con otras divinidades paganas y católicas (p. 338).

Menciona dos rituales: el pagano y el católico, pero no indica en qué se diferencia uno del otro, ni a cuáles divinidades se honra con el primero o con el segundo (p. 248).

Para Thompson, se trata de una “amalgama del antiguo paganismo [maya] con las manifestaciones exteriores del cristianismo... [lo cual proviene] de un eclecticismo inconsciente” (p. 206).

Según Sodi “las iglesias católicas [son] santuarios donde el indígena [maya] demuestra su devoción al cristianismo, sin olvidar el culto a sus antepasados” (p. 287).

Ruz Lhuillier:

Las ideas religiosas del hombre maya de hoy constituyen una mezcla de elementos, creencias prácticas y rituales indígenas y cristianos. Recibe el bautismo; cree en Dios, en Cristo, en la Virgen María y en los santos; participa en misas y procesiones; celebra las ceremonias y fiestas que marca el santoral; reza oraciones, letanías y responsos. Pero asimismo rinde culto a “su Padre el Sol” que es también Cristo; a la “Madre Tierra”; a la Luna, que es la “diosa abuela” o la Virgen María (1981, p. 313).

Madsen, en su estudio de la religión de un poblado náhuatl, Tecospa, nos proporciona datos valiosos sobre la manera de pensar de los que no aceptan que las religiones indígenas sean sintéticas. Presentaré un resumen de su pensamiento, que él mismo nos ofrece, y luego, en una nota expondré una síntesis de su obra, junto con mis observaciones.

Con frecuencia es tan patente la diferencia entre el cristianismo popular [“*folk christianity*”] y el cristianismo ortodoxo, que resulta equivoco llamar con un mismo nombre las religiones de uno y otro tipo.

Debido a ello propone el término de *Christo-paganism* para designar la integración de las religiones cristiana y pagana dentro de moldes paganos (p. 111).

c) Quienes postulan la integración entre los elementos de las religiones hispánicas y precolombinas.

Redfield:

Numerosos elementos de la cultura actual de Yucatán tienen paralelos que son de origen indio y europeo, y podrían atribuirse a una u otra fuente, o a ambas (1934, p. 58).

Su argumentación es como sigue:*

- 1) El Dios creador es cristiano, pero el concepto de múltiples creaciones y destrucciones es azteca (p. 143). R: Esas destrucciones son semejantes a la del diluvio y a la de Sodoma y Gomorra narradas en la Biblia (Gén. VII y XIX).
El Dios de Tecospa no es un Dios de amor, sino celoso e iracundo, que envía al infierno a los idólatras (pp. 152 y 172). R: Ese era el Dios de los sermones hispánicos.
Dios no es omnipotente, ya que para poder destruir el mundo necesita la anuencia de la Virgen de Guadalupe (p. 144). R: ¡Eso es tomar a la letra una metáfora!
- 2) Dios y Cristo: para los indios no hay distinción teológica clara entre los dos: a ambos los llaman “Nuestro Señor” (p. 152). R: Lo mismo hacen los teólogos y la Biblia, tanto porque Cristo es Dios-y-hombre, como porque el Padre le dio el señorío de todo el universo.
- 3) Es señal de politeísmo el que haya muchos Cristos y muchas Vírgenes en el panteón indio, y el que existan tres imágenes de San Francisco, patrono del pueblo. Además, asevera que “los indios no comprendieron que los santos no eran deidades, sino solo mediadores ante el Dios cristiano”, y que los indios veneraron espontáneamente a los santos por la semejanza de funciones con los dioses (p. 172). R: Estos puntos los estudio en el capítulo dedicado a los santos.
- 4) A la Virgen de Guadalupe se le llama *Tonantzin* –nuestra madre–, diosa que existió antes de la creación, según los de Tecospa (p. 152). R: Adelantemos que, en la concepción histórica del indio, todo lo importante existe desde el principio. Veremos también que los tseltales llaman a la Virgen María *Jalalme'tik* –nuestra santa madre–, nombre que dan asimismo a la luna.
- 5) Los indios solo abrazaron del cristianismo lo que les resultaba útil y era compatible con sus creencias y ritos (p. 172). R: Estoy de acuerdo en que eso sucedió a los principios. El punto lo estudiaré detenidamente en el capítulo IV.

En cambio “no vieron ventaja alguna en adoptar la ética cristiana. Porque la mansedumbre, la rectitud y el amor de Dios carecían de precedentes en la ética de los aztecas” (p. 173). R: Notemos a este propósito: primero, que el autor habla de tiempos pasados, pero no indica claramente la actitud de los indios en la actualidad. Segundo: no sé en qué sentido niegue que los indios sean rectos. Tercero: el amor de Dios no se da en el aire, sino que aparece en el amor al prójimo. De esto el autor nada dice.

¡Creo que con estos datos, podríamos concluir igualmente que los modelos básicos de la religión de Tecospa son cristianos!

* (R:) significa mi respuesta a Madsen.

La cultura [maya] es, en la actualidad, un cuerpo de elementos perfectamente integrados, cuyas fuentes son españolas e indias [y que] fueron totalmente rehechos y redefinidos, los unos en función de los otros. Nada es del todo indio, nada es del todo español (*ibid.*, p. 60).

Mi posición es la misma de Redfield, y a ese cuerpo de elementos integrados le doy el nombre de síntesis.

Cabe mencionar aquí a dos autores, Zantwijk y Carrasco, quienes estudiaron, cada uno por su parte, comunidades tarascas distintas, pero cuya religión, al decir de Carrasco, es semejante. Pues bien, las conclusiones a que llegaron uno y otro son diametralmente opuestas: *Zantwijk*, quien caería dentro de la primera categoría, dice:

... los conceptos cristianos apenas si han penetrado [entre los tarascos, cuya] religión politeísta... [a pesar de haber sufrido] cambios drásticos... [es] hasta ahora [de] carácter decididamente indígena... y no... una religión fundamentalmente cristiana (p. 194).

Carrasco:

[Se efectuó un proceso de sincretismo de] deidades y ceremonias paganas con las cristianas [y una] adaptación y reinterpretación de un conjunto de creencias y prácticas en términos de otro (1976, p. 189).

Según este párrafo, Carrasco entraría en la categoría tercera, pues aunque habla de sincretismo, lo interpreta, según parece, como un proceso de mezcla perfecta o integración, originado por la reinterpretación que un grupo hizo de las creencias del otro.

Sin embargo, más adelante parece indicar que el catolicismo “obliteró” en cierto modo a la religión prehispánica:

A base de las identificaciones de dioses y santos, que tuvieron lugar después de la Conquista, el culto de los santos reemplazó a la antigua religión, y... el catolicismo popular de los tarascos modernos es hoy fundamentalmente semejante al catolicismo popular de la Europa Meridional (*ibid.*, p. 204).

Debido a esta afirmación, el autor no parece ya caber en la tercera categoría, que postula “un cuerpo de elementos perfectamente integrados”. Habría que señalarle una cuarta categoría, diametralmente opuesta a la primera.

Antes de seguir adelante es imprescindible definir claramente los términos de sincretismo o síntesis.

1) *Sincretismo*

a) Etimología:

- i) *Syn-kretismós*: *syn*: con = unión; *kres*: cretense; unión de los cretenses.

Se usó tal vocablo para indicar la unión de los cretenses (quienes suspendieron temporalmente sus disensiones internas) contra un enemigo común.

- ii) *synkerannymi*: mezcla o unión de elementos heterogéneos.

b) Significado de la palabra sincretismo:

- i) Sistema que trata de mezclar o conciliar elementos o doctrinas (por ejemplo, religiosas) diferentes o discordes (*Webster, Real Academia Española, British Encyclopedia*).
- ii) Combinación poco coherente, mezcla de doctrinas o sistemas (*Petit Robert*).
- iii) Aceptación acrítica de creencias o principios diferentes o en conflicto; eclecticismo ilógico que lleva a la incompatibilidad, incongruencia o contradicción (*Webster*).

2) *Síntesis*.

- a) Etimología: *syn*: con = unión; + *títhemi*: colocar; por tanto, “colocar juntamente, hacer una composición”.

b) Significado de la palabra.

- i) Una combinación tal de ideas, fuerzas o factores, variados y diversos, que lleguen a formar un todo coherente o armónico. Operación mental mediante la cual se construye un sistema (*Petit Littré*).
- ii) Operación intelectual que reúne, en un conjunto coherente [o armónico] los elementos de conocimiento relativos a un objeto (*Petit Robert*).

Conocidas estas definiciones, parece importante recalcar dos hechos:

El primero: los historiadores de los mayas prehispánicos de Yucatán nos hablan del influjo que sobre estos ejercieron los toltecas, quienes no solo imprimieron “nuevos conceptos en las manifestaciones artísticas” (Sodi, p. 22), sino que originaron, lógicamente, cambios internos: “La conquista tolteca modificó el modo de vivir de los mayas en forma más considerable de lo que lo hicieron los españoles... Los cambios que se produjeron en ella fueron devastadores” (Morley, pp. 80 y 185).

Como ejemplo de esto, tenemos la introducción de los sacrificios humanos masivos, que implicó, naturalmente, un cambio trascendental en el marco religioso de los mayas y en su concepto de los dioses, quienes a partir de la influencia tolteca se alimentaron de corazones humanos (Sodi, p. 221).

De todo lo dicho, se deduce que los mayas tomaron de la cultura tolteca numerosos elementos a la vez que conservaron otros de la suya propia, y que de esa mezcla surgió la religión del periodo posclásico. El proceso fue semejante al que se efectuó entre la religión maya de la preconquista y la religión hispánica.

¡Y sin embargo, nunca se habla de sincretismo maya-tolteca!

El segundo hecho: el cristianismo, de origen judío, sufrió el influjo de las culturas griega y latina, y asimiló y santificó muchos de los ritos paganos, hasta el grado de convertirse en un cristianismo occidental, cuya teología se expresa nada menos que en términos aristotélicos.

¡Y sin embargo, normalmente no se habla del cristianismo como de un sistema sincrético!

Es cierto, como se indica en la *Enciclopedia Británica* (“*Syncretism*”), que “la progresiva helenización —y yo añadiría: romanización— del mensaje cristiano, puede describirse atinadamente como un proceso sincrético”. Pero hay que hacer hincapié en que se trata de un *proceso*, es decir, de una acción *in fieri*, y no del término de la acción. En otras palabras, al principio los elementos no se hallaban bien mezclados, pero poco a poco fueron integrándose hasta formar un sistema coherente, y expresado en un lenguaje coherente, es decir, una verdadera síntesis.

Por lo visto, para algunos una religión, por el mismo hecho de ser indígena, debe necesariamente ser sincrética, en el sentido de mezcla imperfecta o proceso interrumpido en el que los elementos no se hubiesen integrado bien.

Así por ejemplo, en la *Enciclopedia Británica* leemos:

Dondequiera que hay un encuentro entre culturas, se realiza el sincretismo, como algo que se desarrolla en forma inconsciente y natural... Debido a la actividad misionera cristiana, se ha originado, en muchas partes del mundo, una gran variedad de formas

sincréticas religiosas al combinarse los elementos nativos con los elementos cristianos (*idem*).

Parece como si a los indios actuales se les negara la capacidad de sus ancestros para elaborar una síntesis. Sodi, por ejemplo, afirma de estos últimos:

... desde el momento en que pudieron reafirmar su permanencia en base al desarrollo agrícola, supieron también enfrentarse a la problemática que les causaba la misma razón de ser, y asimismo encontrar respuestas... en relación a la angustia existencial (p. 15). Pueblos regidos por conceptos religiosos, vienen desarrollando sus mitos, a través de los cuales se explican el fenómeno del origen de la vida, y llegan a confirmar una estructura cosmogónica y teogónica en la que encuentran la visión del universo (*ibid.*, p. 22).

En cambio, según el mismo autor, el indio actual “muestra su devoción al cristianismo, sin olvidar el culto de sus antepasados” (*ibid.*, p. 287).

El pensamiento de Ruz Lhuillier va por la misma línea, pues según él hay creencias y prácticas del indio actual que son cristianas, pero “asimismo rinde culto al ‘Padre Sol’, que es también Cristo; a la Luna, que es ‘la Diosa abuela’ o la Virgen María” (1981, p. 313).

¿Será que se considera como un timbre de gloria para los indios el haber logrado (según se pretende), mantener incontaminada su cultura prehispánica, la que, según Holland (p. 68), “ha sufrido mínimas alteraciones”? ¿Se pensará como glorioso que la idolatría precolombina no haya podido ser plenamente vencida por el catolicismo hispánico?

Es cierto que la cultura decadente de los mayas de la época de la conquista no es comparable con el esplendor de la de los tiempos clásicos, pero creo que Sodi estará de acuerdo con Bernal (quien escribió el prólogo de su obra) en que el pueblo maya actual, a pesar de haber “perdido su civilización propia, sigue siendo coherente y sabio” (Sodi, p. 11) y que, por tanto, goza también de capacidad sintética.

Ruz Lhuillier nos dice que los mayas precolombinos:

Con la religión, el universo en su totalidad de cuerpos celestes, fuerzas naturales, seres y cosas, se les hacía comprensible (1981, p. 185).

Ahora bien, la comprensibilidad es lo que, a mi parecer, hace que un universo sea vivible. Por tanto, si los indígenas actuales han sobrevivido más de 400 años

a los embates de la cultura occidental, ello quiere decir que su universo es “comprensible para ellos” (¡no importa que para nosotros no lo sea!). De aquí se sigue lógicamente que su cosmovisión no puede ser sincrética sino que es necesariamente una síntesis, pues parece imposible que una cosmovisión formada de elementos discordantes y en continuo jaloneo entre sí, fuera capaz de proporcionarles lo necesario para comprender su universo.

A los autores de las dos primeras categorías podría, quizá, aplicárseles el reproche de Carrasco a Zantwijk por empeñarse en encontrar antecedentes prehispánicos en todas partes; actitud que lo lleva al extremo de postular como “fundamento inherente” de la religión lo que es, en realidad, una conjetura sin probar (Carrasco, 1976, p. 201).

Por otra parte, a mí me parece que para poder emitir un juicio acerca de si una religión indígena es cristiana o pagana, es absolutamente indispensable conocer las dos religiones o, mejor aún, las dos culturas de donde se originó. Y así, al menos por lo que respecta a Vogt, Holland, Madsen y otros, no creo que conozcan suficientemente el catolicismo actual, y mucho menos el hispánico.

Debido a tal deficiencia, consideran como “exclusivamente” mayas elementos que, como lo demostraré posteriormente, se encuentran de hecho en ambas religiones, la maya y la hispánica.

Yo no niego que haya en las religiones indígenas, y más en concreto en la tseltal tradicional, elementos cuyo origen prístino haya sido pagano, sino impugno el concepto de los autores de las categorías primera y segunda, quienes pretenden, respectivamente, unos que la religión indígena es casi totalmente pagana, y otros, que prácticamente se halla constituida por elementos distintos; por un dualismo cristiano pagano casi químicamente puro: “Eclecticismo inconsciente”, para Thompson; “el indígena muestra su devoción al cristianismo, sin olvidar el culto a sus antepasados”, según Sodi; se invoca a la Santa Cruz “junto con otras divinidades paganas y católicas”, al decir de Guiteras-Holmes; el indígena maya recibe los sacramentos católicos “pero asimismo rinde culto al ‘Padre Sol’, que es también Cristo”, nos dice Ruz Lhuillier; en Tecospa “Los modelos básicos de lo sobrenatural son paganos”, pretende Madsen.

¡La verdad es que no acabo de entender cómo es posible suponer que los elementos hispánicos y precolombinos hayan podido mantenerse separados unos de otros, como el agua y el aceite, a pesar de que han estado en contacto íntimo durante más de 400 años!

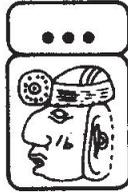
Quiero asimismo dejar muy claramente asentado que, al afirmar que la religión tradicional tseltal actual no es en manera alguna sincrética; no niego que tal proceso haya tenido lugar en alguna época, sino que incluso considero este paso como necesario para la elaboración de la síntesis actual que yo postulo.

Insisto, sin embargo, en que el *proceso* de sincretismo, que estudiaré detalladamente en los dos capítulos siguientes, no se interrumpió, como parecen suponer los autores de la primera y segunda categorías, sino que desembocó en una *síntesis*, en una cosmovisión ordenada y armónica y, desde luego dinámica, capaz por lo tanto de continuar el proceso de integración de los elementos nuevos que se van presentando.

Mi hipótesis es que la religión indígena tradicional tseltal no es ni fundamentalmente cristiana, ni fundamentalmente maya-prehispánica, sino una síntesis de las dos. A mi modo de ver, se efectuó una aculturación tan profunda que los tseltales conservaron parte de los elementos prehispánicos, y adoptaron parte de los elementos de la religión cristiana, pero interpretándolos y reinterpretándolos continuamente, unos en función de otros.

Puesto que se produjo un contacto entre dos culturas, es necesario conocer ambas, a fin de poder comprender los efectos de la aculturación que se operó.

Estudiaremos pues, primero la religión hispánica, y después la maya-prehispánica.



CAPÍTULO III

LA ACULTURACIÓN - LADO HISPÁNICO

El mundo cultural de los españoles era, en todos sus aspectos, diferente del de los mayas, pero especialmente en el campo religioso; y sin embargo, los misioneros casi no habían acabado de desembarcar cuando ya trataban de predicar a los indígenas su “mensaje de salvación”. Pero, nos preguntamos, ¿qué era lo que los indios podían comprender de él? Un pasaje de Madariaga puede esclarecernos este punto, aunque su relato sea novelado:

Un indio náhuatl cuenta a su mujer lo que acaba de oír:

El Dios más importante “es uno que ponen derecho en cuanto llegan a cualquier lugar. Está hecho de dos piezas de madera, una derecha, de arriba a abajo y otra cruzada y algo más corta. Representa un Dios-Hombre-Animal que nació de una mujer y de un fantasma; y tan pronto es como un fantasma y anda por las nubes o sobre el agua –eso es cuando es Dios– y tan pronto lo hacen prisionero y le dan bofetadas en el rostro y le escupen en la cara y le ponen una corona de espinas... –Eso es cuando es hombre–, y tan pronto se hace un animalito que tienen allá en su tierra que se llama *cordero*...

... en el servicio religioso... el sacerdote come y bebe muy poco. Lo que come es un trocito de pasta de harina que no llega a la palma de la mano, y tan delgado que se ve la luz al través; y lo que bebe es un vasito muy pequeño de un *teómetl* (bebida) que hacen. Pero todos creen que lo que come y bebe es la carne y la sangre de ese Dios” (vol. III, pp. 15-16).

Todo resultaba nuevo para ellos: tanto la materia como la forma del culto. ¿De qué manera la interpretarían?

Pitt-Rivers nos da una respuesta iluminadora:

Los indios, al tratar de comprender la doctrina que los misioneros les enseñaban, se topaban con la dificultad... siguiente: no poseyendo un marco conceptual capaz de integrar los cánones de la fe cristiana, interpretaban la doctrina a su modo y, cuando no llegaban a encontrar un lazo de unión entre la tradición autóctona y las nuevas enseñanzas, practicaban a escondidas sus costumbres tradicionales. Tal separación material, les permitía conservar las creencias que no se les autorizaba integrar en la doctrina admitida en el interior de la iglesia (1975, p. 25).

A esto precisamente se le puede llamar *sincretismo*, fenómeno que se dio a los principios, cuando los misioneros les obligaban a la práctica, al menos externa, del cristianismo; pero después los indios fueron avanzando, a partir de esta “doble religión”, hacia una *síntesis* coherente para su vida práctica (McLeod, p. 326).

Los evangelizadores se quejaban continuamente de la terquedad de los indios en conservar sus supersticiones y sus idolatrías, pensando que no eran sino unos hipócritas, ya que fingían exteriormente ser cristianos, pero interiormente eran verdaderos paganos.

Oigamos a este propósito a Jacinto de la Serna, autor de un Manual sobre las idolatrías de los indios y la manera de extirparlas.

... assi estos miserables indios... quieren parecer Christianos siendo idólatras, pareciendoles, que lo uno y lo otro puede estar juntos; affectan mucho las cosas de Nuestra Sancta Fee, mostrando a ellas una gran veneración; mas no se olvidan de sus antiguas mañas (p. 449).

El contenido de una Carta Pastoral de Núñez de la Vega, obispo de Chiapas, es una diatriba contra los indios que se resisten a abandonar los falsos errores de su primitivo paganismo, a pesar de que recibieron la luz del Evangelio hace ya casi 200 años (II, p. 134). La manera de hablar del laico Fuentes y Guzmán (III, p. 397), y la del arzobispo Cortés y Larraz (II, p. 43) es más o menos la misma.

Los españoles, sobre todo los misioneros, hubieran querido que el cristianismo de los indios fuera totalmente semejante al hispánico, sin darse cuenta que la gente de una cultura diferente recibiría, necesariamente, todo lo que se le enseñara en su *propio molde cultural*, y lo interpretaría en forma coherente con su cosmovisión peculiar.

El esfuerzo de los indios para conciliar sus creencias con las ideas nuevas que los misioneros les traían y aun los obligaban a aceptar, era precisamente un sincretismo: por una parte, no podían abandonar sus creencias que les permitían vivir y, por otra, hubiera sido peligrosísimo despreciar el culto de esas divinidades españolas tan poderosas.

En consecuencia, las enseñanzas de los evangelizadores eran, para los indios, verdaderas en el mundo cristiano; las de la religión prehispánica eran verdaderas en el mundo indio.

He aquí pues el meollo del problema:

¿Cómo reconocer las reglas de concordancia entre las dos culturas? ¿Cómo determinar la posibilidad de asimilación de elementos extraños? El problema que está en el tapete, es el sentido que un rasgo cultural puede adquirir una vez traspuesto a otra sociedad, es decir, su función en otra sociedad de pensamiento (Pitt-Rivers, 1971, p. 25).

No parece que los misioneros se hayan planteado alguna vez esta cuestión. En la América, recientemente descubierta, había un gran número de culturas, muy diferentes unas de otras; y sin embargo, la manera de predicar el Evangelio era la misma en todas partes.

Parece que los misioneros no sospecharon nunca que la causa de la resistencia común de los indios se debía probablemente a un defecto de la propia predicación, o a otros mecanismos sociales. Es cierto que hubo personajes insignes, como Fray Bartolomé de las Casas, Sahagún y otros, quienes se esforzaron por comprender la cosmovisión de los indios y por acomodarse, consiguientemente, a la mentalidad de estos. Sin embargo, la mayoría de los evangelizadores exponían sin más sus propias ideas, no imaginando en lo más mínimo que se las podía interpretar en forma diferente o aun opuesta.

1. ETNOCENTRISMO

Los españoles eran incapaces de comprender que pudiese existir otra cultura mejor que la suya propia. No es, por tanto, de admirar que casi no hicieran esfuerzo alguno por conocer a fondo la mentalidad y cultura de los indios.

De esto se seguía naturalmente, el que interpretaran erróneamente casi todo lo autóctono.

Probablemente mientras más se predicaba a los indios, más numerosas eran sus así llamadas “supersticiones”, pues todo lo que iban oyendo lo interpretaban según su propio sistema ideológico. Los misioneros no tenían duda alguna acerca de la claridad luminosa de sus explicaciones: si los indios no las aceptaban, era porque se hallaban dominados por el demonio, y no, por ejemplo, porque la religión católica, en la forma en que se la predicaba, no proporcionaba una respuesta adecuada a su situación.

Así como se llamó “indios” a todos los habitantes de América, sin hacer ninguna distinción de etnias, así también se generalizó el concepto de una sola cultura india. El título mismo del libro de Jacinto de la Serna nos revela esta actitud: *Manual de ministros de indios para el conocimiento y la extirpación de las idolatrías de los indios*. Este escrito quería ser un epítome de las creencias indias, cualesquiera que estas fuesen, nahuas, purépechas, mixtecas o mayas. Vale la pena echar una ojeada al índice:

Cap. VI. En que se ponen algunos principios generales para conocer las idolatrías de los Indios... Cap. XXV. De las Supersticiones que tienen en la industria del cacar animales, assi en la tierra como en el aire... Cap. XXVI. De la industria supersticiosa, que tienen los indios en el modo de pescar... Cap. XXVII. De las supersticiones, que los indios tienen en la industria de tragar, cortar madera, y hazer cal.

Es verdad que Serna (p. 457) insiste en la necesidad de conocer las idolatrías a fin de combatirlas y que tal es el objeto de su Manual; pero lo que presenta para “ayudar” a este conocimiento revela más bien una gran falta de conocimientos.

A esto habría que añadir la mentalidad europea según la cual se interpretaban las culturas indígenas: todo lo que era diferente de las costumbres españolas estaba necesariamente maleado por la idolatría. Así por ejemplo, Núñez de la Vega reprochaba que los indios venerasen los huesos de sus antepasados “paganos”, ya que según la doctrina de la época, todos los que habían muerto sin bautismo habían ido al infierno. ¡Lógicamente, se seguiría que los indios no podían venerar sino a los santos ladinos traídos por los conquistadores! (II, p. 134).

Aun el alimento, por el hecho mismo de ser diferente del de los españoles, era algo indigno:

Y el día que comulgaredes... no comays las porquerías que soleys comer después de haber comulgado, lechuzas, ratones, gusanos de magueys... ni otras comidas semejan-

tes, sino tened respecto a Nuestro Dios y Señor que aveys recebido, sino cosas limpias y buenas comidas y pan blanco (*Catecismo Náhuatl*, p. 132).

Como nos indica Ricard, todo lo que era indígena era abominable para los españoles:

La obsesión de la idolatría y de la herejía llegó a ser tan dominante en algunos Misioneros, que se les hizo sospechoso todo cuanto tuviera que ver con la civilización del paganismo, como quiera que fuera. Lo mismo los estudios acerca de las creencias, usos y costumbres e instituciones sociales de los indios, que la vida intelectual y las lenguas que les servían de vehículo.

Tal actitud no era propia solamente de los Misioneros que estaban en América: El Santo Oficio y la Corona, con su política hispanizante, seguían la misma línea de actuación: En 1577, Felipe II prohibía que se escribiera sobre las costumbres de los indios... El Santo Oficio prohibió también la traducción de textos sagrados a lengua vulgar, lo que ocasionó la desaparición de excelentes obras de los Misioneros que hubieran facilitado enormemente la evangelización (pp. 149-151).

Por lo que atañe a los dominicos, evangelizadores de nuestra región, Ulloa nos dice:

Los Dominicos no solo no mostraron interés por conocer su realidad ambiental, sino que hasta prohibieron a sus miembros interesarse por ella de manera “científica”, como aparece en las actas capitulares de 1576, en donde se lee: “ningún religioso trate ni conozca jurídicamente de los negocios de los indios tocantes a sus ídolos y supersticiones, antes lo remitan a Nuestro Padre Provincial para que él vea lo que en tal caso más convenga” (p. 230).

Ricard menciona todo lo que tuvieron que sufrir Sahagún y otros religiosos que se dedicaban a estudios etnográficos y lingüísticos para ayudar a los demás religiosos y para evangelizar mejor a los indios (p. 79).

2. LA MENTALIDAD DE LOS CONQUISTADORES

Y DE LOS EVANGELIZADORES (Imperio español y Reino de Cristo)

Los príncipes de aquellas épocas consideraban que su reino venía de la mano de Dios: extender pues su propio imperio equivalía a ampliar también el Reino de Cristo.

Los cristianos por excelencia eran españoles, nuevo *pueblo elegido*, cuya misión era vencer a los Musulmanes, convertir a los gentiles y traer a los judíos perdidos al seno de la Iglesia. La Cristiandad sería al fin *católica*, es decir universal, y el Mesías glorioso vendría rodeado de todas los Santos, a reinar en el mundo. Los soldados de Cristo eran en primer lugar los monjes evangelizadores (Lafaye, p. 58).

Con mucho acierto dice el autor que los monjes eran los soldados de Cristo, y que la evangelización se concebía como una conquista: los paganos eran los enemigos.

Las conquistas entre los indios comenzaron cuando se terminaron las conquistas entre los moros, a fin de que hubiera siempre españoles en guerra contra los infieles (López Gomara, citado por Lafaye, p. 55).

La intervención de la Providencia en la Historia Nacional de España o, mejor dicho, de los españoles, que se consideraban a sí mismos como el brazo de la Cristiandad en su nueva lucha contra los herejes, los judíos y los musulmanes, no era nueva; no había nacido con la conquista del Nuevo Mundo (Lafaye).

En los párrafos que acabamos de citar, hallamos los siguientes conceptos:

- Una iglesia verdaderamente católica (universal) a la cual debían adherirse todos los hombres.
- El Reino Universal de Cristo, concebido, y casi podríamos decir, identificado, con el imperio español.
- A los que no pertenecían a la Iglesia católica se les consideraba como a enemigos, a los cuales había que conquistar, por la fuerza espiritual en primer lugar y, en caso necesario, aun por la fuerza física (los evangelizadores eran los soldados de Cristo).
- Los enemigos de Cristo, los no-católicos eran, por el hecho mismo, considerados como enemigos del imperio español; y los herejes y los judíos relapsos, como traidores. Tal era precisamente la razón de ser de la Inquisición: los teólogos examinaban las creencias de un individuo, y si no eran ortodoxas, lo entregaban al brazo secular para que este lo torturara y aun le diera la muerte, puesto que se trataba de un enemigo o de un traidor del reino español.
- El derecho de conquista se apoyaba en que los paganos eran enemigos de Cristo. Tal ideología era bastante general en España, y un ejemplo típico de ello es una de las *Meditaciones de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola*, quien había sido soldado.

- Primera parte de la meditación

El primer punto es poner delante de mí un Rey humano, elegido de mano de Dios Nuestro Señor, a quien hacen reverencia y obedescen todos los Príncipes y todos los hombres christianos.

El segundo: mirar como este Rey habla a todos los suyos, diciendo: Mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.... Porque así después tenga parte conmigo en la victoria como la ha tenido en los trabajos.

El tercero... Si alguno no aceptase la petición de tal Rey, quanto sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero.

- Segunda parte

Y quanto al primer punto... ver a Christo Nuestro Señor, Rey Eterno y delante de todo el universo mundo al qual y cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es de *conquistar* todo el mundo y todos *los enemigos*, y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo porque siguiendome en la pena también me siga en la Gloria – s. m.–

En el segundo y tercer punto, San Ignacio habla de la respuesta que se debe dar a un tal rey: seguirlo por todas partes aun en las injurias y la pobreza temporal y espiritual.

En el punto primero de la primera parte proclama el derecho divino de los reyes legítimos, así como la conquista del mundo entero y sobre todo de los infieles. En la segunda parte, hallamos de nuevo la voluntad de “conquistar” el mundo entero y “todos los enemigos” (los infieles y los pecadores) y de traer a todo el mundo consigo al cielo.

El objeto de esta meditación no es llevar al que hace los Ejercicios a la conquista temporal del mundo, pero nos ilumina sobre el modo con que la gente de esta época concebía el reino espiritual. El título mismo de la meditación es muy significativo: “El llamamiento del Rey temporal ayuda a contemplar la vida del Rey Eternal” (pp. 46-47).

Sea cual fuere la interpretación que se dé a esta meditación, la ideología de la época es clara: la autoridad de los reyes católicos era divina; todo lo que se hacía para agrandar su imperio sobre los infieles convirtiéndolos en cristianos, equivalía también a ampliar el imperio de Cristo.

Es cierto que hubo teólogos como Vitoria, que negaban el derecho de conquista del rey católico. Sin embargo, la mayoría de los teólogos aceptaban la conquista por las armas, pues era el medio de posibilitar la conquista espiritual. Los mejores de entre ellos no se oponían sino a los abusos de los colonizadores.

Una idea bastante extendida entre los evangelizadores era que el empleo de la fuerza resultaba lícito, en caso necesario, para convertir a los indios y para desarraigar sus supersticiones e idolatrías.

3. EVANGELIZACIÓN Y VIOLENCIA

“El castigo y la fuerza –nos dice Gibson– tuvieron en la conversión de México un papel mucho más importante del que se les atribuye generalmente” (p. 119). Los documentos de la época colonial son una prueba fehaciente, no solo en lo que atañe a los hechos, sino también respecto a la mentalidad más o menos generalizada de la época. Así por ejemplo, el obispo Fray Alfonso de Toral se queja ante el rey, en su carta de 1563, de esta manera de actuar y de pensar respecto de los indios de Yucatán:

He dicho todo esto para que V. M. –escribe al rey Felipe II– sepa que en lugar de doctrina, los indios han tenido estos miserables tormentos, y en lugar de les dar a conocer a Dios, les han hecho desesperar... Lo que es peor, que *quieren sustentar* (Ed. tener por básico) que *sin tormentos, no se puede predicar* la Ley de Dios (Landa, Introducción, pp. XII-XIII).

Que la mentalidad criticada por Toral haya sido bastante general en la época, lo muestra el libro de Fray Bartolomé de las Casas: del único modo de atraer a todos los pueblos a la religión verdadera, dedicado a demostrar que no era posible evangelizar a los indios en forma violenta. Citaré por vía de ejemplo tres párrafos:

Luego la Providencia Divina ha establecido, para todo el mundo y para todos los tiempos, un mismo y solo modo de enseñarles a los hombres la verdadera Religión, a saber, la persuasión del entendimiento y la invitación a la excitación de la voluntad.

Pero si tales verdades se propusieran con arrebató y rapidez; con alborotos repentinos y tal vez con estrépito de las armas que respiran terror; o con amenazas o azotes; o con actitudes imperiosas y ásperas; o con cualesquiera otros modos rigurosos o perturbadores, cosa manifiesta es que la mente del hombre se consternaría de terror; que con la

grita, el miedo y la violencia de las palabras, se conturbaría, se llenaría de aflicción, y se rehusaría, de consiguiente, a escuchar y considerar; se confundirían, en fin, sus sentidos externos al mismo tiempo que sus sentidos internos, como la fantasía o imaginación. Y el resultado vendría a ser que la razón se anublaría y que el entendimiento no podría percibir ni recibir una forma lúgubre y odiosa, puesto que estimaría todos estos modos como malos y detestables; y no tendría, por tanto, ninguna afinidad o conveniencia con el acto de creer, sino por el contrario, una disconformidad y una incongruencia de las más detestables.

La voluntad, a su vez, no solo estaría imposibilitada para aficionarse o amar, antes al contrario se vería necesitada a odiar y a indignarse de ese aparato de terror que, al juicio del entendimiento... estaría injustamente obligada a sufrir; porque el entendimiento percibiría dicho aparato como disconforme y malo, y de consiguiente, como digno de aborrecimiento... Y el alma, finalmente, se vería totalmente inundada en las amarguras del cuerpo y del espíritu, porque interiormente hiere lo que exteriormente agobia (pp. 90-91).

Fray Bartolomé aduce argumentos de la Biblia, de los santos padres, de los filósofos antiguos, de Santo Tomás de Aquino, etc. Desgraciadamente el fraile tuvo poco éxito como los hechos lo demostraron.

Aun el buen Bravo de la Serna, obispo de Chiapas hacia fines del siglo XVII, cayó en este exceso: imponía multas a los indios que no enviaran a sus hijos al catecismo, o que no asistieran a la misa dominical, o que no cumplieran sus Pascuas (Ord. núms. 1 a 3). Sin embargo, uno de los ejemplos más tremendos es el de Landa, quien, cuando era provincial de los franciscanos, hizo torturar a un buen número de indios porque continuaban adorando ocultamente a sus dioses (Landa, Introducción, p. XIII).

Ruz Lhuillier nos indica que ese personaje defendió a los indios de sus opresores tanto civiles como religiosos, pero nos da a conocer hasta dónde lo condujo su fanatismo:

... lo llevó a cometer el criminal auto de fe de Maní, en el que varios miles de personas fueron atormentadas, muriendo 150 de ellas, y en el curso del cual hizo desenterrar más de un centenar de cadáveres pertenecientes a supuestos idólatras... ordenó la destrucción de millares de ídolos, altares y lápidas, más de veinte códices y otros muchos y valiosos objetos de la cultura maya (1963, p. 288).

Respecto a los cadáveres que hizo desenterrar, la razón fue que a un no bautizado no se le podía inhumar en suelo sagrado, es decir, bendecido por la Iglesia.

El canónigo Ángel María Garibay, que escribió en 1959 la Introducción del libro de Landa, trata de justificarlo, al menos en parte: “Quiso hacer cristianos a los indios por la fuerza... No fue una excepción Landa” (*ibíd.*, pp. XII-XIII).

Lo que es peor todavía, es el principio que proclamaba que la fuerza era necesaria para la evangelización. Ya oímos las críticas de Fray Francisco Toral, pero escuchemos lo que sucedió con Landa:

Consultados hombres de alta autoridad en materia de dogma y disciplina... en su parecer se apoyaron los hombres del formidable colegio [Consejo de Indias] para decir que el Provincial hizo justamente el Auto [de Fe] y las otras cosas en castigo de los indios.

Y no solamente no se halló culpa en él, sino que una vez terminado su proceso en España, “la majestad Real lo hace Obispo. De Yucatán, nada menos” (*ibíd.*, p. XIV).

Este mismo Landa es el autor del libro *Relación de las cosas de Yucatán*, una de las mejores fuentes de información de los mayas de esa península recién efectuada la conquista. Por desgracia había cometido antes un “pecado cultural” imperdonable: ¡terrorizado con el fantasma de la idolatría, hizo quemar todos los documentos prehispánicos que pudo encontrar!

Más tarde quiso reparar su error y se dedicó a recolectar toda la información que pudo entre los indios. Pero aunque su libro es muy valioso, los datos que nos proporciona pertenecen a una cultura maya en plena decadencia.

4. LA ECONOMÍA

A) Legitimación

Aun personas como Fray Bartolomé de las Casas, que defendían a toda costa a los indios contra los españoles, consideraban las ganancias legítimas del rey como algo del todo aceptable. Uno de los argumentos más poderosos utilizado por las Casas en contra de la esclavitud de los indios fue que los abusos de los conquistadores eran en detrimento de la economía de la corona.

Puesto que para los evangelizadores extender el poder del rey en el Nuevo Mundo equivalía a ampliar el Reino de Cristo, colaboraron con los funcionarios reales para dominar mejor a los indios. Aun obispos como Bravo de la Serna se servían y empleaban su autoridad en pro de los intereses de la corona. Un ejemplo de ello es la orden que da a los curas de inducir a los muchachos y a las muchachas a casarse

lo antes posible, una vez llegados a la edad conveniente, “por ser evidente servicio de Dios Nuestro Señor y de su *Magestad*... Como cosa que cede en mayor bien de los Pueblos, quietud de los lugares, aumento de los Tributos Reales” –(Ord. núm. 4).

Gage (p. 224) y Cortés y Larraz (II, p. 91) nos dan la razón de esta orden: “Los indios se reproducirán más rápidamente, y el número de tributarios no disminuirá” (citados por Martínez, p. 224 y nota 106).

B) Intereses económicos de los misioneros

El interés de los misioneros, especialmente a partir del siglo XVII, no era puramente espiritual. Recordemos, por ejemplo, que contribuyeron en gran manera a fundar las reducciones (pueblos en los que se obligaba a residir a los indios); su objetivo teórico era liberarlos de la explotación exagerada de los conquistadores, hacer de ellos vasallos tributarios de su majestad el rey, y terminar su conquista espiritual (Martínez, p. 452). Sin embargo, cuando la corona, ante la presión de los colonizadores, concedió a estos la facultad de imponer a los indios el trabajo forzado en las haciendas, los misioneros, a excepción de los franciscanos, no solamente no se opusieron a esta nueva situación, sino que se aprovecharon de ella.

En 1633, el fiscal de la Audiencia habla de los numerosos ingenios de los religiosos (dominicos, mercedarios y jesuitas) que emplean un gran número de indios según el sistema de los repartimientos (Martínez, p. 730, nota 50).

Después de 1600, el acrecentamiento de las propiedades de las grandes órdenes religiosas fue muy rápido. Generalmente las heredaban de los fieles y las recibían también de la corona; asimismo, se enriquecían prestando dinero a los hacendados (McLeod, p. 303). Fuentes y Guzmán se quejaba ante el rey de las grandes cantidades de tierras y construcciones pertenecientes a las órdenes religiosas, y concluía que quedaban muy pocas para los criollos laicos (McLeod, p. 304).

Los dominicos en especial, paladines de la libertad de los indios en los primeros años, se hicieron dueños de ingenios cuyos campos eran muy extensos y de un gran valor a causa de sus excelentes instalaciones; ahí los indios hacían su trabajo obligatorio en provecho de los religiosos (Martínez, p. 21). En opinión de Cortés y Larraz (1770) “La más espléndida empresa azucarera del Reino, y la más hermosa hacienda... era la de San Jerónimo, propiedad de los Dominicos” (I, p. 294). También menciona otra hacienda de dominicos en el Quiché (II, pp. 56 y 65; Martínez, 739, nota 50).

Podemos suponer con derecho, que la administración de propiedades tan enormes no dejaba mucho tiempo a los misioneros para consagrarse a la evangelización de los indios. Ello aparece más claro si tenemos en cuenta que “el número de sacerdotes fue siempre *insuficiente*... aun en la región la más favorecida en este aspecto, el Anáhuac” (Lafaye, p. 39).

La opinión de Ricard, siempre tan ponderada, parece confirmarnos que la situación en este aspecto era ya bastante general hacia los tres últimos decenios del siglo XVI: “El entusiasmo y la curiosidad del principio ha muerto, y la misión ha entrado en un estado que llamaríamos de aburguesamiento” (p. 149).

5. EL CLERO

A) Ávido de riquezas

Bravo de la Serna ordena a los curas de los pueblos que no permitan que ningún religioso itinerante se detenga en los pueblos más de tres días, y la razón que aduce es que muchos no han dado buen ejemplo (Ord. núm.. 12).

Parece también que cierto número de religiosos itinerantes exigían dinero y comida a los pobres indios, según puede deducirse del mismo documento de Bravo de la Serna, quien prohíbe que, sin licencia especial, se permita a los intinerantes limosneros pedir limosna (*ibid.*, No. 28). McLeod confirma lo dicho:

Algunos de ellos... recogían pequeños tributos en cada poblado, con ocasión de sus visitas pastorales... que se hallaban sobre las contribuciones ordinarias... por ceremonias tales como bautizos... matrimonios, funerales (p. 315).

En la administración misma de los sacramentos había abusos, como se puede ver en Bravo de la Serna:

... a los que no tuvieren de próximo con que pagarlos, no se les detenga la administración de los Sacramentos, ni se dilate por ello el dar sepultura a los difuntos hasta sacarles prenda (Arancel).

Algunos años más tarde, su sucesor Núñez de la Vega, hace el siguiente reproche a los sacerdotes:

... siendo ungidos del Señor, y consagrados para su trato, y culto, solo se han degradado de su nobleza, y perdido su decoro... Siguen la codicia y avaricia: sirven al interés y aman al dinero: ponen su esperanza en la plata y el oro, sujétanse a la lisonja y obsequio de los poderosos y mundanos... (I, p. 21).

Parece que entre los obispos el caso era mucho menos frecuente, pero un ejemplo que todo el mundo recordaba en esa época era el de Álvarez de Toledo (a principios del siglo XVII) quien fue en este aspecto el peor de todos:

Recogía los diezmos con gran entusiasmo, elevó los impuestos eclesiásticos y emprendió una larga visita [pastoral]... Uno de cuyos fines principales era el de recoger dinero para su propio provecho. Varios observadores, entre otros el cronista Francisco Ximénez, piensan que... [su manera de actuar]... fue una de las causas principales de la gran Rebelión Indígena... de 1712 (McLeod, p. 315).

Casi no se puede dar fe a la relación de los gastos a los que se sujetaba a las comunidades indígenas con ocasión de la visita de un obispo o de un visitador. Bravo de la Serna nos informa acerca de estos abusos que él mismo suprimió:

... y aunque los Señores de la Real Audiencia de Goatemala dispusieron que por cada día que los Señores Obispos o sus visitadores se detuviesen visitando, se les diese en cada pueblo para su sustento, conviene a saber, doze aves, un carnero, una ternera, y cuatro anegas de maíz; no permitio su Ilustrisima viendo la imposibilidad y pobreza de dicho pueblo, que se diese nada de lo referido y prohibió que se hiciese en adelante pena de excomunion Mayor (*Auto*, adjunto a la Carta Pastoral).

En cuanto a tiempos más recientes, los ancianos de Guaquitepec recuerdan todavía a un sacerdote que les visitaba, y les pedía como limosna por la administración del bautismo, velas bien gruesas que costaban un peso, no aceptando las pequeñas de a cincuenta centavos. El salario de entonces era de menos de un peso por día. Existe también una leyenda a propósito de la avidez de riquezas de parte de un sacerdote: debido a sus poderes especiales se enteró de que había dinero en la cueva de un cerro, y se dirigió allí; pero cuando estaba llenando su manto con el dinero, el *ajaw* –señor de la cueva– cerró la puerta de esta, y el sacerdote encontró allí la muerte. La montaña se llamaba en otros tiempos *Chamonal*, según documentos históricos; ahora se llama *Paluch' en* –la cueva del padre.

No me fue posible averiguar nada sobre el origen de estas leyendas, pero quizá se aplique aquí el dicho “cuando el río suena agua lleva”.

Preguntemonos ahora si los indios podrían prestar fe a la predicación de tales misioneros, quienes, por una parte, “proclamaban” que los bienes de este mundo eran despreciables y que los únicos bienes verdaderos eran los bienes espirituales; pero por otra parte, “mostraban con su actitud” que las riquezas eran muy importantes para ellos y que querían adquirirlas aun a costa del sufrimiento de los indios.

B) Clero poco ejemplar

Una gran parte de la Carta Pastoral de Bravo de la Serna la constituyen exhortaciones a los sacerdotes para que cumplan las funciones de su cargo, y reprensiones por su vida desordenada:

... ay de ti sacerdote (que no se cual seas con temer que seas mas que uno). Ay de ti, si mirándote señalada obeja de tu Redentor para remedio de otras, las dexas despeñar... (Silbo, I, 3).

... ruego a Dios no seas el mas asqueroso, e inmundo gusano de los hombres... (*ibid.*, 4). Si conocieras los grandes géneros de afrentas que padece Christo nuestro Bien, cuando celebras indignamente, y las razones con que vuelves a crucificarle... Crucificasle por carecer de fe ... por ser sensual... por la ambición humana... pues mas sacerdotes serán condenados desde el Altar que facinerosos, y salteadores se han condenado desde la horca... (*ibid.*, 7).

Describe al demonio dando gracias a los sacerdotes:

El Principe de las habitaciones exteriores [*sic*] y todos sus Ministros y secuaces damos muchas gracias a los Clérigos que olvidan su sacro exercicio y se ciegan de la culpa... Son agentes en enviarnos Almas, a causa del mal exemplo que dan, y de la omisión en cumplir con la obligación de su oficio, cuyos descuidos ocasionan a que se precipiten sus Obejas y subditos en vicios y ofensas de Dios, porque ni celebran como deben, ni predicán con espíritu, ni se estiman con lustre: Por todo lo cual nos llenan de Almas todo el Infierno, y con tan crecida copia de ellas que en ningún Siglo pasado se ha visto igual (*ibid.*, 12).

La situación no se mejoró durante la vida de Serna, pues su sucesor inmediato Núñez de la Vega habla más o menos en el mismo tono, solo que añade algo muy

significativo: “Pero también ay Sacerdotes... que no están comprendidos en estos tan lamentables vicios... [sino llenos de] ardiente zelo” (I, p. 21).

Parece pues que o predominaban los malos sacerdotes, o que al menos su número sería equiparable al de los buenos. Escuchemos una información más detallada del mismo autor:

Establecemos, mandamos, y ordenamos, que Clerigo ninguno de orden sacro, o no sacro... tengan en su casa manceva, o concubina, ni muger, que sea tenida o reputada por sospechosa... Y si alguno (que Dios no permita) tuviere muger alguna contra lo susodicho, le amonestamos por la presente Constitución que la aparte, y eche con efecto de su casa, ni la torne, o vuelva a recibir en ella so pena que si hiciere lo contrario, sera habido, y declarado por publico concubinario, y como tal punido, y castigado, y a los parrochos, y curas ordenamos, y mandamos lo mismo so pena de privación de la tercera parte de los frutos obvençiones, y proventos de su beneficio, y de sesenta días de reclusión en su Iglesia y treinta de cárcel en la Nueva Episcopal... Y si en el mismo delito con la mesma muger, o otra perseveraren después de amonestados por dos vezes, procederemos contra ellos a las demás penas, que están expressadas en el Decreto del Santo Concilio Tridentino y Nuestro Provisor o Vicario General irremissiblemente las ejecuten (*ibid.*, p. 99).

¡Tales amenazas y el tenor en que están redactadas, demuestran una realidad muy grave!

En la actualidad se narran en Guaquitepec algunas leyendas acerca de tiempos más o menos remotos:

Un sacerdote del poblado, cuyo *lab* (alma-animal) era un tigre, tenía relaciones con una mujer casada, y aun trató de dar muerte al marido de esta. Pero antes que lo hiciera murió, pues mataron a su animal compañero.

La siguiente es una leyenda tsotsil: la Virgen había regalado una campana a un poblado, pero como la campana se hallaba enterrada, había que sacarla; estaban a punto de lograrlo cuando llegó el cura, al cual habían hecho venir para que la bendijera. Desgraciadamente, este había traído consigo a su “puta de sirvienta”: la campana se enterró de nuevo en el suelo, pues ninguna mujer debía haberla visto (Laughlin, 1977, p. 100).

Hay otra leyenda sobre el mismo tema: “La campana desapareció y se perdió porque el sacerdote tenía una amante... [que] comía y se acostaba con él... Parecía haber tomado el sitio de esposa para el sacerdote” (*ibid.*, p. 187).

Por lo que toca a la realidad, me contaron que en la segunda mitad del siglo pasado hubo en Guaquitepec un cura que tenía allí una amante y otras en otros pueblos.

Más tarde tuve ocasión de conocer a algunos de sus nietos y bisnietos, quienes no se avergonzaban en modo alguno de su antecesor.

C) Clero mal preparado

A este propósito contamos con varios documentos, especialmente el del obispo Bravo de la Serna, que indicarían una situación más o menos generalizada en la Diócesis.

... en las Embaxadas que embia el mejor Rey de los Principes desde el cielo a la christiandad, por los sacerdotes... como las haran si no son sabios! Y peritos en las materias de la Fé y la Religión? Como ha de entender el señalado con la Cruz de Christo, lo mismo que no sabe explicar, ni dar a entender el Ministro embiado por Legado de su oficio? Como ha de responder a proposito el que oye la embaxada si ignora lo mismo a que viene el que va? (Silbo, II, 1).

Reprende a sus sacerdotes porque:

... celebras la misa con toda prisa, pero te sientas seis u ocho horas seguidas jugando a las cartas... y el cuarto de hora que tomas para celebrar la misa es para ti una eternidad! (*ibid.*, p. 11).

Entonces, si la misa, que no duraba sino un cuarto de hora, les parecía eterna, ¿qué podría decirse de la preparación de los sermones, para la cual se hubieran necesitado horas enteras? Núñez de la Vega, sucesor de De la Serna, prohibió de manera absoluta los juegos de cartas para todos los eclesiásticos, aun amenazándoles con la excomunión y con el destierro perpetuo de su Diócesis (I, p. 98). La magnitud de la pena indica lo extendido que estaba este mal.

Contamos con otro documento sobre la ignorancia del Clero:

Miembros de la Orden Dominicana objetaban contra la enseñanza del Latín a los indios y admitían que el Latín de los indios sirve de que conozcan en el decir de la misa y oficios divinos cuáles sacerdotes son idiotas (Heath, p. 58).

Parece que tal afirmación no debe tomarse a la letra, pues se trata de un escrito franciscano a propósito de los dominicos. Con todo, algunos documentos de estos últimos muestran que había algo de verdad en la afirmación anterior:

... y así, los religiosos, como iban tomando el hábito y estudiando un poco, los iban sacando entre los indios, por la gran necesidad que había de Ministros y ahora hay (“Relación de mil quinientos sesenta y nueve”, citada por Ulloa, p. 227).

Parece que tal manera de actuar no se debía solamente a evangelizadores, sino también a la opinión que los misioneros se habían formado de los indios:

... habían tomado el hábito muchos religiosos ... Estos no eran muy doctos y depredieron la lengua de los indios, y como eran varones espirituales, enseñados en gran oración, en gran abstinencia y en gran recogimiento, con esto y con la vida que hacían y la lengua que tenían, hacían gran fruto entre los naturales, para con los cuales no es menester ser muy doctos (*loc. cit.*).

Es cierto que el documento añade que, con la llegada de profesores españoles de teología y de filosofía, la situación tendía a mejorarse. Pero los testimonios de la época parecen indicarnos lo contrario.

D) Clero con poco celo evangélico

Ya oímos lo que nos dice Ricard sobre los misioneros del fin del siglo XVI, situación que parece haber continuado en las épocas siguientes:

Otro rasgo de este periodo fue el cambio gradual en la distribución geográfica del clero secular y regular. Se ha sugerido que esto se debió a un debilitamiento gradual del entusiasmo evangélico y de la moralidad general. Cualquiera que sea la causa de esto, encontramos [que, de hecho] el Clero habita más y más en las ciudades españolas... y, por consiguiente... pocos [religiosos] viven y hacen prosélitos en los poblados indígenas más pobres y más alejados (McLeod, p. 230).

Volvamos a los testimonios de Bravo de la Serna, quien reprocha a sus curas porque “predican sin espíritu y sin tener ninguna estima por sí mismos” (Silbo, I, 13). En otra parte dice:

las obejuelas de vuestro Redil y... los corderillos Indios de vuestro Aprisco, no lloren como tiernos infantes de la Fe, el que no les dan pasto para sustento Catolico... (Silbo, III, núm. 7).

Insiste en otro punto muy importante:

Que los Curas y Oficiales de la Doctrina pongan todo cuidado en juntar todos los días los muchachos y muchachas... [para la] Doctrina Cristiana y hagan que los Alcaldes del Pueblo cuiden también de que los padres de los muchachos los embien a dicha Doctrina... Para que no se hallen como se han hallado de mucha edad con mucha más ignorancia de los misterios necesarios, y no sabiendo ni aun persignarse (Ord. núm. 1).

Se entiende la resistencia de los indios a ir al catecismo para recibir enseñanzas que no comprendían. ¡Resultaba por tanto necesario valerse de la ayuda de funcionarios indígenas para obligar a los padres a enviar a sus hijos al catecismo! Si esto no bastaba, debía imponérseles una multa de una libra de cera (*loc. cit.*).

La situación empeoró todavía más después de la Independencia, según lo testimonia el cura de Bachajón en 1830:

Viven en suma ignorancia por carecer de maestros de escuela... No teniendo otra enseñanza que la que el fiscal [catequista] y yo les damos de la doctrina cristiana, que en virtud de un nuevo mandato se les enseña en el idioma castellano que ellos no lo entienden, y por este motivo se hace muy dificultosa la enseñanza. .. (Doc. V, p. 9).

¡Así pues, no solamente las ideas eran extrañas para los indios, sino que además, no comprendían la lengua en la que se pretendía instruirlos!

Hacia mediados del siglo XIX parece que el abandono de la predicación era bastante general, según los términos que emplea el obispo de Chiapas en su carta de 1849:

Los curas tienen una obligación estrecha, esencial e indispensable de predicar a sus parroquianos la palabra de Dios, al menos los domingos y las fiestas de los Santos Patronos.

En este mismo documento se habla también “de la responsabilidad terrible de los que no obedecen” (Estrada, 1855).

6. CATEQUESIS

A) No adaptada

Aun conociendo suficientemente una cultura extranjera, se reciben con frecuencia sorpresas a causa de la significación e interpretación diversa de muchos de sus ele-

mentos. ¿Cómo pues podría entablarse un diálogo verdadero con una cultura que no se conoce, aun cuando se hable la lengua?

Para los misioneros la verdad era única, y única también la forma en que se debía enseñar a los indios. Si se recorren los sermones de la época, predicados a los indios, se percibe que la manera de expresarse de ellos es totalmente semejante a los sermones dirigidos en España a gente que desde hacía siglos conocía más o menos la religión católica. Tal predicación suponía y sobreentendía muchos conocimientos de los que carecían los indios, sea porque nunca habían oído hablar de esto, sea porque no lo habían comprendido.

B) Catequesis deficiente en sí misma

En la práctica, esta se reducía a los elementos esenciales que el cristiano debe saber y creer para salvarse; era la que se pide a un niño de siete años para la primera comunión o a un adulto en peligro de muerte. No hay que admirarse de ello, ya que muchos misioneros no eran muy doctos y consideraban además que no tenían necesidad de preparación puesto que se trataba de instruir a indios.

a) Síntesis de la catequesis

- *Dios.*
- *La Santísima Trinidad:* tres personas distintas pero una sola naturaleza.
- *Dios, creador* de todo, que recompensa a los buenos y castiga a los malos (un 50% de los sermones insiste sobre este punto).
- *Dios redentor:* Cristo murió para salvar a los hombres. Se habla poquísimamente del “amor”, móvil principal de esta acción suya. Se narran los diferentes pasajes de la vida de Cristo, pero sin sacar las consecuencias.
- *La Santísima Virgen,* Madre de Dios y de los hombres. Se insiste especialmente en su rol de abogada “todopoderosa” (o casi), a quien se debe rezar el rosario cada día para ir al cielo.
- *Los Sacramentos.* Apenas se habla de su función en la vida del cristiano. Se insiste especialmente en la necesidad de confesarse y de ir a misa.

Podemos darnos cuenta de la calidad de la enseñanza de la época no solo leyendo los sermones, sino también los catecismos y los manuales para confesiones, que cito en la bibliografía.

Ahora voy a hacer una exposición sintética de algunos sermones para que el lector pueda juzgar por sí mismo acerca de su calidad y de su adaptación.

b) Sermones

i) En tsotsil:

1. Sobre los misterios de la fe y sobre la devoción al santo rosario.

- Exordio: Juicio final: cielo o infierno según las obras de cada uno. No hay que vivir como animales: tenemos una alma que salvar.
- Cuerpo del sermón.

- a) El buen cristiano es quien llegará al cielo; es decir, el que cree en Dios y en sus misterios, y sufre con paciencia cuando lo maltratan.
- b) Adán y Eva: creados por Dios; su pecado, muy grave; perdieron la gracia (no explica cuál) para ellos y sus descendientes; por ello el género humano debe sufrir, las puertas del cielo quedaron cerradas.
- c) Cristo se hizo hombre para pagar el pecado de los hombres (no da mayores explicaciones).
- d) La Virgen María, madre y abogada nuestra ante Dios para librarnos de sufrimientos y, sobre todo, del infierno. Es necesario pues rezarle cada día el rosario.

¡Todo lo anterior, se expone en tres páginas a doble renglón!

2. La Redención y la Pasión de Jesucristo (4 páginas).

- Exordio: Adán y Eva; su pecado es la causa del mal en el mundo –las puertas del cielo cerradas; las del infierno, abiertas.
 - a) Dios se apiadó de los hombres: el Verbo se hizo hombre.
 - b) Narra brevisísimamente (y con errores) la vida, la pasión y la muerte de Cristo.

La Virgen es nuestra madre y nuestra protectora: hay, por tanto, que rezarle el rosario.

3. Sobre el fin último del hombre y sobre el misterio de la Santísima Trinidad (4 páginas).

- Exordio: al morir cada uno: cielo o infierno (los cuales describe). Para ser feliz eternamente hay que ser buenos, para lo cual es necesaria la gracia.
 - a) Todo lo que es deseable se halla en Dios.
 - b) Trata de “explicar” el misterio de la trinidad por medio de ejemplos.
 - c) Hay que creer en Dios y en Cristo para salvarse.
 - d) Juicio universal; resurrección general; juicio: los buenos al cielo, los malos al infierno.

Conclusión

El destino de cada uno depende de sus obras. Hay que ser bueno y recitar el rosario para que la Virgen nos ayude a bien obrar.

4. Para confesarse bien (3 páginas).

- Exordio: Cristo en el desierto; no se deja engañar por el demonio; durante la cuaresma hay que hacer penitencia para vencer al diablo.
- Cuerpo del sermón.
 - a) Se narran las tentaciones de Cristo en el desierto (con errores serios) Cristo nos enseña a vencer al demonio: si creemos en ÉL, iremos al cielo; si creemos lo que el demonio nos dice, al infierno.
 - b) Quienes buscan la felicidad acá abajo, o los placeres de la carne, o el dinero o la fama, no irán al cielo. Aquí abajo todo termina, pero no en el más allá.

Conclusión

Es necesario que cada uno examine su conciencia, que pida perdón, que haga penitencia, y que pida la gracia de Dios para ir al cielo.

Vista de conjunto de estos sermones:

- Más o menos la tercera o la cuarta parte de cada sermón habla del castigo.
- El amor, motivo principal para vivir una vida cristiana, no se menciona sino de paso, aun cuando se trata de la pasión de Cristo, obra por excelencia del amor de Dios; ni tampoco cuando se habla de Adán y Eva, a quienes, según la Biblia, Dios creó por amor.
- El motivo más importante que se aduce para obrar bien es ganar el cielo, pero sobre todo, evitar el infierno.
- No se menciona el amor de Dios que el cristiano debe mostrar por medio de su amor al prójimo, ni siquiera en la narración del juicio último. Ahora bien, según el Evangelio (Mat. xxv, pp. 34 y ss.), el amor al prójimo, manifestado o no, será el criterio de que Cristo se servirá para premiar o castigar.
- No hay nada a propósito de la fuente de felicidad en el cielo: el amor de Dios.
- El rezo del rosario podría interpretarse como un “seguro” para la vida eterna.

En resumen: *La Buena Nueva* (Evaggelion) se reduce a: para los buenos y pacientes, el cielo; para los malos, el infierno (todo esto según la idea que el predicador tiene sobre la maldad y la bondad).

ii) En tselal:

1. La multiplicación de los panes (Juan VI).

- Exordio: se narra el pasaje del Evangelio.
 - Cuerpo del sermón.
- a) Este milagro se hizo para que conozcamos a Dios, único que puede hacerlo. Hay otro milagro perpetuo: Dios alimenta el universo.
 - b) Si no comemos ni bebemos, nos enfermaremos.
 - c) Dios nos da el pan de vida, el pan melífero, el pan de los huérfanos, que tenemos gran necesidad pues somos pobres. Para comer este pan debemos purificarnos de nuestros pecados.
 - d) Arrepentirse y llorar sus pecados es para el alma una buena bebida. El alimento fortalece al cuerpo; el alma se fortalece llorando sus pecados.
 - e) El pan de vida se llama Eucaristía: es el cuerpo de Cristo, quien vivió en las entrañas de la Virgen Santa. El pan se llama el cuerpo y el alma de Dios.

- f) Necesitamos grandemente este pan de vida; no el pan del mundo, sino el cuerpo y la sangre de Cristo.
- g) Antes de comer nos lavamos las manos y la boca [costumbre tselal] : antes de recibir los Sacramentos hay que limpiar el alma.
- h) Dios nos da el alimento material y espiritual y todo aquello que necesitamos.
- i) Todos los hombres deben morir. El pan de vida es la palabra de Dios que fortalece el alma.
- j) Si tu cuerpo no bebe y no come, se enferma; sucederá lo mismo a tu alma si no recibe la palabra de Dios.
- k) El pan de vida nos llevará al cielo; allí veremos y escucharemos a Dios; ese es el alimento del cielo.

Conclusión

Nosotros buscamos acá abajo el alimento material: ¿no buscaremos entonces la fuerza de nuestra alma?

Examinemos algunas de las principales ideas:

- b) El predicador no explica en qué consiste la enfermedad del alma: ahora bien, para los tselales la enfermedad corporal es inseparable de la del alma, puesto que hay una interacción mutua.
- c) No declara de qué tipo de pobreza se trata, y puesto que los tselales atribuyen la pobreza material a causas espirituales, una afirmación tal puede sembrar confusión.
- d) No explica cuál es la naturaleza de la Eucaristía.

b, e, d, h, i) Habla de cuatro clases de alimento espiritual: la Eucaristía, llorar los pecados, la palabra de Dios, y mirar a Dios en el cielo.

Más que una explicación, tenemos aquí una serie de afirmaciones que solo podrá comprender una persona medianamente instruida en religión.

2. Jesús arroja un demonio mudo (Lc. XI).

- Exordio: el predicador narra el pasaje del Evangelio, y añade, de su propia cosecha, que el hombre también estaba ciego, sordo y afiebrado.
- Cuerpo del sermón.

- a) Cristo demuestra a los judíos que él y el demonio no son la misma persona: Cristo busca el bien de los hombres; el demonio, su mal.
- b) El demonio enceguece al hombre a fin de que no vea sus propios pecados, y por tanto no los arroje de su corazón por medio del arrepentimiento.
- c) Si arrojamos al demonio por medio del arrepentimiento, nuestros ojos se abrirán, y también nuestros oídos y nuestra boca, y seremos capaces de confesarnos. Pero el demonio se queda junto al confesionario para impedirlo.
- d) El demonio ata los pies del hombre para que no vaya a la iglesia; tapa sus oídos para que no escuche los buenos consejos; cierra su boca para que no se confiese y se enmiende y, en fin, lo llena de vergüenza de confesarse, pero no de pecar.
- e) En cambio Dios no te atará, no te matará; te dará el remedio contra la enfermedad, la muerte y el demonio.

Conclusión

¡Debes confesar todos tus pecados! Tus pecados son tuyos, ¡no los atribuyas pues al demonio ni a otras personas! Confíesate para que Dios haga desaparecer tus pecados.

De este sermón se saca la impresión de que el hombre no puede hacer nada para convertirse, puesto que está dominado por el demonio.

El predicador explica que, a pesar de las tentaciones del demonio, el hombre conserva su libertad, y que cuenta además con la gracia de Dios para no pecar; se insinúa solamente que el hombre es libre, cuando se indica que puede arrepentirse.

Se habla del poder de Cristo para arrojar al demonio mudo, pero no de la ayuda que ofrece a los hombres.

Al leer este sermón, se comprende perfectamente lo que los tseltales dicen a veces: “*Ho'on ma' la jpas mulil! Ha'nix te chopol pukuj te ay ta ko'tan*”! – ¡No soy yo quien hizo el pecado: fue el demonio que estaba en mi corazón!

No parece que los predicadores de la época hayan tomado en cuenta los consejos de Jacinto de la Serna:

... que estos sermones, y platicas que les an de hazer a estos indios... no an de ser unos sermones largos, ni muy compuestos, y exornados de lugares, que a vezes estos son mas penosos, y cuestan mas trabajo, que causan utilidad... An de ser unos sermones y platicas breves, y fructuosas, que harán mucho provecho siendo unos vocaditos bien sassonados, como los que se dan a los enfermos, para disponerles la gana de comer, y

sustentarlos sin empacharles, diciendoles poco a poco, pero a menudo, que mas vale una palabra bien explicada, y a proposito de lo que necesita el auditorio, que muchas sin utilidad de los oyentes... (p. 495).

De los sermones mencionados arriba se recibe una impresión desagradable y confusa, como de no haber entendido lo que se quería decir en ellos. ¡Y eso que se trata aquí de sermones no improvisados sino escritos de antemano! Por otra parte, las 200 o más páginas escritas en tselal, muestran que se trata de un hombre muy dedicado a su ministerio. ¡Cómo serían los sermones improvisados!

Me parece también que hay otro defecto: no se menciona para nada la vida ordinaria, tan importante para los tseltales; Cristo mismo trabajó con sus manos durante 30 años, y practicó el ministerio espiritual solo tres años. Para un tselal resulta necesario servir a Dios y a los santos por medio de sus facultades físicas y espirituales; le importa mucho más trabajar que orar; así es como devuelve a Dios lo que recibió de él.

El sermón de un catequista en Guaquitepec ilustra bien este punto. Después de la narración de la Conversión de San Pablo y de sus sufrimientos, según los Actos de los Apóstoles, IX, 3-19, dice:

Así como San Pablo tuvo que sufrir para cumplir con su misión, nosotros debemos sufrir también, ya que cada uno de nosotros debe “servir”. ¿Para qué? Para ayudarnos unos a otros, para que cada uno de nosotros se haga sabio, y para que cada uno de nosotros mejore cada día.

Propone diferentes ejemplos: el *alkal*, el agente municipal, y otros cargos cuyos detentadores deben sufrir: el trabajo exigido por estas funciones es arduo y, con frecuencia, son objeto de las críticas de la gente del pueblo.

Las promotoras (jóvenes encargadas de fomentar e impulsar ciertas actividades para mejorar la vida del pueblo) necesitan trabajar siempre de acuerdo unas con otras y sin disputas entre ellas; deben enseñar a las madres de familia a bañar con frecuencia a sus hijos, ya que la mugre los mata; aconsejarles que se laven antes de amamantar a los niños. Hay sitios en que se ve a niños sanos y bien alimentados: es que comen legumbres, huevos, carne, etc. En la actualidad, estamos mejor en nuestro pueblo, pero hay que recordar que la palabra de Dios no es lo único necesario, sino que también aquí en la tierra la gente debe mejorarse una a otra.

Si la casa está limpia y bien arreglada, si los niños tienen con qué vestirse, y con qué alimentarse, su vida en la tierra será feliz. ¡Y si tu vida acá abajo es como debe ser, así será también en el cielo!

Esta última frase es un resumen de la idea que los tseltales tienen de la vida sobre la tierra, cuya secuencia lógica y natural es el cielo.

Notemos que este sermón no fue preparado especialmente para que yo lo grabara en el magnetófono, sino que un domingo fui a la iglesia sin aviso previo.

Es cierto que solo dos autores (de los sermones tseltales y tsotsiles) no son suficientes para hacer una generalización, pero contamos con los catecismos de la época, que nos revelan una enseñanza deficiente e inadecuada, y con documentos que nos hablan de la falta de preparación y de la ignorancia del clero. Parece pues que la generalización es válida.

CONCLUSIONES

El acaparamiento de las tierras de las comunidades indígenas por los hacendados, los trabajos forzados impuestos por los funcionarios locales (corregidores), los abusos fiscales, civiles o eclesiásticos... la violencia y los ultrajes físicos... [producían un] ... clima espiritual ... [que] no se prestaba en modo alguno para efectuar una cristianización profunda (Lafaye, p. 32).

Ximénez testimonia lo mismo hacia 1720:

Es tanta la desconfianza que de los españoles tienen [los indios], que porque los ministros [religiosos...] son españoles, casi se puede decir que no creen lo que les dicen, poniéndolo siempre en duda (I, p. 59).

¿Cómo no iban los indios a poner en duda las enseñanzas de los misioneros, si muchos de estos predicaban exactamente lo opuesto de lo que practicaban? ¡Además, los padres ya no eran sus defensores como antaño, sino sus opresores! Y, si tomamos en cuenta la falta de conocimiento teológico de muchos de los evangelizadores, así como también su falta de comprensión de la cultura india, veremos que les resultaba imposible transmitir a los indios el contenido verdadero del mensaje cristiano. Además, la ignorancia casi absoluta de la cultura india por parte de los misioneros hacía imposible la transmisión del mensaje bajo una forma inteligible.

Por otra parte, según Fray Bartolomé de las Casas, el clima de angustia e inseguridad en que vivían los indios impedía que captaran y aceptaran el mensaje cristiano en su totalidad. Lo que buscaban era una cosmovisión que les ayudara a enfrentarse a sus desgracias y diera un nuevo sentido a su vida (Evans-Pritchard, 1971, p. 48).

La elaboración de un sistema ideológico adecuado resultaba más fácil en los poblados alejados y poco importantes, donde la presencia española era menor, y también allí donde los religiosos “tolerantes” cerraban los ojos a las prácticas y creencias “poco ortodoxas” de los indios. Tales casos no eran tan raros, y se debían no solamente al descuido de los religiosos, sino también a sus intereses económicos. En efecto, temían las reacciones de los indios (recordemos la rebelión de 1712) y lo único que querían era que estos los dejaran vivir en paz y les otorgaran sus limosnas; para ello, les permitían determinadas prácticas no ortodoxas (Martínez, p. 112 y notas; McLeod, pp. 230-231).

Hay que hacer hincapié en que, aun cuando los indios hubiesen querido conservar “intacto” su sistema ideológico y religioso antiguo, no hubieran podido hacerlo, puesto que se encontraban ante una situación nueva para la cual ya no era suficiente su antigua religión. Se les imponían creencias extrañas, se les obligaba a prácticas diferentes de las suyas, y aun se quería que abandonaran totalmente su antigua religión.

¿Cuál fue su reacción ante las creencias y las prácticas cristianas? ¿La religión prehispánica se modificó a causa de esto? Responder a estas cuestiones es precisamente lo que constituye el objeto del capítulo siguiente.



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 “tsestalización” 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 bailar, 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

Quando 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 días 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 popostera 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 *trensiapaetik* 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 rogares 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 tselta.

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 tseltales 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 tseltales 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 Guaquitepec, 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.

LIBRO 2

LA PRÁCTICA

INTRODUCCIÓN

Estudiar a fondo la práctica de una religión es importante para conocer mejor las creencias, como indica Durkheim, ya citado en el Prefacio.

Las representaciones religiosas son inseparables de los ritos... porque se manifiestan a través de ellos... el culto depende de las creencias, pero a su vez, ejerce influjo sobre ellas (p. 424).

Geertz subraya esta importancia al explicarnos lo que las ceremonias rituales significan para los participantes:

Son no solamente “presentaciones de una perspectiva religiosa particular [sino] además, el medio por el cual se escenifica, se materializa y se vuelve real tal perspectiva... [las ceremonias rituales] no son únicamente los modelos *de* lo que los participantes creen, sino también los modelos *para* que puedan creer. En esos modelos plásticos, las gentes desarrollan su fe al describirla [en forma visible] (p. 29).

El estudio de la práctica de la religión tseltal tradicional es necesario para conocer mejor las creencias.

Las “presentaciones” y “escenificaciones” que nos ofrece esta religión nos harán descubrir mejor su perspectiva. Podemos preguntarnos si los ritos de la religión tradicional presentan la perspectiva religiosa hispánica o bien la maya precolombina.

Según mi hipótesis, la religión tradicional es una *síntesis* de elementos provenientes de las dos religiones, por lo cual resulta necesario estudiar y analizar la práctica en ambas.

Respecto a la religión hispánica, disponemos de numerosos documentos que nos permiten conocer a fondo la ideología y la práctica de la Iglesia católica en la época colonial, mientras que de la religión maya precolombina tenemos menos datos.

Si estudiamos la religión tradicional, encontramos en ella unos elementos que no son plenamente semejantes a los de la religión católica, y otros no del todo idénticos a los de la maya precolombina. Parece que se produjo una transformación y, por consiguiente, una aculturación.

En la tercera parte estudiaremos los sacramentos de la Iglesia católica, bajo su aspecto teológico y práctico, así como también la actitud de los indios para con ellos.

En la cuarta y la quinta parte analizaremos los sacramentos de la religión tradicional.

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 confessemos 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 tseltal 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 robor, 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 demas 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 ungián 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:

Iten, 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.



CUARTA PARTE

LOS SACRAMENTOS TSELTALES

INTRODUCCIÓN

Acabamos de ver que los sacramentos católicos son esencialmente comunitarios puesto que el cristiano pertenece a una comunidad mística cuya cabeza es Cristo. Sin embargo, la forma en que se hablaba de ellos y en que se les administraba, no subrayaban este aspecto comunitario. Ahora bien, como dice Aguirre Beltrán:

Para el indígena... no es el rito, simplemente, un mecanismo de acción que valida la creencia y la refuerza, sino, ante todo, la fuerza que mantiene unido al grupo propio; por eso la ceremonia comprende siempre un número de participantes... El rito privado carece de sentido para... [los] indios; no así para los españoles de la Casta Dirigente... [que celebra] ceremonias íntimas, sin significación social (1963, p. 270).

Según el dogma católico, Cristo concede a los cristianos gracias especiales para las etapas más importantes de su vida, desde el bautismo, puerta de entrada a la Iglesia o comunidad-de-los-fieles, hasta la unción por los enfermos, para confortarlos y despedirlos de esta vida.

Hemos visto también que, con excepción del bautismo y de la confirmación, los demás sacramentos no se adaptan a la cultura tseltal. Escuchemos a este propósito el resultado de una encuesta efectuada entre los sacerdotes de América Latina.

La disciplina de los Sacramentos y las formas litúrgicas, aunque en proceso de reforma, conserva básicamente estructuras que corresponden a otras situaciones de la Iglesia y a culturas diferentes (*Antropología y evangelización*, p. 113).

Por consiguiente, si se afirma que aun en nuestra época la disciplina de los sacramentos y de las formas litúrgicas no se adapta bien a las diferentes culturas, ¿qué no sucedería en la época colonial? Es lógico que los *jMe'jTatik* o antepasados hayan instaurado sus propios sacramentos con un objeto no espiritual, ni de la vida del más allá, sino para la “vida de acá abajo”, con igual fin que sus antepasados mayas:

... todos los servicios que a sus dioses hacían no eran por otro fin ni para otra cosa sino para que les diesen *salud y vida y mantenimiento* (Landa, p. 58). –s.m.–

Una oración citada por Fray Bartolomé de las Casas ilustra este mismo tema:

Señor Dios, acuérdate de nosotros que somos tuyos; danos salud, danos hijos y prosperidad para que tu pueblo se acreciente y te sirva; danos agua y buenos temporales para nos mantener y que vivamos; oye nuestras peticiones; recibe nuestras plegarias; ayúdanos contra nuestros enemigos; danos holganza y descanso (1909, p. 178).

Resulta claro que se piden los bienes de este mundo para servir a Dios debidamente en este mundo y ser felices. Max Weber nos dice a este propósito:

Las formas más elementales de conducta motivadas por factores religiosos o mágicos, se orientan hacia este mundo (p. 1).

El autor da como referencia un pasaje del *Deuteronomio* que transcribo en seguida:

Guarda los preceptos y los mandamientos... [de Yahvé] para que seas feliz tú y tus hijos después de ti, y prolongues tus días en el suelo que Yahvé tu Dios te da para siempre (IV, 40).

Como veremos después, no piden nunca riquezas, sino únicamente lo necesario para llevar una vida feliz y tranquila en la tierra.

Puesto que la vida de los tseltales depende, en su esencia misma, del mundo espiritual, el culto que tributan a ese mundo debe necesariamente tener por objeto conservar las buenas relaciones con él, pues, como bien anota Berger:

Si los hombres están de acuerdo en su ser mismo con los ritmos de esas fuerzas [superiores] por el mismo hecho están de acuerdo con el orden fundamental de todo ser... (p. 69).

Ese acuerdo con el orden fundamental, que llamaré armonía, exige no solamente las buenas relaciones con el mundo espiritual, sino también con su imagen, la comunidad. Ahora bien, el hombre no logrará la armonía con esos dos mundos, si no está de acuerdo consigo mismo, es decir, si la armonía no reina en su espíritu y en su cuerpo. Y, puesto que las realidades tseltales se han identificado con las realidades últimas del universo, el mundo superior, su negación reviste la calidad del mal que, para ellos, es precisamente la falta de armonía (p. 48).

El fin último de toda la religión tselta lo constituye la armonía. Esta religión tiene también sus sacramentos, que no solo tienden a “obtener” la armonía sino que también la “significan”, lo cual es precisamente la definición de sacramento: un signo sensible que significa la gracia y la confiere.

1. LA ARMONÍA

Esta, para ser completa, debe reinar en tres campos: 1) El individual: de la persona consigo misma, 2) El social: de todos los miembros de la comunidad, y 3) El espiritual: entre la comunidad terrestre y la celeste.

A) Armonía del sujeto consigo mismo

a) *En sus facultades físicas*

El alimento es indispensable para la conservación de la vida y de la armonía; por ello, con frecuencia se recitarán plegarias para obtenerlo:

Vengo a pedirte una boca húmeda [a causa del alimento que está comiendo]... Que yo no tenga que ir con mi morral podrido, colgado de mi hombro, hacia otras tierras [para buscar mi alimento].¹

El alimento y los bienes de la tierra se piden en forma armónica: no se pedirán nunca riquezas, sino solamente lo necesario para vivir.

Hay que notar también que el tseltal no pide nunca el alimento únicamente para sí mismo, sino para la familia y para la comunidad, ya que si un miembro de esta goza de plenitud y los otros no, tal situación podría crear la envidia y el desacuerdo, y por consiguiente, la falta de armonía en la comunidad.

La enfermedad corporal se considera como una falta de equilibrio o de armonía entre dos elementos: calor y frío. Así por ejemplo, la mujer cuyo vientre está frío, no puede concebir; a fin de calentarlo toma baños de vapor, y también una bebida caliente, el *cha'bulich* (bebida hecha con agua, azúcar y chile). Las mujeres que acaban de dar a luz reciben el mismo tratamiento para que su vientre no vaya a enfriarse.

En cambio, cuando hay fiebre, se dan al paciente alimentos fríos; las curaciones se hacen con objetos fríos (reales o simbólicos), plantas frías y trago, que el curandero toma en su boca y que insufla sobre el cuerpo del enfermo a fin de provocar una sensación de frescura. Las oraciones del rito de curación de la fiebre piden a Dios que envíe el rocío frío, la frescura de las colinas, etcétera.

Los indios purépechas tienen un concepto semejante:

... el organismo social sano y el organismo humano sano... se identifican a un modelo común de equilibrio... Es una sociedad sana, las riquezas y las otras formas de bienes; en el cuerpo sano hay una distribución uniforme del calor... resulta pues necesario eli-

minar el exceso de calor... o añadir... [un poco de] calor u otro remedio para [suprimir] la falta de equilibrio producida por la enfermedad (Foster, 1972, p. 182).

El mismo autor nos ilustra respecto a la distinción entre los elementos fríos y calientes, que pertenecen a los principios de la “medicina científica” española, y que se “infiltraron hasta el nivel popular”. Ofrece asimismo una clasificación de alimentos animales y vegetales, según la división frío y caliente (pp. 183-184).

Tal clasificación es común en México (por no hablar de América Latina), y la facilidad con que cundió entre los indios parecería sugerir la existencia de algo semejante en las culturas precolombinas. Sin embargo, no he hallado ningún dato al respecto.

b) *En las facultades psíquicas o mentales*

De una persona tranquila y equilibrada se dirá: *nakal yo'tan* –su corazón habita dentro de él, o su corazón está sentado en su casa–. En cambio, para describir la indecisión, la angustia, o la traición, se dirá: *cheb yo'tan* –la persona tiene dos corazones–, lo cual es indicio y causa de una desarmonía.

El susto –*xiwel*– se debe generalmente a una caída que provoca la pérdida de una parte del alma, de la que se origina una discordancia, una falta de armonía: aparece entonces la enfermedad, la fiebre, la diarrea, etcétera.

Sucede lo mismo con el *K'exlal* –vergüenza–, que causa un exceso de calor, un enrojecimiento, seguidos de fiebre y diarrea.

B) Armonía con el mundo circundante

a) *En la familia*

Con la esposa, a la cual, en lenguaje litúrgico, el marido llama: *snuhp'jti', snuhp'ko'tan* –la pareja de mi boca, la pareja de mi corazón–, indicando con ello la plena armonía que debe existir entre ambos; en palabras y en hechos (boca significa aquí no solo palabras, sino también hechos, porque hablar o decir algo, significa hacerlo, debido al gran valor que los tseltales conceden a la palabra dada), y también unión en sentimientos y amor.

Con los hijos. Estos deben ser *ch'abal* es decir, respetuosos. El significado de este vocablo es mucho más extenso que en español, pues se extiende no solo a las

personas sino también a las instituciones, costumbres, etc.; podría equivaler a justo e íntegro. Si los hijos son *ch'abal*, no hay razón por la que los pueda alcanzar un mal justo, a ellos o, por causa suya, a su familia.

b) *En la comunidad*

El respeto: los miembros de la comunidad también deben ser *ch'abal* –respetuosos– unos con otros, especialmente con los viejos y con las instituciones tradicionales.

Pecados sociales: es interesante señalar que para los tseltales, las faltas, los pecados, son todos de carácter social, es decir que dañan en alguna forma a los demás: el robo, las disputas, el adulterio y los ataques personales. En cambio, las faltas que podríamos llamar individuales, no se consideran propiamente pecados, por ejemplo, la embriaguez, si no se daña a los demás.

La administración de la justicia tiene también como fin la armonía. En efecto, los tseltales no tienen la costumbre de zanjar sus diferencias directamente, sino que buscan siempre un intermediario, generalmente un *Trensipal* o anciano, un *Alkal* o el sacerdote. La autoridad debe hallar una solución aceptable a los quejosos, para que la armonía se restablezca.

Si tales procedimientos no obtienen éxito, toca a la autoridad superior, al Consejo de *trensipaetik*, abocarse al asunto, no para “dar a cada uno lo que se le debe en estricta justicia”, sino para “restablecer” a toda costa la armonía perturbada.

Por ejemplo, si alguien se robara un puerco y se lo comiera, el rol del tribunal no sería el de obligarlo simplemente a pagar el precio exacto, sino que se procuraría ante todo restablecer la armonía entre la víctima y el agresor. Si al ladrón se le obligara simplemente a pagar el precio debido, es posible que quedara insatisfecho, pensando que se le había ocasionado un daño y, por consiguiente, se crearía una mala voluntad hacia el ofendido. En el proceso se establecerá, por decirlo así, un “regateo” entre la víctima y el ofensor a propósito del objeto robado, hasta que lleguen a un acuerdo mutuo acerca de su precio. Con frecuencia uno de los dos o ambos sacrifica una parte de sus derechos para vivir en paz con su vecino.

Cuando todo mundo está de acuerdo, el culpable ofrece a los asistentes al tribunal botellas de refresco (antes se ofrecía trago), como símbolo de que la paz reina de nuevo.* Si los adversarios no llegaran a ponerse de acuerdo, se recurriría entonces a la amenaza de enviarlos a Yajalón (cabecera del distrito judicial), donde el juez

* Se puede consultar sobre este tema a: Collier (1974), June Nash (1968) y Rus (1973).

es un ladino. En tal caso, probablemente no solo el ofensor, sino también la víctima, tendrían que desembolsar algún dinero. Por ello en general prefieren resolver la cuestión ante el tribunal de los *trensipaletik*.

El exceso de bienes (sobre todo si los propietarios se jactan de ello) ofende a la gente pobre, y ello podría implicar también una ruptura de la armonía. Esta es tan cara a los tseltales, que la piden continuamente en las oraciones de las fiestas tradicionales, que son como un resumen del ideal de la vida comunitaria.

C) Armonía con el mundo espiritual

La armonía con los semejantes es indispensable para que esta pueda reinar también con el mundo espiritual pues, según lo indiqué antes, esos dos niveles constituyen uno solo: lo que se hace por la comunidad terrena, se hace también por la comunidad celeste.

El mundo espiritual lo constituyen diversos seres:

a) Seres siempre buenos: Dios, los santos, el ángel, que no castigan nunca a los hombres injustamente; sin embargo, los hombres perversos sí recibirán castigo por las faltas cometidas.

b) Seres ambivalentes: estos pueden castigar las faltas reales, pero también a veces “castigan” (es decir, envían males) solo por capricho; por ejemplo, la santa tierra, el santo mundo y, muy rara vez, los cerros.

c) El *chopol pukuj* –el demonio–. Este “castiga” pocas veces las faltas reales, y más bien trata de hacer, sin razón, mal a la gente.

En suma, los hombres necesitan la armonía en sí mismos, con la comunidad terrena, y con la comunidad celeste; y precisamente para iniciar, conservar y restablecer esta armonía se instituyeron los sacramentos tseltales.

Podríamos decir que hay sacramentos cuyo objetivo es la armonía de toda la comunidad consigo misma y con el mundo superior, como las fiestas tradicionales y la *mixa* (rogativas para pedir la lluvia y otros bienes); hay otros, por medio de los cuales se busca más bien la armonía de los individuos, para que puedan vivir en paz con los demás y, por consiguiente, gozar de una vida feliz en la tierra: el bautismo, el matrimonio y los ritos de curación (o sacramentos de los enfermos).

En esta parte estudiaremos los sacramentos comunitarios, cuyo fin es conservar y acrecentar la armonía general; subsecuentemente se tratará de los sacramentos cuyo fin es la iniciación o restauración de la armonía.

2. LOS SACRAMENTOS COMUNITARIOS: las fiestas

Sabemos ya que Guaquitepec tiene tres santos patronos: la *Jalalme'tik* –nuestra santa madre–, a quien se festeja el día de su nacimiento (la natividad de la Virgen) el 8 de septiembre, *señora santa Ana*, quien según la tradición es madre de la Virgen María (26 de julio), y *jTatik* –señor san Juan– (24 de junio).

Tales fiestas comienzan siempre cuatro días antes de la fecha del calendario litúrgico, y se prolongan hasta dos días después. Los días que preceden a la fiesta litúrgica los contaré en orden regresivo (del 4o. al 1o.) y los que la siguen, en orden progresivo (1o. y 2o.).

Además de las fiestas de los santos patronos, los tseltales celebran también el carnaval, la Semana Santa, Navidad y las *mixas*, que describiré detalladamente y luego analizaré.

El *kobraría* definió en un discurso el concepto tseltal de las fiestas:

Quando celebramos las Fiestas, devolvemos a Dios Nuestro Padre una parte de lo que Él nos ha regalado; celebramos a los santos haciendo fiesta para nuestros hermanos.

Tendríamos aquí que se alaba y se dan gracias a Dios y a los santos precisamente por medio de un festejo comunitario, cuyo objeto es pedir bienes para la comunidad.

Notemos que no es la comunidad entera la que se encarga de festejar a los santos, sino solo algunos representantes: los capitanes, delegados por las autoridades supremas o *trensipaletik*. Se trataría pues de un culto oficial que la comunidad tributa a los santos mediante sus representantes oficiales.

Si los cargohabientes a quienes toca la celebración de las fiestas desempeñan adecuadamente sus funciones, la comunidad recibirá beneficios de los santos patronos, y los celebrantes lograrán un gran prestigio.

Podemos ahora preguntarnos si el objetivo principal de estos cargos es el “servicio” de los santos para que protejan a la comunidad, o más bien, según pretenden diversos autores, en especial Cancian (por lo que respecta a Zinacantán), la “adquisición de prestigio”.

Tenemos que hacernos otra pregunta más: ¿Se trata de fiestas cristianas o más bien “paganas”, como se seguiría de la hipótesis de Vogt, para quien los indios no son verdaderos cristianos sino paganos?

Para resolver estas dos cuestiones, es necesario describir minuciosamente las fiestas y analizarlas. Esto lo haré en los tres capítulos siguientes.

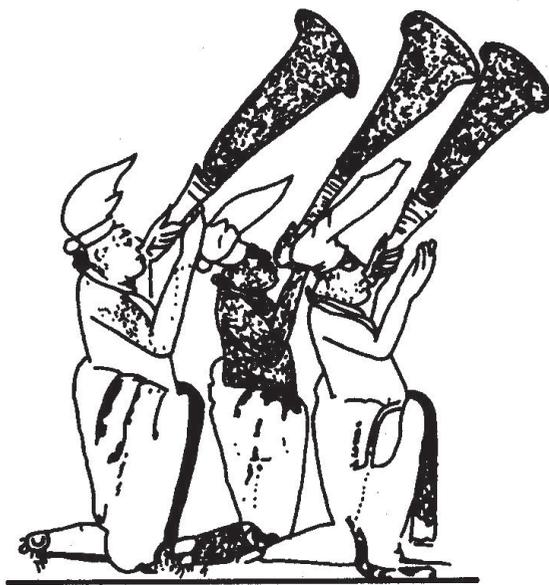
A fin de profundizar lo más posible acerca de la naturaleza de las fiestas, es necesario, en primer lugar, conocer bien a los personajes que participan en ellas (a esto dedicaré el capítulo VI). Es indispensable asimismo que nos enteremos del desarrollo de las celebraciones, aun en sus detalles mínimos (a este tema consagro el capítulo VII). Por último, en el capítulo IX trataré de hacer un análisis, lo más profundo posible, de los datos etnográficos expuestos inmediatamente antes.





CAPÍTULO VI

LOS SERVIDORES DE LOS SANTOS



Los trompeteros

Las tres fiestas de los santos patronos se efectúan siempre en el poblado mismo, pero la gente del ejido participa también celebrando a uno de ellos cada año. Esto se hace

por turno: Guaquitepec festejará, por ejemplo, un año a san Juan y a santa Ana, y el ejido a la *Jalalme'tik*; al año siguiente corresponderá al ejido festejar a san Juan, y al poblado a los otros dos santos, etcétera.

1. LOS KAPITANETIK

Sabemos que los *trensipaletik* son los sumos sacerdotes, a quienes corresponde la responsabilidad de las buenas relaciones con el mundo espiritual. Para la celebración de las fiestas de los santos patronos, delegan sus funciones en los capitanes (cuatro para cada santo patrono), que son, por decirlo así, sacerdotes por un año. Sobre ellos recae todo el peso de la fiesta, desde el punto de vista económico y socioreligioso.

Se trata pues de un cargo oficial impuesto por la autoridad suprema de los *trensipaletik*, de quienes hablaré después de haber descrito la función de los *alkaletik*.

2. LOS ALKALETIK

Son personajes sumamente importantes en el desarrollo de las fiestas. Según vimos ya son cuatro: dos del poblado y dos del ejido; a ellos corresponde la responsabilidad de hacer ejecutar las órdenes dadas por los *trensipaletik*, velar por el orden de la fiesta, y en caso dado suplir a alguno de los encargados de las celebraciones; a ellos también incumbe la elección de los capitanes. Los *pat'o'tan* o saludos dialogados hacen hincapié en la importancia de este cargo:

Su autoridad en general:

El *Alkal* dio sus órdenes con autoridad: no causó vergüenza, ni dio lugar a chismes; por ello obedecemos sus palabras.²

Su autoridad sagrada:

Santo *Alkal*, santo bordón, santo bastón, santa vara.

Así pues, hoy, mi señor, Santo hermano mío mayor, dame ya tu santísima bendición, tu santísima gracia.

Su función: velar por la fiesta.

A ti te incumbe y te toca la santa veneración, la santa reverencia [del Santo]: tú fuiste quien [la] organizó.³

3. LA ELECCIÓN DE LOS CAPITANES Y SU FUNCIÓN

Lo primero que tienen que hacer los *alkaletik* es deliberar sobre los candidatos posibles para el cargo de capitán. Tomada la decisión, van a visitar a cada uno, generalmente un sábado por la tarde, a fin de estar seguros de encontrarlos en su casa; además, conviene hacerlo cuando ya ha oscurecido para evitar que el candidato huya al verlos venir. Sucede también a veces que el futuro capitán, al darse cuenta de lo que se trata, cierra la puerta y rehúsa abrirla aun cuando llueva o haga frío.

Una oración nos habla de las preocupaciones y de los afanes de los *alkaletik* al desempeñar esta función:

Y ellos, tus cuatro justicias, tus cuatro *Alkaetik*, con sus pies fríos como el metal, con sus manos frías como el metal [es decir muy cansados y ateridos de frío] porque fueron por todas partes para organizar y arreglar todo.⁴

Cuando el candidato los recibe por fin, ellos –de acuerdo con la etiqueta *tselta*– inician la conversación con temas que no tienen que ver nada con el objeto de su visita. Más tarde se deciden por fin a hablar claramente:

¡Heme aquí hermano! ¡Yo quisiera hablarte! –¡Empieza pues, jefe!– Si pudieras servir como capitán... –¡No! ¡No quiero, jefe! ¡No puedo! ¡No tengo nada! ¡La cosecha de maíz no produjo nada! ¡No tenemos nada que comer! Y si aceptamos el cargo de capitán, hay cosas que necesitamos para ello: que podamos tener nuestro maíz, nuestros frijoles, nuestros puercos. ¡No puedo aceptar, Jefe, pues no tengo nada!⁵

La conversación se prolonga, pues los interlocutores toman y retoman las mismas ideas. Yo no escuché el diálogo, pues es totalmente privado; ofrezco solo un resumen de lo que suele pasar y que me narró un informante.

El rechazo del cargo está justificado, ya que supone, además del esfuerzo económico y físico, una responsabilidad enorme: ¡ser sacerdote del santo patrono durante un año! ¡De la manera de actuar del capitán dependerá que el santo quede contento o airado, y que bendiga o castigue a la comunidad! Esto es lo que nos dice el *pat'o'tan* a propósito de la función del capitán:

Señor mío, hermano mío mayor... es a ti a quien corresponde y toca durante tu vida [es decir este año] reverenciar santamente y honrar santamente a nuestro santo patrono.⁶

Por ello, todos observan la actuación del capitán:

No hay duda de que todo el mundo tendrá los ojos fijos sobre el capitán de nuestro Patrono... Todos lo miraremos, todos lo observaremos.

Pero no son únicamente los miembros de la comunidad terrena los que tendrán los ojos fijos en él, sino, lo que es mucho más importante, los santos patronos, de quienes depende el bienestar de toda la comunidad, no dejarán de escudriñar todo lo que haga.

Todo el mundo lo vio [al capitán]: este derramó su sudor y su vapor... Y ella, nuestra Patrona, sabe si su corazón late todavía [para servirla bien].⁷

Volviendo a la entrevista de los *alkaletik* con el candidato, este, después de un largo torneo verbal con ellos, termina por aceptar y dice:

¡Está bien, acepto el cargo! [lit.: puedo entrar] ¡Ojalá sea yo capaz de desempeñarlo y no ser causa de vergüenza!⁸

Hay ocasiones en que el candidato puede obstinarse en su rechazo; en ese caso, los *alkaletik* lo castigarán con una multa, y aun lo encarcelarán hasta que obedezca.

El hecho mismo de que se le ponga en prisión es causa de una gran vergüenza ante la comunidad: ¡No quiso servir! Ahora bien, la vergüenza es un fantasma para los tseltales, y este tema inspira toda la oración de los capitanes, quienes suplican continuamente al cielo: “que no seamos causa de vergüenza” abandonando el cargo o desempeñándolo mal. Piden en especial:

Que su pie no tiemble, que su mano no tiemble. Porque se quema... porque transpira [de miedo]... Que el alimento, fruto del trabajo del año no se desperdicie, sino que resulte suficiente para todos!⁹

En efecto, si la comida viniera a faltar se tacharía al capitán de perezoso o de imprevisor.

Tiene también mucho miedo de hablar en público:

Que mi boca hable bien... Que mi corazón hable bien [es decir que no tartamudee yo al pronunciar el saludo].

Cuando el cargo de los capitanes toca a su fin, hablan con el santo, felices de no haber causado vergüenza ni a él ni a la comunidad:

No abandonó ni tu santo temor ni tu santa reverencia [es decir, el cargo de honrarte]... No dio motivo de vergüenza, ni de chismes.¹⁰

Por todo lo dicho, el candidato siente un gran terror de aceptar, pero el *alkal* lo invita a la confianza:

¡No! El Señor nuestro Dios te dará todo lo que necesitas, pues Él es nuestro sostén. ¡Ánimo! ¡Cumpliremos nuestro deber, nos quemaremos sudando [por el trabajo]...! ¡Dios nuestro Señor bendecirá nuestra labor, puesto que no se trata de un juego, sino precisamente de venerar al Señor Nuestro Dios! ¡Vamos! ¡Dios nos ayudará en todas nuestras necesidades!¹¹

Por fin, los *alkaletik* parten tranquilos. Ahora comienza el trabajo para el capitán primero, quien tendrá que buscar a su capitán segundo y a su capitán tercero. El capitán segundo debe, a su vez, buscar al capitán cuarto. Todo esto, según la costumbre *tseltal*, requiere diálogos muy prolongados.

La forma de elección es lógica: la cooperación y el acuerdo resultarán más fáciles entre amigos, cuya unión debe ser tan fuerte como la que existe entre los compadres indios. Por ello, la ceremonia con que terminan su cargo se llama: *lajix kumpirali* –se acabó el compadrazgo.

Según hemos indicado, los santos patronos son tres, y sus fiestas corren, cada una respectivamente a cargo de cuatro capitanes:

- *Sbah bankilal* –hermano mayor– (lit.).
- *Schebal bankilal* –segundo hermano mayor.
- *Sbah yihts'inal* –primer hermano menor.
- *Xuht'ul yihts'inal* –hermano menor más joven o benjamín.

El *sbah bankilal* es, según su nombre lo indica, el jefe de los capitanes, y toma iniciativa de la fiesta.

La designación de los capitanes con el nombre de *hermanos* indicaría también la unión íntima que debe reinar entre ellos para el éxito de sus funciones.

Para que la celebración sea digna, los capitanes necesitan un gran número de personas que les ayuden, a quienes deben invitar ellos mismos, pues sería contrario a la etiqueta *tseltal* que alguien ofreciera por sí mismo sus servicios sin que se lo pidieran. Eso sería una vergüenza, como se ve en una oración:

Yo –dice uno de los maestros de ceremonias– no vine a ofrecer mis servicios, ni los obligué a aceptarme... [mienten cuando me calumnian diciendo que] soy un *buscamats*, un busca-tortillas [es decir, que ofreció sus servicios para que le dieran de comer]... Pero no fue así... [Yo lo hago] santo patrono mío porque quiero honrarte y venerarte [por eso acepté venir a ayudar].¹²

4. EL OPISAL (oficial)

Las ceremonias y ritos de la fiesta son muy complicados; su ejecución debe apegarse a las tradiciones de manera más rigurosa; de no ser así, las celebraciones no lograrían el efecto deseado, es decir, honrar al santo ni obtener, por consiguiente, sus bendiciones para la comunidad.

Se buscará pues a un oficial, es decir, a un *liturgista*, muy versado en la materia. Pero los capitanes se toparán con varias dificultades: las personas competentes son pocas; algunas de entre ellas habrán sido ya invitadas para la fiesta de otro de los santos patronos; tienen pues demasiado trabajo y es muy difícil convencerlas.

Cada uno de los capitanes lleva consigo una botella de *chilha*’;* si el futuro *opisal* la toma, es que acepta desempeñar sus funciones, y entonces beberán todos juntos para simbolizar y sellar el acuerdo.

La responsabilidad del oficial es enorme, ya que debe dirigir todas las ceremonias, y además velar por la unión de todos los que toman parte en la celebración de la fiesta, como nos lo indica un *pat’o’tan*:

¡Qué bueno es hallarnos todos juntos! Felizmente no ocurrió ninguna separación [ni por enfermedad ni por pleitos]. Y esto se debe a tu *Opisal* [dicen al Santo]. Gracias a él, todo el mundo recibió protección contra el enemigo oculto de su cuerpo, contra el enemigo oculto de su sangre.¹³

Puesto que se trata de una función tan importante, el oficial cuenta con dos suplentes: el flautista (segundo oficial) y el tamborilero (tercer oficial).

* El *chilha*’ –agua sabrosa o dulce– era antaño una bebida fermentada de los mayas. Actualmente, se da este nombre a una bebida elaborada con piña, agua y azúcar (a veces la sustituyen con “Fanta”, refresco embotellado).

5. LOS MUSIKEROS

Es uno de los cargos más pesados y agotadores. En la descripción de la fiesta veremos cómo su actuación es incesante. La ceremonia ritual para pedir a los músicos que acepten desempeñar este cargo en la fiesta es semejante a la del oficial.



Los musikeros

Los musikeros son los siguientes:

- *Amay* (flauta).
- *K'ayob* (tambor).
- *Mandolina*. Se le llama también *sbah musikero*, o primer *musikero*.
- *Guitarra*: *schebal musikero* (segundo).

Estos instrumentos van por pares: flauta-tambor y mandolina-guitarra. Si por una razón u otra la flauta no toca, tampoco lo hace el tambor; sucede lo mismo con el par mandolina-guitarra.

El par flauta-tambor es el más importante, puesto que se trata del segundo y del tercer oficial y, además, porque a ellos corresponde dar la señal para principiar y terminar la música (por medio de notas muy agudas de la flauta y de otras más graves del tambor). Cuando la comitiva se traslada de una parte a otra, flauta-tambor preceden siempre a mandolina-guitarra.

6. EL OTSESELMATS'WINIK (lit.: el hombre que mete el *mats*)

Es el maestro de ceremonias en casa de cada uno de los capitanes, y se encarga de organizar todo allí, tanto la preparación de los alimentos como su distribución. A él corresponde también velar por la unidad y armonía del equipo, así como cuidar de que todo se haga según las tradiciones. A fin de lograrlo mejor, él mismo elige a sus colaboradores:

Mientras tanto, permanecemos en casa hasta el fin, para secar el sudor y el vapor [de los que trabajan]. Con este fin nos reunimos y estamos juntos para ver, para observar y para dar nuestros consejos, así como también para prestar nuestras manos.¹⁴

El *otselemats'winik* tiene también una función supletoria: recita la oración y el *pat'o'tan* cuando su capitán no lo sabe de memoria y, como la oración misma lo indica:

Spisil ora yakalon ta behel, spisil ora ayon ta atojol –a toda hora estoy caminando, a toda hora estoy en tu presencia.

Su trabajo no se limita a la fiesta, sino que tiene también a su cargo las ceremonias y comidas que se efectúan en casa de su capitán cada cuatro meses.

Los capitanes deben buscar cada uno a su *otselemats'winik*, lo cual no resulta fácil. Cuando el candidato acepta por fin, el capitán sella el pacto ofreciéndole una botella de *chilha'* (agua dulce o sabrosa).

7. LOS IK'ABIL –invitados o llamados

A) Los hombres

Cada capitán convida a cierto número de hombres (y a sus esposas) para que le ayuden. Los primeros, el cuarto día (anterior a la fiesta) “meten la leña” y se encargan de conseguir el *wan* (hojas de plátano en las que se envuelven los tamales para

cocerlos). El tercer día van todos a buscar ramas y troncos de árbol para construir el *cha'kajalte'* (en español, tapasco, una especie de tribuna) (lám. XIV, 15). Todos deben también desgranar grandes cantidades de maíz (*ya sk'utik te ixim*).

B) Las Me'eletik (mujeres de edad adulta, no necesariamente ancianas)

Su oficio es preparar los platillos de la comida y dirigir el trabajo de las mujeres jóvenes. El *otseelmats'winik* es quien las escoge, pues de esa manera la armonía reinará más fácilmente en el equipo.

A la esposa del *otseelmats'winik* se le nombra *ma'klinwanej* –la que da de comer.

El segundo día antes de la fiesta, hacia el fin del día, el capitán ofrece una comida a todos los *ik'abil* para agradecerles la ayuda que le prestan.

Evidentemente, las personas que viven en el mismo conjunto habitacional –*wol-nah*–, es decir, los padres, hermanos y hermanas no casadas del capitán, colaboran también.

En la oración al santo patrono se menciona a los *ik'abil*:

Ellos mismos, los que prestaron sus pies, los que prestaron sus manos [se hallan aquí], porque el capitán buscó muchas personas para que le ayudaran. Además están aquí su madre y su padre. Fueron a recoger leña, y ramas de pino; levantaron sus pies, levantaron sus manos [es decir, se pusieron a trabajar].¹⁵

8. LOS MAERTOMAHETIK O MAYORDOMOS

Encargados de arreglar y barrer la iglesia, bajo la dirección del *kobraria* o del presidente de la Iglesia. Durante la celebración de las fiestas, ellos inciensan las banderas cuando se las saca del baúl en que están guardadas y cuando se las vuelve a colocar allí. Al mayordomo jefe le toca traer el *chik'o'pom* –incensario pequeño.

9. APORTACIÓN DE LOS CAPITANES

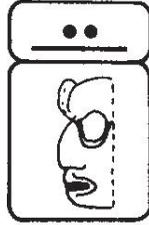
Cada capitán deberá aportar lo siguiente para la fiesta:

- cuatro *bahk'* (*o zontle*), es decir, 1 600 mazorcas de maíz; alrededor de 200 kilos. El precio del *bank'* es de 100 pesos;

- tres arrobas (11.5 kgs. cada una) de frijol. El precio de cada arroba es de 80 pesos;
- diez *ch'ix asukal* –paquetes de panela o piloncillo. Cada unidad pesa unos cinco kilos, y su precio es de alrededor de 15 pesos;
- chile, unos 40 pesos;
- sal, unos 10 pesos;
- cigarros, cuatro o cinco paquetes;
- cohetes: los dos capitanes primeros, cuatro docenas cada uno; los dos segundos, tres docenas. El precio de cada cohete es de unos \$ 3.50;
- veinte botellas de *chilha'* (es decir, cuatro botellas por día). El *chilha'* puede sustituirse por “Fanta”;
- carne de puerco: cada capitán debe aportar para la fiesta dos puercos, pero si no es posible, al menos uno. Los indios compran los animales cuando son pequeños y los engordan en casa; su costo de compra es de unos 100 pesos; a esto hay que añadir lo que el animal come durante el año.

Considerados en dinero los gastos oscilan entre 1 200 y 1 500 pesos, pero hay que tener en cuenta que el capitán no compra el maíz ni el frijol, sino que los cultiva él mismo.

Pasemos ahora a la descripción de las fiestas.



CAPÍTULO VII

LA DESCRIPCIÓN DE LAS FIESTAS

I. LAS FIESTAS DE LOS SANTOS PATRONOS

Aun cuando hay algunas variantes entre las fiestas de los santos patronos, la estructura general puede describirse en la forma siguiente:

- Cuarto día antes de la fiesta

Temprano por la mañana, el *sbah bankilal* (primer capitán hermano mayor), acompañado por los demás capitanes, el oficial, los *otselemats'winik* (maestros de ceremonias) y sus respectivas esposas, recitan en la iglesia una plegaria: piden al cielo ayuda para cumplir con los deberes de su cargo, que reinen la unión y el gozo de todos los participantes y asistentes, que sea suficiente el alimento para la fiesta, y que haya buen tiempo.

Antes de iniciar la oración, cada capitán enciende dos cirios ante cada santo patrono y, si al terminar de orar aún no se han consumido las velas, salen fuera de la iglesia y esperan allí el tiempo necesario. Luego, todos se van a su casa para regresar al día siguiente.

Notemos que casi siempre acude el padre Nacho a las fiestas, y celebra misa; hacia el final de ella tiene lugar el rezo de los capitanes.

- Tercer día

Al igual que el día anterior, los capitanes recitan su oración y, al terminarla, todos se dirigen al son de la música a casa del *sbah bankilal*.



Lámina V

Baile de los capitanes

Llegados a ella, cada uno saluda al dueño de la casa, aun si este se hallaba presente en la iglesia: ¡*Talón me ka!* –¡Ya llegué, jefe!–; saludan también a todas las personas presentes, usando los términos adecuados: compadre, hermano, tío, tía, etc., o simplemente *ermano* si no tienen ninguna relación especial con él. Tal rito hay que efectuarlo cada vez que se entra en una casa. La respuesta al saludo es: ¡*La, me ka! Kuxawo'tanik, ka!* –¡Ven, jefe! ¡Descansa, jefe!– (o el término apelativo de cada uno).

Todo el mundo se sienta alrededor del cuarto, y charlan o permanecen en silencio. En seguida se inicia la música y danzan los capitanes, acompañados por los *alkaletik* y por los visitantes que deseen bailar. Para abrir la ceremonia, cada uno de los capitanes ha interpelado antes a cada uno de los *musikeros*: “¡Cumple tu oficio, jefe!, o bien: ¡por favor, jefe, da principio a la fiesta!”.

La danza es tradicional y muy sencilla (lám. IV, 13). Dura generalmente de 10 a 12 minutos, y al terminar, cada capitán da las gracias nuevamente a cada *musikero*: “¡Descansa, jefe!, o ¡Gracias, jefe!”.

Siempre se emplean estas fórmulas al comenzar y al terminar el baile. Hay que notar que cuando se ofrecen cigarros o bebidas a los danzantes, estos deben interrumpir el baile para tomarlos; los *musikeros* suspenderán la música por pares: tambor-flauta, o mandolina-guitarra. ¡La cortesía es mucho más importante que todo lo demás!

En seguida, cada *alkal* obsequia a la concurrencia una botella de *chilha'*, que el *opisal* ofrece personalmente a cada uno de los asistentes: “¡He aquí el regalo de los *alkaletik!* (o bien, según el caso: ¡He aquí el regalo de los capitanes!) –¡Helo ahí!–”, responde el interpelado.

El *opisal* entrega la botella a uno de los participantes para que la sirva: “¿Puedes servirnos el *chilha'* a fin de que lo bebamos? –¡Puedo!–”.¹⁶

Al escuchar su respuesta, el *opisal* le escancia un vasito de *chilha'* y le dice: “¡*Uch'a chilha'*! –¡Bebe el agua sabrosa!–, o bien, ¿*Awo'tan?* –¿Quieres?–, a lo que el interpelado responde: ¡*Ma'xkil!* –¡No sé!–, o ¡*Ixkilitik!* –¡Veamos! o ¡*Vamos a ver!*–”.*

No es obligatorio beber el *chilha'*, sino que se puede decir: “¡*Ya xk'axon!* –¡Paso!”–. Antiguamente, cuando en vez de *chilha'* se servía trago o aguardiente, la persona que ya no quería beber tomaba el vaso y vertía su contenido en una botella que traía consigo para esto. Más tarde, podía llevársela a su casa, o bien obsequiarla de nuevo a los asistentes.

Volvamos a la fiesta. Una vez que ha bebido el escanciador, devuelve el vaso al *opisal* diciéndole: “¡*Ijin!* –¡Toma! o ¡He aquí!–, o bien, ¡*Ilawil!* –¡Mira!–”. Hecho esto sirve de beber al *opisal*, y después al resto de los asistentes, empleando siempre las mismas fórmulas prescritas por la etiqueta.

Terminada la botella, el que la escanció la devuelve al *opisal*: “¡*Ijin te alimete!* –¡Aquí está tu botella!–”. El *opisal* toma otra botella y la ofrece nuevamente a los participantes: “¡*Ay to te jmajtantik yu'un te alkaletik!* –¡Todavía dura el regalo que los *alkaletik* nos hicieron!–”. Elige enseguida a otro escanciador y efectúa los mismos ritos que antes. Al vaciarse la última botella, el *opisal* se dirige nuevamente

* Esta forma de responder es usual entre los tseltales, pues nunca debe parecer que alguien está ansioso de recibir algo. La misma fórmula se emplea cuando uno pide a otro un servicio: el interpelado no debe mostrarse pronto a prestarlo, y así, responderá en primer lugar: *Ma'xkil teme ya xhu'ku'un* –¡No sé si pueda!–. El otro entonces vuelve a insistir y aquel a quien se pide el servicio generalmente accede.

a cada uno de los participantes: “¡*Laj te jmahtantik yu’un te alkaetik!* –¡Se ha terminado nuestro regalo que nos dieron los *alkaetik!*–. ¡*Laj* –¡Se ha terminado!–”, responde cada uno al ser interpelado.

a) *Ablución de las manos*

Mientras los circunstantes beben el *chilha*, circula una calabaza –*jay*– llena de agua (lám. XIV, 2), para que cada uno se lave las manos, y la pase al siguiente: “*Poka ak’ab!* –¡Lava tus manos!–. ¡*Hich!* –¡Sí!”.

Se hace también circular una servilleta: “¡*Ich’a pak!*, o bien ¡*Kusak’ ab!* –¡Toma la servilleta! o ¡*Seca tus manos!*”.

Luego habrá que enjuagarse la boca antes de comer: “¡*Suka awe!* –¡Enjuágate la boca!”.

Estos ritos son de rigor cada vez que se come, no únicamente durante las fiestas, sino también en la vida ordinaria.

Se hacen circular dos calabazas llenas de atole, y cada uno bebe un trago y la pasa al siguiente: “¡*Uch’a ala mats!* –¡Bebe un poquito de *mats!*–”. Las calabazas continúan circulando hasta que se vacían.

Mientras tanto, una mujer pasa ofreciendo en un calabacito el *chabulich*, bebida hecha con agua caliente y azucarada, a la que se añaden pimienta y chile: “¡*Uch’a chabulich!* –¡Bebe el *chabulich!*–”. La respuesta es siempre: “¡*kol!* –¡sí!”., ya que nunca se puede rehusar lo que ofrece una mujer. Después del *chabulich*, circula un jarro con agua para que todos se enjuaguen la boca. Los que sirven a la mesa (cubierta con un mantel de fiesta), colocan sobre ella pequeñas escudillas de barro llenas de frijoles, y también tazas de café. El *opisal* y el *otselemats’winik* designan a cada uno el sitio que debe ocupar. A veces esta operación tarda aun un cuarto de hora. Esto, y la costumbre de no comenzar nunca antes de que se haya servido a todos, hace que, con mucha frecuencia, el alimento se enfríe; pero, para los indios, eso no tiene importancia. ¡Sería mucho más grave preterir, aun involuntariamente, a alguno de los invitados!



El *otselemats’winik* anuncia entonces al *opisal*: “¡*Chahpambilix swe’el yuch’el!* –¡Están listas la comida y la bebida!”.

Entonces el *opisal* dice a los asistentes: “¡*Ochanik!* –¡Empiecen!–”. Hecho esto bendice los alimentos. Si el sacerdote se halla presente, se le pedirá que él lo haga.

Durante las comidas ceremoniales se come siempre de pie, pero puede uno sentarse para beber el café.

Los *tsetales* no emplean cubiertos, sino que usan tortillas. ¡Otra razón más para lavarse las manos!

Cada uno de los invitados, al terminar de comer, dice a cada uno de los presentes: “¡*Tik'onix ah!* ¡*Lek ayon!* ¡*Ijin che ka!* –¡Estoy satisfecho! ¡Estoy bien! ¡Así es, jefe!–” (o *compadre*, etc.). En seguida se lava las manos, y se sienta.

Cuando todos han terminado de comer, se sirve la última botella de *chilha'*, que el *sbah bankilal* (primer hermano mayor) ofrece en su casa, y se baila en agradecimiento al santo patrono por el alimento que se ha recibido de él. La comitiva se dirige entonces a la casa del *schebal bankilal* (segundo hermano mayor); después a la del *sbah yihts'inal* (primer hermano menor) y, finalmente, a la del *xuht'ul yihts'inal* (benjamín). En cada casa se repiten las mismas ceremonias, y el ritual termina hacia el alba, alrededor de la 1.30 de la mañana.

Es conveniente aclarar que nadie está obligado a comerse todo el alimento que se le sirve, sino que puede dejarlo en el plato; estos restos los comerán después la gente de la casa. Con todo, es más conforme a la etiqueta comer al menos un poco en cada una de las casas de los capitanes.

El fin específico del ritual de este día es posibilitar que los oficiales observen si todo está preparado y en orden para la celebración ulterior de la fiesta. Este ritual recibe el nombre de *ya xbehen te k'ayob* –camina el tambor.

Terminada la visita de la última casa, cada uno regresa a su hogar. Naturalmente, hay una fórmula, tanto para despedirse como para pasar de una casa a la otra: “¡Hemos terminado ya, jefe!, ¡hemos terminado!, ¡vamos a buscar nuestro camino!, ¡ahora podemos ya salir para irnos!”.

Estas palabras las pronuncia el oficial, y cada uno de los circunstantes dirá a los demás: “¡*Konik ka!* –¡Vamos, jefe!–”. Si se trata de los habitantes de la casa, se les dirá: “¡*Bohkonix!*” –¡Ya me voy!–”. Al despedirse del dueño de la casa: “¡*Lisensia ka!* –¡Con tu licencia, jefe!”.

• Segundo día

A las seis de la mañana tiene lugar la oración de los capitanes (que encienden sus cirios). Inmediatamente después se distribuye *chilha'* en la puerta de la iglesia y se

toca música, a cuyo son la comitiva se encamina hacia la casa del capitán primero, ante cuya puerta se pronuncia el *pat'o'tan* entre los capitanes primero y segundo. El dueño de la casa se halla dentro; el otro, fuera.

El *opisal* y el *otselemats'winik* sustituyen a los capitanes en el saludo, si estos no saben recitarlo. El *pat'o'tan* es un saludo fraterno entre dos jefes de la comunidad; en él se habla acerca de los deberes de los capitanes y de la unión fraterna que debe reinar entre todos los participantes en la fiesta; se alaba al santo patrono que tuvo a bien protegerlos a todos para que desempeñaran debidamente su cargo a lo largo de todo el año. Los capitanes insisten en el hecho de que han desempeñado bien su oficio en honor del santo, y de que pagaron sus limosnas mensuales (cirios), conforme lo exige la tradición.

El *pat'o'tan* es un diálogo impropriadamente dicho: hay dos “interlocutores”, uno que dirige y otro que responde comentando lo que oye; pero uno y otro hablan al mismo tiempo, sin esperar a que su interlocutor haya terminado. Hacia la mitad del saludo, el que lo dirigía se convierte en comentarista, y viceversa.

Se mantiene informado al pueblo del desarrollo de la fiesta mediante cohetes. Así, al iniciarse el *pat'o'tan* se lanza un cohete, otro al cambiar de dirigente, y otro al final.

Siempre que termina un *pat'o'tan*, todos los asistentes se saludan de mano unos a otros, diciendo: “¡Buenos días! o ¡Buenas tardes!”. Enseguida entran a la casa, donde se distribuyen cigarros y *chilha'* (cada uno de los capitanes obsequia cuatro botellas), mientras se efectúa una nueva danza, siempre al son de la música.

Hay que indicar que, con excepción de algunas variantes, el esquema del *pat'o'tan* es semejante al de la oración de los capitanes, solo que en esta a quien se interpela es al santo patrono.

Como es día de ayuno, el único alimento que se sirve a esas horas es *chilim* (bebida hecha de pinole mezclado con agua) en un pequeño calabazo –*koko bohch*– (lám. XIV, 1) tapado con una tortillita cuadrada (*mantekatulwaj*), de masa, manteca de cerdo y panela o piloncillo, y que mide alrededor de 5 cm de lado, y medio cm de grueso. Todo está cubierto con una servilletita, como es de rigor cuando se transportan alimentos.

Cuando se ha terminado de beber el *chilim*, el *opisal* pregunta a cada uno: “¿Quieres más? –La respuesta ritual es: ¡No, ya estoy satisfecho!–”. Agrega entonces el *opisal*: “¡Buscaremos a alguien que lleve el *chilim* a tu casa!”.¹⁷ De esto se encargan mujeres y muchachas.

Lo mismo sucederá con los demás platillos de la comida: se enviarán a casa de cada uno de los concurrentes. Con ello se acentúa el sentido de participación frater-

na. En efecto, es de notar que cada uno de los capitanes podría consumir en su casa y con su familia los platillos que envían a las otras casas, puesto que en cada casa son los mismos. Pero tal gesto hace resaltar mejor la participación y el sentido del “don recíproco”.

La fiesta prosigue en las casas de los otros tres capitanes, donde se efectúan las mismas ceremonias, que se terminan hacia las dos de la tarde.

b) *Las banderas de los capitanes*

La comitiva se dirige hacia la casa del *sbah* (primer) *alkal*, donde uno de los capitanes ofrecerá a la concurrencia dos botellas de *chilha*’ obsequiadas por aquel.

Los capitanes primero y segundo, así como también los oficiales se lavan las manos; después el *alkal* primero abre un baúl, y los capitanes sacan de allí, con gran respeto, cuatro banderas rojas (de forma rectangular –1 m x 60 cm–, con franjas doradas en sus bordes).

Los capitanes toman sucesivamente cada una de ellas por los extremos, y la sostienen unos momentos sobre el *chik o’pom* o incensario, primero de un lado, y luego del otro. La incensación tiene dos fines: venerar las banderas, y preservarlas de la polilla (más tarde se hará lo mismo antes de volver a guardarlas).

Terminada la ceremonia, se atan las banderas a sus astas de carrizo, en cuyo extremo superior se encaja una cruz de madera. El astabandera y la cruz de los capitanes primero y segundo son algo mayores que las de los otros dos. La ceremonia dura alrededor de una hora al son de la música; y durante ella se sirve *chilha*’. Al terminar, los capitanes primero y segundo se dirigen al *opisal* y le dicen: “¡*Chahpalix te bandera!* –¡Están listas las banderas!”.

Hacia las tres de la tarde, la comitiva, con las banderas ondeando al viento, se pone en marcha hacia la iglesia, mientras los músicos tocan sones muy alegres. El *alkal* primero abre la marcha, y le siguen el par tambor-flauta, los capitanes, el par mandolina-guitarra, y el *alkal* segundo.

Cuando el grupo se acerca al templo, empieza a repicar la campana. Los capitanes van hacia el fondo de la iglesia, colocan dos banderas en cada ángulo; luego, a una con los *alkaletik*, se santiguan y oran brevemente a media iglesia. La música toca unos instantes y luego todos salen a charlar y descansar. Ya es tarde y toda la gente tiene hambre, pues es día de ayuno.

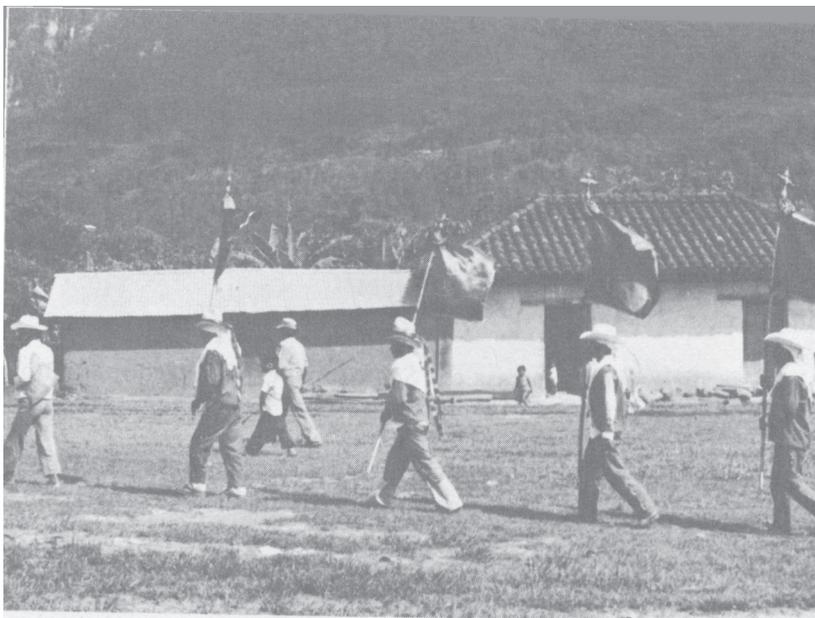


Lámina VI Los capitanes abanderados

Tiene lugar, entonces, en casa del capitán primero, la cena, precedida por una danza de los capitanes. Se sirve carne de puerco en caldo de chile, acompañada de tortillas especiales (*pahtswaj*).

c) *Ch'ul santa maitines* –santos maitines

A las 7.25 p. m. se reúnen en la iglesia, ante cuya puerta danzan los capitanes: hay que pedir al cielo que esta parte tan importante de la fiesta pueda desarrollarse como se debe y que el tiempo sea bueno para ello, los capitanes oran brevemente en privado ante el altar.

En la liturgia católica, los *maitines* forman parte del oficio divino cuyo rezo es obligatorio para los clérigos. En los días solemnes, esta parte del oficio la constituían antiguamente nueve salmos y nueve lecciones (estas eran pasajes de la Biblia y trozos de sermones de los padres de la iglesia).

En los *maitines* tseltales, las danzas en las casas de los cuatro capitanes y de los cuatro *alkaletik*, así como también la que se efectúa en la iglesia, representarían los

salmos; los *pat'o'tan* que se recitan ante la puerta de las casas de los *alkaetik* y de los capitanes, más la oración en la iglesia, equivaldrían a las nueve “lecciones”.

El tiempo más solemne de la fiesta comienza en este momento, y durará hasta mañana por la tarde. Por ello, los *musikeros* tocan siempre que la comitiva “camina”.

Se visita primero la casa del *sbah alkal* del poblado, pero no se sigue un orden jerárquico en las visitas, sino más bien de proximidad entre las diversas casas, ya que es de noche y no hay para qué recorrer dos veces el mismo camino.

Los capitanes y los *alkaetik* del ejido (los cuales no tienen casa en el poblado), piden prestada una para las ceremonias.

Desde ese momento, los capitanes cubren su cabeza con un lienzo blanco, el *schujkilsjol* –lit.: cubre-cabeza– (lám. XIV, 7), y con otro lienzo también blanco cubren sus hombros. Para entrar a la iglesia se quitan el paño de la cabeza; pero el de los hombros, solo cuando entran en las casas. Portan también un sombrero nuevo, adornado con una cinta color guinda.

d) En casa del *alkal* primero

Al llegar a ella se pronuncia el *pat'o'tan* entre los dos *alkaetik*; el dueño se halla dentro, junto a la puerta, y el *alkal* segundo, fuera. Al terminar, todos entran, y se distribuyen cigarros y *chilha'* (cuatro botellas en cada casa).

Los capitanes invitan entonces a los *alkaetik* a que bailen con ellos: “¡*Ya jpastik k'in ka!* –Hagamos la fiesta, jefe!– ¡*Yakuk ka!* –¡Sí, jefe!”.

Luego se visitan las siete casas restantes, donde tienen lugar las mismas ceremonias, que duran alrededor de una hora, tiempo necesario para beber las cuatro botellas de *chilha'*.

Luego vuelven a la iglesia, en cuyo interior beben *chilha'* (antiguamente, trago), una botella de cada capitán. Esto dura más o menos una hora. Al terminar, cada uno regresa a su casa, a eso de las 2.30 a. m.

• Primer día

La jornada empieza a las 6 de la mañana con una serie de cohetes. Cada capitán enciende un cirio en la iglesia y recita una plegaria individual por el éxito de la fiesta. todos salen al atrio para esperar que los cirios se consuman, mientras tanto, cada uno de los capitanes ofrece una botella de *chilha'*.

- A las 8 de la mañana

La comitiva se dirige sin música a casa del *sbah bankila!* (capitán primero); el baile lo inician solo tres capitanes, pues el primero, propietario de la casa, después de haberse bañado, está terminando de revestirse con traje ceremonial (una especie de casaca roja con botones y franjas doradas, y un pantalón también rojo con franjas doradas y cascabeles). Los capitanes portan el traje encima de sus vestidos ordinarios a fin de no estropearlo, ya que se emplea para todas las fiestas de los santos patronos.

Se ofrecen nuevamente cigarros y cuatro botellas de *chilha'*, regalo de cada uno de los capitanes. Al igual que la víspera hay *chilim* (atole de pinole) y también *ul* –un tipo de atole ligeramente agrio, endulzado con panela y condimentado con unas gotas de salsa de chile rojo–. Al llegar el capitán primero, ya con su traje ceremonial, se emprende nuevamente el baile. Desde ese momento, se pone su sombrero para bailar y no se lo quitará sino en la iglesia y para comer. Si alguna vez se le olvida quitárselo, el *opisal* le dirá: “ ¡*A'beya kux yo'tan te apixhol!* –¡Deja que descanse tu sombrero!”.

Viene ahora el desayuno propiamente dicho; cada uno tiene ante sí tres escudillas: una con carne y caldo de puerco, otra con caldo de chile y la tercera con la grasa del puerco (esta última se enviará a la casa de cada uno de los participantes junto con los demás platillos). En vez de tortillas se comen en esta ocasión los *nolbilwaj* –tamales rellenos de frijol molido– y los *pahtswaj* –tortillas gruesas y grandes.

A los visitantes de fuera y al sacerdote no se les ofrecen platillos para enviarlos a sus casas, ya que no viven en el poblado; en cambio, algún día un principal o cargohabiente los invitará a comer a su casa.

Notemos dos cosas: que no se pone sal de antemano a los platillos, sino que se la coloca en un platito aparte, ya que para los tseltales es una forma de cortesía servir sal al vecino; otra, que existe la costumbre de dar un poco de lo que se está comiendo a uno de tantos niños que andan por allí, para hacerlos participar a ellos también.

El desayuno en casa del capitán primero dura alrededor de hora y media; luego se efectúan los mismos ritos en las casas de los otros tres capitanes, en orden jerárquico. Todo termina hacia las 13:30 o 14:00 horas.

Los capitanes se dirigen con sus acompañantes a la iglesia para volver a tomar las banderas, y se encaminan a la casa del *sbah bankilal*, en cuyo patio está el *cha'kajalte'* o tapesco, adornado con ramas de ocote, construido la víspera por los *ik'abil* (ayudantes-invitados).

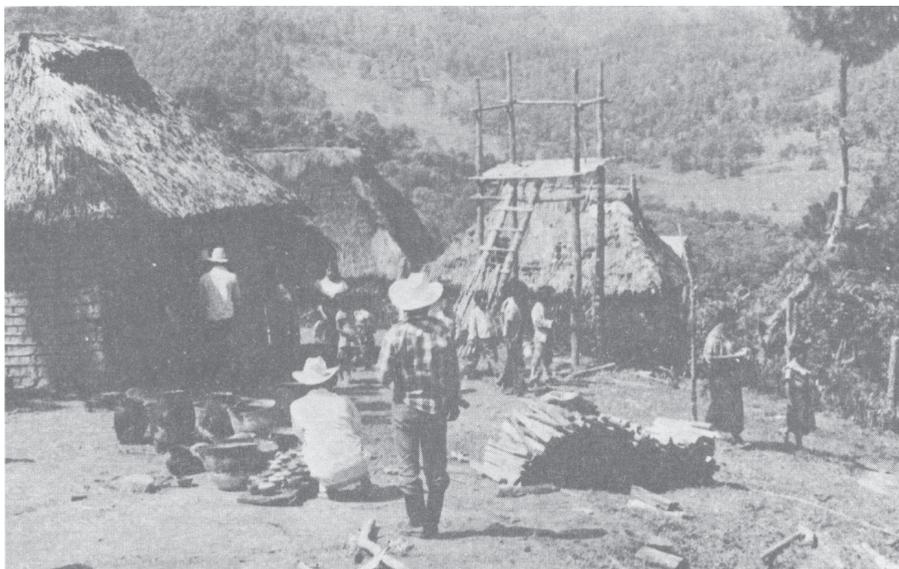


Lámina VII

Cha'kajalte'

e) *Veneración de las banderas*

Parte del patio está cubierto con *xaktaj* –agujas de ocote–, y encima de ellas colocan un petate –*pohp*–. La mujer del capitán primero, vestida con traje nuevo y adornada con joyas de fantasía (aretes y collares), sale de la casa y se arrodilla sobre el petate. Lleva en las manos un lienzo blanco sobre el cual su marido posa la cruz de su bandera; la mujer hace una reverencia a la cruz, y la toca en seguida con su frente, luego con la mejilla izquierda y con la derecha, y finalmente la besa. El marido le presenta entonces el otro lado de la cruz para que repita el rito.

Después, los otros tres capitanes repetirán ante la mujer el rito que efectuó el capitán primero. Terminada la veneración de las banderas, se las ata a los cuatro postes de la tribuna o *cha'kajalte'*.

Cuando la mujer besa la cruz, sus cabellos están muy bien peinados, pero no trenzados; esto lo harán después sus “damas de honor”. La mujer entra a la casa y se sienta, acompañada de sus damas y de las demás mujeres, en uno de los extremos del cuarto, o bien en el cuarto vecino; allí permanece en silencio hasta el fin de la ceremonia.



Lámina VIII Veneración de las banderas

La demás gente entra también, y el par tambor-flauta sube al *cha'kajalte'* o tapesco, y allí tocan durante el baile que se efectúa entonces. El otro par, mandolina-guitarra, toca dentro de la casa. Se distribuyen al mismo tiempo cigarros y *chilha'*.

Al terminar todos se dirigen a casa del *sbah yihts'inal* –hermano menor primero– para que la mujer de este venere también los estandartes.

En contraste con los demás momentos de la fiesta, para esta ceremonia se reúne alrededor de un centenar de personas, sobre todo mujeres, no solo tseltales, sino también ladinas. Tal rito resulta pues muy imponente para el capitán, y sobre todo para su mujer, poco habituada a aparecer ante un público tan grande. Al hombre lo invade el temor, pues si ejecutara mal la ceremonia recibiría una gran *k'exlal* –vergüenza.

En la oración de capitanes se dirige una súplica especial al santo patrono para que dé valor a la mujer:

... y la pareja de mi boca, la pareja de mi corazón [mi mujer]: que sus manos se fortalezcan para tomar la cruz, el ornamento [la bandera] para mostrarlo a todos. Pues hay hileras [de gente] que la contempla y que tiene sus ojos fijos en ella... ¡Que su corazón no tiemble!... ¡Que sus manos se fortalezcan para tomar la cruz, y para sostenerla con firmeza!¹⁸

El capitán hace una súplica semejante por sí mismo.

- El día mismo de la fiesta (según el Calendario Eclesiástico). Este día es menos importante para los indígenas que la víspera.
- A las 6 de la mañana, los capitanes encienden sus cirios y recitan su oración oficial; luego se dirigen todos a casa del capitán segundo, y piden a los *musikeros* que toquen mientras vuelven a colocar las banderas en los postes del *cha'kajalte'*; después danzan, y se distribuyen *chilha'* y cigarros, y se bebe el *chilim* (atole de pinole).

El desayuno de este día consta de tortillas especiales (*pahtswaj*) y frijoles; se sirve también café, pero solo en las dos primeras casas.

Los capitanes danzan una vez más, y todo el mundo se dirige hacia la casa siguiente, la del capitán primero. Se llevan allá dos banderas, al son de la música, y se las coloca en su sitio, sobre el *ch'akajalte'* –tapesco (las otras dos se quedan donde estaban).

El último desayuno se toma en la casa del benjamín o *xuht'ul yihts'inal*. Los capitanes primero y segundo van a recoger las otras dos banderas.

Mientras tanto, en el patio de la casa de cada capitán, los *ik'abil* (ayudantes-invitados) ensillan un caballo que bendice una *me'el* o anciana, mediante una larga oración; después se santigua ella misma, y hace la señal de la cruz sobre el caballo, al que da un poco de sal.

El capitán ofrece una botella de *chilha'* a la mujer para recompensarla por sus servicios; el *opisal* sirve de la misma botella un vasito y lo ofrece a la mujer; después él se sirve y bebe.

Este rito parece haber sido en otros tiempos mucho más importante, según se puede deducir de algunas de las frases de la oración que recita la mujer:

Señor Nuestro Jesucristo, te pido que perdones al hijo del Señor Santiago [es decir, el caballo]. Que el hijo del Señor Santiago reciba protección contra el enemigo de su sangre,

contra el enemigo de su lodo [cuerpo]. [Qué] dondequiera que vaya y de dondequiera que salga, su corazón saboree el pasto y la hierba... que sienta desde lejos la presencia del lodo profundo; que no caiga nunca en sitios pantanosos... que tampoco caiga o se despeñe en un precipicio... ni en sus salidas ni en sus entradas... Que no se tropiece con los lazos del Santo Cerro... del Santo Ajaw [Señor de la Cueva]. Que no se tope [con el enemigo] cuando salga y cuando viaje... Oh Dios y Señor Nuestro, que engorde y que crezca... ante tus pies y ante tus manos.¹⁹

El caballo es pues un personaje muy importante, ya que se le llama el “hijo” del señor Santiago, y que se pide al cielo que lo proteja al igual que a los capitanes: “del enemigo oculto de su sangre y de su cuerpo”. La relación con el caballo del señor Santiago parece clara. Además, en diversos sitios de México la gente venera no solo al santo, sino también a su caballo.

Se atribuye gran importancia a la vida del caballo, puesto que se invoca a más de 15 santos a los que se prometen flores y ayunos a fin de que se dignen protegerlo para que no derribe al capitán que lo cabalga.

Los capitanes se han reunido en la casa del capitán primero de donde parten cabalgando con sus banderas desplegadas, que depositarán en su sitio habitual en el templo, al salir del cual se sentarán sobre una viga adosada al muro.

Se piden entonces voluntarios para galopar en los caballos. Se trata de una especie de competencia no muy organizada, donde cada caballero tratará de llegar primero al otro extremo del atrio. La ceremonia dura unas tres horas, y la carrera se repite seis veces.

Se inicia en ese momento una convivencia muy simpática y alegre: los hombres se sientan o se recuestan en el suelo; el grupo de mujeres se sienta bajo el árbol que se halla a un lado de la iglesia, y que es su sitio habitual en este tipo de reuniones. Se ofrecen a toda la gente cigarros, *chilha'* y otra bebida llamada *chintulib* (hecha con un tubérculo silvestre macerado en agua endulzada).*

Mientras dura la carrera, los capitanes y los que quieren acompañarlos, danzan al son de la música. Las *me'etetik* (mujeres ancianas) danzan también, pero no al mismo tiempo que los hombres. Las *muchachas* pueden bailar, pero aparte, a manera de juego (lám. XIV, 12).

Hacia la caída de la tarde, el cortejo de hombres se encamina, con banderas desplegadas y al son de la música, a la casa del *sbah alkal* para dar comienzo a la danza

* Se le atribuyen propiedades sedativas: se sirve en las fiestas tradicionales, en las bodas y, según información del padre Nacho, también cuando se prevé una reunión comunitaria tormentosa.

solemne de capitanes, después de la cual desmontan, una a una, las banderas; las inciensan, según lo describí más arriba, y las guardan en el baúl. El *opisal* anuncia: “¡*Hilix te bandera ka’!* –¡Se quedaron ya las banderas, jefe!”.

La música toca durante toda la ceremonia; terminada esta, la gente permanece allí un rato platicando o descansando.

f) *Lajix kumpirali* –Fin del compadrazgo

Cuando empieza a oscurecer, el grupo va a la casa del capitán primero donde los capitanes salientes, después de haber bailado, saludan a cada uno de los asistentes. Sus mujeres, que llegaron un rato antes, se hallan sentadas en el “salón”.

Sigue otro baile durante el cual el *xuht’ul yihts’inal* o benjamín se separa del grupo y dice al *opisal*: “ ¡Estamos bien, jefe! ¡Vamos a quitarnos los trajes de fiesta, jefe! –¡Está bien! ¡Pueden quitarse sus trajes de fiesta!”.²⁰

Luego repite la misma frase a cada uno de los presentes y recibe de ellos la misma respuesta. Se quita el sombrero y lo entrega a su mujer o al *opisal* para que descosan la cinta guinda; luego se quita la casaca y el pantalón, que deposita doblados sobre el lienzo blanco que cubría sus hombros. Coloca todo sobre un petate y regresa a bailar, ya con su ropa ordinaria.

Los demás capitanes, en orden jerárquico ascendente, efectúan el mismo rito y, cada uno de ellos, una vez que ha terminado, se integra de nuevo al grupo de danzantes.

Los trajes, incensados, se guardarán en un baúl en casa del *alkal* primero. *Te stsunel ya’tel te yach’il kapitanetik* –Se enciende el trabajo de los nuevos capitanes.

Al terminar la danza de los *pasados* capitanes, se presentan los nuevos ante el *opisal*, que los inicia en el servicio del santo patrono mediante un gesto simbólico: les indica cuál es la limosna que deberán ofrecer al santo patrono al día siguiente:

¡Ya llegué, jefe! –dice el capitán primero en nombre de todos– ¡Quiero hablarte, jefe! Así pues, perdóname, jefe, por la veneración y el temor de nuestro santo patrono. Quiero hablarte de la limosna que debo cumplir para recibir mi trabajo. Por ello, me sacarás, por favor, la medida de mi limosna.

El *opisal* responde: “Sí, puedo darte la medida de tu limosna, si trajiste la paja”.²¹ Toma entonces los carrizos que le ofrecen los capitanes, los corta a la medida conveniente y se los entrega (al día siguiente los capitanes encenderán sus cirios, del largo prescrito, ante la imagen del santo patrono). Sigue un *pat’o’tan* en el que se insiste sobre todo acerca de la obligación de los capitanes de honrar a su santo patrono.

Los nuevos capitanes bailan con los pasados, quienes, al concluir, se dirigen a cada uno de los participantes:

¡Hemos terminado...! ¡Demos gracias porque acabamos bien nuestro servicio! ¡Agradecemos a la *jalalme'tik!* [o a Santa Ana o a San Juan, respectivamente, según la fiesta]. ¡Estamos contentos pues nuestra fiesta llegó a buen término!²²

Como punto final del día, los nuevos capitanes ruegan al *opisal* que se digne acompañarlos al día siguiente:

–¡Perdón, jefe! ¿Nos harás el favor de organizamos la fiesta?
–Pero... ¡no sabemos! ¡Puede ser que mañana ya no vivamos!
–¡Sí, jefe! ¡Tú puedes! ¡Préstanos tus manos [es decir, ayúdanos], y supervisa nuestro trabajo!
–¡Bueno! Entonces... ¡Sí!... ¡Puedo ayudarles!²³

Al dar su respuesta el oficial acepta las ocho botellas, regalo de los capitanes, que él ofrece, a su vez, a los *musikeros*, para que tengan la bondad de tocar al día siguiente. La respuesta será:

–Pero, no sabemos... [etc.. Y, finalmente] ¡Bueno!... entonces... ¡Sí, sí estamos libres...! [esta respuesta significa que los *musikeros* han aceptado] .

Terminada la bebida, todos se retiran.

- Primer día después de la fiesta

Ta sahb –temprano–, los nuevos capitanes con la cabeza cubierta con el lienzo blanco, se reúnen ante la puerta de la iglesia, entran y encienden sus cirios ante el santo patrono y luego dan inicio a la plegaria donde piden especialmente éxito para su trabajo: *ta shunal ha'bil* –durante todo el año.

- 8 de la mañana

Llegan los músicos, se baila en el atrio y se distribuyen cigarros y *chilha'*. Al consumirse los cirios, el cortejo se dirige, sin música, a casa del capitán primero, donde los capitanes interpelan de nuevo al *opisal*:

“*Pasbon perdon, Ka! ¡Ya kapasbotik k'in!* –¡Perdón, jefe!, ¡nos organizarás la fiesta!”.

El *otseselmats'winik* o maestro de ceremonias ofrece cuatro botellas de *chilha'* que se sirven durante la danza. En este momento, las esposas de los nuevos capitanes, y seis *me'eletik* –mujeres de edad respetable– hacen su entrada y se sientan en su sitio correspondiente.

Una mujer sirve a la concurrencia el *kakaw*, bebida de cacao crudo y molido y disuelto en agua azucarada. Lo sirven en una pequeña calabaza llamada *sima'* (lám., XIV, 4). Al ofrecerlo dice: “¡Uch'a ala kakaw! –¡Bebe un poquito de cacao!– ¡Ko! –¡Sí!”.

La bebida la ofrece primero a los hombres, y luego a las mujeres y se dan varias vueltas hasta agotarla. Vienen después el *chintulib* y el *chilha'*, con las fórmulas consabidas de ofrecimiento y aceptación.



Lámina IX

Agape tseltal

El *Agape tseltal*. Aunque a toda la fiesta pueda llamársela “banquete fraterno”, este nombre le corresponderá por antonomasia al rito que describiré a continuación, debido a que los rasgos de alegría, fraternidad y espíritu comunitario, resaltan en él de un modo especial.

Cuatro mujeres traen cada una, una calabaza o *tsu'il* (lám. XIV, 3) llena de *ul* –atole–. Sobre cada calabaza hay un montón de tortillas, cada una de sabor diferente: ordinarias, saladas, tostadas o ligeramente dulces. Todo está cubierto, según costumbre, con un lienzo.

El *otseselmats'winik* entrega las calabazas a los personajes más importantes: a los tres *opisales* y a un *trensipal* (o bien, al sacerdote, si se halla allí). Todo mundo se pone de pie y se descubren las calabazas; se mezclan las tortillas de los diversos montones y se hacen otros nuevos, de manera que en cada uno haya tortillas de los cuatro. Esto acentúa el sentido de participación: no se puede distinguir ya lo que aportó cada capitán, sino que se come la ofrenda de “los” capitanes.

En seguida, los que recibieron las calabazas beben un poco de atole y las hacen circular con todo respeto, diciendo al vecino: “¡*Uch'a ala mats!* –¡Bebe un poquito de *mats!*–”. Al mismo tiempo comen las tortillas, y el rito continúa hasta que quedan vacías las calabazas.

Los servidores traen entonces unos *sets'* –tazones o escudillas (lám. XIV, 5) llenos de *sakil* (especie de atole hecho de semillas de calabaza), sobre el que hay una tortilla de huevo; se traen también escudillas con frijoles. El sentido de participación se expresa aquí también, pues cada dos personas comen de una escudilla.

Durkheim subraya aquí la importancia de las comidas sagradas, en las que se expresa la unión de los miembros de la Comunidad terrena, tanto entre sí como con la celeste: “las comidas tomadas en común... crean entre los asistentes un lazo de parentesco artificial” (p. 481).

Recalquemos el hecho de que los tseltales, para simbolizar la unión de la fiesta, emplean términos de parentesco para designar a los diferentes cargo-habientes: *sbah bankilal* –primer hermano mayor–, *sbah yihts'inal* –primer hermano menor–, etc. El término *lajix kumpirali* –fin del compadrazgo– indica el fin de la fiesta, en la cual la unión ha sido tan íntima que puede asemejarse a la que debe reinar entre los compadres. Es decir, se trata de la expresión de una asociación muy estrecha de parentesco artificial, de la que nos habla Durkheim:

El alimento rehace sin cesar la sustancia del organismo. Una alimentación común puede producir los mismos efectos que un origen común. Según Robertston Smith, el objeto de los banquetes sacrificiales sería, precisamente, hacer comulgar de una misma carne al fiel y a su dios a fin de anudar entre ellos un lazo de parentesco (*loc. cit.*).

Volvamos a la fiesta: terminado el ágape, el capitán primero y su *otseselmats'winik* o maestro de ceremonias, recitan un *pat'o'tan*, terminado este, el mismo capitán se dirige a su propia esposa y a cada una de las esposas de sus hermanos en el cargo: “¡*Ya jmulantik xlanj te k'in!* –¡Nos gustaría que terminara la fiesta!”.

Las mujeres interpelan entonces a los músicos: “¡*Ya jmulantik te ak'in!*” –¡Nos gusta tu fiesta!–”, y se ponen a bailar al son de la música. Al fin, dan las gracias a los músicos: “¡*Hokolawal!*”.

A quienes corresponde por derecho bailar, es a las esposas de los capitanes, pero las *me'eketik* pueden también hacerlo (a las doctoras Elsa y Patricia las invitaban siempre a acompañarlas en esta danza).

Después de unos 20 minutos de descanso, las mujeres bailan otra vez, y se despiden de cada uno de los asistentes diciendo: “ ¡*Bohkon!* –¡Ya me voy!–”. Y se retiran de la fiesta.

La forma de bailar de las mujeres es mucho más delicada y graciosa que la de los hombres: flexionan un poco más las rodillas y describen un óvalo o una curva abierta; no danzan hacia adelante y hacia atrás como los hombres (lám. XIV, 12 y 13).

Con el último baile, termina la fiesta; los hombres se quedarán aún cierto tiempo en amigable charla.

g) *Algunas anotaciones*

1) El ágape mensual

Los capitanes de cada santo patrono se reúnen mensualmente para celebrar en forma sencilla el *ágape*, acompañados únicamente por el *otseselmats'winik*, o maestro de ceremonias. El quinto mes después de recibido el cargo, tal *ágape* reviste un carácter más solemne: los *musikeros* tocan en él y pueden asistir invitados. El fin de tales celebraciones es reforzar la unión de los capitanes entre sí, y preparar y organizar la fiesta.

2) El rol de las mujeres en las fiestas

Hay que hacer hincapié en la función de las mujeres en estas ocasiones, ya que en la vida ordinaria no desempeñan prácticamente ningún rol público.

En cambio, durante las fiestas, además de sus “funciones ocultas”, como la preparación de los alimentos, una de ellas aparece como *reina*, por decirlo así, la ceremonia del beso de las banderas. Tenemos también el baile de las mujeres de los capitanes y de las *me'eletik*. Parece que esto sería una manera de dar testimonio público de la importancia de la mujer, y de acentuar que, sin la *snuhp' sti' snuhp' yo'tan* –la pareja de su boca, la pareja de su corazón–, los capitanes y los demás que participan en la fiesta no pueden hacer nada, y que la colaboración de las mujeres es absolutamente necesaria.

Hay que añadir a esto que todos los cargos (exceptuando el de los policías y el de los mayordomos) exigen que los que los detentan estén casados. Hay dos posibles razones para ello: en primer lugar, a un hombre tseltal no se le considera verdaderamente adulto sino cuando se casa. Además, si no tiene esposa, no se le puede elegir para el cargo de capitán, puesto que nadie podría ocuparse en su casa de la preparación de los alimentos.

3) Visitas de los santos

Terminada la fiesta de San Juan, los nuevos capitanes, acompañados por los *musike-ros* y un grupo de ancianos, llevan a la Virgen a *Xitalha'* para que visite a San Pedro, patrono de ese poblado, con ocasión de su fiesta. Allí la reciben con grandes honores y ella permanece en el pueblo una semana entera, mientras dura la fiesta. Después regresa con gran solemnidad a Guaquitepec.

Para la fiesta de la *jalalme'tik* (el 8 de septiembre), San Pedro le devolverá la visita yendo a Guaquitepec.

Se trata aquí de una tradición muy antigua, cuyo origen exacto es desconocido; yo no he hallado documentos que pueden aclarárnoslo.

En la región, es el único ejemplo de visita solemne de un santo a otro; en cambio, entre los tsotsiles y en otras regiones de México, la costumbre está bastante extendida.

Vogt piensa que esto probablemente pueda atribuirse a la época precolombina, pero no fundamenta su hipótesis (1969, p. 362).

Wasserstrom estudia muy a fondo el fenómeno social del intercambio de visitas entre el poblado de Zinacantán y las aldeas circunvecinas, y declara:

Podríamos sugerir que tal intercambio halla su inspiración no en relaciones políticas contemporáneas, sino más bien en la experiencia común, étnica e histórica de los habitantes de Zinacantán [y de otros poblados que se hallan en relación con estos]. Por

medio de tales ritos los indios parecen decir: “Antaño veníamos todos a esta iglesia a fin de celebrar nuestro nacimiento común, sea cual fuere el lugar a donde el destino nos hubiera llevado”... Tales prácticas se hicieron necesarias entre estas comunidades, cuyos caminos han divergido durante un tiempo tan largo [esto a fin de reforzar sus lazos comunes] (1974, p. 22).

No hay documento alguno que nos permita afirmar una relación de origen, ni un lazo especial entre Guaquitepec y Xitalha⁷. Sin embargo, que sean vecinos quizá les llevó a entablar una relación más estrecha entre sí que con otras poblaciones, como Cancuc, Bachajón, algo más alejados de Guaquitepec. No sería pues inverosímil afirmar que la vecindad facilitó el inicio de relaciones comerciales y religiosas. Hay que aclarar también que, en cierta época, un mismo cura atendía Guaquitepec y Xitalha⁷.

Con todo, no llegué a ninguna certeza a propósito de este intercambio de visitas entre los santos de estos dos poblados.



Perro cantor

II. EL CARNAVAL: *Lo'il k'in* –La fiesta jocosa

1. LA FIESTA

Los tseltales de Guaquitepec festejan el Carnaval los cuatro días que preceden la Cuaresma. Su objetivo es el mismo que el de las fiestas de los santos patronos: la conser-

vación y el acrecentamiento de la armonía de los miembros de la comunidad entre sí, y de la comunidad de la tierra con la de los cielos; en otras palabras: el servicio de los santos en beneficio de la comunidad. Sin embargo, en esta fiesta encontramos un matiz diverso: se realza el aspecto comunitario terrestre-celeste, y el ambiente es de alegría jocosa y bullanguera.

No es un solo grupo de capitanes el que se encarga de la celebración, como sucede en las fiestas de los santos patronos, sino los 12 juntos.

El carácter comunitario se ve acentuado por el espíritu de alegría que es mayor que en las otras fiestas. Ahora bien, tal espíritu no proviene solamente de las diversiones humanas: están contentos porque la alegría misma es un aspecto del servicio de los santos, como lo veremos más adelante. Sin embargo, se nota también cierto espíritu de penitencia, debido a la proximidad de la Cuaresma.

Un punto muy importante, es que la moralidad pública se ve reforzada en el Carnaval mediante el *libertinaje ritual*, es decir, mediante el *quebrantamiento ritual de la moralidad misma*.

Si las fiestas de los santos patronos son la santificación de la vida ordinaria, se podría decir quizá que el Carnaval es la santificación de la alegría.

No es necesaria una descripción minuciosa de la fiesta, ya que, en su estructura misma, se parece mucho a la de los santos patronos: hay música y baile, oraciones y *pat'o'tan* o saludos, banquetes, bebida, etcétera.

Antiguamente los capitanes *yih ts'inal* y *ala xhut'* –hermanos menores– vestían el traje típico de las mujeres tseltales; en cambio, los *sbah bankilal* y *schebal bankilal* –hermanos mayores– vestían su ropa ordinaria de hombres, y trataban a sus hermanos menores como si estos fueran mujeres.

Desde hace algunos años, los hermanos menores no usan ya trajes de mujer, sino sus ropas ordinarias; para distinguirse de los hermanos mayores, usan máscaras. Según me dijeron en el pueblo, al padre Nacho le pareció que esa costumbre de disfrazarse de mujer era anormal, y por tanto, “sugirió” a los indios que la suprimieran.

La presencia del mismo padre ha impuesto una cierta moderación a los juegos de los tseltales; sin embargo, en 1977 tuve la oportunidad de asistir al Carnaval en ausencia del padre Nacho: la fiesta se desarrolló sin inhibiciones y la actuación de los tseltales fue mucho más natural.

Volvamos a la celebración: al inicio de la fiesta, el *opisal* ofrece a los capitanes –hermanos mayores– una ardilla disecada, que ellos usarán como símbolo fálico durante los bailes. Los *yih ts'inaletik* o hermanos menores tratan de apoderarse de la

ardilla. Quien la tiene en su poder toca con ella las nalgas de una persona del bando opuesto, y luego trata de introducírsela en la boca.

Naturalmente, después de un rato la pobre ardilla está hecha pedazos, pero siguen usándola hasta que no queda nada de ella. También se usa como símbolo fálico un trozo de caña de azúcar. Los *alkaletik* y algunos visitantes participan también en este tipo de juegos.

Hay también otros juegos de carácter sexual; por ejemplo, un capitán hermano mayor, agarra a un capitán hermano menor y simula besarlo en la boca; otras veces lo agarra por la espalda y simula el coito. Continuamente se dicen chistes de doble sentido, con gran alegría y carcajadas de los asistentes.

Tanto en la calle como en las casas, la actitud de todo el mundo es de alegría jocosa, y se hacen bromas, sobre todo a los muchachos que andan rondando por allí. Pero no se libran de ellas las personas de edad madura y aun los ancianos. ¡Esa conducta sería inaudita en la vida diaria!

Los capitanes corretean a los animales, sobre todo a los perros con que se topan en su camino, les jalan la cola, etcétera.

Puesto que no hay capitanes salientes en esta fiesta, son los capitanes hermanos mayores quienes al fin de la celebración se dirigen al *opisal* y a los *musikeros* para darles las gracias. La fórmula es más o menos la misma que la que los capitanes usaron para darme las gracias a mí:

Tú podrás decir si lo que viste estuvo bien o no bien... te agradecemos que nos hayas acompañado cuando estábamos todos juntos, porque no vamos a terminar nuestro cargo al mismo tiempo: unos saldrán en junio, otros en julio y otros en el mes de septiembre. Ahora, puesto que el santo Carnaval ha terminado, vamos a quitarnos nuestras máscaras. ¡Te damos las gracias de que nos hayas acompañado! Mañana, todo el mundo volverá a su casa.

Los capitanes piden entonces a los músicos, al oficial y a la concurrencia, permiso para quitarse las máscaras: “¿Podemos ya quitarnos estos juguetitos? –¡Pueden hacerlo!– Ya terminamos; las máscaras se quedan allí”.²⁴ El oficial guarda las máscaras y cada uno vuelve a su casa.

2. HISTORIA DEL CARNAVAL EN GUAQUITEPEC

En la región tsotsil y en otros poblados tseltales cercanos, sobre todo en Bachajón, se celebra el Carnaval en forma mucho más solemne que en nuestro poblado. Sin

embargo, los ancianos afirman que hace mucho tiempo tal fiesta era una ceremonia importante, lo cual puede deducirse también de las palabras de un *pat'o'tan*: “Hay muchos visitantes, todos los miran, todos lo contemplan atentamente”.

Hay otra frase de la que podría quizá deducirse que los tseltales vestían trajes especiales para esta fiesta. “¡*Ihk'al te apixhol... ihk'al te axanab, ch'ul Lo'il K'in!* –¡Oh Santo Carnaval! ¡Tu sombrero es negro... tus sandalias son negras!”.

Los *mamaletik* me contaron que antaño el Carnaval era una fiesta muy solemne y que mucha gente venía a presenciarla; a ellos ya no les tocó presenciarla, lo saben por narración de sus padres, y desconocen la causa de esta decadencia. Algunos me dijeron que antes de que el padre prohibiera que los capitanes-hermanos-menores se vistieran de mujer, la fiesta era muy divertida, pero que actualmente hay pocos espectadores.

No contamos tampoco con dato alguno sobre la forma en que la fiesta se introdujo en el pueblo; lo único que sabemos es que hasta principios del siglo pasado no había ningún ladino en Guaquitepec (Doc. II).

El origen de la fiesta ¿podría deberse a lo que los tseltales hubiesen podido ver en Chilón, donde había numerosos ladinos? ¿O se iniciaría quizá cuando empezaron a llegar los ladinos a Guaquitepec?

Lo que resulta claro, de todas maneras, es que los tseltales revistieron de un carácter netamente religioso y litúrgico los regocijos cuasi-paganos que los ladinos efectuaban con ocasión de la fiesta religiosa del Carnaval, reprobados por la Iglesia debido a su carácter libertino.

III. LA SEMANA SANTA Y LA RESURRECCIÓN

1. LA SEMANA SANTA –*K'uxul K'in*al

El domingo que precede a la Semana Santa o tiempo de dolor, se efectúa la bendición tradicional de los ramos, según el rito de la Iglesia católica; después se celebra la misa, a la que no acuden sino las gentes que asisten a la doctrina, y unos cuantos ancianos.

Puesto que la liturgia de esta fiesta es la de la Iglesia católica es inútil describirla aquí, ya que no participan en ella los adeptos de la religión tradicional.

Sucede lo mismo con la liturgia del Jueves Santo, que tampoco estudiaremos.

- *Viernes Santo*

La víspera, los mayordomos, dirigidos por los ancianos, construyeron el “monumento”, donde colocarían a Cristo crucificado. Se trata de un armazón de cinco metros de alto por tres de largo, recubierto totalmente de *ch'ib* –hojas anchas y brillantes– (lám. XIV, 14).

El sacerdote utiliza el monumento en la liturgia católico-occidental del Jueves Santo para depositar un cáliz con hostias sagradas, y exponerlo a la veneración de los fieles.

El jueves lo adornan con azucenas blancas; el viernes, con bugambilias guindas.

- *5:30 de la mañana*

Se encienden cirios, dos ante *Santo Entierro* (Cristo muerto), tres ante la *jalalme'tik*, tres ante Santa Ana y dos ante San Juan Bautista. Al pie del prebisterio se colocan dos filas de cirios, una de 14 y la otra de 13.*

Los mayordomos inciensan las cuatro paredes de la iglesia, después de lo cual el *kobraría* dirige la oración en la que lo acompañan los *mamaletik* y las *me'eketik*, y que es semejante a la de los capitanes.

- *Dos de la tarde*

Todo el pueblo se reúne para asistir a la ceremonia de la crucifixión. Los *trensipale-tik* sacan a *Santo Entierro* de la vitrina donde se le guarda todo el año; le quitan las dos túnicas de que estaba revestido y cambian el lienzo anudado alrededor de su cintura. En todo esto proceden con el máximo cuidado y respeto, pues se trata de una persona. De antemano se fijó al monumento una gran cruz, a cuyo pie transportan a *Santo Entierro* en una especie de camilla; luego le pasan por debajo de los brazos unas bandas de tela y lo suben poco a poco, hasta colocarlo sobre la cruz. Como sus brazos están articulados, puede extenderlos fácilmente sobre los brazos de la cruz. Introducen entonces grandes clavos en los agujeros de sus manos y de sus pies, y los mayordomos golpean el madero tres veces con un martillo, al lado de las manos y de los pies, para simular que en verdad lo están clavando.

* Por lo que respecta a estos números, sabemos que el 13 tenía una significación especial entre los mayas, pero no hay nada a propósito del número 14. Se podría pensar que este número se halla quizá en relación con el de las estaciones del Vía Crucis.

Después, toda la gente sale de la iglesia para recorrer la mitad de las estaciones del Vía Crucis; las otras siete se dejan para después del descendimiento. Al pie de la cruz se quedan cuatro *me'eketik* y la *kobraría* (la esposa del hombre que lleva este título), para personificar a las santas mujeres del Evangelio, quienes permanecieron también al pie de la cruz (Mt. XXVII, 55).

La gente regresa a la iglesia y el *kobraría* pronuncia un pequeño sermón o discurso sobre la Pasión y la Muerte de Cristo (cap. II: “*Pasión y Muerte de Cristo*”).

Unos fieles permanecen en el templo y otros salen para sentarse en el atrio: los hombres frente al templo, las mujeres del lado derecho, bajo el árbol, en su sitio habitual.

Las *me'eketik* han traído para entonces cinco grandes cántaros llenos de *chintulib* de los que sirven a todo mundo. En las fiestas tradicionales son siempre las mujeres las que escancian esta bebida, pero este día y el Domingo de Pascua, un hombre sirve de beber a los hombres y una mujer a las mujeres; los primeros beben en un vaso y las segundas en una calabacita o *sima'* (lám. XIV, 4). Todos charlan tranquilamente en agradable convivencia por un rato, y luego entran en la iglesia. Los encargados bajan de la cruz a *Santo Entierro*, lo colocan sobre una camilla recubierta con una colchoneta, y lo introducen en una especie de jaula (lám. XIV, 11) cubierta de bugambilias guindas, y lo llevan en procesión por el atrio para completar las estaciones del Vía Crucis que faltaban. De regreso al templo, se guarda a *Santo Entierro* en su vitrina, donde permanecerá hasta el año siguiente.

2. DOMINGO DE PASCUA O RESURRECCIÓN

Hacia las 7 de la mañana se celebra la misa, a la que no asisten los *mamaletik*, que se hallan reunidos en casa del *sbah alkal*, junto con los capitanes, los *musikeros* y los mayordomos. De allí todos se dirigen al templo al son de una música tradicional muy alegre, y se detienen ante la puerta, donde los ancianos danzan a ratos, hasta las 11 de la mañana, hora en que termina la misa. Entonces entran a la iglesia y sacan en procesión a la *jalalme'tik* y a San Juan.

Cuando las imágenes se detienen, las mujeres, no solo las *tseltales* sino algunas ladinas, besan los mantos y les ofrecen flores. Sin embargo, las ladinas no toman parte en la procesión, ni tampoco los ladinos.

Cuando se detienen las imágenes por segunda vez, se ofrece *chilha'* a toda la gente.

De regreso al templo, los ancianos, ayudados por los mayordomos, encienden 18 cirios al pie del presbiterio; enseguida el *kobraría* pronuncia un discurso breve

semejante al del Viernes Santo (cap. II, “*Resurrección de Cristo*”): al terminar recita una plegaria junto con los demás ancianos.

Los asistentes a esta liturgia tseltal son mucho más numerosos que a la misa de media noche y a la de la mañana. El gozo característico del Domingo de Resurrección aparece mucho más claramente en esta ceremonia tradicional que en la liturgia católica de occidente. Al terminar, todos salen al atrio para beber *chintulib*, al igual que el Viernes Santo. Es una reunión prolongada y llena de alegría fraterna.

La impresión que queda después de asistir a los ritos católicos occidentales y a los tseltales tradicionales es que los primeros resultan incoloros para los indios. Por ejemplo, ¡qué contraste entre la crucifixión hecha por los tseltales y el rito de adoración de la cruz celebrada por el sacerdote! Los sermones del *kobraría* son piezas ejemplares y de antología, mientras que las lecturas de la Biblia tienen poca significación para los indios. La Eucaristía, instituida por Cristo como un *ágape* o banquete, se ha convertido en un rito de carácter aparentemente individual, y que resulta mucho menos significativo que la reunión fraterna en el atrio, donde se distribuye *chintulib* a todo mundo y donde se charla amigablemente.

Los indios, que ya habían tseltalizado todo el ritual, se hallan de nuevo ante ceremonias católicas que tienen poca significación para su cultura audiovisual. Es de lamentar que los ritos de las dos religiones, teniendo un significado semejante, se celebren de manera diferente, y sin relacionarse entre sí.

Este fenómeno lo analizaremos en el último capítulo.

IV. LA MIXA

Este rito es esencialmente comunitario y está encaminado a obtener la lluvia y el temporal conveniente para la siembra y la cosecha.

Si se examina la celebración misma de las fiestas de los santos patronos, estas parecen más importantes, porque son más solemnes. En cambio, si se tiene en cuenta a los celebrantes, la *mixa* ocuparía un lugar superior puesto que no son los capitanes los que offician en ella, sino los *trensipaletik* mismos. Se podría quizá pensar que, puesto que se trata de obtener lo que es absolutamente indispensable para la vida, es decir, las buenas cosechas y el tiempo favorable para ellas, es necesario que sean las autoridades espirituales supremas quienes interpielen a los santos y a Dios. Por su gran dignidad, el cielo escuchará más fácilmente sus súplicas.

La *mixa* se celebra generalmente dos veces por año: en marzo y en agosto, pero también en circunstancias extraordinarias, por ejemplo, cuando hay escasez prolongada de lluvia, o cuando el poblado se ve ante necesidades graves y urgentes.

La primera parte del rito de la *mixa* es igual en marzo y en agosto; la segunda parte es diferente.

1. PRIMERA PARTE DE LA MIXA

Hacia la caída de la tarde, los *mamaletik* se reúnen en la iglesia, y encienden 18 cirios bien gordos, “de a 12 pesos cada uno, a fin de que ardan toda la noche”.

La ceremonia se inicia al son de la música, que toca a intervalos; los *mamaletik* se sientan en las bancas, dispuestas en forma semicircular al pie del presbiterio, y pasan allí la noche cuidando los cirios, charlando y bebiendo trago.

No se trata, pues, de una velada individual como las que los católicos hacen en la iglesia ante la Eucaristía el Jueves Santo, sino que la inspira un sentido religioso social profundo.

Al contemplar esta ceremonia me vino a la mente un pasaje del Éxodo:

Y Moisés subió [al Monte Sinaí] acompañado de Aarón... y setenta de los ancianos de Israel, y vieron al Dios de Israel... comieron y bebieron (XXIV, 9 y ss.).

Es obvio que la bebida tiene, especialmente aquí, un sentido de participación y de unión fraterna, tanto de los hombres mismos entre sí, como con el mundo espiritual.

Terminada la noche de velación todos salen al atrio y allí descansan y charlan durante un buen rato; después vuelven a su casa para tomar solo café, pues es día de oración y de ayuno hasta mediodía.

2. SEGUNDA PARTE DE LA MIXA

a) Mes de marzo

Hacia las 9 de la mañana, los *mamaletik* se reúnen en casa del *sbah alkal*, donde se reparten cigarros y, después de una hora de charla, el cortejo sale de la casa llevando canastas con velas y con incienso, así como un petate de colores vivos, sobre el que se colocarán las estatuas de la *jalalme'tik* y de San Juan.

El pórtico de la iglesia está adornado, como para todas las fiestas, con arcos de palmas (*ch'ib*) y con ramas de ocote; el suelo está cubierto de *xaktaj* –agujas de ocote.

Sacan a San Juan y a la Virgen de sus nichos y los atan sobre unas andas. La música toca mientras se alistan las estatuas, y durante toda la procesión.

Las mujeres, precedidas por la *kobraría* y tres *me'eketik*, encienden sus cirios. Fuera de los *mamaletik* y de los *alkaletik*, pocos hombres participan en esta ceremonia, ya que es un día laborable.

Se inicia la procesión al son de la campana, que repicará durante toda la ceremonia. Al salir de la iglesia inciensan las estatuas, y al emprender la marcha se disparan cuatro cohetes. La procesión se detiene en cuatro sitios, correspondientes más o menos a los cuatro puntos cardinales del poblado. En cada estación se colocan a los santos sobre un petate, bajo el cual hay *xaktaj*. En la tercera estación se distribuye *chilha'* y trago. Las mujeres tseltales y ladinas se acercan, como de costumbre, a besar el vestido de los santos; algunas frotan las imágenes con un pedacito de trapo que conservarán como reliquia; otras traen flores.

Al regresar al templo, unos 50 minutos después, encienden 19 velas de cera de abeja* y 28 de parafina, que colocan al pie del presbiterio y que inciensan dos veces.

Los *mamaletik* y los *alkaletik* se arrodillan frente a los cirios, con el rosario en la mano, y el *kobraría* dirige la plegaria para pedir la lluvia y el tiempo propicio para las buenas cosechas.

Durante la segunda mitad de la oración la gente se postra en el suelo, y se pone de pie al terminar. Luego, después de haber besado el pie o el manto de los santos, se dirigen a la puerta de la iglesia, y oran algunos instantes con el rostro hacia el sur-suroeste.

Durante las estaciones de la procesión, las imágenes de la *jalalme'tik* y de San Juan miran también hacia la misma dirección. En efecto, allí se halla Cancuc, pueblo en el que se dice que vive la Virgen *Antiko*, la que es mero *kuxul* –verdaderamente viva– y que desapareció de Guatepepec hace mucho tiempo.

Una vez que los hombres han terminado de orar, viene el turno de las *me'eketik*, que se arrodillan a unos seis metros de las imágenes para orar; parte de su plegaria la hacen en la puerta de la iglesia, siempre hacia el sur-suroeste.

La música toca sin interrupción hasta que las *me'eketik* terminan. Se ofrecen *chintulib* y *chilha'*, a los hombres, dentro del templo; a las mujeres, fuera.

* Lo ideal sería que todas las candelas fueran de cera de abeja y fabricadas por los capitanes, pero como es difícil conseguir las actualmente, se permite que algunas sean de parafina.

Todos se quedan allí, charlando y bebiendo alrededor de hora y media, y luego se encaminan hacia la casa del *sbah alkal* para celebrar el *ágape tselal*. Al terminar este, la gente se reúne de nuevo en la iglesia, donde la música toca a ratos; los *mamaletik* bailan tres veces, y hacia el final tocará a las *me'eketik*.

Mientras tanto, circula el trago *dentro del templo*; un hombre lo sirve a los varones y una mujer a las mujeres. Y así va pasando la tarde en un ambiente alegre de amistad y paz.

Hay que señalar dos cosas:

Primera: en mi segundo año en Guaquitepec, en 1977, los tselales me tenían ya mucha confianza, y cuando celebraron la *mixa* me invitaron a que los acompañara al templo, y me ofrecieron trago. ¡Yo me uní con gusto y con devoción a su liturgia! En cambio, en agosto de 1974 asistí también a una *mixa* pero, al terminar la comida me indicaron que ya había finalizado la ceremonia. Era una forma muy correcta de hacerme saber que ya podía irme. No había nada extraño en ello, pues con frecuencia, después de las ceremonias se hace lo mismo, como para indicar a la gente que puede ya retirarse si así lo desea. Yo entonces no comprendí de qué se trataba, sino hasta que me topé en el camino con un muchacho que llevaba botellas de trago. Este detalle, y el hecho de que no se me hubiera invitado a participar en la bebida, me hizo comprender que todavía no gozaba de la plena confianza de los tselales, pues aunque varias veces se habían atrevido a beber delante de mí, nunca me habían invitado a participar con ellos.

Segunda: como me lo hizo notar el prediácono (que toca la mandolina y que nunca bebe), no hubo en estas ocasiones ningún exceso en la bebida.

b) Mes de agosto

Al alba tocan la campana, disparan seis cohetes y encienden cirios: dos ante cada una de las imágenes de los tres santos patronos, de *Santo Entierro* y del Niño Jesús, y se recita una plegaria para obtener lluvia y buenas cosechas.

Al terminar, después de haber charlado y bebido en la iglesia, los *mamaletik* salen a bailar ante la puerta.

Se organizan entonces dos grupos, cada uno de los cuales está formado por algunos *mamaletik*, un par de músicos y un *alkal*. Unos se dirigen hacia el *paluch'en* y otros hacia el *yankalalte'el*, cerros *mero kuxul* –verdaderamente vivos.

En el camino, alguien dijo: “*Takin ko'tan* –mi corazón está seco–”, y entonces se sirvió a todos un poco de trago. Hay que notar que la presencia del padre Morales

hubiera inhibido a los indios de beber, tanto en el camino como, sobre todo, en el templo. A mí ya me tenían algo de confianza, aunque todavía no me ofrecieron trago.

Llegó nuestro grupo al pie del *paluch'en*, donde se halla una cruz de madera de alrededor de un metro de alto. Según los *mamaletik*, marca el sitio designado por la *Virgen Antiko* o Antigua Virgen.

He aquí la explicación que dan al respecto. Poco después de la dotación de ejidos en 1948, los de Guaquitepec se dieron cuenta de que las tierras de este sitio eran de mala calidad. Entonces la Santísima Virgen se mostró en sueños a un *mamal* para decirle que quería que se le venerara en ese sitio. Una piedra de forma especial le indicaría el sitio exacto donde había que erigir una cruz para orar ante ella; la Virgen le prometió que, si le obedecían, les daría buenas cosechas. Dicen que, efectivamente, a partir de ese momento las cosechas han mejorado mucho.

El *kobraría* colocó frente a la cruz una imagencita de la Virgen de Guadalupe que llevaba consigo; los *mamaletik* adornaron el lugar con ramas de *taj* –ocote– y clavaron ante la cruz, en el suelo, 12 candelas que incensaron tres veces antes de encenderlas.

La flauta y el tambor comenzaron a tocar, y circularon el trago y las bebidas gaseosas.

El grupo se puso de rodillas e inició una oración semejante a la matutina; al terminarla cada uno dijo: “*Lajix ko'tantik*– ¡hemos terminado!”. Luego bailamos durante diez minutos.

En el trayecto de ida, y durante toda la ceremonia, se dispararon dos docenas de cohetes, para informar a la gente del pueblo acerca de la marcha de la ceremonia.

Solo hasta mediodía empezamos a comer los itacates que llevaban, puesto que era día de ayuno y de oración. Nos quedamos allí un buen rato esperando a que los cirios se consumieran y, al momento de iniciar el camino de vuelta, la música tocó durante diez minutos y se dispararon más cohetes. Al llegar al pueblo, nuestro grupo se dirigió a la casa del *alkal* segundo, que había ido con nosotros; el otro grupo, a la casa del *alkal* primero.

Un *mamal* nos habló de la belleza de las fiestas que se celebraban antaño, e hizo el siguiente comentario: ¡*Haxan yo'tik ma' sk'anik ya sjokinotik!* –¡Pero ahora ya no quieren acompañarnos! (se refería a los jóvenes).

Enseguida se inició la celebración del *ágape tseltal*, al terminar el cual me retiré. Por la tarde, el grupo ya no fue a la iglesia, sino que se quedaron charlando y bebiendo.

Hay que notar que antes de la llegada de los jesuitas, un sacerdote había suprimido la *mixa* porque “no estaba bien ir a orar allá, en el campo”; sin embargo, poco tiempo después los indios reinstauraron la ceremonia.

El padre Nacho permite, o más bien “tolera”, esta celebración, pues dice: “¡No se puede suprimir todo al mismo tiempo!”. Sin duda piensa que esos ritos no son plenamente ortodoxos. Con todo, hay que recordar que la liturgia de la Iglesia católica cuenta con “procesiones rogativas” que se efectúan fuera del templo y en el campo, para pedir a Dios y a los santos el buen tiempo, o que suspendan un desastre o una calamidad.

En el capítulo sobre los sacramentos católicos, vimos la escasa importancia atribuida por los tseltales a la misa católica, que contrasta mucho con el valor tan grande de su *mixa*.

Hay que recalcar también el rol de las *me'eketik* en esta liturgia: en la *mixa*, su función es mucho más importante que en las mismas fiestas tradicionales, pues toman parte especial en la recitación oficial de las oraciones. No acompañan solamente la plegaria de los hombres como en las fiestas, sino que ellas mismas recitan la suya aparte. También se reúnen en el interior de la iglesia, beben juntas y bailan, al igual que sus mandos.

Quizá eso se deba a que la ceremonia está relacionada en forma especial con el alimento cotidiano, cuya preparación corre a cuenta de ellas.

Es conveniente hacer hincapié en una cierta actitud de desprecio, de parte de catequistas y demás jóvenes, que no se dignan asistir a la fiesta.

A este propósito, me dijo una vez (en español) el enfermero tseltal (que estudió hasta 6o. de primaria): “¡Estas fiestas son cosas de viejitos!”; sin embargo, un rato después reflexionó y comentó: “¡Pero puede suceder que si los viejitos no hicieran estas ceremonias, no tendríamos quizá cosechas abundantes!”.

Esto es un ejemplo más de la doble mentalidad provocada por el choque con la cultura occidental, que estudiaremos más adelante.

APÉNDICE

1. EL RECHAZO DE LOS CARGOS

Es conveniente decir dos palabras sobre este fenómeno, que puede darnos luz acerca de la influencia de ciertos factores extraños al poblado. Según hemos visto, hay a veces personas que se rehúsan a aceptar los cargos y que reciben por ello un castigo

de parte de los *Trensipaetik*. Sin embargo, los dos casos siguientes se apartan radicalmente del código de conducta respetado generalmente.

1) En 1974 la fiesta de San Juan se acercaba, y todavía no se habían hallado candidatos a capitanes. Su celebración correspondía al ejido, donde todos se negaron a tomar el cargo, pretextando las malas cosechas. Otros ofrecían como excusa algo inaudito hasta entonces: “Si las cosechas no habían sido buenas el año anterior ¿para qué dar las gracias al santo? ¡No merecía la fiesta!”.

Las amenazas de los *trensipaetik* de castigar con multas o con cárcel a los reuñentes no lograron nada; tampoco el miedo a un castigo de los *lab* –alma-animal– de las autoridades. No tuvo fuerza el temor a un castigo del santo, a quien no pensaban honrar como era debido.

Para el pueblo de Guaquitepec era impensable que no se celebrara al santo patrono. ¡El poblado sería víctima de su justa ira! Los *trensipaetik* decidieron dar comienzo a la primera parte de la fiesta, que correspondía a los capitanes salientes; los *alkaetik*, por su parte, continuaron buscando candidatos, pero sin resultados. Se suprimió, por consiguiente, el rito de entrada de los nuevos capitanes, con gran consternación de la comunidad entera.

Por fin, un mes después, poco antes de la fiesta de Santa Ana, el 26 de julio, se halló a quienes querían servir a San Juan como capitanes y que iniciaron su cargo a una con los de la santa. Hubo así ocho nuevos capitanes en esta fiesta y todo el mundo descansó: ¡el peligro de incurrir en el enojo de San Juan quedaba conjurado!

2) El segundo caso fue todavía más grave: en 1975, pocos días antes de la fiesta de Santa Ana, se supo que el capitán primero se negaba absolutamente a hacer la fiesta, pretextando que, habiendo sido herido en un pleito, había agotado su dinero en curaciones; el capitán segundo no quería tampoco colaborar; los capitanes menores no se oponían a la celebración, pero esta no podía efectuarse únicamente con ellos dos. Después de haber deliberado mucho, los *trensipaetik* decidieron que el poblado contribuiría, con dinero o con semillas, y que los cuatro *alkaetik* suplirían a los capitanes. De estos, al primero y al segundo, los verdaderos culpables, se les impondría una multa de 200 pesos para contribuir a los gastos.

La fiesta resultó un poco menos solemne, puesto que no empezó sino el día 25, en vez del 22, y se suprimieron los *máitines*; solo hubo un desayuno el 26, no el 25; el platillo tradicional de carne de puerco se sustituyó por carne de pavo, animal más fácil de hallar. La ceremonia tuvo lugar en casa del *kobraría*.

Durante varias semanas la angustia y la ansiedad habían sido generales: ¡Santa Ana no concedería su protección al poblado! Este era el único tema de conversación sobre todo entre los viejos pero, felizmente, se pudo hallar una solución. Es cierto que la fiesta había resultado más corta, pero esto no era de tanta importancia, ya que los del poblado habían hecho lo imposible por cumplir con su deber; el castigo no recaería pues sobre la comunidad, sino únicamente sobre los dos capitanes culpables.

Al fin del capítulo siguiente analizaremos la causa de este fenómeno de rechazo de los cargos.

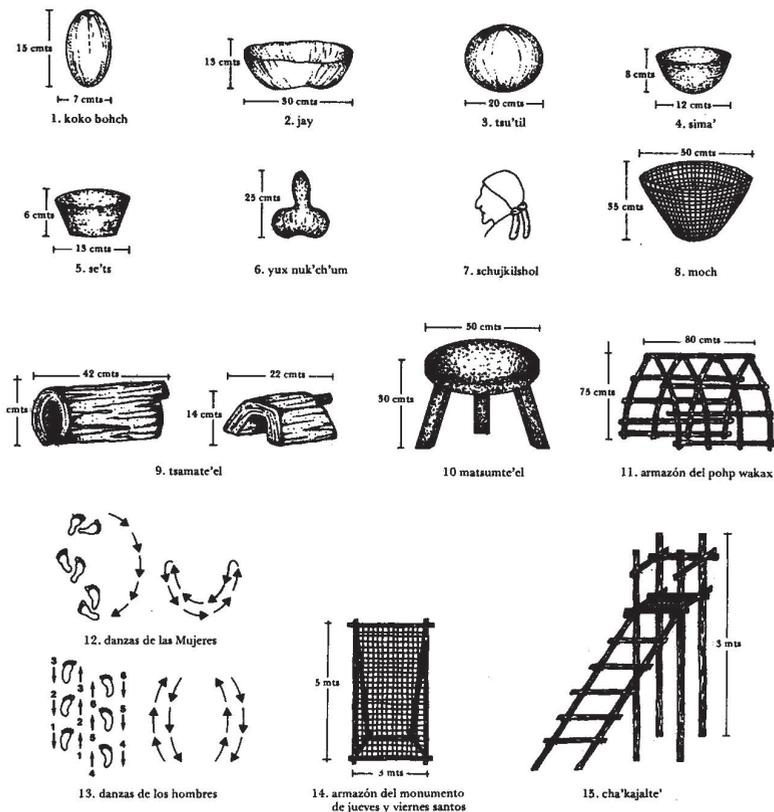


Lámina XIV

Enseres



CAPÍTULO VIII

ANÁLISIS DE LAS FIESTAS

Landa nos dice que los mayas celebraban sus fiestas con grandes comidas, borracheras, danzas y sacrificios humanos (pp. 38 y 47). Por su parte, los misioneros españoles introdujeron las cofradías, que se adaptaron perfectamente a la cultura maya, dado que la forma de culto que en ellas se tributaba al santo rezaba bien con la cultura audiovisual de estos pueblos.

Según McLeod, las cofradías tuvieron enorme éxito entre los indios, a causa de lo cual, en la segunda mitad del siglo XVII, surgieron dudas y sospechas entre los españoles: ¿por qué ese enorme entusiasmo por las cofradías? En algunos pueblos se habían fundado hasta una docena de ellas; era pues necesario examinar sus actividades para ver si no se había deslizado en ellas alguna irregularidad. Los funcionarios españoles se quejaban de danzas salvajes, de procesiones, de borracheras y de idolatrías que se habían introducido.

Es natural que los españoles hayan encontrado “irregularidades”, puesto que todo lo que se apartaba de los cánones de la religión hispánica representaba para ellos una superstición y una idolatría.

Probablemente hubo, desde el punto de vista católico occidental, irregularidades reales. El autor antes mencionado habla de diversos casos en que se hallaron ídolos ocultos detrás de los altares cristianos (pp. 327-328). Sin embargo, tal cosa está lejos de ser una prueba de que todo lo que los indios hacían para honrar a sus santos fuera necesariamente un culto idolátrico.

Recordemos que había misioneros que toleraban las prácticas poco ortodoxas o no imbuidas de espíritu cristiano.

La cuestión que se nos plantea es si las fiestas actuales son herederas de las fiestas prehispánicas o de las cofradías españolas.

Para responder mejor a esta pregunta hagamos el análisis de los datos del capítulo anterior, teniendo en cuenta las hipótesis de Cancian, y las oraciones y *pat'o'tan* recogidos en Guaquitepec.

I. LAS HIPÓTESIS DE CANCIAN

El fin pretendido de la jerarquía religiosa indígena (de Zinacantán) es asegurar la celebración de las ceremonias rituales de los santos (p. 29).

Podemos preguntarnos cuál será para Cancian el fin real o esencial. Él propone dos teorías: la de la nivelación y la del prestigio.

1. TEORÍA DE LA NIVELACIÓN O DEL CONFLICTO

Los grandes gastos de las fiestas tendrían como fin hacer desaparecer conflictos potenciales causados por los ricos de la comunidad. Se darían los cargos a la gente rica, teniendo siempre en cuenta el monto de su capital. Así, los cargos que implicaran gastos más importantes, tocarían a los “riquísimos” y, los menos onerosos, a los que poseyeran menos bienes.

Para ilustrar esta gradación, el autor presenta el cuadro siguiente:

Mayordomo Rey: 14 249 pesos; Mayordomo de San Sebastián: 3 341 pesos; Mesonero: 2 345 pesos; Alférez: 829 pesos; Regidor: 1 155 pesos.

Cancian acepta que las fiestas pueden tener la función de igualar las riquezas pero, según él, esa no es una explicación suficiente de los cargos.

Por lo que respecta a Guaquitepec, la función niveladora no parece importante, pues los gastos mayores, que son los de los capitanes (de 1 000 a 1 500 pesos, a lo más) no son suficientes para igualar. En efecto, esas erogaciones representan menos de la mitad del ingreso anual de los pobres, a los cuales, por otra parte, no se imponen tales cargos. Además, los gastos de todos los capitanes, desde el capitán primero hasta el benjamín, son prácticamente casi los mismos, ya se trate de la fiesta de la *j'alme'tik* o de San Juan o de Santa Ana.

Por lo que respecta a los demás elementos necesarios para la celebración de la fiesta (sobre todo maíz y frijol, cuyo valor comercial es de unos 800 pesos), el capitán no los compra sino que los cultiva él mismo en sus campos, propios o alquilados. Se trata, pues, en este caso, de un gasto de trabajo pero no monetario. Los animales, como puercos y pavos, los compran pequeños y los engordan en casa.

Por fin, parece que la desproporción de riquezas entre la gente no es importante en Guaquitepec: no hay indios excesivamente ricos y, por tanto, no habría razón para que los gastos variaran según los cargos, de 800 a 14 000 pesos, como sucede en Zinacantán.

Esto lo confirma el hecho de que, en Guaquitepec, los protestantes, que no participan en las fiestas, en general no son mucho más ricos que los católicos.

Un dato que encontramos en un *pat'o'tan* parece contrario a la teoría de la nivelación: “*Ay ni me xuht'ul o'tane, ay ni me tabal ti'* –pues hay corazones mezquinos, hay lenguas maldicientes, es decir, hay envidias, de las que se puede seguir que alguien eche brujería”.

Hay gente envidiosa del capitán, precisamente porque este puede celebrar la fiesta: luego se le considera rico. Y este es el punto de partida de las envidias y los chismes, y aun se le podría echar brujería por ello.

Ahora bien, según la teoría de la nivelación, parecería que los envidiosos deberían estar contentos, ya que el capitán se empobrecerá debido a los gastos que deberá hacer. Se trataría quizá más bien de la envidia causada por el prestigio que el capitán habrá de adquirir si desempeña bien su cargo.

2. TEORÍA DEL PRESTIGIO

Antes de exponerla, es conveniente señalar aquí dos diferencias entre Guaquitepec y Zinacantán:

1) En Guaquitepec, los *alkaletik* son quienes escogen a los candidatos para imponerles los diversos cargos; nadie se ofrecerá voluntariamente ya que, según vimos, es muy mal visto que alguien “se ofrezca”, aun en el caso de una gran necesidad de hallar capitanes, como sucedió para una fiesta de Santa Ana. En esta ocasión, un individuo se “ofreció” para el cargo, pero se le rechazó.

En Zinacantán existía la misma costumbre hasta hace unos 30 años, según nos dice Cancian (p. 174). Más tarde, debido al gran aumento de la población, y a la

consiguiente escasez de cargos, se inició la costumbre de que cada persona los solicitara; hay casos en que alguien ha tenido que esperar 20 años para lograrlo.

2) En Guaquitepec, lo hemos visto ya, los gastos de todos los capitanes son los mismos. Por su parte, los de los *alkaletik* son mínimos. Si existiera una diferencia en el prestigio, esta sería en favor del *alkal*, porque su cargo es más elevado, y por la importancia no de sus gastos, sino del trabajo arduo y continuo que debe desempeñar.

Lo importante es servir, tema que recurre frecuentísimamente en las oraciones y en los *pat'o'tan*. En efecto, cuando se habla de los capitanes, se alude frecuentemente a ellos como: “*Pobre awaj kapitán* –tu pobre capitán–”, a causa del trabajo tan arduo que ha tenido que efectuar. Se pide en las oraciones que no se cansen:

A pesar de ello [del trabajo arduo] que no se canse su pie, que no se canse su mano, hasta que se dé vuelta para salir [de su cargo].¹

Para él es una gloria haber servido bien, y no lo alcanzará vergüenza alguna:

No provocó ni vergüenza ni risas [sino que cumplió perfectamente] hasta el momento en que se vio liberado del santo sudor, del santo vapor [a causa de la intensidad de su trabajo].²

Cancian nos dice que los mayas atribuían un gran valor al trabajo agrícola productivo y al servicio de la comunidad; los tseltales de Guaquitepec continúan apreciando grandemente estos valores. En cambio, la importancia que atribuyen al dinero es mucho menor, como lo indica la expresión siguiente: “*Ta'kin k'op ma'yuk stuk* –El lenguaje del dinero no sirve”.

Esto vale para las fiestas tradicionales, así como para los dones que se ofrecen en el rito del matrimonio: lo que cuenta, en realidad, es el trabajo con el que se adquiere todo lo que es necesario para esas ceremonias, y no el dinero que se pudiera dar en sustitución. En efecto, solamente en un *pat'o'tan* se habla dos veces de dinero y, aun esto, en forma breve:

En el cielo aparece cuántos miles [de dinero] se gastaron en tu afán [de servir al santo].³

En cambio, ya hemos visto cómo se acentúa la importancia del trabajo de los capitanes. La palabra *servir* (en español) la emplean los tseltales para significar el

desempeño de un cargo; lo mismo que *ay ya'tel* –tiene su trabajo–, es decir: desempeña un cargo dado por la comunidad.

El origen del prestigio es distinto en Zinacantán y en Guaquitepec. En este último es el servicio lo que más cuenta. Así, por ejemplo, una aureola muy especial de prestigio rodea a quienes no se han contentado con servir una sola vez, por ejemplo en el cargo de *alkal*, sino que lo han aceptado dos veces (*alkal* primero y segundo). En Zinacantán, según Cancian, “el prestigio y el respeto dependen principalmente de la cantidad de dinero gastado”.

Como lo vimos en el capítulo I, la función esencial de la autoridad es servir a la comunidad. Recordemos la frase del *kobraría*:

Cuando celebramos las fiestas, devolvemos a Dios Nuestro Padre una parte de lo que él nos ha dado, y esto lo hacemos festejando a los santos en bien de la comunidad.

Lo mismo significan las palabras de dos catequistas:

Quien acepta ser capitán, lo hace con un corazón gozoso. Sirviendo muestra su buen corazón, y que protege y ama a su pueblo; por ello celebra la fiesta.

Nosotros lo hacemos como nuestros antepasados... porque si no se celebrara la fiesta, el Sol se detendría, y sobrevendrían vientos y hambre. Hace mucho tiempo, cuando cayó la plaga de la langosta sobre nuestro poblado, empezamos a celebrar la fiesta, y al punto los insectos se transformaron en moscas... Por esa razón obedecemos a los *mamaletik* [cuando nos imponen un cargo].

Los dos últimos testimonios tienen un gran valor, ya que no provienen de los viejos, sino de catequistas jóvenes y, además, afirmaron esto ante el sacerdote.

Para cumplir con su servicio, el individuo debe ejecutar a la letra las tradiciones de los *sMe'sTatik*. La persona a quien se elige para un cargo, se halla, por el hecho mismo, en contacto íntimo con la comunidad terrena y con el mundo espiritual.

A mi juicio, la fuente del prestigio se halla precisamente allí: el elegido se convierte, en cierta forma, en algo sagrado –*ch'ul*–, y también en mediador y sacerdote entre la comunidad y el mundo superior, según lo hace notar el mismo Cancian:

El fin *pretendido* de la jerarquía religiosa es asegurar el desarrollo de las ceremonias rituales de los santos... La tradición manda que las ceremonias se efectúen, pues de lo contrario, la comunidad podría sufrir graves perjuicios (p. 29). –s.m.–

Parece que los objetivos de Guaquitepec y de Zinacantán difieren, pues en el segundo el fin sería pretendido, según Cancian, y en Guaquitepec yo creo que se trata más bien del fin esencial y real.

El autor añade:

[En Zinacantán] el servicio en los cargos es la constante más importante para la posición de un hombre en la comunidad (*loc. cit.*).

Este principio no parece aplicarse en forma igual en los dos poblados: en Zinacantán, la diversificación con respecto al prestigio se produciría entre las diferentes personas que han servido en cargos diferentes; mientras que en Guaquitepec, se da solamente entre los que *han servido* (los *trensipaetik*) y los que no han servido o no han terminado aún su servicio. La diversificación entre los que ya han servido tiene como fuente las cualidades morales de las personas; así, por ejemplo, se escogió al *kobraría* como jefe moral de los *trensipaetik*, teniendo en cuenta sus cualidades de líder y de consejero.

En cambio, sí podemos admitir para Guaquitepec otra afirmación del autor:

Quien desempeña una función, cualquiera esta sea, recibe, gracias a ella, un tipo muy especial de prestigio y de respeto (*loc. cit.*).

Precisamente por ese respeto se llama *ka* –jefe– a los capitanes, pero solamente los días en que ejercen sus funciones, es decir, durante las fiestas, y no en el transcurso del año. Por el contrario, los *alkaetik* reciben el título de *ka* todo el año, puesto que deben desempeñar sus funciones todo ese tiempo y no solo durante las fiestas.

Resumiendo:

La teoría de la nivelación no puede aplicarse al caso de Guaquitepec, pues los gastos que imponen los cargos no son suficientemente elevados para igualar las riquezas.

Por lo que atañe al prestigio: el que se sigue del servicio es el mismo para todos; las diferencias existentes entre los *trensipaetik* tienen como origen las cualidades morales de estos y su poder espiritual (del que hablaremos más claramente en la parte VI).

La exposición que hice de las teorías de Cancian no fue para negarlas ni para criticarlas, ya que no tendría ningún derecho a hacerlo tomando como base los da-

tos de un pueblo diferente. Lo que pretendí fue esclarecer mejor lo que sucede en Guaquitepec.

II. PRESTIGIO O SERVICIO DE LOS SANTOS

Es necesario descubrir ahora si sucede en Guaquitepec lo mismo que Candan afirma de Zinacantán: si los cargohabientes atribuyen una importancia mayor a la *obtención de prestigio* que al servicio-mismo-de-los-santos-en-favor-de-la-comunidad, que él llama el “fin pretendido”.

El estudio del origen de las fiestas y de su celebración actual puede ayudarnos a resolver la cuestión.

A. El origen de las fiestas

1. LADO MAYA

Landa nos dice:

Todos los servicios que a sus dioses hacían no eran por otro fin ni para otra cosa sino para que les diesen salud y vida y mantenimientos (p. 58).

Celebraban grandes comilonas, acompañadas de bebidas embriagantes, y de danzas llenas de colorido y de sacrificios humanos (p. 37).

2. LADO CRISTIANO

Hemos visto que en el culto indígena el aspecto audiovisual tiene gran importancia. Además, es necesario que este culto abarque las actividades cotidianas: el trabajo, el comer, el beber, etc. Por tanto, no parece que pudiera bastarles el culto espiritualizado de la Iglesia católica:

Los aspectos abiertos de la religión cristiana eran los que los indígenas abrazaban más fácilmente. Las grandes iglesias y edificios de los monasterios, las ceremonias, las procesiones y las imágenes de los santos (Gibson, p. 103).

Por ello, cuando los misioneros introdujeron las cofradías entre los indios, estas tuvieron gran éxito pues, entre otros fines, pretendían “venerar más especialmente a tal o cual santo” (McLeod, pp. 327-328).

Los evangelizadores habían insistido mucho en que los indios llevaran una vida totalmente de acuerdo con la religión hispánica, la cual, sin embargo, en muchos aspectos, no se adaptaba a su cultura. En cambio, la cofradía les proporcionaba la oportunidad extraordinaria de festejar a sus santos a su modo propio.

La fiesta, financiada por la comunidad y la cofradía, en la que cada comunidad celebraba el día de su santo titular... Las fiestas eran ocasiones de ceremonias públicas, con servicios eclesiásticos, *procesiones, comida y bebida, danzas, decoraciones florales, fuegos de artificio, juegos de música*. Combinaban elementos de ritos cristianos con formas tradicionales del ritual indígena, y de numerosas maneras reconciliaban los mundos cristiano-español e indígena-pagano (Gibson, p. 134).

Es verdad que las cofradías respondían también a los intereses del clero, para el cual eran:

... un medio de asegurar un ingreso eclesiástico regular partiendo de una población reducida... se incluían pagos al clero, mantenimiento de funciones eclesiásticas especiales y cuidado de las ceremonias eclesiásticas (*loc. cit.*).

De la institución de las cofradías se siguieron grandes beneficios para los indios:

... ofrecían a sus miembros una seguridad espiritual y un sentido de identidad colectiva que faltaba... en la vida indígena del siglo XVII... La cofradía era una institución perdurable que sobrevivía a sus miembros, y este hecho puede haber inyectado una sensación de estabilidad en una población seriamente reducida en número y que tenía que enfrentarse con dificultades de diversa índole (*ibíd.*, p. 130).

Para... [la] población indígena... la cofradía ofrecía una organización comunal en una época en que las comunidades tradicionales, los pueblos, sufrían grandes pérdidas de población, y el ataque de los españoles (*ibíd.*, p. 134).

Las cofradías indígenas eran instituciones distintas a las cofradías de blancos, con organización y ceremonias diferentes (*ibíd.*, p. 130).

Para los indígenas la cofradía apareció como una institución aceptable para los blancos, pero no blanca, y en cierta medida anti-blanca (*ibíd.*, p. 134).

Los indios encontraban en las fiestas de las cofradías la posibilidad de “tseltalizar” el cristianismo y de “cristianizar” lo tseltal. Integraban el culto a los ídolos con el culto a los santos que, de este modo, conservaba el carácter alegre y audiovisual

de las antiguas celebraciones. Al igual que el alimento, también la bebida y la danza tenían un carácter religioso en el culto de los antiguos mayas; era pues lógico que los tseltales hubiesen querido servirse de ellos para honrar a los nuevos patronos de la comunidad. Hallaban en ellos una forma de tributar culto al mundo espiritual *uniendo el amor de Dios con el gusto por el alimento y la bebida*.

Así pues, la Iglesia “al perseguir sus propios fines, alimentó y preservó las formas comunales de vida entre los indígenas” (*ibid.*, p. 137).

B. Las fiestas actuales

Todos los rasgos enumerados por Gibson parecen hallarse en las fiestas tseltales.

1. EL SERVICIO EN HONOR DEL SANTO

Los tseltales afirman continuamente en sus oraciones y saludos que todo lo que hacen es para honrar al santo Patrono. Así, por ejemplo, el *otseselmats'-winik* proclama que colaborará en la fiesta: “Para honrarte, para reverenciarte... y porque tú me miras, oh bienhechora mía [por eso hago yo todo esto]”.⁴ El trabajo de los *musikeros* en honor del santo recibe el nombre de: *Te awa' telike* –tus trabajos.

El santo, por su parte, tiene los ojos continuamente fijos en sus servidores:

¿Acaso has dejado un momento de mirarme y de observarme? ¿Acaso no me has mirado todo el tiempo [de mi servicio]... Durante todo el periodo santo?

[Si uno de los capitanes llegara a pensar]: “mi preocupación y mi trabajo se apagan”, es decir, pasan desapercibidos, se equivoca, puesto que: todo esto debe viajar muy lejos para que nuestro santo Patrono se entere de ello.

Otro párrafo ilumina lo anterior:

Su trabajo aparece en la gloria, aparece en el cielo; su afán y su preocupación [de servir al santo] no terminan en la oscuridad. [El santo no mira solamente los hechos, sino que penetra los corazones] Sabe si nuestro corazón late todavía [para servirlo].

Con frecuencia afirman que son conscientes del objeto de su servicio: “*Xlaj ta asit xlaj ta awelaw* –mi trabajo termina ante tus ojos, termina ante tu rostro”.

Existe el peligro de que los servidores del santo pudiesen echar al olvido el fin esencial, sobre todo cuando el trabajo es muy pesado, o cuando las gentes los critican. Por ello, un *pat'o'tan* los exhorta a que nunca permitan que eso suceda:

Que no seamos como un ladino: no se puede saber cuál es la meta de sus deseos, de sus afanes, que se detienen en medio del tiempo [es decir, según lo expresa otro *pat'o'tan*, su única preocupación son sus vestidos elegantes]. Por el contrario, la meta de nuestras preocupaciones aparece en el cielo, que es el término de nuestro deseo.⁵

El fin de la fiesta lo expresan incesantemente las oraciones y los saludos. ¿Viene esa insistencia del hecho de que este ideal no se cumple en realidad, sino que es más bien el prestigio lo que constituye la verdadera fuerza motriz de sus trabajos y de sus preocupaciones? No creo que podamos hacer una distinción tan clara como la de Cancian cuando declara que el fin principal es el prestigio. De todas maneras, una insistencia tan frecuente en el servicio del santo, no parece provenir de una simple veleidad.

2. SERVICIO EN OBEDIENCIA

Servir a los santos es, en sí mismo, muy importante, pero a esto se añade otro valor: las fiestas las instituyeron los guías tradicionales de la comunidad, es decir, los *sMe'sTatik* o antepasados; fueron ellos quienes hicieron una especie de pacto con los santos patronos para el bienestar de la comunidad:

Entre el santo y la comunidad se establece una especie de voto perpetuo que debe renovarse todos los años... la gente hace las ofrendas esperadas, y el santo les da la salud y la buena fortuna. No celebrar la fiesta según la forma tradicional, equivale a una ruptura de la obligación (Redfield, 1941, p. 271).

Es lo que declara un *pat'o'tan*:

... no fuimos nosotros quienes lo comenzamos, sino nuestras primeras madres, nuestros primeros padres, [nuestros ancestros]. Por ello, nosotros, sus sucesores, de ninguna manera debemos dejar caer esto, ni permitir que se apague el santo reverenciar ni el santo venerar; son cosas que es bueno hacer.⁶

Todo debe cumplirse según la tradición de los antepasados, quienes sabían perfectamente cómo complacer al mundo espiritual. Resultaría inconcebible obrar contra las tradiciones, pues como nos dice Max Weber:

... las innovaciones en los simbolismos no son tolerables porque amenazan la eficacia mágica de los actos... o aun pueden desencadenar el enojo de un dios o de un espíritu ancestral... (p. 8).

Los santos patronos, y especialmente la *jalalme'tik*, escogieron a Guaquitepec para que este les tributara culto:

Tú [Virgen Santa] me buscaste mi pueblo para que yo viviera en él... Tú lo hiciste así para que yo viviera aquí apaciblemente con ellos [los miembros de la comunidad].⁷

Así pues, romper el pacto equivaldría a la peor de las ofensas y, por consiguiente, a la máxima desgracia, ya que el santo escogería a otros devotos: “No es posible que otro pueblo venga a honrarlo y a reverenciarlo”.

Por tanto, el servicio instituido por los Antepasados es obligatorio para todos: “Y los que están ahora creciendo y desarrollándose, es necesario que ellos precisamente sean los que veneren, los que adoren”.

Por ello, según la Tradición de los *sMe'sTatik* o antepasados, cuando los capitanes del año acaban su servicio:

Hay otros que están en fila... Hay otros de tus hijos que permanecen de pie y en hilera [listos para relevar a los anteriores].⁸

Pero hay todavía más: las fiestas tradicionales son sagradas para los tseltales, y su institución es divina, como los sacramentos lo son para los católicos occidentales.

Esto [la celebración de la fiesta] aparece en el cielo... puesto que hemos obedecido al mandato... a la orden... ¡Estamos pues obedeciendo a tu mandato, y cumpliendo tus designios, porque fuiste tú precisamente, mi Padre, mi Señor, quien dio estos mandatos, estos decretos!... Fue así como lo ordenó nuestra patrona... la que nos dio a luz.⁹

3. TRABAJO ARDUO Y PERSEVERANCIA

Los capitanes, sacerdotes de la fiesta, han debido trabajar lo doble en sus campos durante todo un año para obtener el maíz, el frijol y los otros elementos necesarios para la fiesta.

Ellos rezan por su pueblo y lo representan en los *pat'o'tan* y bailan ritualmente innumerables veces durante el día (yo mismo solía acompañarlos y confieso que no sería capaz de resistir ni la cuarta parte). Hay que recordar también que los capitanes terminan sus ceremonias hacia la media noche para volver a empezar al alba.

Los *musikeros*: su actividad es quizá aún más agotadora, ya que no pueden interrumpir; la música debe acompañar todos los bailes, y también al cortejo en todos sus movimientos, de una casa a la otra y hacia la iglesia.

Sucede a veces que ya noche se empiezan a escuchar notas discordantes de alguno de los instrumentos, hasta que por fin deja de tocar. Es que el sueño fue venciendo poco a poco al *musikero*, quien, al final, tocaba solo maquinalmente. Ellos deben tocar durante las tres fiestas principales, y también durante el Carnaval y la víspera de Navidad, así como un domingo del quinto mes que precede a la fiesta de cada santo patrono. Además, deben acompañar a la Virgen cuando va y cuando regresa de su visita a Xitalha'.

El *otselemats'winik*—maestro de ceremonias de cada casa— es otra persona cuyo trabajo es arduo y continuo; le toca velar porque todo esté listo: la preparación de los alimentos, el servicio a la mesa, etc. Además, si su capitán no sabe la oración o el saludo, él debe reemplazarlo.

Escuchemos lo que las oraciones de los capitanes nos dicen del trabajo de los *musikeros* y del *otselemats'winik*:

Tus tres maestros [maestro de ceremonias, y flauta y tambor] y tus dos *musikeros* [mandolina-guitarra] que ejecutan tu trabajo, tu fiesta... que reciban tu protección cuando entran y cuando salen de nuevo para supervisar, todo, que reciban protección allí mismo donde ejecutan su trabajo.¹⁰

Por su parte, el *otselemats'winik* nos habla de sus propias penas y trabajos:

A todas horas estoy caminando, a todas horas me hallo en tu presencia [del santo]. ¡Que mis pies no se cansen, que mis manos no se cansen!

Pide también que alcance el alimento para la fiesta y que él lo sepa administrar debidamente y, por fin, hace un resumen de todos sus trabajos y penas: “*Pajaluk xk'axemon sok*—Yo paso [es decir, termino mi cargo] a una con ellos [los capitanes]”.

La responsabilidad del *opisal* es asimismo enorme y continua, ya que estarán a su cargo tanto la dirección general de la fiesta, como la armonía y la alegría de esta;

toda la liturgia depende de sus cuidados meticulosos. En último término, él es el responsable del bienestar de la comunidad entera, puesto que si al santo patrono no se le sirve como la tradición lo demanda, puede enojarse y rehusar sus beneficios. Este ideal se expresa en un *pat'o'tan*:

Así, debido a los cuidados del *opisal*, recibieron protección contra el enemigo oculto... No tropezó su pie en los lazos que este les tendió a fin de impedir [que comenzaran] la hora santa y florida [es decir la fiesta].

Los *ik'abü* (ayudantes-invitados o llamados). Su auxilio es indispensable y supone un trabajo intenso. Yo mismo constaté que los hombres, y sobre todo las mujeres, trabajan continuamente; aun al alba están levantados.

En la oración de los capitanes se insiste sobre este tema ante el santo:

Así, son muchos los invitados. Está [también] su madre, está [también] su padre. Recogieron juntos la leña, recogieron juntos el ocote [lit.: una leña, un ocote]. Que levanten sus pies, que levanten sus manos todos juntos [lit.: que levanten un pie... una mano] [para trabajar].¹¹

Sin la colaboración de los invitados, la fiesta resultaría un verdadero desastre; por ello, el maestro de ceremonias implora al santo para que “los que prestaron sus manos y sus pies no me dejen abandonado”.

4. CORTESÍA Y AMABILIDAD

Estas dos cualidades son muy propias del carácter del tsel'tal y, precisamente, durante las fiestas es cuando se respira de una manera extraordinaria el ambiente de cordialidad. Así, por ejemplo, las fórmulas para ofrecer el agua para lavarse las manos y para enjuagarse la boca, para servir el *chilha'*, los platillos, etc., no se pronuncian en forma impersonal y rutinaria, sino con todo su sentido profundo. Los que sirven lo hacen con una amabilidad realmente sincera. La cortesía hacia los visitantes es sorprendente: si alguno del poblado, aun ladino, pasa por allí, se le invita a entrar: ¡*La, ermano!* –¡Ven, hermano!

En los *pat'o'tan* se hacen votos para:

que todo mundo saboree un ambiente agradable durante la fiesta, en el interior de las casas, cuando se encuentran reunidos como un racimo [cada uno] en su sitio.

5. ALEGRÍA

Cancian indica que los cargos deben cumplirse “con valor y alegría”, y esto es algo que se da realmente durante la fiesta: se bromea, se cuentan chistes, o bien la gente permanece en silencio gozando de lo que se llama en tselal: *lahmal k'in* –ambiente tranquilo, agradable, lleno de paz.

Por la noche, cuando todo mundo ya está cansado y comienza a reinar el silencio, nunca he visto mal humor ni malos modales; a veces alguien hace una observación llena de agudeza o dice un chiste, con lo cual se reinicia la conversación.

Esto es más patente aún en Carnaval: los capitanes no cesan un segundo, sobre todo mientras bailan, de decir chistes y de bromear durante los cuatro días consecutivos, pues es necesario que esa fiesta sea en verdad la *fiesta de las bromas* (*lo'il k'in*) como lo quiere la tradición de los antepasados.

Es notable la alegría con que trabajan los *ik'abil* –ayudantes– invitados. Y quien da esa alegría es precisamente el santo patrono al que se festeja:

Tú nos das tu alegría sabrosa, Señora Santa María, en unión con Señora Santa Ana.

Los capitanes se hallan con su corazón florido y contento porque termina ya por fin para ellos el santo reverenciarte, el santo venerarte [es decir, servirte].

El *otseselmats'winik* suplica a los santos patronos: “*Pajaluk x'awa'bon awutsilik* –Ustedes todos me darán su alegría”.

Continuamente se repite en oraciones y saludos:

Con un corazón gozoso y florido hemos ofrecido nuestras flores [o nuestros cirios] cada mes, y el *xaktaj* [agujas de ocote] a los pies de nuestro santo patrono.¹²

6. PARTICIPACIÓN DE BIENES, UNIÓN DE CORAZONES

Lo que llamé más arriba el sentido del ágape de estas ceremonias, es quizá el rasgo más notable de las fiestas: todos beben en el mismo vaso, y todos consumen el alimento juntos; las cuatro calabazas con atole circulan entre todos los participantes; con los cuatro montones de tortillas traídas por los capitanes, se hacen nuevos montones, a fin de que en cada uno haya tortillas donadas por cada uno de los capitanes; el *sakil* (atole de semillas de calabaza) no lo come cada uno en un plato, sino que hay un plato para cada dos personas.

Además, de cada una de las casas en que se celebra la fiesta se envía un poco de alimento a la de cada uno de los participantes. A este propósito me dijo uno de los informantes: “Esa es nuestra costumbre: si alguien viene a mi casa, yo le hago un regalo, y asimismo, cuando voy a visitarlo, recibo un don”.

En efecto, el invitado come en casa de su anfitrión, pero es necesario que lleve a su propia casa algo que pueda compartir con los suyos, y viceversa. Es el verdadero *sentido del don* mencionado por Mauss.

La necesidad de compartir y de dar se describe maravillosamente en la oración:

Tengo un pedacito, tengo un trocito [para compartirlo] con todos tus hijos, con toda tu familia.¹³

Y también:

¡Que nuestra boca y nuestro corazón estén húmedos [a causa de la saliva que se segrega al comer] aquí en unión con tus hijos-de-mujer!¹⁴

7. TRABAJO EN ESPÍRITU DE UNIÓN

Es evidente que para la celebración de las fiestas se necesita no únicamente unión material, es decir organización, sino también y sobre todo unión moral; por ello, con mucha frecuencia se agradece al santo que no haya habido ni desunión, ni separación –*top’el, jatel*.

Precisamente, los capitanes se reúnen cada mes durante el año que precede a la fiesta, a fin de organizarla y de cultivar la unión. Además, durante la celebración misma se necesita una colaboración íntima y bien organizada de las 20 o 25 personas que deben trabajar juntas y en pleno acuerdo. Lograrlo es casi una proeza y, naturalmente, se necesita la ayuda del cielo para que cada uno pueda cumplir bien su oficio en unión con los otros y sin ningún malentendido. Se insiste sobre este tema como algo esencial:

Tus pobres capitanes nos reunimos, nos congregamos para dar comienzo a los santos maitines.

Tus cuatro capitanes están allí todos; nadie abandonó supuesto... Durante todo el año los cuatro se reunieron con tu *opisal* y con tus *musikeros*.

Así pues, ni tus maestros de ceremonias, ni tus oficiales abandonaron ni dejaron solos a tus pobres capitanes.

Que ni el capitán ni la pareja de su boca, la pareja de su corazón, abandonen el trabajo.

Que actúen como si las manos y los pies de todos fueran las mismas, y como si no hubiera sino una sola mujer que preparara el alimento.

Que todos los que se reúnen en mi casa no tengan sino un solo corazón.¹⁵

Resulta pues perfectamente comprensible que quien ha terminado su cargo se sienta satisfecho y contento: sirvió bien al santo patrono y a la comunidad, quienes tenían los ojos fijos en él, y nada se le puede reprochar; no dio lugar a vergüenza pues obró en todo según las tradiciones veneradas de los *sMe'sTatik*; mereció bien del santo y de la comunidad, mediante una actividad muy apreciada por los tseltales, el trabajo agrícola y el trabajo durante la fiesta; logró también inspirar y fomentar la unión entre los miembros de la comunidad, y con toda su actuación contribuyó a que se conservaran incólumes las tradiciones de los ancestros.

Parece que aquí es donde se halla la razón del prestigio de los cargo-habientes: si continúan cumpliendo bien sus funciones a lo largo de la escala de los diversos servicios serán capaces de gobernar la comunidad en el rol de *trensipal* o *pasado*.

En suma, ¿se trata de prestigio o de servicio de los santos patronos? Volvamos a la frase de Cancian acerca de Zinacantán:

El fin pretendido... es asegurar el desarrollo de las ceremonias rituales de los santos (p. 29).

Parece que el fin real sería para el autor la adquisición de prestigio.

Ahora bien, respecto de Guaquitepec, en los textos mismos que hemos presentado se habla de dos cosas: del prestigio y, sobre todo, del servicio de los santos.

Algunos lo afirman abiertamente:

Todo el mundo tiene los ojos fijos en el capitán... Todos lo miraremos y todos lo observaremos... Todo mundo lo ha visto gastar su vapor y su sudor.

Si desempeña bien su oficio, ganará por ello un gran prestigio; si lo hace mal, vendrá el *k'exlal* –la vergüenza.

Por consiguiente, con mucha frecuencia, tanto el capitán como el maestro de ceremonias y el oficial se “jactan” ante el santo de todo lo que han hecho por él; y esas palabras las escuchan todos. Hay, es cierto, un deseo de prestigio, y ellos mismos lo expresan; pero ¿acaso no hay también, y yo diría sobre todo, el deseo de hacer comprender al santo que el capitán y los demás desempeñaron bien su función en la

celebración hecha para honrarlo? ¡Ahora toca al santo cumplir la parte de su contrato: proteger a la comunidad! Un texto de Redfield ilustra bien el punto:

Los motivos de las fiestas son diversos y complicados, [pero], incluyen sin duda alguna la piedad, el orgullo local y personal, el deseo de diversión y de juegos, la sociabilidad... y el temor de desgracias que podrían seguirse si se descuidara una obligación considerada como tradicional (1934, p. 270).

La razón fundamental de estas ceremonias y de los cargos mismos parece ser prestar un servicio a la comunidad sirviendo al santo; de tal servicio bien ejecutado se sigue necesariamente el prestigio. Pero hay más: ese prestigio es indispensable para poder seguir sirviendo bien a la comunidad y a los santos, hasta llegar al grado de sacerdote o intermediario por antonomasia entre el mundo celeste y el terrestre, es decir, de *pasado* o *trensipal*.

En mi opinión, no es posible distinguir claramente en Guaquitepec los dos fines, el prestigio y el servicio, como lo hace Candan, a propósito de Zinacantán, puesto que uno implica el otro.

8. LA FUENTE DEL PRESTIGIO: ¿ES EL DINERO O EL TRABAJO?

Parece también que la manera de llegar al grado más elevado de prestigio, es decir, al de *trensipal*, no es gastar dinero, sino trabajar, ya sea para obtener los elementos necesarios para la fiesta, ya en las actividades que requiere la celebración misma.

Por otra parte, el prestigio que se obtiene gracias al desempeño minucioso de los cargos, es el mismo para todos. No se puede pues hablar de estratificación ni aun de diversificación en Guaquitepec, como sucede, según nos dice Candan, en Zinacantán.

C. El carnaval

Todo lo que se ha dicho acerca de las fiestas de los santos patronos puede aplicarse al *lo'il k'in* o fiesta jocosa. Esta tiene, sin embargo, una particularidad: en tanto que las fiestas de los santos patronos muestran claramente que todo lo que se hace en ellas es para el servicio de los santos y de la comunidad, aquí tenemos muchos elementos, bromas, diversiones, etc., que “aparentemente” irían en contra de la moralidad ordinaria del poblado.

¿Por qué, pues, llaman ellos a esta fiesta del Carnaval *ch'ul lo'il k'in* –santa fiesta jocosa–?

Escuchemos lo que Redfield nos dice sobre las fiestas en general:

Las demás actividades [de las fiestas] aun cuando se trate de diversiones, se consideran al mismo tiempo como una contribución a la gloria del santo (1941, p. 272).

¿Se podrá aplicar esto también al Carnaval? Para averiguarlo parece conveniente analizarlo bajo este aspecto específico. Al decir de mis informantes:

El Carnaval es una señal de que la Cuaresma se acerca; y la Cuaresma es el tiempo en que Nuestro Padre Jesucristo derramó su sangre por nuestros pecados.

Hay algo paradójico en él: por una parte es una señal de que la Cuaresma (tiempo luctuoso por antonomasia) se acerca, según lo reconocen los mismos tseltales; pero, por otra, lo *celebran divirtiéndose* en grande.

¿Se trataría de algo semejante a lo que sucede en el mundo occidental: excesos para prepararse a la penitencia?

Si se considera únicamente el aspecto exterior, podría decirse que se parece a la fiesta de los occidentales. Pero si hacemos un análisis minucioso, encontraremos varias diferencias esenciales.

A pesar de que en esta fiesta tseltal no hay oraciones en la iglesia, ni se encienden cirios, los *pat'o'tan* afirman que todo lo que se hace en ella es para servir a los santos. La celebración misma recibe el calificativo de Santa: *ch'ul lo'il k'in* –santa fiesta jocosa. Y lo es por dos razones principales:

En primer lugar, la instauraron los ancestros y la misma Virgen María:

Pues esta fiesta nos la dieron nuestros *jMe'jTatik* a fin de que pudiéramos nosotros mismos contemplarla... Debemos, por tanto, conservarla como un juego para todos nosotros. Nuestra santa patrona, nuestra Madre del cielo fue quien lo dispuso todo, para que permaneciera siempre.¹⁷

¡Nuestro santo patrono, el gran comprador Jesucristo, que derramó su sangre por nosotros, y que pagó por nuestros pecados, *contempló* nuestra fiesta!¹⁸

Es, pues, necesariamente santa; y a fin de que el gozo sea completo, la celebra no un solo grupo de capitanes, sino los tres, es decir, los 12 capitanes.

Pero no solo hay alegría en ella, sino también penitencia:

Cuando estamos de rodillas, cuando ayunamos, cuando nos congregamos para afligir nuestros corazones.

Hay que aclarar que los que hacen la fiesta ayunan durante las cuatro mañanas del Carnaval. Por otra parte, hay algo que llama la atención aquí: se afirma en el *pat'o'tan*: “estamos de rodillas”, y sin embargo, no hay, en realidad, ni oración de capitanes ni se encienden cirios. ¡Quizá podríamos decir que la fiesta misma, con sus actividades alegres y con sus diversiones, sería una plegaria, un servicio de Dios!

El libertinaje mismo no es sino aparente: se le ha ritualizado, y su función es específica. Los juegos sexuales, que algunos pudieran considerar como “cosas normales”, son en sí mismos un servicio en honor de los santos para bien de la comunidad. En efecto, la función de tales juegos y de la conducta desarreglada de los capitanes durante esos días, es precisamente la de reforzar la moralidad.

Parecería que las características del Carnaval occidental serían semejantes a las del Carnaval *tse'tal*: libertinaje antes del tiempo penitencial. Sin embargo, la finalidad del segundo es totalmente diversa, pues se trata nada menos que de servir por este medio al mundo sobrenatural, de incrementar la unión comunitaria y de reforzar la identidad india.

Las fiestas de los santos patronos persiguen el mismo objetivo, pero lo logran en forma diversa: cumpliendo fielmente las tradiciones. En cambio, en el Carnaval esto se consigue no apegándose a las tradiciones, sino precisamente violándolas en forma ritual. Con ello se verá claramente lo anticomunitario e incoherente que resulta una manera de proceder que no se apegue a las tradiciones. ¡Paradójicamente, en la fiesta jocosa la manera de cumplir las tradiciones es *violándolas*!

Gossen nos lo explica así:

Para los chamulas [tsotsiles] la intención de la fiesta es que todo mundo esté contento y pueda divertirse. Pero todos saben que los juegos se llevan a cabo como un servicio del mundo sobrenatural... Hay leyes que hay que desobedecer: disfraces, irreverencias; y otras leyes que es necesario respetar (p. 138; cfr. también Brickers, p. 160).

No poseemos indicio alguno de la forma en que se efectuó la *tse'talización* de esta fiesta. Sea lo que fuere, es extraordinario que una celebración de origen occidental, a la que podríamos llamar pagana, haya sido transformada por los *tse'tales* en un servicio de los santos, y que hayan utilizado la simulación de libertinaje y la violación ritual de las leyes para hacer de ella un ritual santo que refuerza la moralidad tradicional.

Creo que en este caso se muestra claramente que, entre los tseltales, no hay división entre el mundo que nosotros llamaríamos civil y religioso, lo cual va de acuerdo con la mentalidad de San Pablo:

Por tanto ya comáis, ya bebáis, ya hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo a gloria de Dios (1a. Cor. X, 31).

CONCLUSIONES

1) La conclusión que podemos sacar del análisis de las fiestas tradicionales es la siguiente: su razón fundamental es rendir un servicio a la comunidad.

De todo ello se sigue un gran prestigio para quienes han cumplido fielmente con sus cargos, lo cual no es un fin último, sino un medio de servir mejor a la comunidad obteniendo para ellas las bendiciones del cielo e incrementando su cohesión.

Podemos aplicar a los santos patronos lo que Max Weber dice acerca de los dioses ancestrales:

... cuando... [su] importancia permanece intacta, constituyen una forma del todo natural, un lazo personal muy fuerte que ejerce una profunda influencia sobre la familia y sobre la gente, unificando firmemente a los miembros en un grupo cuya cohesión es muy grande (p. 15).

Además, el servicio de los santos a quienes está consagrado el pueblo, permite a la comunidad india conservar su identidad, en primer lugar, respecto a los demás poblados indígenas, y también, lo que es más importante, respecto al mundo ladino.

A este propósito, lo que afirma Gibson sobre las cofradías de la época colonial puede aplicarse a las fiestas tradicionales: podríamos decir que el poblado entero se convirtió desde hace muchos años en una sola cofradía para servir a los santos patronos:

Las cofradías ofrecían a sus miembros una seguridad y un sentido de identidad colectivo que faltaba... en la vida indígena del siglo XVII... La cofradía era una institución perdurable que sobrevivía a sus miembros, y este hecho puede haber inyectado una sensación de estabilidad en una población seriamente reducida en número y que sufría dificultades de diversa índole. El racismo y la desconfianza de la población española eran también características de las cofradías indígenas, que eran normalmente, aunque no siempre, instituciones distintas de las cofradías de blancos, con origen y ceremonias diferentes (p. 130).

En efecto, la seguridad espiritual, el sentimiento de estabilidad y la identidad colectiva, provienen del hecho de que el santo patrono ha sido siempre, desde los principios del mundo, el cuidador y el protector del poblado: si lo sirven fielmente, él no los abandonará. Además, ese servicio fiel une a la comunidad con los *sMe'sTatik*, pues ellos instituyeron las santas tradiciones.

Para Geertz, las fiestas, es decir, el culto a los santos patronos, son: “presentaciones de una perspectiva religiosa particular. Son específicas y exclusivas de cada pueblo, y le dan, por tanto, una identidad propia, que a la vez refuerzan. No solamente son modelos de lo que creen [los participantes], sino también modelos para que lo crean” (p. 29). La presentación plástica de las creencias que se da en las fiestas aseguraría la continuidad de la fe común de los miembros actuales y de sus ancestros.

Vimos también que las características principales de la identidad india, son la vida comunitaria y el sentimiento de pertenencia a una comunidad determinada. Ahora bien, las fiestas son precisamente comunitarias, y la colaboración y el espíritu de unión en que se desarrollan aumentan necesariamente el sentimiento de pertenencia. Recordemos el ejemplo de los zinacantecos, que celebran con mayor solemnidad las fiestas mientras más tiempo viven fuera de su poblado, o más alejados se hallan de él.

El culto especial a los santos patronos es el medio por el cual la organización político-religiosa del poblado se refuerza y recibe una nueva vida. En efecto, el único camino para llegar al grado más alto de autoridad es la celebración de las fiestas y el servicio tradicional a los santos y a la comunidad.

En diversos aspectos de su vida los indios son explotados y oprimidos por los ladinos, en cambio, en las fiestas experimentan un sentimiento de libertad y de autonomía: los ladinos no tienen nada que ver con ella, y el sacerdote mismo no es un elemento esencial, pues su presencia es solo honorífica.

Aun en el aspecto económico, la celebración de las fiestas en Guaquitepec depende poco de los ladinos, ya que los indios producen casi todos los elementos necesarios, y no necesitan comprar sino cohetes y refrescos (si es que no tienen suficiente *chilha*’).

Según Gibson, las fiestas serían:

... una liberación comunal y un acto de autoprotección, una propiciación de fuerzas sobrenaturales y una demostración del ser de la comunidad (p. 135).

En el último capítulo estudiaremos los efectos perniciosos que ha ejercido sobre el aspecto comunitario del poblado la poca importancia atribuida por algunos misioneros a las fiestas tradicionales indígenas.

2) Por lo que atañe a la aculturación religiosa, objetivo principal de este estudio, al menos en Guaquitepec no sucede lo que Vogt afirma: “las divinidades más importantes son los dioses de los ancestros” (1969, p. 298).

En cuanto a los personajes a quienes se venera en las fiestas tradicionales (tseltales o tsotsiles), podemos afirmar con certeza que, al menos su nombre y algunas de sus características, son propias de los santos católicos, sin que neguemos que puedan haber sido también propias de las divinidades mayas.

Hay que señalar que en Guaquitepec en los ritos de las fiestas de los santos patronos no se menciona a ninguna divinidad cuyo origen parezca ser maya.

En la manera de honrar a los santos sí hallamos rasgos que son comunes a ambas religiones: las procesiones, la música, las danzas, los regocijos públicos, los banquetes, etcétera.

Hay características de las celebraciones tradicionales que parecen más bien ser típicas de la cultura maya y que, probablemente, los indios no hallaron en el cristianismo de los conquistadores, por ejemplo, la extraordinaria cortesía y amabilidad, el ambiente de alegría, la participación de los bienes en unión de corazones, el espíritu de servicio, etcétera.

Sin embargo, las cualidades enumeradas arriba las encontramos descritas en el Evangelio, y practicadas entre los primitivos cristianos. Así por ejemplo, Jesús instituyó la Eucaristía como un banquete llamado *ágape* (del griego: *agápe*: amor, afecto) a causa del ambiente fraternal y de participación que reinaba en él. Entre los primeros cristianos cada uno de los convidados traía algo para la comida, y lo compartía con los demás. Se cuenta también que los paganos romanos decían de ellos: “¡mirad cómo se aman!”.

Cristo había proclamado que no había venido para ser servido, sino para servir (Mt., XX, 28), y dio de ello un ejemplo práctico en la Última Cena, cuando lavó los pies de sus apóstoles y les ordenó que procedieran en forma igual los unos con los otros (Jo., XIII, 2 y ss.).

Hay que confesar que los indios no veían con frecuencia ejemplos de este espíritu de Cristo, pero al escuchar determinados pasajes del Evangelio es probable que hayan percibido semejanzas con su vida comunitaria, lo cual pudo haberlos ayudado a hacer un acercamiento con el Evangelio.

De todos modos, según dice San Agustín: “lo que actualmente se llama Religión Cristiana existía ya antaño entre los hombres” (citado por Evans-Pritchard, 1971, p. 2). Parece pues, que en muchos casos no era difícil para los indígenas relacionar una religión con otra.

Vimos también, en el capítulo IV, que el fin de las fiestas mayas: “obtener salud y vida y mantenimiento” (Landa, p. 58), coincidía con el de las rogativas cristianas.

¿Se podrá continuar sosteniendo la hipótesis de que todas esas características, muy semejantes en ambas religiones, tengan *exclusivamente* por origen la religión maya? La interpretación de Gibson, ya mencionada antes, sobre el modo de honrar a los seres superiores, es mucho más verosímil:

[Las fiestas] combinaban elementos de ritos cristianos con formas tradicionales del ritual indígena, y de numerosas maneras reconciliaban los mundos cristiano-español e indígena-pagano (p. 134).

3) Por otra parte, se critica a los indios porque conciben el servicio del santo patrono como un contrato: *do ut des* –te doy para que me des–. Ahora bien, esta actitud no se halla solamente en la religión indígena, actual o antigua. Actualmente, en la religión popular cristiana occidental hallamos conceptos semejantes. En efecto, con frecuencia se oye a la gente recriminar a un determinado santo porque no les concedió lo que le pedían, especialmente cuando le han rezado novenas, o cuando le han ofrecido determinadas limosnas.

Es imposible decir con certeza cuál es el origen de este concepto de las *relaciones contractuales* con los santos. Sea lo que fuere, las enseñanzas católicas incompletas o aun erróneas que recibieron los indios, influyeron probablemente en este modo de pensar. Los misioneros insistían, por ejemplo, en el rezo cotidiano del Rosario: quien lo hacía estaba prácticamente seguro de llegar al cielo. Los sermones que analicé más arriba nos dan varios datos al respecto, y en el capítulo X veremos otros ejemplos.

4) Hay autores, como De la Fuente (p. 13), que consideran las fiestas como un *despilfarro institucionalizado*; otros hablan de ellas como de *gastos suntuarios*, comparables a los automóviles carísimos que se compran en las ciudades, etcétera.

Ruz Lhuillier nos habla de los diversos acontecimientos y circunstancias que dan ocasión a las fiestas, y concluye:

Cumplir con los mandatos religiosos en forma tradicional [es decir, haciendo fiesta] significa, a fin de cuentas, una increíble pérdida de tiempo, gastos inútiles y la embriaguez, con sus consecuencias acostumbradas (1981, p. 316).

La idea de dar a Dios algo de lo mejor que se posee la encontramos prácticamente en todas las religiones; así pues, interpretar la actuación de los indios como hacen los autores que acabamos de mencionar, es tomar una posición etnocéntrica y

no comprender su ideología religiosa: se trata, en efecto, de obtener la protección de los santos para poder vivir en este mundo.

Además, vimos que por medio de las fiestas se acrecienta la unión comunitaria y se refuerza la identidad india, y que a través del escalafón de servicios en las fiestas es como se aprende a gobernar.

¿Podrá en verdad llamarse “increíble pérdida de tiempo” y “gastos inútiles” lo que se invierte en el logro de esos resultados, esenciales para la vida comunitaria indígena?

Sería interesante que quienes aplican esos calificativos a las ceremonias indígenas, nos indicaran un camino mejor para conseguir aquí y ahora (y teniendo en cuenta la situación de los indios) los bienes que, de hecho, se logran con las fiestas.

Ruz tiene toda la razón al emprenderla con la embriaguez; pero hay que tener en cuenta que en las fiestas y en otras ocasiones solemnes se trata de beber ritualmente y no de una borrachera ritual. Además, la embriaguez, reprobada por los mismos ancianos, puede de hecho evitarse. Esto lo veremos en una nota consagrada al tema de la bebida.

APÉNDICE

I. EL RECHAZO DE LOS CARGOS

1. EL RECHAZO

Mencionamos antes dos casos: el de la fiesta de San Juan, para la cual los *alkaletik* no habían encontrado aún nuevos capitanes estando ya la fiesta iniciada; y el de la fiesta de Santa Ana, en que los capitanes del año se habían negado a celebrar la fiesta de su santa patrona.

En la actualidad, los *alkaletik* encuentran una dificultad cada vez mayor para hallar gente que acepte los cargos cívico-religiosos, cosa que sucede sobre todo en el Ejido.

Es importante exponer brevemente las causas del rechazo de los cargos.

Recordemos la diferencia con la situación actual de Zinacantán, donde la gente pide los cargos y se inscribe en una lista de espera (Cancian, p. 174).

Antiguamente, tanto en Guaquitepec como en Zinacantán, las autoridades imponían multas y aun encarcelaban a las personas recalcitrantes. En general, los deso-

bedientes aceptaban el castigo y luego los cargos. Lo más temible de tal sanción era el *k'exlal* o vergüenza.

En nuestros días se imponen cada vez menos tales penas, pues las autoridades indígenas temen que la persona sancionada se queje ante el presidente municipal de Chilón, o ante el Instituto Nacional Indigenista, de quienes podrían recibir quizá una reprimenda por haber querido forzar a alguna persona a aceptar cargos religiosos.

Tal resistencia es tanto más sorprendente cuanto que la posibilidad de recibir un cargo es cada vez menor, dado el aumento de la población. En efecto, en la actualidad hay en Guaquitepec (poblado) unas 120 personas capaces de recibir cargos, que son diez cada año: ocho capitanes y dos *alkales*; en el Ejido las posibilidades son aún menores, pues hay unas 140 personas capaces y solo seis cargos: dos *alkales* y cuatro capitanes.

Además, si consideramos que las funciones las deben desempeñar hombres cuya edad va de los 25 a los 45 años, contamos con un periodo hábil de 20 años en la vida de cada sujeto. Para que todo el mundo pudiera recorrer en Guaquitepec la escala de cargos, sería necesario un ciclo de 60 años:

$$\frac{120 \text{ personas} \times 5 \text{ cargos}}{10 \text{ cargos anuales}} = 60 \text{ años}$$

2. FACTORES DE LA RESISTENCIA

a) Uno de los factores puede ser que los indios saben que los candidatos posibles para los cargos son muy numerosos, y que piensan: ¡que otro tome el cargo!

b) La falta de tierra cultivable. En el primer capítulo vimos que la dotación de tierra por jefe de familia es de alrededor de ocho hectáreas. En Guaquitepec, cada uno de los herederos hombres recibe, a la muerte de su padre, una parte de esa propiedad. Ahora bien, tal cantidad de tierra apenas basta para vivir modestamente; resulta pues casi imposible que el propietario acepte un cargo.

Por otra parte, un tselal difícilmente obtiene de sus hermanos indígenas tierras en alquiler, pues casi nadie las tiene en cantidad suficiente.

Por lo que respecta a los finqueros, estos exigen 60 jornadas anuales de trabajo por cada hectárea que alquilan a los tseltales. Por consiguiente, una persona sin tierra propia no podría aceptar un cargo. En efecto, para vivir necesita al menos tres hectáreas, y otras tres para celebrar la fiesta. Por las seis tendría que pagar 360 jornadas de trabajo: ¡así no le quedaría tiempo para cultivar la tierra recibida en alquiler!

c) El influjo de los misioneros. Aunque este punto lo trataré más extensamente en el último capítulo quiero, sin embargo, señalar aquí que la mayoría de los misioneros no conceden, de hecho, gran valor a las fiestas tradicionales, a pesar de que las honran con su presencia.

La actitud de los catequistas y de los catequizados es la misma que la de los padres, y aun a veces más negativa. Algunos llegan a extremos: hace algunos años, uno se burlaba de las fiestas ante la gente del Ejido: decía que la estatua de la *jalalme'tik* era de madera, y sus ojos, canicas de vidrio; que, por consiguiente, ella misma no podía ni caminar ni suspirar; ¡cuánto menos dar algo a los tseltales! Además, afirmaba que Dios era el único que podía darnos lo que queremos: entonces, ¿para qué celebrar la fiesta del santo?

d) Los protestantes. En Guaquitepec viven unas 15 familias protestantes, cuyo influjo sobre el resto de la población es casi nulo, debido a la importancia de los catequistas. Por el contrario, en el Ejido, el contacto de la población con los protestantes es mucho más intenso y, además, los catequistas son menos numerosos. Con frecuencia, se entablan entre católicos y protestantes discusiones en materia de religión. Uno de los puntos principales son las fiestas: San Pablo exhorta a los romanos (XIII, 13), a dejarse de borracheras y de lujurias. Pues bien, en la versión tseltal hecha por los protestantes, las palabras de San Pablo son: *ma'me x'awa'iyiquix pas'quin*, es decir: “¡no hagas fiestas!”. Tal cosa desconcierta enormemente a los católicos, puesto que ven que esta condenación se halla escrita en la palabra de Dios, es decir, en el Evangelio.*

El ascendiente de los protestantes aparece claramente en el hecho siguiente: en 1975 se eligió a uno de ellos como *alkal* del Ejido; evidentemente, desempeñó sus funciones cívicas, pero no colaboró en modo alguno en las fiestas religiosas. Además, influyó sobre el otro *alkal* y este tampoco participó en las fiestas religiosas.

e) Las escuelas. Tanto en el Ejido como en el poblado, los profesores indígenas han adoptado una actitud de indiferencia y aun de burla hacia las fiestas.

Sin embargo, dado que en Guaquitepec la escuela indígena empezó apenas hace tres años, su influjo no se hace sentir todavía. Por el contrario, las escuelas del Ejido datan desde hace mucho más tiempo; los antiguos alumnos tienen actualmente de 20 a 30 años de edad y su opinión comienza a pesar.

* Debido a este y a otros errores más graves, los padres morales trabajan desde hace años en una traducción de la Biblia a la lengua tseltal.

El grupo de los *trensipaletik* es mucho más numeroso en el poblado que en los parajes y, en consecuencia, el prestigio de los ancestros pesa allí más que en el Ejido para conservar las tradiciones.

Hay otro factor: una especie de celos o de envidias del Ejido hacia el *lumal* o pueblo. Desde el punto de vista civil, cada paraje cuenta con funcionarios propios (los agentes rurales) que dependen directamente del presidente municipal de Chilón.

Los parajes tienen también su escuela, su maestro y su enfermero. Y, desde el punto de vista religioso, cuentan con su catequista y con su ermita (pequeña iglesia), donde el sacerdote celebra misa y administra los sacramentos.

Las relaciones entre el Ejido y Guaquitepec (que antes era el centro de todas estas actividades), han decrecido, aunque en algunos campos continúan siendo indispensables, por ejemplo, cuando se trata de problemas agrarios, ya que el comisariado ejidal es uno solo para todos.

El distanciamiento de que acabo de hablar se ve en un hecho que yo presencié: en 1974, los indios obtuvieron ayuda del gobierno para la construcción de la escuela-albergue y de un camino: ellos aportarían la mano de obra, y el gobierno proporcionaría los salarios y las herramientas y máquinas necesarias.

Ahora bien, los del Ejido no querían colaborar en el proyecto, alegando que en varios de los parajes estaban construyendo en ese tiempo sus propias escuelas. Por fin, cuando se les hizo ver que con el camino resultaría mucho más fácil el transporte de los materiales de construcción, y que la escuela-albergue les sería de gran utilidad, aceptaron colaborar.

Con todo, su ayuda fue menos entusiasta que la de los habitantes del poblado: no trabajaban bien ni asistían con asiduidad. Los de Guaquitepec se quejaban de ello, pues de hecho, la escuela-albergue sería de una utilidad mayor para los niños de los parajes, quienes recibirían alimento y albergue gratuitos.

Aunque la sede o morada de los santos Patronos es Guaquitepec, hay sin embargo, ceremonias que los parajes celebran independientemente del pueblo, por ejemplo, las *mixas*.

La importancia de Guaquitepec ha disminuido también por el hecho de que los misioneros, además de interesarse poco por el culto tradicional de los santos, celebran ritos católicos romanos en cada una de las ermitas.

Son pues diversos los factores que pueden haber contribuido al rechazo de los cargos, en especial la falta de tierra cultivable, el influjo de los misioneros, el de los protestantes y, por fin, el de las escuelas. De estos factores, los dos primeros

son comunes al poblado y al Ejido: no habría por tanto, razón para que este último mostrara una resistencia mayor. En cambio, los dos últimos factores solo son importantes en el Ejido, ya que el grupo de los *trensipaletik* tiene allí menos fuerza y no puede resistir tan efectivamente el influjo de los protestantes. Las escuelas, que datan de muchos años en el Ejido, pesan desfavorablemente en este.

Con todo, el factor más importante parece ser el espíritu de celos o de envidia del Ejido hacia el poblado: los parajes o rancherías van siendo cada vez más autosuficientes, y no ven la razón para continuar dependiendo de Guaquitepec.

II. EL TRAGO O AGUARDIENTE

En la descripción de las fiestas mencioné innumerables veces el *chilha'* –agua sabrosa o azucarada–. Los ritos especiales que rodean esta bebida nos indican su gran importancia. Sabemos también que el *chilha'* sustituyó, bajo la presión de los jesuitas, el antiguo trago. Parece conveniente exponer en forma breve su historia para entender mejor la importancia y las consecuencias del cambio.

Examinemos ante todo la actitud de los jesuitas para con el trago: hay algunos que lo toleran y aun lo aceptan, con tal que se beba con moderación; por el contrario, los padres Morales se oponen a ella encarnizadamente debido a los inmensos daños que causa a la población indígena.

1. ESBOZO HISTÓRICO

Los antiguos mayas empleaban una bebida llamada también *chilha'*, descrita por Landa:

Hacen el vino de miel y agua y cierta raíz de un árbol que para esto creaban, con lo cual se hacía el vino fuerte y muy hediondo (p. 38).

El autor menciona como vicio de los indios “la embriaguez”:

eran muy disolutos en beber y emborracharse, de lo cual les seguían muchos males como matarse unos a otros, violar las camas pensando las pobres mujeres recibir a sus maridos, también con padres y madres como en casa de sus enemigos; y pegar fuego a sus casas, y que todo eso se perdían por emborracharse (p. 37).

Y cuando la borrachera era general y de sacrificios, contribuían todos para ello, porque cuando era particular hacía el gasto el que la hacía con ayuda de sus parientes... Tienen dos maneras de hacer estas fiestas. La primera, que es de los señores y gente principal, obliga a cada uno de los convidados a que hagan otro tal convite y que den a cada uno de los convidados una ave asada, pan y bebida de cacao en abundancia... La otra manera es entre parentelas, cuando casan a sus hijos o hacen memoria de las cosas de sus antepasados... Y que en estas fiestas les daban de beber mujeres hermosas (*loc. cit.*).

Es cierto que los primeros evangelizadores se esforzaban en desarraigar este hábito “y que por apartarlos [a los indios] de estas cosas vinieron a aborrecer a los frailes” (*ibíd.*, p. 31). Sin embargo, podríamos preguntarnos si los misioneros posteriores –de fines del siglo XVI–, cuyo celo había disminuido, se esforzaban en verdad por desarraigar la bebida. Las razones para dudar de ello son las siguientes:

Según documentos del siglo XVII, “Los comerciantes y a veces los sacerdotes locales seguían explotando a los indios valiéndose del alcohol y de otros métodos” (McLeod, p. 94).

El mismo autor (p. 74) cita documentos donde se acusa a los clérigos de estos crímenes, y añade que los españoles y los mestizos visitaban ilegalmente los poblados y comerciaban con los indios, consumían su alimento, los estafaban, les vendían vino y alcohol y los tiranizaban (p. 140).

Así pues, por una parte tenemos que los curas eran los responsables directos de la venta del alcohol y, por otra, indirectos, puesto que, según lo hemos visto, controlaban las reducciones (poblados en que los indígenas tenían que vivir obligatoriamente). Por tanto, hubieran podido oponerse de una manera o de otra a la visita de los comerciantes.

Es verdad que los sacerdotes se quejaban con frecuencia de los abusos de los indios en lo que respecta a la bebida:

Sus fiestas las celebran con grandes comilonas; pero asisten a los Oficios Divinos y al Sacrificio de la Misa, y concluido este se entregan a la embriaguez: por cuyo motivo en cerca de 12 años que llevo de cura en esta parroquia, he observado que se han cometido dos asesinatos: uno en Guaquitepec y otro en Sitalá (Doc. V, p. 11).

A pesar de estas quejas y de otras semejantes, no he hallado ningún documento en que el clero denuncie a los comerciantes de vender ilícitamente alcohol a los indios, a pesar de que el abuso era bastante general, y practicado aun por las autoridades:

[Entre] los delitos principales perpetrados por los gobernadores, se hallaba el de... vender a los indios vino y alcohol a cambio de cacao (McLeod, p. 73).

Se podría quizá admitir que los evangelizadores se sentían impotentes para reprimir tales abusos, pues aunque la Corona hizo a veces esfuerzos para impedir que los comerciantes entraran en las reducciones, en general esas disposiciones no lograron nada, debido a que los mismos funcionarios reales se veían implicados en tal tipo de comercio. Al final, la Corona hizo a un lado sus escrúpulos, no queriendo perder los impuestos que provenían de las actividades ilícitas de los comerciantes (*ibid.*, p. 140).

¡Aceptemos que los misioneros hispanos no eran capaces de reprimir la venta de bebidas alcohólicas! ¡Al menos hubieran podido hacer una protesta pública contra los españoles, en vez de quejarse de “esos indios borrachos”! ¡Podemos imaginar los daños tremendos que causaba el alcohol entre la población indígena, cuyas bebidas tradicionales, no destiladas, producían ya efectos tan perniciosos!

En este siglo la situación era la misma, según lo muestran algunas leyes del estado de Chiapas (1930-1940):

Art. 1o. Se prohíbe en todo el territorio del Estado, la venta de aguardiente y de toda clase de bebidas embriagantes durante los domingos;

Art. 2o. Queda prohibido en lo absoluto la fabricación y venta de dichos licores en las colonias agrarias, ejidos, pueblos indígenas y centros de trabajo;

Art. 3o. Queda igualmente prohibida la expedición de patentes y de toda clase de permisos para la venta de las mismas bebidas en los casos del artículo anterior (L. I. M., p. 157).

Otro decreto, expedido tres años más tarde, afirma que no se ha cumplido la Ley que acabamos de citar y declara lo siguiente:

Las autoridades municipales que tengan conocimiento de la infracción de este Decreto y no procedan a aplicar la sanción correspondiente al infractor, o que de alguna otra manera permitan que se infrinjan estas disposiciones, serán consignadas inmediatamente a las autoridades competentes por delitos oficiales, considerándose las violaciones de estos preceptos como delitos oficiales (*ibid.*, p. 159).

Con todo, al parecer, ni la Ley de 1934 ni la de 1937 se aplicaron en forma efectiva. Los ladinos encontraban en la venta del alcohol a los indios, una fuente de ingresos y una manera de explotarlos y aun de apoderarse de sus tierras haciéndoles firmar documentos después de haberlos embriagado “gratuitamente”.

2. LA SITUACIÓN ACTUAL

Se recibe una agradable sorpresa al notar que la embriaguez ha desaparecido en algunas áreas de la misión. ¿Qué sucedió, si la venta del alcohol continúa? Según el P. Mardonio, el primer golpe a la bebida lo dieron los protestantes evangélicos que llegaron a la región en 1940 (sabemos que todas estas denominaciones predicán la abstención total de las bebidas alcohólicas).

Tenemos también que el P. Trujillo, que visitaba periódicamente a Guaquitepec antes de la venida de los jesuitas, había insistido enérgicamente ante los catequistas a propósito de la necesidad de extirpar la bebida entre los indios.

Sin embargo, los portaestandarte de la campaña antialcohólica fueron los dos padres Morales: cuando se dieron cuenta de los destrozos causados por el trago entre los hombres, y entre las mujeres y los niños, desencadenaron una lucha encarnizada contra la bebida.

Varios informantes tseltales me describieron la situación del poblado antes de la llegada de esos padres:

Cuando la Iglesia Católica [la de los jesuitas] no había llegado aún, la gente no hacía sino beber y beber... ¡Casi no tenían ropa, ni sombrero, ni mulas, ni vacas! ¡Todo su dinero lo despilfarraban para comprar trago!

Yo mismo presencié un espectáculo tremendo en Oxchuk (poblado tseltal que no pertenece a la Misión de los jesuitas); pude ver en el parque a más de 60 personas, hombres, mujeres y niños, ebrios. Unos gritaban, otros lloraban; la mayoría, tirados en el suelo.

En épocas anteriores, durante las fiestas tradicionales de Guaquitepec todo era beber durante los ocho días. Mucha gente no comía; los danzantes se caían de borrachos, y era necesario esperar a que volvieran a levantarse para continuar la fiesta.

Lo mismo sucedía con ocasión de las bodas, ya que el pequeño y el gran regalo consistía casi siempre en varios garrafones de trago.

En los entierros, así como también el 2 de noviembre, había grandes trifulcas en el cementerio y aun frecuentes asesinatos. ¡Un informante me narró que, siendo niño, contó un día 10 heridos graves!

Viendo todo esto, los dos padres Morales decidieron que no asistirían a ninguna fiesta ni ceremonia donde se sirviera la más pequeña gota de alcohol o de cerveza.

Tal decisión recibió un apoyo fuerte debido a la coyuntura siguiente: sucedió que un año, la mayor parte de los capitanes eran catequistas (ya convencidos de los males del trago), y decidieron que no se bebería en la fiesta; debido a ello se originaron discusiones acaloradas, los partidarios del trago impugnaron tal decisión, pero por fin se llegó a un acuerdo: si los capitanes entrantes se pronunciaban por el trago, se podría beber en la fiesta, si no, no. Pero resultó que, los años siguientes, casi todos los capitanes se oponían al trago, y así prevaleció poco a poco en Guaquitepec la costumbre de no beber. A esto se añadió la conversión de varios *trensipaetik*, que habían sido hasta entonces acérrimos defensores de la bebida. El caso más notable fue el del *kobraría*, quien ya nunca se embriaga y, cuando bebe, lo hace en forma muy moderada. Es un ejemplo extraordinario para toda la población, y especialmente para los ancianos, puesto que es su líder moral. Él mismo confiesa que esto lo debe a otro convertido de la bebida, uno de los *musikeros*, y actualmente prediácono, su cuñado.

Hay otra cosa que notar: las cantinas no han desaparecido completamente, ya que el influjo económico de los ladinos ante los funcionarios gubernamentales es muy poderoso. La tentación de beber se halla presente, pero ya no se dan las borracheras generales de antaño.

El triunfo de los dos jesuitas parece demostrar que los antiguos curas que se quejaban de la embriaguez de los indios, no habían emprendido en realidad una acción efectiva contra la bebida. Sin embargo, los dos padres, a pesar de su victoria esplendorosa –cuyos efectos duran desde hace unos 10 años– continúan siendo tan intransigentes como al principio. En efecto, cuando visité Guaquitepec por primera vez, en ocasión de la fiesta de San Juan, en 1973, uno de los capitanes, después de terminadas las ceremonias del día, fue a la cantina y tomó algunas copas; no ocasionó escándalo alguno, y al día siguiente estaba perfectamente bien. Pero el padre Nacho se enojó mucho por ello: ¡Había que castigar esa falta! Por tanto, no quiso entrar en la casa del desafortunado capitán para tomar allí el desayuno solemne, sino que se quedó de pie ante la puerta. Ahora bien, ese día era el más glorioso para los capitanes, puesto que terminaban sus funciones. ¡Para nuestro pobre capitán fue, en cambio, un día de humillación –*k'exlal*–, ¡la más terrible de toda su vida!

Algunos catequistas son todavía más intransigentes que su pastor, y casi no hay ningún discurso suyo en el templo que no trate de la bebida. Un día alguien preguntó en una reunión de catequistas cuál era el pecado más grave de todos, y uno de ellos respondió sin titubear: “¡El trago!”.

Hubo otro caso: un muchacho quería casarse, pero el padre de la novia había exigido, como gran regalo –*muk’ul mahtanil*–, varios litros de trago: pues bien, el muchacho en cuestión y sus padres decidieron esperar, más bien que infringir la ley dada por el P. Nacho. Después de dos o tres años de espera, el mismo padre les permitió hacer una excepción a su ley.

Hay también catequistas de extrema derecha que critican al prediácono porque no reprende a los *mamaletik* que beben. Ahora bien, en la cultura tseltal, proceder de esta manera constituiría una gravísima falta de respeto. Él me dijo:

¡Cómo me atrevería yo a hacerlo!; ¡yo que soy todavía un *kerem* –muchacho–. Yo les digo a los *mamaletik*, con un inmenso respeto, que no es malo beber si esto se hace con moderación, pero que sería mejor que no lo hicieran, para ejemplo de la comunidad. Me contó también que había algunos catequistas que decían que los *trensipaletik* lo habían aceptado a él como prediácono porque favorecía el trago.

Hay que reconocer que la obra de los hermanos Morales produjo excelentes resultados en el pueblo; pero también hay que tener en cuenta que la mentalidad actual de la Misión es la de orientar a los indios para que ellos mismos tomen sus propias decisiones y sus responsabilidades. Sin embargo, en este campo, los dos padres no quieren dejar a los indios que ellos mismos decidan la actitud que hay que tomar respecto al trago.

3. EL ROL DE LA BEBIDA

A) La bebida en general

En numerosas culturas, la bebida desempeña un rol netamente social. Así, el fin de las tabernas no es solamente vender bebidas, sino que la disposición de los muebles y otras cosas demuestran que se trata de proporcionar a los clientes la ocasión de pasar allí momentos de esparcimiento, charlando con vecinos y amigos. El hecho mismo de entrar allí significa generalmente que se quiere pasar un rato con otras personas. En efecto, es mucho más fácil entablar en ese local una conversación que, por ejemplo, en un restaurante. En la taberna aun los desconocidos se convierten,

en alguna forma, en amigos, puesto que la bebida desinhibe, al menos en parte, la reserva tan natural de los ciudadanos.

En otras culturas la bebida cumple también con una función religiosa: los griegos y los romanos ofrecían libaciones a sus dioses; las leyes de los hebreos prescribían las libaciones cuando se hacían determinadas ofrendas. En la Biblia tenemos numerosos ejemplos de ello, de los que solo citaré dos:

Con el... cordero ofrecerás un décimo de medida de flor de harina amasada [con] aceite virgen, y una libación de un cuarto de sextario [medida antigua] de vino... Es un perfume de apaciguamiento... en honor de Yahavé (Ex., XXIX, 39-40).

Melquisedec, Rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Altísimo; tomó pan y vino y le bendijo [a Abraham] (Gen. XIV, 18 y ss.).

Al vino se le consideraba como un don especial de Dios a los hombres, y se hace mención de ello en un salmo donde se trata de los esplendores de la creación:

[Oh Yahvé, tú]... haces brotar... las plantas para el uso del hombre, para que saque... el vino que recrea el corazón del hombre (Ps. 104, v. 14 y 15).

Se podría deducir de estos textos la naturaleza social de la bebida, pues en general proviene del hecho de estar juntos los amigos ante Dios.

B) La bebida entre los tseltales

- Antes de la llegada de los jesuitas, todos los contratos, aun las transacciones comerciales ordinarias, se sellaban con un vaso de trago, que las dos personas bebían juntas.
- Ante los tribunales, cuando los dos quejosos llegaban a ponerse de acuerdo, el ofensor distribuía a toda la concurrencia vasitos de trago para significar *jun pajal yo'tan* –un solo corazón– con el ofendido y también con los miembros del tribunal que lo habían castigado. El donante quería demostrar así su deseo de vivir en armonía con la comunidad.
- En las bodas y en los ritos de preparación de estas, era un signo del acrecentamiento de los lazos sociales entre las familias de la novia y la del muchacho y, sobre todo, de la unión íntima y de la armonía que debía reinar entre el hombre y la pareja de su boca, la pareja de su corazón –*snuhp' sti', snuhp' yo'tan*. Unión

no solo de palabras, sino de sentimientos y de hechos, unión que el trago ayudaba a sellar.

- Pero eso no era todo: el trago desempeñaba una función religiosa, a saber, la unión en espíritu en el servicio de los santos. En efecto, si se examinan las fórmulas que ellos emplean actualmente para servir el *chilha'* (que sustituyó al trago), se ve que su carácter es muy especial: se ofrece cada botella a cada uno de los participantes; se busca para cada uno un escanciador que intercambia un rito particular con el *otseselmats'winik*; y, al fin, cuando la botella queda vacía, se indica esto a cada uno de los asistentes. Hay que notar que tal rito no tiene lugar cuando se trata de otra bebida, por ejemplo, el *chintulib* o el cacao.

El hecho de beber en el cementerio el 2 de noviembre, así como también con ocasión del rito de *meter* el alma del difunto en la tumba (dos semanas después del fallecimiento), son signos muy claros de la unión de la gente del mundo con la gente del más allá.

En una leyenda se nos describen claramente las funciones del trago y aun su carácter sacramental o sagrado:

¡No se puede hacer burla del trago! Todas las personas lo beben, y también las mujeres y los muchachos. Se les da a los compadres: cuando regresamos después de bautizar a un niño se trae inmediatamente trago. En efecto, si se bebe trago, este endereza el corazón puesto que sale del seno derecho de la *jalalme'tik*. Por ello no se puede tomarlo a burla.

Un párrafo de Lomnitz ilustra también el punto:

Los mapuches creen que el hombre debe embriagarse hasta perder el conocimiento para poder acompañar el alma del difunto (p. 142).

La autora nos da una explicación profunda de las funciones de las bebidas alcohólicas entre los mapuches (indios chilenos).

Las enfermedades y la muerte son consecuencias de... [una] lucha [entre las fuerzas del bien y del mal] y pueden ser propiciadas por enemigos. El individuo se debate entre la necesidad de acercarse a otros y la desconfianza que le producen los demás. Este conflicto se resuelve temporalmente a través de las fiestas comunitarias y del alcohol que en ellas se consume. Cuando los otros individuos están al igual que él, bebidos, se supone que se encuentran en sus mismas indefensas condiciones; el individuo podrá entonces

entregarse confiadamente a los sentimientos comunitarios sin exponerse a ningún mal. Esto explica la actitud de recelo y rechazo frente al que rehúsa beber, ya que quien se abstiene conserva su lucidez, mientras los demás bajan sus defensas y hacen despliegue de sus más íntimas debilidades.

El peligro de daño por hechicería se evita viviendo aislado... La cohesión social se mantiene a través de las fiestas y reuniones... En base a los datos históricos y de campo disponibles se concluye que el alcohol posee una función social positiva en la sociedad mapuche, al reducir la desconfianza entre individuos (tanto extraños como parientes), y sirviendo de vehículo a una mayor cohesión social (pp. 144-145).

No tengo datos para afirmar que el trago tenga en Guaquitepec los mismos efectos, pero me parece probable por las siguientes razones: el tselal vive en un temor continuo de ser embrujado. Además se ve claramente, sobre todo en las fiestas, que los tseltales se muestran mucho más abiertos cuando han bebido un poco.

¿Se podría decir también que se trata de una especie de “fuga sacralizada” de la realidad? Es decir, en esas horas de intimidad amistosa, de unión con los antepasados y con los santos patronos, se sienten felices y olvidan sus males. Son precisamente los santos quienes les conceden esa semana de alegría: la bebida, por esta razón, se sacralizaría.

Quizá sea esta también una explicación de la frase que se escucha con frecuencia: “¡*Buen k'in ayix namey, yu'un ay trago ah!* –¡Antiguamente las fiestas sí eran buenas, puesto que había trago!”.

La bebida posibilita asimismo la comunión con el mundo espiritual, que se percibe sobre todo en la celebración de la *mixa*, cuando los *mamaletik* y las *me'etetik* beben dentro del templo, en presencia de Dios y de los santos, a quienes honran por medio de danzas y de cirios. El hecho de beber allí, delante de los santos, les aumenta la sensación de bienestar, puesto que se hallan en unión íntima no solo con sus hermanos de la tierra, sino también con sus protectores del cielo.

Por consiguiente, beber en el templo, que a los ojos de un católico occidental parecería una aberración y una falta de respeto, es para los tseltales una verdadera comunión.

4. LA LEY SECA

Desde el punto de vista histórico, no parece haber habido en ningún país casos en que una ley seca se haya podido mantener indefinidamente, aun en aquellas naciones

en que se había abandonado la bebida por motivos religiosos. Un ejemplo es el País de Gales, donde a causa del renacimiento religioso (*revival*), nadie bebía una sola gota de bebidas alcohólicas ni aun de muy baja graduación. En la actualidad, la mayor parte de los miembros practicantes interpretan la ley de la abstinencia absoluta no bebiendo sino muy moderadamente en sus casas, y jamás en público. Los que no practican la religión, beben tranquila y abiertamente en las cantinas (Maurer, 1971, pp. 140 y ss.).

Podríamos decir que Guaquitepec se halla en nuestros días en una época de fervor religioso intenso, y que mientras este dure, al menos los miembros practicantes se abstendrán de beber trago; pero después, ¿qué sucederá?

Otro hecho dificultará probablemente más la abstinencia: el camino, abierto recientemente, hace posible el acceso de camiones al poblado y, por consiguiente, se encuentra más fácilmente cerveza y a mejor precio que antes. Además, con ocasión de la fiesta de la Virgen, el 8 de septiembre, que es una especie de feria del pueblo a la que acude mucha gente de los alrededores, los vendedores de cerveza instalan grandes tiendas, bajo las cuales hay tocadiscos y pequeñas mesas y sillas para los que deseen beber. ¡La tentación se hace más y más fuerte!

Además, mientras que en el País de Gales el fenómeno era puramente social, es decir, la bebida era una ocasión para reunirse y charlar amigablemente, en Guaquitepec esta función es, según lo hemos visto, mucho más importante: su carácter es religioso-social. ¿Podrá acaso la presión de los padres hacer que se sustituyan indefinidamente las bebidas alcohólicas por las “Fanta” o por el *chilha*, bebidas que no tienen ninguna de las cualidades que los indios atribuyen al trago? ¡Eso equivaldría a querer que los católicos sustituyesen el vino de la misa por un refresco!

Hay que reconocer que los males debidos al exceso de la bebida entre los indios son inmensos; sin embargo, tal cosa no supone necesariamente que haya que suprimirla. ¿Qué los padres no serían capaces de educar a los indios para que bebieran moderadamente?

Recordemos que, entre los tseltales, el objeto de beber no es embriagarse (como sucede entre los mapuches), lo importante es el hecho de beber todos juntos. Nunca he escuchado a nadie, aun entre los *mamaletik*, que apruebe la embriaguez misma, sino que se diría más bien que la toleran cuando el que se embriaga no causa ningún daño, y que la reprueban si es causa de pleitos y de crímenes.

En el *tsitsel* (los consejos que se dan al novio), todo mundo insiste en que no se embriague, pues de allí comienzan las peleas —¡*Ya x’ochik ta pletol!*

Yo mismo escuché a algunos *mamaletik*, que estando ya algo bebidos, exhortaban sin embargo al novio a que no se emborrachara.

Un maestro de ceremonias, que con frecuencia está algo borracho, dijo en la oración de capitanes en la iglesia:

¡Ma'me hichuk te bit'il namey: ch'ayemotik skaj yu'un ma'tojobon te Padre! – ¡Que no suceda como antaño cuando nos caíamos de borrachos porque no estaba allí el padre para corregirnos!

¡Pero precisamente ese maestro de ceremonias es de los que dicen que las fiestas eran antiguamente más alegres porque había trago!

Así, puesto que el rito no consiste en embriagarse, la tarea es menos difícil: se trataría no de eliminar un rasgo cultural, sino de devolverle su verdadero significado, a saber, beber ritualmente sin emborracharse.

CONCLUSIÓN

Sería necesario estudiar la función de la bebida y su significado pero en el contexto total de esta cultura tseltal, ya que no se puede suprimir un rasgo cultural sin que se dé origen a otros fenómenos.

Por ejemplo, se constata, sobre todo en Bachajón, donde hay más contacto con los ladinos, que muchos hombres beben actualmente solos (en Guaquitepec la presión del sacerdote es todavía muy grande y la gente no se atreve a hacerlo). Puesto que está prohibido beber en grupo, la gente comienza a beber sola, abiertamente o a escondidas. Tal cosa la observé yo mismo, y el testimonio de un tseltal confirmó mi observación:

¡Cuando yo era catequista, quebramos [sic] la bebida! ¡En la actualidad la gente se emborracha sola!

Lomnitz nos indica algo que sucedió entre los mapuches, y que, con el tiempo, podría suceder también en Guaquitepec y otros poblados:

Hay que agregar los efectos de la desorganización social..., que contribuye a una secularización de la bebida y su utilización como un medio de escape psicológico. Esto tuvo como consecuencia un consumo más elevado, llegando a producirse una patología social que no estaba presente en el patrón original. Ya no se bebía para afianzar o reafirmar

la cohesión social en sus diferentes niveles, sino para compensar por el rompimiento del modo de vida tradicional y de los marcos de referencia (p. 141).

Así pues, ¿se quiere modificar la actitud de los indios en este campo, y supongo que sin desquiciarlos? ¡Para ello será necesario estudiar profundamente la cultura tseltal en su totalidad!



QUINTA PARTE

LOS SACRAMENTOS INDIVIDUALES DE LA RELIGIÓN TRADICIONAL

INTRODUCCIÓN

Acabamos de tratar de los sacramentos comunitarios, las fiestas, que tienden a la conservación y al acrecentamiento de la armonía general.

Ahora estudiaremos los sacramentos que podrían llamarse individuales porque su objetivo es la armonía del individuo (o de dos individuos) con la comunidad entera.

Hay dos tipos: los que pretenden la iniciación de la armonía, como son el bautismo y el matrimonio, y aquellos cuyo fin es restaurarla cuando se ha perdido, es decir, los ritos de curación.



CAPÍTULO IX

LOS SACRAMENTOS DE INICIACIÓN DE LA ARMONÍA

I. EL BAUTISMO

El aspecto social de este sacramento tseltal se basa en el sacramento católico romano pues, según hemos visto, la armonía de las familias se ve reforzada por los lazos de padrinzago, y sobre todo de compadrazgo, que se entablan cuando se le administra.

Su aspecto religioso aparece en la ya citada “oración por el recién nacido”, que reza la partera con el niño en sus brazos ante el altarcito doméstico, ofreciendo flores y candelas.

Su fin no es dar una nueva vida espiritual en Cristo, como el sacramento católico romano, sino más bien obtener de Dios y de los santos una vida feliz acá en la tierra para el infante, a través de:

- La protección de Cristo.

Yu'un te awal axich'uk manujele yu'un te awal petujele. K'ejbiluk snakumal sch'ich'el, snakumal sba'ketal.

¡Que protejas y que tomes en tus brazos a tu hijo-de-mujer y que lo defiendas contra el enemigo oculto de su cuerpo, contra el enemigo oculto de su sangre!

- Salud y vida feliz.

X'ak'asesbon ch'ul nichim, x'ak'asesbon ch'ul asusena. Hichuk yipajibuj ta xchixil ora, hichuk yipajibuj ta spisil k'ahk'al.

Hazme pasar [a través de la vida] a esta flor santa, hazme pasar a esta azucena santa [es decir el niño]: que así se fortalezca a toda hora, que así se fortalezca todos los días.

Smahtanuk ta spisil ora te yiluk k'inale.

–Que su regalo sea gozar [lit.: mirar] siempre el universo que lo rodea.

- Vida justa.

Smahtanuk ta spisil ora te jnich'najel yu'un.

Que sea siempre un regalo para los que lo engendraron.

Un niño no constituirá el gozo de sus padres, si no lleva una vida justa y, en su manera de actuar, no se conforma siempre con las tradiciones de los *sMe'sTatik*. En efecto, si no se apega a las normas veneradas, perturbará la armonía con el mundo terrestre o con el mundo espiritual.

Así, es necesario que sea *ch'abal* –respetuoso– de todo y de todos, y eso es lo que se pide para él.

La partera suplica a Dios que proteja al recién nacido, ya que Cristo lo rescató:

Te kajwaltik Jesukristo lekuk nahtuk smanel tal, lekuk nahtuk stojel tal.

Nuestro Señor Jesucristo vino a comprarlo bien y con largueza, a pagarlo bien y con largueza.

El rescate no es para obtener una vida nueva, como aquel del que nos habla San Pedro (1a. Petri., I, 18), sino para que viva feliz en la tierra. En efecto, si Cristo ya pagó por él, no hay razón para que sufra: ¡que sea pues justo y, por consiguiente, feliz!

II. EL MATRIMONIO

Se le puede considerar como un sacramento de iniciación a una vida nueva, la de la pareja, para que reinando la armonía entre ellos puedan vivir también armónicamente con la comunidad celeste y terrestre.

Todo el rito tseltal del matrimonio insiste explícitamente acerca de la unión armónica entre el hombre y la mujer, quienes no la obtendrán si cada uno no cumple fielmente los deberes que la tradición les impone. Implícitamente se seguirá también de allí la unión con la comunidad y con el mundo superior.

A fin de que aparezca mejor la preocupación de la comunidad por la unión de la pareja, es conveniente describir todas las ceremonias que constituyen el rito del matrimonio, desde el momento en que los padres del muchacho piden a la joven con quien él desea casarse.

A. La preparación

Entre los tseltales, el noviazgo propiamente dicho no existe, ya que la división entre los sexos es de tal manera estricta, que los jóvenes no tienen ocasión *legítima* de tratarse y ni siquiera de hablar unos con otros. En algunas partes en que el influjo ladino es más fuerte, se ha relajado un poco esta tradición pero, aun entonces, el trato entre los novios es poco frecuente y a escondidas.

En Guaquitepec la manera de conducirse es más o menos la siguiente:

Las muchachas no gozan de libertad para salir de su casa cuando quieren, y solo pueden hacerlo ocasionalmente, por ejemplo, para efectuar determinadas tareas, como ir de compras o llevar mensajes. Sin embargo, todos los días la joven debe salir, por lo menos una vez, para aprovisionarse de agua. El muchacho aprovechará esa oportunidad para tratar de encontrarse con aquella en quien ha fijado sus ojos. Sabe más o menos la hora en que ella irá a buscar agua, y se coloca a cierta distancia del pozo o de la llave y, si él le agrada a la muchacha, esta continuará yendo al mismo sitio y a la misma hora, con lo cual le será posible mirarlo a hurtadillas. En efecto, cuando un joven agrada a una muchacha, si esta lo mira fijamente a la cara es señal de aceptación.

Para entonces ella habrá ya pedido informes a sus amigas acerca de las cualidades y el carácter de su elegido, quien ocasionalmente le hará a escondidas un pequeño regalo, un listón, un chicle, etcétera.

Pero si ella no le ama, cambiará de sitio o de hora de aprovisionarse de agua, o bien pedirá a una de sus amigas que la acompañe, y ni siquiera se dignará mirarlo.

1. PEDIDA DE LA MUCHACHA

Este rito es de un carácter netamente privado, por lo que yo no pude presenciarlo; la descripción que sigue me la hizo el prediácono Michorio Álvarez Girón, excelente amigo e informante mío, a quien han escogido varias veces como arregla-bodas, debido a su gran prudencia y a la estima de que goza en el poblado. Lo único que hago aquí es presentar un resumen de lo que él me narró en tseltal. Expondré también, en forma abreviada, los diálogos de la segunda parte de este rito, que tuve ocasión de escuchar varias veces.

El muchacho, llegado a la edad en que puede cultivar la tierra, se dirige a sus padres y les dice: “¡Ahora, madre mía y padre mío, quiero casarme!”.

Entonces, los padres buscan un *monojel* o arreglabodas (lit.: el que suaviza o entretiene), que recibe también el nombre de *jk'aseswanej k'op* –el que transmite la palabra–. Este oficio pueden desempeñarlo un hombre o una mujer de edad respetable, que gocen de la estima y del respeto de todos. Es necesario, sobre todo, que sepan hablar y, naturalmente, que tengan amistad con las dos familias.

El *monojel* se encargará pues de la petición de matrimonio. Según la costumbre, no aceptará este oficio al primer requerimiento de los padres del muchacho, sino que se excusará diciendo que no puede, o que no es capaz de hablar bien. Cuando por fin está de acuerdo, acepta los pequeños regalos que se le ofrecen: un poco de pan, refrescos, etc. (antiguamente se le ofrecía trago).

En Guatepepec nunca serán los padres del novio los que hagan la petición de matrimonio, pues recaería sobre ellos el *k'exlal* o vergüenza en caso de que los padres de la novia rehusaran conceder a su hija.

Por otra parte, puesto que los padres de la muchacha tratarán de atribuir al joven todos los vicios posibles, con la intención –real o ficticia– de no conceder a su hija en matrimonio, los padres del muchacho se sentirían muy molestos al escuchar tales invectivas.

Con frecuencia, tampoco el sacerdote es la persona adecuada para estos propósitos, como lo demuestra un hecho muy interesante: uno de los misioneros aceptó desempeñar la función del *monojel* y, ya desde su primera visita, los padres de la muchacha estuvieron de acuerdo en concederla, y aceptaron los regalos que les enviaba la familia del novio. Sin embargo, apenas salió de la casa el sacerdote, los dones fueron arrojados a la calle. Los padres de la joven mandaron decir en forma indirecta a los padres del muchacho que debían enviar a alguien con quien se pudie-

se discutir. En efecto, con el sacerdote era imposible hacerlo, dada su gran autoridad a la que nada puede rehusarse.

Pasemos a la descripción del rito mismo (en que la *mojonel* fue una anciana). Esta se dirige sola a casa de la novia, el domingo por la tarde, cuando ya está oscuro, a fin de tener la seguridad de encontrar a todos en casa. Además, a esas horas, nadie la verá venir, y los propietarios de la casa no tendrán la oportunidad de huir al darse cuenta de la misión de la mujer.

Después de un buen rato de charla a propósito de otros temas, la *monojel* dice:

—¡Nuestros hermanos “X” los saludan!

—¡Les damos las gracias!

—Yo quisiera hablar con ustedes porque quizá tengan una hija con la que se quiere casar el hijo de nuestros hermanos.

—¡De balde viniste anciana!, no puedo conceder a mi hija al muchacho, ya que no conozco su carácter; no sé si es bondadoso o malvado. Así pues, te lo digo francamente, anciana, ¡descansa! En vano viniste, te molestaste demasiado, pues ya está oscuro, hay lodo, hace frío. ¡Diles pues a los padres del muchacho, que no te puedo dar a mi hija!

—¡Pues no! ¡Es necesario que ustedes me la den, puesto que no les queda otra cosa que hacer, ya que tal es la manera de ser de los humanos: es necesario que nos pidamos en matrimonio unos a otros. Y no fuimos nosotros quienes lo comenzamos, sino que, cuando los hombres aparecieron, empezaron las peticiones de matrimonio; tal fue la manera de ser de nuestros ancestros, y por eso no podemos abandonar el matrimonio. Es mejor que ustedes me concedan a su hija a fin de que pueda casarse, y no haya así ni vergüenza, ni chismes, ni malestar para ustedes, si su hija se casa. Por otra parte, si los jóvenes no se casan, entonces puede resultar que ustedes se vean ante dificultades: habrá calumnias, y se les acusará de haber cometido un delito si la hija de ustedes está allí nada más [con el muchacho, sin haberse casado]. En cambio, si se casa, ¡tanto mejor! Porque fue nuestro Señor quien ordenó el matrimonio: Él quiere que un hombre y una mujer se casen a fin de que se amen recíprocamente, en perfección, para que se cumpla la voluntad de Dios. Y resultará mejor si ella deja la casa paterna ya casada, pues no es bueno que la saquen fuera de su casa nomás así. Tampoco es bueno que los muchachos se vean obligados a escaparse. Por ello vine a hablarles. ¡Ustedes tienen que dármela!

—Nosotros no podemos entregártela porque mira: ¡el muchacho lo único que hace es emborracharse, y quizás ni siquiera sepa trabajar! Entonces, probablemente, no va a poder comprarle ni su falda ni su camisa [su ropa]. A lo mejor aun la va a dejar morir de hambre.

La *monojel* replica que eso no sucederá jamás y que el muchacho tendrá buen cuidado de ella y que la amará mucho. Los padres responden:

–¡Pero es que no podemos! Quizá digamos que se aman, que se preocupan el uno por el otro; pero eso no durará quizá sino uno, dos o tres meses, y después van a detestarse mutuamente. Entonces el muchacho se va a enojar, ¡y yo no quisiera que comenzara a regañármela o golpeármela! Porque aquí, en mi casa, mi hija está contenta: tiene su camisa y sus vestidos, y sus alimentos; lo tiene todo. En cambio, si te la damos para que se case, entonces quizá la van a echar a perder, ya que puede suceder que el muchacho empiece a emborracharse.

–¡Ah! ¡eso no! El padre del joven vive todavía, tú vives todavía; entonces nosotros veremos lo que hará el muchacho: ¡si comienza a golpearla y a portarse mal con ella, lo aconsejaremos y lo enderezaremos!

Mas los padres de la muchacha no ceden; se niegan, a pesar de las promesas y súplicas de la *monojel*, a acceder a la petición de la mano de su hija. La anciana se va, pero no sin prometerles que volverá el domingo siguiente.

Se dirige a la casa del muchacho para dar cuenta de sus gestiones. Este se indigna de que no se crea en su amor por la muchacha y promete que la querrá muchísimo y que se ocupará de ella.

La *monojel* replica:

–Ahora, joven, ¿es verdad lo que me dices? Porque si los padres de la joven aceptan esta palabra, no queremos tener vergüenza [si tú no cumples]; no queremos que nos des [motivos para] tener que arreglar [las cosas], y que más tarde nos causes vergüenza.

A los ocho días, la *monojel* va de nuevo a cumplir su misión, y después de los saludos habituales, vuelve a insistir en su demanda. Los padres de la muchacha cambian de táctica para sostener su negación:

–Pero mira *me'el* –anciana– quizá él empezará a maltratarla y a golpearla, porque a lo mejor mi hija todavía no sabe llevar la casa; no sabe todavía cómo preparar la comida... Y por eso, ¡él me la va a maltratar! En cambio, ella, en casa, lo tiene todo.

La *monojel* promete que el muchacho cuidará muy bien a la joven; asegura que esta puede ocuparse perfectamente de la casa y que, en caso necesario, ella perso-

nalmente y la madre del joven se encargarán de que corrijan al joven y de que le enderecen. Entonces los padres de la muchacha empiezan a ceder:

—¡Está bien! ¡Está bien! ¡*me'el!* ¡Ya escuchamos todo lo que tenías que decirnos! Pero por el momento no podemos darte una respuesta, sino que primero debemos caminar, e ir a contar todo a nuestros hermanos. Entonces, hasta la semana siguiente te comunicaremos lo que ellos piensan.

La *monojel* parte contenta: marido y mujer irán a consultar a sus parientes próximos y, si todos están de acuerdo, la respuesta será favorable.

Mientras tanto, los padres de la joven han tenido tiempo de cerciorarse si ella quiere en verdad a ese pretendiente. Generalmente, no la obligarán a casarse con quien ella no desea, lo cual sería peligroso, ya que la joven podría “huirse” con otro muchacho a quien ella ama en verdad.

Hay que notar aquí que, aun si la muchacha desea casarse y los padres están de acuerdo con el matrimonio, no darán una respuesta favorable sino por lo menos hasta después de cuatro visitas de la *monojel*. Esta actitud concuerda perfectamente con el carácter tseltal: jamás hay que mostrarse demasiado ávido o demasiado ansioso en aceptar algo, ni siquiera en prestar un servicio.

Un informante me contó que su abuela, que actuó como su *monojel*, se vio obligada a hacer 20 visitas a los futuros suegros antes de que ellos consintieran el matrimonio de su hija.

2. EL PRIMER REGALITO —*tut mahtanil*

Toda la parentela está de acuerdo con que se celebre el matrimonio; así pues, el siguiente sábado o domingo tendrá lugar el anuncio oficial de esa aceptación a la familia del novio.

La ceremonia es de carácter íntimo, pero tuve la suerte de que, en esta ocasión, el *monojel* era muy amigo mío y me invitó a acompañarlo.

Cuando ya había oscurecido, como a las 7 p.m., nos reunimos en su casa, él, su mujer y dos de sus hijitas, el novio, los padres de este y yo; de ahí salimos hacia la casa de la novia, donde todos estaban ya de acuerdo acerca de la fecha y hora del rito; con todo, había que simular que se trataba de una visita sorpresiva. Por ello, llegados cerca de la casa, el *monojel* me pidió que apagara mi lámpara de mano y que habláramos en voz baja, y no entró inmediatamente a la casa, sino que, desde afuera, simuló espiar a través de la puerta; al fin entró y dijo:

“¡*Talonix, ermano!* –¡Ya llegue, hermanos!”.

Toda la parentela de la muchacha se hallaba ahí en un cuarto grande, sentados en vigas adosadas a las paredes. Después de saludar de mano a cada uno, tomamos asiento: el *monojel*, su mujer y yo en un sitio bien visible que nos habían reservado en uno de los extremos del cuarto; el novio y sus padres, junto a la puerta. Todos guardaron silencio unos momentos y luego empezaron a charlar con gran animación.

Una media hora más tarde, el *monojel* interpeló al padrino (quien en esta ocasión sustituía al padre de la novia, ya difunto):

–¡Vine para hablar contigo, compadre! Según las costumbres de nuestros ancestros aquí traemos la obligación.

–¡Pero nosotros no les hemos pedido nada a ustedes! –dijo el padrino– ¡no les hemos pedido que nos entreguen nada!

–¡No! ¡Pero nosotros quisimos traerla para cumplir con las costumbres de nuestros *jMe’jTatik!*

Enseguida interpela el padrino a la parentela de la novia:

–¿Qué vamos a decir, hermanos míos? ¿Aceptaremos los dones que quieren darnos? Porque este [*el monojel*] ha venido a visitarnos varias veces. Por ello, también ustedes se han reunido aquí: es necesario que nos digan, para que lo oigamos, si el muchacho es *ch’abal* –justo o respetuoso–, y si nadie lo ha visto portarse mal.

Los *me’il tatil* o parentela responden:

–¡No! Nunca lo hemos visto borracho; tampoco es desdeñoso ni altivo cuando nos hemos topado con él en el camino; en realidad, podríamos decir que es humilde.

–¡Está bien! Entonces ustedes se han reunido aquí para que nosotros no estemos solos para recibir el regalo. Ustedes están aquí como testigos para que vean que yo tomo este regalo para mi hija.

–¡Puedes aceptar los dones! –responde la parentela.

Entonces el *monojel* ofrece la *obligación* al padrino: dos o tres docenas de botellas de refrescos, dos canastas de pan, dos paquetes de cigarros. Al momento de recibir cada uno de los regalos, el padrino dice: “¡*Hich!*, o ¡*Hichuk!* –¡Así es!”., lo cual es una señal de aprobación. Acto seguido, empiezan a escanciar los refrescos; el *sBankil* –hermano mayor del novio– toma la botella y la muestra a cada uno de los presentes diciendo: “¡*Li’ ay te mahtani!*! –¡He aquí el regalo!”.

botella al padrino, quien sirve de beber al novio y le dice: “¡*Uch’a chilha’!* –¡Bebe el *chilha’!*–”. El novio, a su vez, le escancia un vasito, usando la misma fórmula, que pronuncia también al ofrecer de beber a cada uno de los circunstantes. Al terminarse cada botella, el escanciador la devuelve al padrino diciéndole: “¡*Li’i ay te alimete!* –¡He aquí tu botella!–”.

Y así se van pasando las horas en tranquila charla mientras fuman los cigarros obsequiados por el novio y beben los refrescos. A eso de las 10 de la noche el padrino se dirige a cada uno de los parientes de la novia: “¿Qué es lo que tienes que decirnos, compadre (o hermano, o tío, etcétera)?”.

El interpelado expresa sus deseos de que los futuros esposos sean felices: ¡que el marido sea trabajador, que no se emborrache, que la paz reine entre el marido y la mujer! Después de que cada uno ha dicho su *palabra*, comienza la cena: café acompañado con el pan ofrecido como regalo a la novia. Una vez que los hombres terminan de comer, toca su turno a las mujeres.

La novia no se queda todo el tiempo en la sala, sino que, después de unos momentos, se retirará.

La charla continúa largo rato hasta que se terminan los refrescos, y todos regresan a sus casas.

3. EL REGALO DE MAÍZ

Después del “primer regalito”, la *monojel*, acompañada del novio, visita varios domingos sucesivos a los padres de la muchacha, para llevarles como regalo, en cada ocasión, 20 mazorcas de maíz, hasta completar un ciento.

4. EL SEGUNDO REGALITO –*tut mahtanil*

Una vez completo el centenar de mazorcas, la parentela se reúne de nuevo, como para el primer regalo, y se emplean las mismas fórmulas de ofrecimiento. Todo es igual que en la primera ceremonia, con la única diferencia de que el padrino ya no interroga a los *me’il tatil* acerca de las cualidades del novio, sino que el *monojel* se dirige al padrino:

Ahora, hermano mío, quisiera hablar contigo sobre la fecha en que deberemos ofrecer el gran regalo –*muk’ul mahtanil*– a fin de que podamos saber la fecha, y prepararnos.

Entonces, la parentela empieza una larga discusión a propósito del día de la boda, y por fin la comunica a la *monojel*. Antiguamente debía transcurrir un año entero antes de que se pudiera ofrecer el gran regalo; en la actualidad, bastan unos tres o cuatro meses de espera.

A veces, al novio le parece que la fecha está demasiado alejada, y se entabla una especie de regateo entre el *monojel* y los padres de la muchacha, hasta que por fin se ponen de acuerdo.

“Es necesario –dicen los padres de la joven al *monojel*– que te des cuenta de que se necesita tiempo para poder reunir todas las cosas, ya que este último regalo será considerable”.

B. El matrimonio mismo

1. EL GRAN REGALO –*muk’ul mahtanil*

Más adelante describiré la ceremonia religiosa, que tuvo lugar en el templo, y a la que se considera actualmente un complemento necesario del rito *tseltal*.

Hacia las 10 de la mañana, la comitiva, hombres y mujeres, se encaminan a la casa de la novia llevando los regalos; el novio va con el grupo, pero no carga nada. Los hombres llevan dos puercos vivos, cuatro cajas de refrescos, de 24 botellas cada una, 300 mazorcas de maíz; las mujeres llevan pan, cacao, cigarros, sal, y unos kilos de panela o piloncillo.

Toda la parentela de la muchacha se halla reunida en la sala junto con un grupo de *trensipaetik*, cuya presencia recalca la importancia de este acto comunitario y lo legítima (cfr. Villa Rojas, p. 581).

El *monojel* ofrece el regalo al padre de la muchacha, y se establece entre los dos un diálogo semejante al que describí para el primer regalito. Después de un buen rato de charla, se sirven los refrescos empleando las fórmulas usuales. Puesto que el número de los asistentes es mucho mayor, algunos amigos ayudan al novio a servir la bebida y a repartir los cigarros.

Al mismo tiempo, otro grupo de amigos se ocupa de matar los puercos, rasurarlos y cortarlos en trocitos. Mientras tanto, un grupo de ancianos, parientes de la novia, sirviéndose de granos de maíz, cuentan el número de parejas casadas de la familia de la joven, ya que cada una de ellas, presente o ausente, debe recibir un regalo exactamente igual: un determinado número de cigarros, de granos de cacao,

de panes y de refrescos. En cuanto a los puercos uno lo servirán en el banquete, y el otro lo distribuirán entre la parentela.

Al igual que en las fiestas tradicionales, son las mujeres y las jóvenes quienes se encargan de llevar los regalos a las parejas ausentes; también son ellas quienes preparan el cacao (hay que hacerlo polvo, y disolverlo en agua azucarada), y lo sirven.

Las mujeres de la casa, y otras de la parentela, preparan la comida, y además, el *chintulib* (al que como ya dije antes se atribuyen propiedades sedantes).

Durante este tiempo, la novia permanece sentada y en silencio en una silla; cuando el novio no se ocupa de servir a los huéspedes, se sienta en una silla junto a ella, pero sin dirigirle la palabra.

El vestido de la muchacha es como los ordinarios, solo que nuevo. Además, ella lleva un delantal blanco y un velo blanco (en vez del chal negro que suelen usar las mujeres). Cuando entra a la iglesia para la ceremonia religiosa, su cabeza está adornada por una guirnalda de flores. Al novio corresponde pagar el vestido, pero la novia debe bordar su propia camisa.

2. LOS CONSEJOS –*el tsitsel*

Las parejas de la familia de la novia se sientan en vigas adosadas a las paredes de la sala; la novia se retira y no aparecerá sino hasta terminada la ceremonia.

Entonces, el padre del novio se va arrodillando ante cada una de las parejas de la familia de la novia para recibir el *tsitsel* –consejos. Hacen lo mismo, por turno, la madre del novio, este y el *monojel* (en este orden estricto).

El tema de los consejos es el mismo que el del primer regalo: la obligación del novio de alimentar y vestir a su mujer, de no embriagarse y de no pelear con ella y, mucho menos pegarle. También acerca de la obligación del *monojel* y de los padres del novio de aconsejar a este, de reprenderlo, y aun de castigarlo físicamente, en caso de necesidad. Algunos de los hombres aconsejan al novio que se porte bien, y añaden: “En caso de no hacerlo, ¡nos volveremos a ver aquí!”, señalando al mismo tiempo su cinturón, lo cual significa que puede llegarse aun a azotarlo si él no cumple con su deber.

En efecto, si uno de los cónyuges viniera a faltar gravemente a sus obligaciones, la manera de proceder sería la siguiente: el cónyuge ofendido informa del asunto a sus propios padres; estos irán a ver a los padres del ofensor, quienes deben remediar la situación aconsejando y reprendiendo a su hijo (o hija), y aun azotándolo si persiste en su mala actitud.

Con frecuencia se recurre a los buenos oficios de un *alkal* o de un *trensipal*, quienes, con su gran autoridad moral, quizá logren la enmienda del culpable y la reconciliación de la pareja. Otra solución es una reunión de los parientes de ambos cónyuges.

Si no se logra nada, habrá que acudir en forma oficial al tribunal de los *trensipaletik*. Si el culpable es el marido, pueden imponerle una multa, o meterlo a la cárcel para que allí reflexione algunos días; si persiste en su mala conducta podrán conceder a la mujer que regrese a su propia casa y viva con sus padres (a veces el marido promete enmienda y la esposa regresa con él). Si la culpable es la mujer y no se enmienda, el esposo podrá devolverla a sus padres, temporal o definitivamente.

La ceremonia del *tsitsel* es de importancia especial para reforzar los lazos entre las familias de los nuevos cónyuges, pues cada uno de los miembros de las dos familias puede, si así lo desea, hacerse compadre con cualquiera de los allí presentes, según se ve en una frase que oí en uno de los matrimonios: –“¿Ahora podemos hacernos compadres? –dijo el novio a uno de los asistentes– ¡Podemos! –respondió este–. Y así, puesto que me has escogido por compadre, ¡que tú y tu mujer no se vayan a pelear uno con otro!”.

Resulta claro que el hecho de ser compadres es una razón de más para evitar los conflictos familiares. A este propósito, observé un detalle interesante y muy poco frecuente: uno de los “consejeros”, pidió y preguntó al novio si lo aceptaba como compadre, pero este respondió: “Yo obedeceré tus mandatos, y no seré altivo contigo, ¡pero no quiero hacerme tu compadre!”.

Es evidente que el novio, aunque sabía que debía respetar a su interlocutor, no sentía en este caso la amistad profunda requerida para ser compadre.

Los lazos de compadrazgo pueden establecerse también con los miembros de la propia familia para reforzar los lazos que los unen ya, como lo muestra el diálogo siguiente entre dos hermanos, que tuvo lugar con ocasión del *tsitsel*:

¿Qué podemos hacer ahora? ¿Podemos hacernos compadres, tú hermano mío menor y yo?
¡Podemos! Y así, hasta el presente has sido mi hermano mayor, ¡pero ahora nos hemos encompadrado!

Terminado el *tsitsel*, tiene lugar la comida: puerco en su caldo, frijoles, tortillas y un poco de café.

Las mujeres no comen con los hombres, sino que celebran su propio banquete, junto con la recién casada.

3. CONCLUSIÓN DEL RITO

La tarde y una buena parte de la noche transcurren en un ambiente amistoso, muy agradable, hasta que se han terminado casi todos los refrescos; la concurrencia acompaña entonces a la novia a casa de sus suegros, donde morará mientras su marido pueda construirle su propia casa. Se escancian allí los pocos refrescos que quedan, y se da por terminada la ceremonia.

A veces, antes de partir, el *monojel* o algún *trensipal* hacen recomendaciones a la muchacha, insistiendo principalmente sobre la obligación de preparar bien el alimento y de conservar limpia la casa (notemos que el marido es el que recibe las recomendaciones más largas pues, con mayor frecuencia, él es el causante de los problemas). El *monojel* o la persona que aconseja a la muchacha, insiste, no en la obediencia al marido, sino a la suegra, a la cual estará sujeta mientras viva en esa casa.

La regla general es que la pareja viva en casa de los padres del marido pero, a veces, por determinadas circunstancias, esto no es posible: vivirán entonces en casa de los padres de la muchacha. En tal caso, el *muk'ul mahtanil* –gran regalo– es de menor cuantía puesto que el trabajo del muchacho con su suegro servirá de compensación.

El recién casado, aun viviendo en casa de sus propios padres, tiene la obligación de ayudar a su suegro en el trabajo del campo, pero no hay una regla fija acerca de cómo y cuándo deba hacerlo.

Causa algo de extrañeza que en este rito no haya oraciones especiales. Quizá esto se deba a que, hasta 1860, los tseltales se casaban en la iglesia ante el sacerdote; la misa y las demás ceremonias rituales equivaldrían, pues, a las oraciones. Cuando ya no hubo sacerdote en el pueblo, nada se elaboró para sustituirlo. Sin embargo, la interpretación que sigue me parece mejor:

Dado que el matrimonio es un acto esencialmente comunitario, la presencia de la comunidad, y sobre todo de los *trensipaletik*, serían el medio como Dios se haría presente.

Tal explicación quedaría confirmada por lo que sigue, ya mencionado antes: cuando una pareja, en vez de casarse según los ritos tradicionales, “se huye”, buscan a los jóvenes, los traen al pueblo, y a cada uno lo castigan en su casa con azotes. En la confesión ante el sacerdote, previa al matrimonio religioso, ya no confiesan este pecado, puesto que por él ya recibieron sanción de parte de la comunidad familiar. Parecería, pues, que esta representa a la autoridad divina.

El fin de este rito es la iniciación de dos personas a una vida nueva en la armonía y, por consiguiente, en la felicidad. Ahora bien, la pareja no lo logrará si su vida no se apega a las tradiciones de los ancestros: el hombre deberá trabajar con ahínco a fin de alimentar y de vestir a su mujer, a quien tocará administrar bien la casa y ocuparse de la preparación de los alimentos. Los dos deben amarse mutuamente y evitar a toda costa los pleitos.

A la comunidad familiar, con la que vive la pareja, corresponde guiar a los jóvenes recién casados para que cumplan bien con sus deberes mutuos. La mujer debe también respetar a su suegra, obedecerla, y vivir en paz con ella. La suegra, a su vez, le enseñará todo lo necesario para desempeñar bien su función de ama de casa.

Cuando hay dificultades graves, corresponde a la familia extendida intervenir para restablecer la paz, pues, según hemos visto, al aceptar el *muk'ul mahtanil*—gran regalo— se comprometieron a ello.

Observemos que en las gestiones para la preparación del matrimonio y en la celebración misma, no se trata nunca de los hijos de la pareja. A mi juicio, la respuesta que daría un tselal si se le preguntara la causa de esta omisión sería: “*Yu'un ya jna' ko'tankotik*—porque eso ya lo sabemos nosotros en nuestro corazón—”, es decir, eso entra en la naturaleza misma de las cosas. Un tselal se admiraría si alguien le hablara del deber de tener hijos, pues estos son sumamente necesarios para la vida agrícola y doméstica.

C. El matrimonio en el templo

Mientras más se estudia el matrimonio entre los tseltales, mayor admiración causa el proceder del obispo de esa Diócesis, quien, cuando llegaron los jesuitas en 1958, impuso a los indios ya casados según la forma tradicional tselal, la obligación de volver a hacerlo ante el sacerdote.

Ahora bien, el derecho canónico de 1918 nos dice:

Si no se puede tener o no se puede acudir sin incomodidad grave a ningún párroco u ordinario o sacerdote delegado que asistan al matrimonio... Es válido y lícito el matrimonio celebrado ante testigos solamente; y también lo es... si prudentemente se prevé que aquel estado de cosas habrá de durar por un mes (Canon, 1098).

Ya vimos más arriba que, casi durante un siglo, el sacerdote no visitaba Guaqui-tepec ni los demás poblados sino una o dos veces al año. Por tanto, los matrimonios

celebrados según el rito tselal eran totalmente válidos canónicamente, pues para ello se requiere solo un mes de ausencia “prevista” del sacerdote.

Según uno de los jesuitas que trabajaba en la Misión en esa época, la razón en que se basó el obispo para dar la orden mencionada fue la siguiente: pensaba que para los indios el matrimonio no era indisoluble, y también que admitían la poligamia. Ahora bien, para la Iglesia, la unidad y la indisolubilidad son condiciones indispensables para la validez del matrimonio.

Según acabamos de ver, los tselales hacen hincapié en las condiciones necesarias para que se logre una armonía perfecta entre los cónyuges: toca a los padres de estos, al *monojel*, a toda la familia y, desde luego, a los *trensipaletik* –autoridad suprema del poblado– velar por el entendimiento de la pareja, tema principal y aun único, del *tsitsel*.

Vimos que una de las razones aducidas por los padres de la muchacha para no concederla en matrimonio era precisamente el miedo de que el amor de la pareja solo fuese efímero y que el matrimonio pudiera disolverse.

Todas las ceremonias de la boda tan prolongadas y minuciosas resultarían irrisorias si se aceptara el divorcio. En efecto, el objeto de todos los ritos y especialmente el del pequeño y gran regalo, que se distribuyen entre toda la parentela de la novia, es reforzar los lazos familiares y la unión con la nueva pareja.*

Doña Natalia, de 83 años de edad, me dio un dato que parece muy importante, sobre todo si se tiene en cuenta la actitud poco favorable de la anciana hacia los indios “tontos y supersticiosos”. Pues bien, ella niega terminantemente que los tselales, según sus tradiciones, admitan la separación legítima del hombre y la mujer; niega también que se acepte un segundo matrimonio. Se trata más bien, según ella, de algo que se tolera.

Hay que notar a este propósito que, cuando un hombre toma una segunda esposa en vida de la primera, no hay generalmente “gran regalo”, o que este es poco importante. Entre los mayas prehispánicos:

... aunque era tan común y familiar cosa repudiar, los ancianos y de mejores costumbres lo tenían por malo y muchos había que nunca habían tenido sino una [mujer] (Landa, p. 43).

* Algunos autores han llamado al gran regalo, *The Bride Price*, o el “precio pagado por la novia”. A mí me parece, por todo lo que hemos visto ya, que esta manera de ver las cosas no se aplica a Guaquitepec, donde lo que se pretende no es un pago, sino un refuerzo de los lazos familiares.

El obispo atribuía a los tseltales la aceptación de la poliginia, y esta fue la segunda razón para imponerles que se casaran por la Iglesia.

Sin embargo, a mi juicio, no se trataba de una aceptación plena sino más bien de tolerancia. Esta opinión la refuerzan Landa y la anciana ladina, pero sobre todo las siguientes palabras de la *monojel*:

Porque fue Nuestro Señor quien ordenó el matrimonio; Él quiere que un hombre y una mujer se casen para que se amen en perfección, a fin de que se cumpla la voluntad de Dios.

Estas palabras tradicionales tseltales nos revelan en forma clara el pensamiento tradicional tselal. Que se tolere el hecho, sobre todo cuando la primera mujer está enferma o es estéril, no es, en modo alguno, contra el carácter católico de la unión matrimonial.

Además, si profundizamos en el sentido del matrimonio tselal, podemos darnos cuenta de que la mentalidad de los indios en este aspecto coincide con la idea cristiana occidental. En efecto, según la teología católica, el fin del matrimonio es la santificación y la consagración del amor de dos personas a través de la gracia que posibilitará su vida en armonía y unión íntimas. La generación de los descendientes también se santificará.

Desde el punto de vista social, la pareja no está sola, ya que es obligación de la comunidad, testigo del matrimonio, ayudar a los esposos a vivir plenamente su alianza.

D. Decadencia del rito católico hispánico

Desde la expulsión de los religiosos el siglo pasado, cesó la presión para que los indios se casaran según el rito de la iglesia, y aun la oportunidad de hacerlo si así lo hubiesen deseado. Por otra parte, pienso que los tseltales no veían necesidad alguna del rito en el templo, ya que todo lo que se halla en las ceremonias católicas occidentales se encuentra también, y mucho más ricamente, en las ceremonias tseltales.

Hay que tener en cuenta que los tseltales atribuyen a la palabra dada el mismo valor que nosotros a un contrato escrito, y que aun los asuntos comunes no se tratan en forma breve y perentoria, sino que requieren un tiempo bastante largo. Entonces, ¿qué importancia pudieron haber atribuido los tseltales a los ritos católicos e hispánicos del matrimonio, que duraban unos momentos? ¡Eran fórmulas brevísimas que no se adaptaban en modo alguno al carácter tselal! La preparación del matrimonio,

que entre ellos es muy larga (intercambios de regalos, negociaciones, discusiones entre el *monojel* y los padres de la muchacha), queda sustituida en el rito católico occidental por estas fórmulas: “Aceptas a ‘X’ como esposo legítimo? ¿Aceptas a ‘Y’ como esposa legítima?”.

En el rito católico occidental, el aspecto social era prácticamente nulo. Había, es cierto, que interrogar a los testigos acerca de posibles impedimentos; y era necesario el permiso de los padres para aquellos que aún no habían llegado a la mayoría de edad. Pero a eso se reducía la participación de la comunidad.

¡Qué contraste con el rol no solo de la familia, sino de la comunidad toda en las que los cónyuges tseltales podrán encontrar apoyo y guía, y la mujer, defensa y protección!

Sabemos que el hecho de reunirse, de compartir, de celebrar banquetes fraternales, es algo muy importante y esencial para los indios; que ese compartir de los bienes materiales se efectúa en presencia de Dios y de los santos y en servicio de la comunidad. El rito del matrimonio hispánico no subraya esa actitud, y casi podríamos decir que la condena. Por ejemplo, Bravo de la Serna tacha de profanos “los banquetes, la bebida y las danzas” (Ord. n. 33); el cura de Bachajón (1830) habla despectivamente de las celebraciones de los indios a sus santos patronos: “sus fiestas las celebran con comilonas, pitos, trompetas y embriaguez” (doc. V, p. 8); el cura de Guaquitepec de la misma época, se expresa en forma semejante.

¡El lector juzgará si estas apreciaciones a propósito de las fiestas tradicionales y otros ritos que hemos descrito antes, son correctas!

Así, no es de extrañarse que los indios atribuyeran escasa o ninguna importancia al matrimonio en la iglesia, reducido a su mínima expresión, y que no otorgaba valor alguno a los caracteres audiovisuales y esencialmente comunitarios de esta cultura.

¡También habría que tener en cuenta que el matrimonio ante el cura suponía un gasto de, al menos, el salario de una semana entera! (cfr. doc. III).

E. Antecedentes precolombinos del matrimonio tseltal

Landa describe en forma esquemática los ritos del matrimonio entre los mayas, algo parecidos a los actuales:

Los padres tienen mucho cuidado de buscarles con tiempo a sus hijos, mujeres de estado y condición y si podían, en el mismo lugar... y para tratarlo concertaban las arras y dote, lo cual era muy poco y dábalo el padre del mozo al consuegro y hacía la suegra, allende del dote, vestidos a la nuera e hijo; y venido el día se juntaban en casa del padre de la novia y allí, aparejada la comida, venían los convidados y el sacerdote y reunidos los casados y los consuegros trataba el sacerdote de cuadrarles y si lo habían mirado bien los suegros y si les estaba bien; y así le daban su mujer al mozo esa noche si era para ello y luego se hacía la comida y convite y de allí en adelante quedaba el yerno en casa del suegro, trabajando cinco o seis años para el mismo suegro; y si no lo hacía echábanle de la casa. Las madres trabajaban para que la mujer diese siempre de comer al marido en señal de casamiento (p. 43).

Puesto que el matrimonio en la iglesia no añadía nada importante a los ritos precolombinos, se comprende que los tseltales lo abandonaran una vez que cesó la presión de los sacerdotes católicos.

Entre los antiguos mayas era muy mal visto que los parientes buscaran ellos mismos a la futura mujer de su hijo, en vez de emplear los servicios de un “casamentero profesional” (Morley, p. 167). Quizá la razón de tal forma de actuar, haya sido la misma que entre los tseltales: los padres de la muchacha no podrían hablar con libertad del carácter y de los defectos del muchacho sin que los padres de este se viesan avergonzados.

Los tseltales conservan todavía una regla para la elección de la esposa: esta no puede tener el mismo apellido paterno que el muchacho. “Si yo hiciera eso –me dijo uno de ellos– ¡sería casarme con mi hermana!”. En efecto, si un hombre se llama, por ejemplo, Juan Gómez, y otro Nicolás Gómez, se les considera a ambos hermanos entre sí, aunque no exista ninguna relación familiar; el más joven se dirigirá al otro con los términos de *jBankil* –mi hermano mayor– y este último lo llamará *kihts'in* –mi hermano menor (cfr. Villa Rojas, p. 581). En cambio consideran lícito el matrimonio entre *primos cruzados* (la iglesia exige para él una dispensa).

Añadamos que el matrimonio tseltal es generalmente endogámico en cuanto al poblado, ya que si la mujer se casara con alguien que viviera lejos no contaría con la protección de su parentela en caso de dificultades con su marido (*Ibid.*, p. 579).

F. El matrimonio tseltal en la actualidad

1. EL MATRIMONIO ANTE EL SACERDOTE

Desde su llegada, los jesuitas instaron a los indígenas a que se casaran en el templo, y lo consiguieron fácilmente. Veamos algunas razones que parecen explicar este hecho:

- a) Un niño cuyos padres no se han casado ante el sacerdote, no puede en la actualidad recibir el bautismo, cuya importancia social es tan grande para los tseltales.
- b) El estipendio o limosna que se pide por la ceremonia son 10 pesos, que equivalen a dos tercios de un jornal de los pobres.
- c) El matrimonio en la iglesia proporciona la ocasión de tener otro padrino y, sobre todo, otro compadre, además de los del bautismo.
- d) Hay otra razón muy importante: el sacerdote que asiste al matrimonio acompaña a la joven pareja y al grupo en la ceremonia tradicional tseltal; para ellos es un gran honor que no conseguirían si no se efectuara el matrimonio en el templo.

Se podría decir que en la actualidad el matrimonio en la iglesia es como un complemento necesario de la ceremonia tseltal, a la que da un esplendor particular.

La hipótesis parece confirmarla el dato siguiente: en nuestro poblado (y en otros) hay un prediácono, es decir, un hombre elegido por la comunidad, a quien el obispo ha dado el cargo, entre otras cosas, de ser el testigo oficial de la iglesia en el rito del matrimonio (sus demás funciones las trataremos en otra parte.) El superior de la Misión jesuita había sugerido a los fieles la conveniencia de que se celebrara el rito eclesiástico del matrimonio en casa de la novia, junto con el rito tseltal. Ahora bien, el prediácono y los fieles prefirieron celebrar el rito eclesiástico en el templo. Parece que hubiera sido cosa de menosvaler no efectuar ese rito en su sitio tradicional.

Sin embargo, el rito más importante es todavía el tseltal, como se ve por el hecho siguiente: uno de los misioneros celebró el matrimonio eclesiástico de una pareja; el “gran regalo” no pudo efectuarse el mismo día a causa de la celebración de la fiesta del santo patrono. Pues bien, cuando el muchacho quiso llevarse a su esposa a casa, el padre de esta se opuso terminantemente: todavía no se había efectuado el *muk'ul mahtanil* o gran regalo (sin el cual no se considera completo el matrimonio).

Según pienso, los misioneros no lograrán que el matrimonio en la iglesia revista su significado profundo, mientras exista esta especie de división entre ambas ceremonias.

La presencia del prediácono en vez del sacerdote, es ya un paso hacia adelante en la búsqueda de una síntesis.

2. LA BODA CIVIL

Según las leyes mexicanas, solo es válido el matrimonio efectuado ante funcionarios autorizados por el gobierno; sin embargo, para los tseltales, este no tiene importancia alguna: no es de carácter religioso, y se efectúa ante funcionarios ladinos. A ello se añade el aspecto económico: ¡el matrimonio civil les cuesta de 80 a 150 pesos!

Los misioneros insisten en que se efectúe el matrimonio civil, a fin de evitar, por ejemplo, que un hombre, casado solo eclesiásticamente, llegue a abandonar a su mujer sin que esta pueda lograr que los tribunales civiles actúen contra él: el matrimonio eclesiástico es, ante ellos, nulo. ¡Más aún, ese hombre podría casarse con otra mujer ante los tribunales civiles!

Los *trensipaetik* se ven impedidos en este caso de ejercer su plena autoridad para obligarlo a volver con la primera esposa: ¡el hombre podría acusarlos ante los tribunales civiles de querer obligarlo a abandonar a su mujer “legítima”, y a vivir en concubinato con otra!*

CONCLUSIÓN

Parece que queda suficientemente demostrado por qué el sacramento del bautismo católico romano, dado su fin, no se adaptaba plenamente a la cultura tselta: era para conferir al niño una nueva vida *espiritual*, siendo que, para los tseltales, lo que es realmente importante es la vida en la tierra. Los indios elaboraron, pues, un rito conforme a sus propias necesidades.

Por lo que respecta al matrimonio, un contrato que se efectuaba en unos pocos minutos no podía tener una significación profunda. Además, en ese tipo de contrato, los únicos participantes activos, además de la pareja, eran el sacerdote y los testigos, pero la parentela se hallaba prácticamente excluida. ¡Y los *trensipaetik*, sacerdotes de la comunidad, no se hallaban presentes en la celebración de ese contrato!

* En 1981, la cuota por la boda civil ascendió a 500 pesos; debido a ello, los misioneros dejaron de insistir en que se la celebrara a toda costa.

Por fin, la familia de la novia, factor importantísimo en la armonía de la pareja y protección para la recién casada, no tomaba parte alguna en él, con excepción de sus padres.

Aun podríamos llegar a concluir que el matrimonio tseltal parece hallarse más en consonancia con el espíritu cristiano que la forma individualista bajo la que, hasta hace no mucho tiempo, se celebraba el matrimonio hispánico.

Hagamos hincapié en la riqueza inmensa del rito tseltal, que podría permitir una verdadera síntesis con el rito católico romano.

La parte siguiente se consagra al estudio de otros dos sacramentos individuales: la confesión y el rito de curación.



SEXTA PARTE

LOS SACRAMENTOS DE RESTAURACIÓN DE LA ARMONÍA

INTRODUCCIÓN

En las dos partes anteriores estudiamos los medios para la conservación y acrecentamiento de la armonía comunitaria, las fiestas tradicionales, así como la iniciación del niño y de la pareja a la armonía comunitaria a través del bautismo y del matrimonio, respectivamente.

Ahora trataremos de la armonía misma, cuya ausencia origina el *mal*.

Será necesario estudiar, ante todo, la naturaleza del mal, que será legítimo, si es efecto del pecado, e ilegítimo, si es enviado al hombre sin causa. Lógicamente, debemos tomar en cuenta a quienes envían el mal, y conocer el poder espiritual de que están dotados, que puede ser causante de males legítimos e ilegítimos.

Este análisis abarca también las fuentes del poder espiritual, es decir, el *lab* o alma-animal, y el servicio de los santos.

Ahora bien, el poder espiritual puede emplearse de modo *legítimo*, lo que equivaldría al *sacerdocio*, o de modo *ilegítimo*: la *brujería*.

Los mejores datos en que podemos basarnos para estudiar estos conceptos se hallan en los ritos de curación, que podríamos llamar sacramento de enfermos, equivalente, en cierta forma, a la confesión y a la unción de los enfermos de la Iglesia católica.



CAPÍTULO X

EL PROBLEMA DEL MAL

Este tema pude haberlo tratado en el capítulo II (Las creencias) o bien en el IV (Tsel-talización), pero me pareció preferible hacerlo aquí, debido a las relaciones estrechas que hay entre el problema del mal y la brujería.

I. EL CONCEPTO DEL MAL

1. EL CONCEPTO DEL MAL EN LA BIBLIA

... sabemos que las divinidades todas tienden, de vez en cuando, a afligir a los inocentes (Pitt-Rivers, 1971, p. 13).

El *Antiguo Testamento* muestra una gran preocupación por este problema; el Libro de Job, al que se refiere el autor, es el mejor resumen del problema y de las soluciones que se le han tratado de dar. La Biblia de Jerusalén, en su introducción al Libro de Job (p. 606-607) nos lo expone en forma magistral:

El autor trata el caso de un justo que sufre: había una vez un gran siervo de Dios, llamado Job, quien vivía rico y feliz. Dios permitió que Satanás le probara para ver si seguía siendo fiel en el infortunio. [Este hombre] herido primero en sus bienes y en sus hijos...

[y luego] en su carne con una enfermedad repugnante y dolorosa... [Terminada la prueba] Yahvé... le devuelve... hijos e hijas y sus bienes doblados.

Para la doctrina corriente de la retribución terrena, semejante caso sería una paradoja irreal: el hombre recibe aquí abajo la recompensa o el castigo de sus obras. En el plano colectivo, la norma está claramente propuesta por los grandes textos de Deuteronomio XXVIII y Levítico XXVI [El pueblo de Israel será bendecido o maldecido por Dios, y recibirá bienes o males temporales según su conducta]; Los libros de los jueces y los reyes muestran cómo se aplica el principio a lo largo de la historia, y la predicación profética lo supone constantemente... Puede aceptarse, en una perspectiva de solidaridad, que los pecados de la colectividad se impongan [predominen], que los justos sean castigados con los malvados. Mas si cada uno ha de ser tratado conforme a sus obras, ¿cómo es posible que sufra un justo?...

El lector sabe ya, por el prólogo, que los males de aquél [de Job] vienen de Satán y no de Dios, y que tratan de probar su fidelidad. Pero Job no lo sabe, ni tampoco sus amigos. Estos dan las respuestas tradicionales:

–la felicidad de los malos es de breve duración (cfr. Ps. XXXVII y LXXIII).

–el infortunio de los justos prueba su virtud (cfr. Gen. XXII, 12), o bien, la pena es castigo de faltas cometidas por ignorancia o debilidad (cfr. Ps. XIX, 13; XXV, 7).

– ... si Dios aflige a los que parecen justos, es para hacerles expiar pecados de omisión o faltas inadvertidas... o bien, para prevenir faltas más graves y remediar el orgullo... Contra esta rigurosa correlación [sufrimientos-pecado-personal] se alza Job con toda la fuerza de su inocencia. No niega la retribución terrena: la espera... Mas para él resulta un escándalo el que le sea negada al presente, y en vano busca el significado de su prueba. Lucha desesperadamente para encontrar a Dios que se le oculta, y a quien sigue creyendo bueno. Y cuando Dios interviene, lo hace para revelar la trascendencia de su ser y de sus designios, y para reducir a silencio a Job. [Le demuestra que no es nada, que no sabe nada, y que no puede, por consiguiente, pretender conocer los designios divinos] (cap. XXVIII y ss.).

Esa es la lección religiosa del libro: el hombre debe persistir en la fe incluso cuando su espíritu no encuentra sosiego.

El origen del sufrimiento en el mundo nos lo expone el Antiguo Testamento en el Libro del Génesis:

Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó.

Y los bendijo Dios y les dijo: “Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces... en las aves..., y en todo animal que serpea sobre la tierra” (I, 27, 28).

Pero Adán y Eva desobedecieron a Dios, y este los castigó:

Al hombre le dijo: “Por haber... comido del árbol que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida... hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado”... Y le echó Yahvé Dios del jardín de Edén... (III, 17, 19 y 23).

2. EN LA TEOLOGÍA COLONIAL

Para explicar el mal, la teología se basa en esos pasajes del Génesis. Al pecado de Adán se le llama pecado original, según una interpretación de una frase de San Pablo, común en aquella época:

... por un solo hombre *entró el pecado en el mundo*, y por el pecado, la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron... (Rom. V, 12).

Según la teología católica tradicional, Adán y Eva, antes de su pecado, gozaban de todos los bienes:

a) *Espirituales*: eran hijos adoptivos de Dios; por la razón, eran dueños de todas sus pasiones y poseían la ciencia más grande que un hombre pueda jamás haber tenido.

b) *Materiales*: no debían morir, ni sufrir, ni tenían necesidad de trabajar, ya que la tierra les ofrecía generosamente sus frutos; además, eran dueños de toda la creación.

Pero esa situación de felicidad se terminó para ellos y para sus descendientes cuando desobedecieron al creador.

Hay que notar que a Adán lo engañó el diablo, *envidioso* de su felicidad, induciéndolo a pecar.

Parece que esta concepción de la teología se basaría en el hecho de no querer admitir que Dios hubiese creado un mundo imperfecto: ¿es el hombre quien lo echó a perder todo! La teología actual admite que el pecado original es una explicación mítica del mal; acepta también, explícitamente, que el hombre mismo y el universo no son perfectos, y que los males más graves tienen por causa la perversidad o la debilidad humanas. Hay además males que provienen de fallas en las leyes naturales, también imperfectas.

La teología confiesa que ignora la razón de esta manera de actuar de Dios, haciendo hincapié en que el hombre, aunque imperfecto, puede sin embargo, ayudado por la gracia de Dios, llegar a crear un mundo más justo y más feliz. Su ideal debe ser Cristo Dios y hombre perfecto.

Hay que recordar que los males físicos no son, según el cristianismo, males absolutos, y que se puede sacar provecho de ellos para obtener los bienes espirituales. El único mal absoluto es el pecado, que acarrea la pérdida de Dios.

Por lo que atañe a los sufrimientos, hay allí un misterio que no se puede resolver. Por más que San Pablo diga:

Los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que debe revelarse en nosotros (Rom. VIII, 18).

... yo completo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo (Col. I, 24).

Podemos continuar preguntándonos por qué Dios, siendo todopoderoso, en vez de remediar los sufrimientos humanos, prefirió enviar a su Hijo amado para que Él mismo sufriera. Las numerosas explicaciones que se han ofrecido a este problema coinciden más o menos con las del Libro de Job. Se trata de un misterio cuya única solución es un acto de fe como el de Job: Dios es bueno y trascendente, y la inteligencia limitada del hombre no puede aspirar a comprender sus planes, cuyo objeto es siempre el bien verdadero de los hombres.



3. EL CONCEPTO DEL MAL ENTRE LOS TSELTALES

La solución católica resulta incomprensible e inaceptable para ellos, para quienes los males terrenos son absolutos: de ellos no pueden obtenerse otros bienes. Además, los bienes absolutos de los cristianos occidentales son bienes futuros y, para un tselal, lo que es en verdad importante, y aun esencial, es la vida presente.

No hay que olvidar otro elemento: en los sermones que analicé en el capítulo III, se habla del cielo como del único bien verdadero, y habrán de llegar a él solo los buenos cristianos: los que creen en Dios y en sus misterios, guardan sus mandamientos, y “sufren con paciencia cuando se les maltrata” (sermón tsotsil).

Sin embargo, ni los misioneros, ni menos aún los conquistadores, demostraban con ejemplos que creían en esta verdad del cristianismo: eran codiciosos y ávidos de todos los bienes materiales, obtenidos precisamente mediante los sufrimientos de los indios, quienes ganarían el cielo sufriendo.

Los tseltales aceptaron, en vez de sus divinidades veleidosas, al Dios y a los santos buenos y justos del cristianismo, que no castigan al hombre si este no lo merece por sus pecados. Es decir, no envían sino el mal justo.

Pero sucede que muchas veces un hombre justo (*ch'abal*) sufre: ¿ese mal no es justo, ni proviene de Dios ni de sus santos, sino de un tercero envidioso!

4. COMPARACIÓN DE LOS DIVERSOS CONCEPTOS

a) La retribución “acá-abajo” y la felicidad en la tierra se hallan en el Antiguo Testamento y en la religión tradicional; en cambio, el cristianismo hispánico acentúa exageradamente la retribución en la otra vida, basándose en las palabras de Jesús:

No temáis a quienes pueden matar el cuerpo pero no pueden matar al alma; temed más bien a quien puede perder a la vez el alma y el cuerpo en la Gehena (Mat. X, 28).

Y en los de San Pablo, quien dice que los sufrimientos de este mundo no son nada en comparación de la felicidad celestial (Rom. VIII, 18).

b) En el Antiguo Testamento, el diablo es a veces causa de desgracias (la caída de Adán y los sufrimientos de Job), pero no se llega a encontrar una explicación última a la paradoja del justo que sufre. *La solución del cristianismo es un acto de fe* en la sabiduría incomprensible de Dios, infinitamente bueno, quien de las desgracias

materiales saca bienes espirituales. Dios es el responsable, al menos indirecto, de muchos de los males materiales del hombre.

En la religión tradicional, Dios es siempre justo y bueno: no puede, por tanto, ser responsable sino del mal justo, castigo de pecados reales y objetivos. En cambio, el mal injusto viene de pecados subjetivos: actos que una tercera persona considera como ofensivos para sí misma. La solución de los tseltales es eminentemente práctica: Dios no es la causa del mal injusto, sino otra persona, envidiosa; por tanto, pueden luchar contra ella con la ayuda de Dios. Si el envidioso ha logrado engañar a Dios para obtener su ayuda, el curandero puede, a su vez, demostrar a Dios las maquinaciones del envidioso y recibir ayuda del Señor para vencer al enemigo. Pitt-Rivers anota:

No se dice por qué Dios autoriza la brujería, acerca de la cual no parece necesaria ninguna explicación, ya que es sabido que todas las divinidades tienden, de vez en cuando, a afligir a los inocentes (1971, p. 13).

Me parece que esta afirmación no es exacta, ya que Dios no autoriza directamente la brujería, sino, a lo más, concede su ayuda, engañado por el brujo. En el cosmos tseltal no hay sino algunas divinidades secundarias, sobre todo la Tierra Santa, que tienden a afligir a los inocentes. ¡Dios y los santos no lo harían jamás!

De esta manera, el problema del mal queda resuelto para la vida práctica de los tseltales.

II. LAS CAUSAS DEL MAL

Estudiemos ahora las diferentes clases de pecado que pueden ser causa del mal o falta de armonía.

1. LOS PECADOS OBJETIVOS

A) Directamente contra Dios y los santos

Servir al mundo espiritual, Dios y los santos, constituye el deber más importante del hombre. Peca, pues, gravemente, quien no acepta un cargo cuyo fin principal es este servicio, o bien lo desempeña con negligencia. Otro pecado semejante es no cuidar debidamente de las “personas” de los santos, es decir, de sus imágenes. Recordemos que la Virgen *Antiko* ya no quiere volver a vivir en Guaquitepec porque no le gusta

el sitio donde la habían colocado (el Ayuntamiento, porque se había caído el techo de su casa, la iglesia).

B) Los pecados contra las tradiciones de los *jMe'jTatik* o ancestros

Estos seres santos sabían perfectamente cómo honrar al mundo espiritual, y en qué forma debían vivir los hombres para que reinara la armonía. Si alguno, pues, se aparta de sus tradiciones sagradas, los ofenderá a ellos y, consiguientemente, al mundo espiritual.

Por ello, todas las oraciones deben recitarse apegándose estrictamente a las fórmulas tradicionales. De no hacerlo, se corre el riesgo de no lograr lo que se pide, o aun de desencadenar la ira de los santos. Las oraciones mismas lo demuestran: al terminar siempre se pide en ellas perdón por no haber sabido recitarlas como era debido; lo mismo se puede decir acerca de todos los ritos: perderán su eficacia si no se efectúan exactamente conforme a las normas tradicionales.

Otro pecado, importante sobre todo antaño, era “ladinizarse”, es decir, adoptar las costumbres de los ladinos: sus vestidos, sus instrumentos de trabajo, sus cabalgaduras, etcétera.

Según me contó un ladino del poblado, hace algunos años los tseltales no querían comprar ropa o utensilios domésticos ladinos. ¡Tenían miedo de ser castigados! (Villa Rojas aporta el mismo dato acerca de los tseltales de Oxchuc, p. 585).

C) Los pecados contra los seres de la naturaleza

Es pecado despilfarrar el alimento, sobre todo el maíz, don divino, cuya protectora o madre es la Virgen; también lo es maltratar los animales salvajes, cuyo amo y protector es el Santo Ángel que habita en las cuevas; asimismo, no ofrecer a la Santa Tierra un sacrificio antes de emprender una construcción.

D) Los pecados contra el prójimo

a) Contra los *trensipaetik*: es falta grave no obedecer sus órdenes o faltarles al respeto, ya que son los representantes del cielo. Lo mismo se diga de los sacerdotes católicos. Por ejemplo, un ladino agarró por los hombros a uno de los padres y lo sacudió, pues estaba muy enojado con él. ¡Después de algunos meses su hijo murió! La gente del poblado vio en ello un castigo del cielo.

b) Contra los miembros de la comunidad: cualquier ofensa contra una tercera persona: asesinar, herir, robar, etc., es un pecado contra la comunidad entera y, por tanto, también contra el mundo superior, puesto que destruye la armonía.

Hay que recordar que los tseltales no consideran pecado un acto que solo perjudica a quien lo hace, por ejemplo, embriagarse sin causar daño a los demás.

Los pecados reales pueden castigarlos o bien los seres superiores directamente, o bien sus representantes en la tierra, los *trensipaletik*. Estos pueden sancionar o bien visiblemente en los tribunales, o bien en forma invisible, como veremos más adelante.

2. LOS PECADOS IMPUTADOS

Se trata de acciones que en sí mismas no son ofensas reales, sino que alguien las interpreta como tales, sea un ser superior, como la Santa Tierra, sea también un ser humano. Por ejemplo, si alguien ha logrado una muy buena cosecha, o se ha enriquecido un poco, otra persona, menos afortunada, puede considerar tal cosa como una ofensa porque se siente menos que él. En otras palabras, algo que en sí mismo no es ofensa, puede ser considerado como tal por alguien susceptible y envidioso, que se verá impulsado a “castigar” a su agresor.

Aclaremos que el tselal vive en un temor continuo de los pecados inconscientes o inadvertidos que pudiera cometer y, por tanto, sufrir sus consecuencias: enfermedad, desgracias, y aun la muerte. Su miedo de romper la armonía precaria en que vive es continuo. Según Holland, el individuo no tendrá salud ni tampoco bienestar, si su conducta no se halla:

... en armonía con los deseos de su sociedad, y si no está en paz con su prójimo, ya que la enfermedad es el resultado lógico de un desacuerdo entre el individuo y su sociedad [sucederá lo mismo] si las relaciones con el Mundo Superior no son cuales deben ser (pp. 120 y 183).

En el capítulo segundo estudiamos los seres que constituyen el mundo espiritual, así como la naturaleza de su poder; no obstante, puesto que hay seres humanos capaces también de provocar el mal, justa o injustamente, será necesario analizar el origen de su poder.



CAPÍTULO XI

LA FUENTE DEL PODER ESPIRITUAL

I. EL *LAB* - alma-animal

Hemos visto que los *trensipaletik* son la autoridad suprema del poblado: el servicio que rindieron los hizo aptos para gobernar la comunidad y les dio gran prestigio y poder, que no es solamente humano sino también sagrado, y se debe al contacto con el mundo espiritual. Se podría pensar que todos ellos gozan del mismo poder, puesto que los cargos que desempeñaron fueron los mismos, pero no es así. La edad no es tampoco, por sí misma, fuente de un poder mayor, ya que no son siempre los más ancianos a quienes se considera los más poderosos. ¿De dónde viene entonces esta diferencia en el poder?

Los *tseltales* y los *tsotsiles* lo atribuyen en gran parte al *lab* o alma-animal que los *trensipaletik* recibieron, pero que no fue del mismo tipo para todos. Es necesario, por consiguiente, estudiar su naturaleza.

1. EL *NAGUAL*

Los misioneros hispánicos, según su costumbre, generalizaron el nombre de *nagual* o *nahual* a toda *relación especial entre hombre y animal*, sin tener en cuenta las diferentes culturas de México y quizá ni aun de América Latina.

Los evangelizadores veían en esas relaciones algo semejante al pacto que las brujas europeas hacían con el diablo vendiéndole sus almas a cambio de poderes extraordinarios para hacer el mal. Muchas de ellas tenían un *animal familiar* al que se consideraba un demonio o su representante.

Hay que notar que esa relación del animal y el diablo no existe actualmente en casi ninguno de los poblados tseltales o tsotsiles. Ni Vogt ni Guite-ras-Holmes lo mencionan. Sólo Holland nos dice que en Larráinzar, poblado tsotsil, hay “servidores de las fuerzas del mal... cuya alma pertenece al *Pucuj* (diablo)”, a quien vendieron sus almas “para obtener en cambio poderes especiales” (p. 132). Parecería que se trata aquí de un influjo hispánico.

Hay autores modernos que continúan empleando el nombre de *nagual* sin tomar en cuenta las diferencias que existen entre las diversas culturas indígenas.

Algunos también mencionan al *tona*: Foster nos dice que el *nagual* era el nombre del brujo autotransformador, y *tona* “el animal compañero que cada individuo recibía el día de su nacimiento” (1944, pp. 87 y ss.; cfr. también Pitt-Rivers, 1971, p. 28).*

Aguirre Beltrán ofrece una distinción más clara entre el *tonalismo* y el *nagualismo*, que considera como sistemas pertenecientes a culturas diferentes. Para él, quien posee un *nagual* se transforma en animal, lo que, por otra parte, no considera como esencial del sistema. En el *tonalismo*, en cambio, uno de los rasgos esenciales es la coexistencia separada de un hombre y su *tona* (o animal) a quienes sólo une un destino común (1963, pp. 105 y ss.).

De todas maneras, *nahual* y *tona* son dos palabras de origen náhuatl que se han usado indiscriminadamente aplicándolas a culturas diferentes, para indicar todo tipo de relaciones entre el hombre y el animal. No emplearé, pues, tales vocablos sino al citar a autores que los usen, puesto que hay palabras tseltales precisas para designarlos: *lab*, *ch'uhlel*, etcétera.

Existen muchas variantes a propósito del “alma-animal”, no solamente entre la cultura tseltal y la tsotsil, sino aun entre poblados tseltales vecinos, como Guaquitepec y Bachajón; con todo, tales diferencias no parecen esenciales.

Al exponer las creencias acerca del *lab*, recolectadas en Guaquitepec, haré alusión a las de otros pueblos tseltales y también a los tsotsiles de Zinacantán y Chenthalho’.

* Durkheim (p. 195 y ss.) nos habla de rasgos semejantes y aun menciona algunas creencias de los indios mexicanos. Sin embargo, en este trabajo no tomaré en cuenta sus teorías, ya que no indica si se trata o no de *nagualismo* y, además, porque la explicación que da acerca de ellas es totémica. Por ello, no me parece que tenga cabida aquí.

2. EL NOMBRE Y LA ESENCIA DEL *LAB*

Se le dan varios nombres: *lab*, que no tiene traducción en español, *schanul* o pequeño animal, y *sch'uhlel* o alma. Los mismos nombres se utilizan en Zinacantán, mientras que en Chenalho' se habla del *wayjel*.

Hay varias expresiones que nos ilustran sobre la naturaleza del *lab* de Guaquitepec:

Te mach'a ay slab, bats'il kristiano. Ha'nix slab ha'nix sch'uhlel. Slab'ine ay ta yo'tan. Slab'nix ya'iyel te sch'ulele, yu'un sch'ulel awa'iyé.

Quien posee un *lab* es un hombre verdadero: el *lab* es precisamente su alma. Este *lab* está dentro de él [lit.: en su corazón] ; a este *lab* se le da el nombre de alma, puesto que se supone, y es verdad, que es el alma, porque eso de que hablo es el alma.

En Chenalho' existe el mismo concepto, pero en Zinacantán el hombre y su animal-compañero, creados por Dios al mismo tiempo, tienen ambos la misma alma (Vogt, 1969, pp. 29, 371-373; Guiteras-Holmes, pp. 242-243).

Otros autores como Blom y LaFarge niegan la identidad del *nagual* o *lab* con el alma (citados por Foster, 1944, p. 98).

En Guaquitepec y en Chenalho' se considera que, en cuanto alma, el *lab* se halla en el corazón del individuo, es decir, dentro de él; en cuanto animal, vive en su medio propio. En cambio, los zinacantecos tienen un concepto diferente: los animales compañeros habitan en el *muk'ta vits* –la gran montaña sagrada–; están encerrados en corrales donde los dioses ancestrales los cuidan y los alimentan. Si un hombre peca, los dioses expulsan a su animal-compañero: este y el hombre se hallan entonces en peligro de muerte.

El sexo del *lab* corresponde al de la persona.

3. LOS DIFERENTES TIPOS DE *LAB*

A) Las aves de presa

El búho –*xoch'*–, la lechuza –*xkuj'*–, el *tukul* (semejante a la lechuza), el *kololmut* (?), el gavilán rojo –*tsajal wako'*–, que no es ave nocturna.

B) Las serpientes –*chan*

Benéficas: la serpiente-aguja –*akuja-chan'*–, la serpiente-barreta –*barretachan'*–, la serpiente-tijeras –*tejera-chan'*–. Estos *lab* son siempre benévolos, pues pertenecen a

la *Jalalme'tik* o Santa Madre Nuestra, quien los presta a los hombres para protegerlos. Ya mencioné la leyenda acerca de unos hombres de Guaquitepec que pudieron matar a un demonio que asesinaba a los viajeros en el camino a San Cristóbal, precisamente porque su *lab* era un *akuja-chan* de la Santísima Virgen.

Perversos: las nauyacac blancas, negras y amarillas –*sak*, *ihk'* y *k'an bolay*. Se trata en verdad de víboras sumamente venenosas cuya mordedura causa la muerte en pocos minutos.

C) Los carnívoros

El tigre (en realidad jaguar) –*choj*–, el puma –*bahlam*–: los dos son muy poderosos, más que las aves nocturnas, con la particularidad de que los que tienen un *lab* tigre o león son personas sumamente irascibles (*k'ahk'* –calientes). El ocelote –*te'el choj*.

D) Los animales domésticos

En Guaquitepec no se les considera *lab*, con excepción del *nehkelts'i'*, especie de perro, semejante a los demás, pero que es *lab*.

Una leyenda menciona un asno que todas las mañanas se paseaba por el poblado de Guaquitepec y dejaba por las calles sus excrementos de oro; la gente, no sabiendo que él era su bienhechor, se divertía molestándolo. Eso desagradó a su dueño, el *yajwal ajaw* –el dueño de la cueva– protector de los animales, que se enojó y cerró la puerta de la cueva de la montaña que se abría sobre el pueblo, y abrió otra hacia Guatemala y México. Por eso los habitantes de estas ciudades son ricos. Otros tseltales dicen que no se trataba de un *lab*, sino solamente de un servidor del dueño de la cueva.

Se habla también de los machos cabríos, considerados generalmente *lab* de los ladinos (aunque se afirma en otras ocasiones que los ladinos no poseen *lab*).

E) El rayo –*chahwk*–: **blanco, verde y rojo** (este último es el más poderoso)

Los tres son bienhechores de los hombres: “*yu'un ya skanantay te kristiano: ya skanantay te k'altik* –puesto que cuidan a los hombres y protegen los campos”.

Una leyenda narra que un brujo hacía grandes daños a la gente (no se dice cuál era su *lab*); eso desagradó mucho a un *trensipal*, quien quería matarlo, pero no sabía

cómo lograrlo: si lo atacaba de frente (en los ojos, en la nariz, en los oídos, o en la boca cuando comía) el otro se daría cuenta y se defendería a su vez. Decidió entonces lanzarle un rayo por el ano en el momento en que defecaba. ¡Y lo mató!

Resulta obvio que las partes del cuerpo enumeradas aquí son muy vulnerables, porque dan acceso al interior del cuerpo.

El rayo es el protector especial de los pescadores, quienes, cuando cae un rayo sobre el río, solo tienen que recoger los peces muertos.

Otra leyenda, acerca de Juan López (personaje mitificado en la actualidad, pero que tomó parte en la rebelión tseltal de 1712), nos dice que su *lab* era un rayo y que venció a los soldados carrancistas que sitiaban el poblado tseltal de Cancun: atrapaba las balas con su sombrero, y mataba a los soldados devolviéndoselas.

Por diversas razones, los cancuqueros se enojaron con él y quisieron asesinarlo, pero no lo lograron hasta que él mismo les indicó la forma de hacerlo. Sin embargo, resucitó a los tres días, y ahora sostiene al mundo sobre sus hombros.

F) El padre nocturno –*padrehul ahk'abal*

Dicen que es el más peligroso de todos los *lab*; que se parece a un padrecito de un metro de alto que, vestido con su sotanita, se pasea en las noches por las calles del pueblo causando grandes desgracias a la gente. Según ellos, no se trata de un verdadero sacerdote, sino de un *lab*. No pude averiguar qué personas poseen ese tipo de *lab* (Villa Rojas lo menciona también, p. 583).

En Zinacantán, los *lab* son más o menos los mismos, pero hay también otros animales inofensivos, tales como el tlacuache, la ardilla y algunos animales domésticos. En *Chenalho'* los *lab* son el rayo, el viento, los animales salvajes, fieros y no fieros, y el colibrí.

4. ¿EN GUAQUITEPEC TODOS POSEEN LAB?

Ma'uk! ohlil nax kristiano ay sla'bul –No, nada más parte de la gente posee *lab*–. Y, ¿cuáles son las personas que tienen *lab*? –*¡Ma'ba mero ya jna'tik!* –¡No lo sabemos con certeza!

Las personas que tienen *lab* generalmente no lo saben y, aun en caso de saberlo ignoran su naturaleza. Como dice Villa Rojas, el *lab se imputa* a una persona cuando sus cualidades o hazañas ofrecen un fundamento para ello.

[Se atribuye un nagual o *lab*] a todas las personas que gozan de prestigio y de autoridad, o que son notables a causa de su edad... Pues parece inconcebible que alguien pueda tener esas cualidades sin poseer un nagual [*lab*] (p. 584).

Pero, aun en los casos en que se pueda saber con certeza que determinadas personas tienen *lab*, jamás se conoce su naturaleza si no es *ex post factum*, dado que a cada cambio importante de una persona (edad, estatus, etc.), y según las diferentes funciones que va desempeñando, corresponde un cierto cambio en su *lab*.

La atribución del nagual [*lab*] es objeto de una duda continua... Se trata de algo que debe ser verificado y reverificado (Pitt-Rivers, 1970, p. 189).

Según los guaquitepequenses: *spisil te trensipaletik ay sla'bul. Spisil te muk'ul antsetik ay slab ek* –Todos los *trensipaletik* poseen su *lab* y todas las mujeres principales también.

Eso va de acuerdo con las palabras citadas de Villa Rojas, puesto que los *trensipaletik* son gente muy importante. Se afirma con certeza que sus *lab* son aves rapaces mencionadas entre los diversos *lab*, pero no se sabe qué ave ha tocado a cada persona.

Hay casos en que se puede descubrir que alguien posee un *lab*:

a) Cuando estando ebrio, comienza a amenazar a los demás: “*¡Ho'on mero wi-nikon! ¡Ya ka'bat awich' awo'tan!* –Yo soy un hombre de verdad [es decir, poderoso], te castigaré!”.

b) *Los niños*. Hay algunos que, siendo aún pequeños, pronuncian las mismas palabras que acabamos de citar, pero sin amenazar a nadie. Esos tienen *lab*.

Hay otros, niños y niñas, en cuyos cabellos se forma una especie de nudo, el *spehchulsjol*. Se trata, dicen algunos, de una manifestación de su *lab*, que los protegerá siempre, y nadie podrá echarles mal de ojo pues, generalmente, resistirán las enfermedades. Les cortan ese nudo cuando llegan a la edad de unos siete años, ya que, según me dijeron: “A sus padres les da un poco de vergüenza”. Me imagino que esto se debe también a que los papás no quieren que se conozca el poder de sus hijos: se podría sospechar que son brujos, especialmente al llegar a la edad adulta.

Otros informantes afirman, en cambio, que no se trata en modo alguno de un *lab*.

Se dice también que hay unas bolas de fuego que penetran en las casas a través del techo: para algunos, son señal de que allí hay un niño con un *lab*. Otros aseveran que es más bien el indicio de un alma buena que Dios les dio, y de que Él mismo bendecirá especialmente a su familia por medio del éxito (cfr. Villa Rojas, p. 583). Para otros, en fin, es la Virgen María, que viene a visitar las casas en forma de bolas de fuego.

En Zinacantán y en Chenalho' todos poseen *lab*, cuya naturaleza se puede barruntar observando el carácter de la persona: humilde o activa, de carácter fuerte o apacible.

A) Quiénes ciertamente no poseen *lab*

a) *Los catequistas y los catequizados*

Ellos mismos afirman que no lo tienen, porque los misioneros les han dicho que todo eso es falso: “Nosotros no tenemos *lab*, puesto que ya creímos en la palabra de Dios que nos predicán los padres; en cambio, los *mamaletik* (ancianos) que no han escuchado esa palabra de los padres, sí lo poseen”. Eso es lo que dicen explícitamente, pues sienten que deben estar de acuerdo con la enseñanza de los misioneros; sin embargo, parece que sí creen en él. Cuando les he preguntado lo que sucedía *namey* –antño– con el *lab*, me han hablado acerca de este y de la brujería con un realismo tal, que no queda duda alguna acerca de su firme creencia en él. Con frecuencia terminan por decir: “¡*Haxan ma'jna'tik teme melelix ah!* –¡Pero no sabemos si eso es absolutamente verdadero!”.

Un catequista, me había aseverado terminantemente varias veces que no creía en los *lab*, pero en una ocasión me contó que un hombre había amenazado que enviaría un castigo a su padre (del catequista) y a otros hombres porque les habían faltado al respeto. Sucedió que dos de ellos murieron algunos días después, y que el padre del catequista enfermó gravemente. “Entonces –añadió– ¡por poco creo yo también en la brujería!”.

b) *Los santos*

En algunos lugares se cree que poseen *lab*, puesto que son los guardianes de todos los *lab*. Sin embargo, en Guaquitepec me dijeron: “¡*Te santohetik ma'yuk slab'ul, ha'nax sp'ijil!* –¡Los santos no tienen *lab*, pero sí son muy listos!”.

B) ¿Y los ladinos?

Según la mayoría de los informantes tseltales, “los ladinos no tienen *lab*; únicamente los nuestros”. La razón de ellos es que los ladinos pertenecen a un mundo distinto: “Hablan una lengua diferente, se bañan con jabón, y la enfermedad [procedente de la brujería] no entra en sus cuerpos” (cfr. Lombardo, cap. XII). Ello quiere decir que se trata de dos mundos diferentes.

Nos encontramos también con el caso inverso: los *mamaletik* piensan que las medicinas ladinas no tienen poder contra el mal enviado por los brujos. Recientemente, un grupo de doctores llegó a Guaquitepec, para distribuir medicinas a toda la población a fin de erradicar los parásitos del aparato digestivo; pues bien, uno de los ancianos se negó a tomarlas, diciendo: “*Hai pox ini ma’spas ya’tel, yu’un ay sproxil ku’unkotik ek* –Esas medicinas no sirven [lit.: no hacen su trabajo]: ¡nosotros tenemos nuestras propias medicinas!”.

Aun cuando los viejos van a ver al médico como último recurso, creen sin embargo que solo puede aliviar los síntomas, pero no la raíz misma del mal, que viene de la falta de armonía.

5. DESCUBRIMIENTO DEL *LAB*

Hemos visto que se atribuyen al *lab* y a su dueño las mismas características: por ejemplo, a quien es de carácter irascible *-k’ahk’-*, probablemente le tocó por *lab* un jaguar *-choj-*, o un león *-bahlam*.

Según una leyenda, un hombre podía saltar a gran distancia: su *lab* era un tigre; Juan López, a quien ya mencionamos, podía saltar hasta el cielo y, además, era invulnerable porque el rayo era su *lab*.

Puesto que el *lab* y la persona-dueño se hallan sujetos a las mismas peripecias, tenemos allí un medio de descubrir de qué *lab* se trata. Así, por ejemplo, durante mi permanencia en Guaquitepec, un hombre murió de repente el día mismo en que unos cazadores mataron un jaguar; ese hombre era además de carácter violento. ¡No cabía duda: su *lab* era un jaguar!

En otra ocasión, dos indios, al regresar de una cacería en que habían herido a un ocelote en la pata, se dieron cuenta de que un hombre tenía la pierna hinchada, y le preguntaron que desde cuándo estaba así: “Desde este medio día”, respondió. ¡No cabía duda: el *lab* de esa persona era el ocelote al que habían herido a esa misma hora!

Sucedió también que estando yo en Guaquitepec, mataron a un gran pájaro de una variedad desconocida en la región; la gente estaba angustiada: ¡temían haber matado el *lab* de un *trensipal*!

En Zinacantán la gente conoce a su animal-compañero en sueños; en Chenalho', únicamente cuando el curandero menciona su nombre.

6. ¿TRANSFORMACIÓN?

Dados los conceptos que hemos expuesto a propósito del *lab*, no parece que se pueda hablar de una transformación propiamente dicha del hombre en su animal-compañero, puesto que el *lab* mismo es un animal; se trataría más bien de una manifestación, y eso es precisamente lo que parece deducirse del texto siguiente:

Ha'nax ya xlok' te sch'uhlel, ha' te slab: te sba'ketal ya xhil ta snah. Te sch'uhlel nax ya xbehen; ma'ba stehk'el.

–Quien sale es únicamente el alma, el *lab*; el cuerpo se queda en su casa. Únicamente viaja el alma, no la persona misma.

Sólo encontré dos excepciones:

a) Según una leyenda que ya mencioné, una mujer que tenía *spukujil* –maldad o brujería–, salía de su casa y pronunciaba palabras misteriosas para que su “carne” descendiera a un agujero, mientras que su “esqueleto” se quedaba fuera; después salía del hoyo transformada en vaca, acompañada por un toro viejo. Al regresar a su casa llevaba el frío de la noche, con lo que enfermó su marido.

b) Otra leyenda narra que un pescador se ponía su camisa y su pantalón de fuego, y que empezaba a conducirse como un rayo.

Parecería que la primera leyenda hubiera sufrido el influjo de la brujería europea, ya que los *tseltales* de Guaquitepec, donde se cuenta la leyenda, dicen que los brujos no pueden transformarse. Recordemos la expresión que acabamos de citar: “Es el *lab* quien viaja, no la persona misma”.

En Zinacantán únicamente los brujos pueden transformarse; pero habría que saber, sin embargo, si se trata de una verdadera transformación o sólo de una manifestación diferente.

7. EL LAB, ¿BUENO O MALO?

Según muchos, no todos los *lab* son perversos, y aun hay algunos que tratan de disuadir a otros *lab* que quieren dañar sin razón:

Ermano, bi stuk ya kawuts'in ha'te queren. ¡Ma'me x'alawthel! ¡Jowil nax! ¡Ma' yuk smul!
Hermano, ¿por qué molestas al muchacho? ¡No le sigas haciendo daño! ¡Sin razón haces eso! ¡No ha cometido ninguna falta!

Ya vimos que se afirma explícitamente que las serpientes de la Virgen son buenas.

De la doctora Elsa, a quien la gente de Guaquitepec quería mucho, se decía en son de broma: *¡Repente ay slab', yu'un ha' lek ya spoxtay!* –¡A lo mejor tiene *lab*, pues cura muy bien!

Según otros, todos los *lab* son malos (con excepción de los de la Virgen). Hay que recalcar que quienes afirman eso son únicamente los catequistas. Parecería que al afirmar que el *lab* es malo, creen que ya no se apartan de las enseñanzas de los padres.

Otra leyenda explica claramente el concepto de los *lab*:

Tenemos gran temor al búho que vuela muy alto [sobre el poblado]. Por ello hay muchas enfermedades, porque él quiere apoderarse de las almas; viene con el *tukul* y otras aves para echar enfermedad al que no quiere servir [en los cargos], o a quien ha faltado el respeto a los *trensipaetik*. Quien no quiso aceptar el cargo de capitán, se va [muere]; a este el búho viene a tomarlo... Tenemos mucho miedo a esas aves que nos visitan, y nos vienen a echar enfermedad cuando se han cometido pecados en nuestras casas.

Un informante me dio la explicación siguiente: “Los que tienen un *lab* vuelan sobre el pueblo para saber quién ha cometido pecados”.

En general, los indios tratan de matar esas aves, sobre todo si se trata de búhos y lechuzas. Dice una leyenda: “*¿Bi yu'un ma'ba laj atuhk'ayik?*” –¿Por qué no le dispararon ustedes un balazo?

Una vez dije bromeando a uno de mis informantes: “ ¡Mi *lab* es un búho, y te iré a visitar por la noche! –¡Pues bien, si te veo, te dispararé un balazo!”, –me respondió muy serio.

Cuando matan una de esas aves, la queman y la abren con el cuchillo, y me contaron que salen del interior insectos que se van volando.

De hecho, parece que en Guaquitepec, en Zinacantán y en otros poblados, el *lab* no es bueno ni malo por sí mismo, sino que esa cualidad depende del uso que los dueños puedan hacer de su poder, que mientras mayor es, mayores males puede causar. Debido a ello, a quienes se teme más es a los *trensipaetik*, que tanto para hacer el bien como para causar el mal son los más poderosos. Por otra parte, a nadie le gusta que sus crímenes se descubran y se castiguen, aun legítimamente. ¡En cambio, sí resulta conveniente que otra persona malvada sea castigada por sus crímenes! Villa Rojas explica la razón del temor que se tiene a los *lab*:

Teóricamente, quienes poseen un nagual [*lab*] deberían emplear sus poderes para el bien de la comunidad. Sin embargo, hay casos en que actúan para su propio provecho, o para vengarse de que se les haya rehusado algo que pedían (p. 585).

Notemos que en Chenalhó, el *lab* será bueno o malo dependiendo del día, fasto o nefasto, en que haya nacido su dueño.

A) ¿Quién creó los *lab*?

En nuestra lógica occidental, los tseltales deberían pensar que Dios es el creador del *lab*, puesto que Él lo hizo todo; esta creencia se vería reforzada por el hecho de que los *trensipaetik* son los representantes del mundo espiritual y, por consiguiente, su autoridad es santa. Sin embargo, cuando se plantea esta cuestión a un tseltal, él responderá: “¡No lo sabemos con certeza!”. Lo mismo dicen acerca del diablo.

La razón de su perplejidad parece ser la siguiente: al *lab*, en cuanto bueno, Dios lo habría creado; pero como se puede usar mal el poder que el *lab* confiere no es posible atribuir a Dios mismo esa maldad. Por consiguiente, ¿Dios habría creado solamente algunos *lab* pero no todos? Afirman explícitamente que los *lab* de la Virgen, siempre buenos, los creó Dios; de los demás no están seguros.

En Zinacantán se dice que los dioses depositan una misma alma en el embrión de un hombre y de un animal.

8. INCOHERENCIAS “APARENTES”

Los tseltales afirman que solo algunas personas poseen *lab*, que recibieron al nacer: “su *lab* es su alma”; sin embargo, dicen también que todos los *trensipaetik*, hombres y mujeres, poseen uno muy poderoso. ¿Cuándo lo recibieron? ¿Sería al

terminar su servicio a la comunidad, a la que deben proteger, y cuyas costumbres deben cuidar?

Por otra parte, los capitanes y los *alkaletik* poseen también *lab*, puesto que sin él no podrían desempeñar bien sus cargos. Sin embargo, ese *lab* es, en general, menos poderoso que el de los *trensipaetik*. ¿Se fortalecerá quizá mediante el servicio en los cargos? ¿O la persona recibe uno nuevo y más poderoso cuando termina de servir y pasa a ser *trensipal*?

Por otra parte, el *lab* de los niños es mucho menos poderoso que el de los adultos. ¿Se transformará posteriormente en otro, o se fortalecerá con la edad?

La mayor parte de los animales-*lab* viven menos tiempo que el hombre. Entonces, ¿la gente recibe otro cuando el suyo muere? ¡Pero, por otra parte, tenemos que si el *lab* muere, su dueño morirá también! Otros aseguran explícitamente que los *lab* no mueren. Entonces ¿no serán animales como los demás? Sin embargo, también las peripecias del *lab* y de su dueño son las mismas.

Según ellos, el rayo –*chahwk*– es inmortal, pues no tiene cuerpo; pero, mientras una leyenda narra que el héroe Juan López era invulnerable, y que no lo pudieron matar hasta que él mismo así lo quiso, y que, resucitó después, otra leyenda cuenta que un sacerdote murió porque su *lab*, que era precisamente un rayo, murió al quedarse encerrado en una cueva.

Afirman en general que los ladinos no tienen *lab*, puesto que su mundo es diferente; pero hay varios casos de ladinos a quienes se atribuye un *lab*.

Finalmente, según ellos, el alma, después de la muerte, irá al cielo o al infierno. ¿Qué pasa entonces con los *lab*? A esta pregunta no supieron responderme.

A pesar de que nosotros, en nuestra mentalidad occidental-aristotélica, pensamos que en este campo hay muchas contradicciones, el concepto *tzeltal* del *lab* llena y cumple una función determinada, que es suficiente para resolver las dificultades de su vida práctica. Su sistema no se derrumba con lo que nosotros consideramos excepciones o aun contradicciones. Por último, hay que tener en cuenta que nos falta profundizar todavía mucho en la cosmovisión y en toda la cultura *tzeltal*.

9. EL *LAB* EN LA CULTURA PREHISPÁNICA

Hay diversos datos que nos muestran que este concepto del “alma-animal” o “animal-compañero” es prehispánico. Lo encontramos no solamente entre los *tzeltales* y *tsotsiles*, sino también entre los mayas peninsulares y de Guatemala. Ahora bien, esas ramas se separaron las unas de las otras mucho antes de la llegada de los españoles.

Nuestro informante de la época, el obispo Landa, quien llegó a Yucatán en 1547 y escribió su *Relación* en la década 1560-1570, nos proporciona informes bastante vagos:

Tantos ídolos tenían que aun no les bastaban los de sus dioses; pero no había animales ni sabandijas a los que no les hiciesen estatuas, y todas las hacían a la semejanza de sus dioses y diosas (p. 48).

[Poco después de nacidos los niños] iban con ellos al sacerdote para que les viese el hado y dijese el oficio que había de tener y pusiese el nombre que había de llevar el tiempo de su niñez (p. 58).

Hay otros autores de la época que nos proporcionan datos más abundantes. Uno de ellos es Antonio Herrera y Torrecillas, quien nos informa acerca del concepto del nagual entre los indios de la provincia de Cerequín, Honduras, en 1530:

Y el demonio engañaba a esas gentes apareciéndoseles en forma de león, tigre, coyote, cocodrilo, pájaro o serpiente; y a estos se les llama *naguales*, es decir “guardianes”, o “compañeros”; y cuando el animal muere, el indio se verá sujeto también a la muerte. La forma de hacer la alianza era la siguiente: el indio se dirigía hacia un río, colina, cerro, o a un lugar escondido, invocaba a los demonios por sus nombres, hablaba con los ríos, rocas y cerros, y les gritaba para obtener los favores que habían recibido sus antepasados. Llevaba consigo un perro o una gallina, que sacrificaba. Entonces se dormía, y en sus sueños o despierto, aparecían algunos de los animales mencionados arriba, y les pedía que le dieran ganancias en la sal, en la cal y en otras cosas (es decir, que le concedieran la prosperidad). Entonces se sacaba sangre de su lengua, orejas y otras partes de su cuerpo y hacía este pacto con los animales, que le decían a él: “Tal o cual día ve a cazar, y el primer pájaro o animal que veas, seré yo, quien he de ser tu nagual y compañero para siempre”. De esta forma se establecía la amistad entre el hombre y el animal y, cuando uno moría, el otro también moría. Se creía que quien no tenía nagual nunca sería rico (citado por Foster, 1944, p. 90).

El pirata holandés Exquemelin (1671) nos proporciona datos sobre los indios de Yucatán y de Belice:

Llevan al recién nacido al templo, lo colocan en un agujero lleno de ceniza y lo dejan allí toda la noche... Al día siguiente, el padre, con los demás parientes, van al templo a fin de ver si aparece sobre las cenizas la huella de algún animal... consagran al niño a este animal, cualquiera que sea, como a un dios, a quien deberá tributar culto durante toda su

vida... Como a su patrono y protector... Más tarde... si [el protegido] llega a ser herido, o a ser víctima de algún otro mal, se queja al animal y le ofrece sacrificios para pedirle que lo vengue. Con frecuencia sucede que aquellos que lo han herido... son mordidos o muertos... por animales (citado por Fóster, 1944, p. 94).

Núñez de la Vega, obispo de Chiapas a fines del siglo XVII nos proporciona informaciones muy interesantes, pues a la vez que aporta datos semejantes a los de Landa, Torrecillas y Exquemelin, parece hallarse influido por la noción de la brujería europea:

Los nagualistas [es decir los sacerdotes paganos] practican... por repertorios y supersticiosos calendario, donde tienen asentados por sus propios nombres todos los naguales de astros, elementos, aves, pezes, bestias brutas y mudos animales, con vana observación de días, y meses para señalarles a los niños luego que nacen los que según el calendario corresponden al día del nacimiento: precediendo para ello algunas endemoniadas ceremonias, y consentimiento expreso de sus padres (que es como pacto implícito de los chiquillos con los naguales que han de darles) y desde entonces les señalan la milpa, o sitio donde cumplidos los siete años, les ponen a la vista su nagual para que ratifiquen el pacto los muchachos.

Y para este efecto les hacen antes renegar de Dios, y de su Bendita Madre, previniéndoles juntamente, que no tengan miedo, ni se persignen con la Cruz...

y después se abrazan cariñosamente con su nagual, que por arte diabólica se les aparece muy domestico, y supersticiosamente cariñoso, aunque sea una bestia muy feroz, como León, tigre, etc...

... les persuaden mañosamente con infernal astucia, que aquel nagual es Ángel de Dios, que se lo da para que tenga, fortuna, le favorezca, socorra, y acompañe; y allí ha de invocarle en todos los casos, negocios, y ocasiones que necesitare de su aiuda (II, p. 132). ahora si algunos, que le dan palabra, y le prometen ser siempre suios, que viniéndosele per nequitiam con beneplácito explícito estrechamente los transforma en la figura de sus naguales propios, unos en la de Tigre, León, Toro, etc., otros en globo de fuego, raio etc., traenlos a la vista de continuo, acompañantes en sus milpas, y otras partes, y algunos de uno, y otro sexo se amistan tan familiarmente, que duermen con ellos en su cama; y por declaración, y confesión suya nos consta, y ha constado que han tenido acto carnal con demonios incubos y sucubos transfigurados en la forma aparente de su nagual. Y a ávido india, que en el monte se ha estado con el nagual demonio una semana entera durmiendo con el, como pudiera con su propio amigo una muger amancevada (*ibid.*, p. 134).

Aunque no tenemos datos para demostrar que algunos elementos presentados por el buen obispo provienen de la brujería europea, son, sin embargo, totalmente similares

a los de esta. Notemos especialmente el dato de que se les hace renegar de Dios y de la Virgen, y también el de tener relaciones sexuales con el demonio “íncubo y súcubo”.

Por otra parte, es muy extraño que el demonio que, según Núñez de la Vega, gozaba de tanta importancia en este nagualismo, no lo tenga ya actualmente en la brujería tseltal, sino que ha quedado convertido en un “pobre diablo” a quien un buen curandero puede matar.

Hay un punto especial que notar: Núñez de la Vega afirma que, “por confesión de los indios mismos”, le consta que algunos han tenido pacto con el demonio y relaciones sexuales con él. Sin embargo, recordemos lo que ya dijimos al hablar de la confesión: que los indios, aterrorizados durante ella, respondían afirmativamente a las preguntas de los sacerdotes.

Tenemos documentos mucho más antiguos, tales como el *Chilam Balam* de los indios *quichés* de Guatemala, los cuales no dicen nada acerca de la consagración del niño ni de pactos con el diablo, pero sí nos proporcionan los nombres de los patronos de los 20 días de los 18 meses del calendario religioso maya: encontramos allí nueve pájaros, dos venados, un perro, un tiburón, una serpiente de cascabel, un jaguar, dos flores, y tres hombres (pp. 121-124).

León Portilla nos describe también los animales del calendario maya (p. 52).

10. EL *LAB* Y EL CRISTIANISMO

No he logrado obtener ningún dato positivo en Guaquitepec acerca de la designación de un *lab* para el niño, según el calendario maya –que los indios ya no conocen–. Ya vimos cómo afirman que la persona no sabe generalmente cuál es su *lab*. El *lab* persiste todavía, pero transformado: no es, hablando con propiedad, un protector, sino el alma misma de un sujeto, al cual confiere poder.

Hay que notar que en la religión tradicional son especialmente los servidores de los santos cristianos quienes poseen *lab*, que se fortalece con el mismo servicio.

En suma, el *lab* es una alma especial que reciben determinados individuos: en cuanto alma, vive dentro de ellos –*ay ta yo ‘tan-*; en cuanto animal, vive en su medio propio. Lo que sucede al dueño sucede también al *lab* y viceversa. En Guaquitepec es siempre un animal salvaje, con excepción del rayo. No todos lo poseen, sino solamente algunos, que reciben de él poderes muy especiales. Todos los *trensi-paletik* lo tienen debido a sus funciones. En general, solo *ex post factum* se sabe con certeza si alguno lo posee, y de qué tipo de *lab* se trata.

Parece que el *lab* se va transformando, o va siendo sustituido por otro, según los cambios de edad, estatus, etc., de su dueño. Hablando con propiedad, no se puede decir que el *lab* mismo sea bueno o malo, sino que esta cualidad hay que atribuirla al uso que se haga del poder proveniente del mismo *lab*: será bueno si se emplea para bien de la comunidad, y malo si se le usa para fines egoístas. Se teme a los que poseen *lab* porque pueden hacer mal uso de su poder. Todo esto lo veremos con mayor detalle más adelante.

Se puede considerar al *lab* como el *sacramento del poder*, pues lo significa y lo confiere a la vez. Su rol es semejante al del *tótem* del que nos habla Durkheim, y es “el medio por el cual el individuo se relaciona con esa fuente de energía” es decir, “el principio común de vida” (p. 279). Villa Rojas explica también su función: “parece inconcebible que alguien pueda poseer esas cualidades notables, sin ser dueño de un nagual [*lab*]” (p. 584).

El concepto del *lab* que existía entre los mayas fue cristianizado en cierta forma, puesto que para servir a los santos cristianos se necesita tener un *lab* concedido por Dios, y que se fortalece mediante el servicio al mundo espiritual cristiano.

A fin de conocer mejor la naturaleza del poder espiritual es necesario estudiar la forma como actúa. Desgraciadamente no pude obtener sino muy pocos datos sobre la manera de “embruja”, es decir, de provocar el mal injusto. En cambio, recolecté un material bastante abundante sobre la manera de curarlo. La exposición y análisis de dicho material es lo que constituirá el capítulo siguiente.





CAPÍTULO XII

LOS RITOS DE CURACIÓN

Sabemos que los tseltales no atribuyen nunca ni a Dios ni a los santos el mal injusto. Por tanto, si una persona justa –*ch'abal*– sufre, el mal proviene de una tercera persona envidiosa. “La explicación de la enfermedad [injusta], dice Aguirre Beltrán, tiene como base los deseos hostiles de otros” (1963, p. 45).

La naturaleza del poder espiritual se muestra claramente en los ritos de curación: en primer lugar, hay que detectar su naturaleza y ver si se trata de una enfermedad ordinaria, o bien, si es algo enviado por el mundo espiritual; enseguida, hay que averiguar si el mal es justo, castigo de un pecado, o bien injusto, procedente de la envidia; si la enfermedad es caliente o fría, etcétera.

Parte del problema proviene de la naturaleza de los seres espirituales: los que son esencialmente buenos, como Dios y los santos, y los que son ambivalentes, como la Santa Tierra, el Santo Cerro, etc. El médico indio deberá, por tanto, conocerlos y distinguirlos bien, y poseer una ciencia amplia acerca de las hierbas medicinales y de otros elementos espirituales y materiales que le ayuden a vencer el mal, justo o injusto. En una palabra: tiene que poseer la sabiduría no solo intelectual, sino la *sapiencia*, es decir, el equilibrio entre sus facultades intelectuales y volitivas –sabio y prudente–. Los tseltales la llaman *sp'ijil yo'tan* –lit.: inteligencia del corazón–. Pero esta *sapiencia* nadie puede darla: “*ya sk'an jujutuhl ya sp'ijubtes sba*” –es necesario que cada uno adquiera la sapiencia por sí mismo.

Solo con la edad y el servicio constante de los santos y de la comunidad se puede llegar a la verdadera *sapiencia*. Se requiere también para ello un *lab* poderoso que, fortalecido por el servicio, haga crecer, a su vez, la *sapiencia*.

Aunque hay rasgos similares entre la brujería maya y la de otras culturas, por ejemplo las africanas, no me es posible aquí hacer la relación entre ellas, pues eso me llevaría demasiado lejos.

En este capítulo examinaré la curación de las enfermedades justas e injustas. Ruz Lhuillier dice que entre los mayas precolombinos:

... las enfermedades podían ser naturales o sobrenaturales. En el primer caso, se trataban mediante la aplicación de conocimientos empíricos que tenían sobre los efectos curativos de las plantas. Pero si habían sido causadas por “malos vientos” o enviadas por enemigos, o provocadas por faltas cometidas en el cumplimiento de las obligaciones religiosas, o si tenían cualquier otro origen milagroso, caían en el terreno de la magia y debían curarse mediante prácticas de hechicería (1981, p. 180).

Antes de entrar en materia, haré tres observaciones:

a) El poder espiritual proviene en todos los casos del *lab* (otorgado por Dios) pero su uso puede ser correcto o incorrecto. Por consiguiente, llamaré médico –*jpoxtaywanej*– o también sacerdote a quien use su poder para bien de la comunidad, y brujo –*j'ak'chamel*– a quien se sirva mal de él. Las raíces de estas palabras son: *pox-tayel*: curar; *j* + *wanej*: sujeto agente; *jpoxtaywanej*: curandero. *Ak'el*: dar; *chamel*: enfermedad; *j*: sujeto agente; *j'ak'chamel*: el da-enfermedad.

b) Tanto los hombres como las mujeres poseedores de un *lab* pueden curar o embruja; sin embargo, parece que los casos de mujeres-brujas son menos frecuentes, y que las curanderas y brujas son menos poderosas que los hombres.

c) Cuando hablo de médico o brujo, me refiero indistintamente a un hombre o a una mujer.

Por lo que respecta a los brujos precolombinos, escuchemos de nuevo a Ruz Lhuillier:

En el nivel inferior de la jerarquía sacerdotal se hallaba *ahmen* “el que sabe”... participaba en las imprescindibles ceremonias agrícolas... El *ahmen* era además el *hechicero*

y el *curandero*, es decir, tenía facultades para provocar enfermedades y daños, pero también para ponerles remedio [el cargo] ha sobrevivido hasta nuestros días (*ibíd.*, p. 135).

1. LAS ENFERMEDADES ORDINARIAS

Cuando los remedios comunes y caseros tales como hierbas o regímenes alimenticios especiales no dan resultado, se acude a los servicios de un *jpoxtaywanej* o médico; este investiga los síntomas de la enfermedad para determinar si es fría o caliente; luego aplica unos medicamentos y prescribe otros, todos contrarios a la naturaleza de la enfermedad; fríos, si esta es caliente, y viceversa. Al día siguiente examinará al enfermo: si se ha iniciado la mejoría, habrá únicamente que proseguir el régimen impuesto; pero si pasados dos o tres días la enfermedad persiste, serán necesarias investigaciones más amplias: averiguar, por ejemplo, si el enfermo no se ha hallado en una situación que tuvo como consecuencia la vergüenza o ridículo *-k'exlal*. Esta pudo ocasionar que el calor espiritual del cuerpo se elevara, y que se produjeran síntomas tales como diarrea y fiebre. La vergüenza puede deberse a causas graves, pero se origina también de actos contrarios a la costumbre, aunque no constituyen una falta. Daré algunos ejemplos:

Un día la muchacha que guisaba para la doctora y para mí, no quiso llevarse en una caja los huevos que yo había comprado, porque le daba vergüenza: tenía que llevarlos, según la costumbre, envueltos en su chal.

Un sacerdote extranjero que había vivido en uno de los poblados de la Misión de los jesuitas quiso, antes de partir, hacer un regalito a la cocinera. Ella se negó a entrar al comedor para recibirlo delante de todo el mundo, por lo que el padre se dirigió a la cocina para dárselo, pero varias personas lo acompañaron, deseando saber en qué consistía el obsequio. La muchacha recibió una vergüenza tal que al día siguiente estaba afiebrada y con una erupción de granos.

Si se trata de un bebé, pudo haber sido víctima del *mal de ojo*, una enfermedad causada por la vista poderosa de una mujer embarazada. En ese caso, es necesario que la mujer causante de la enfermedad ate a la muñeca del niño un dije, un talismán, por ejemplo, un pedacito de ámbar, un guajito, etcétera.

Si el *jpoxtaywanej*, con los remedios ordinarios que conoce, no logra nada, volverá al día siguiente en ayunas y recitará una oración especial ante el altarcito de la casa; después dará a beber al enfermo infusiones de hierbas y lo sahumará a él y también la habitación. Repetirá este rito durante tres días consecutivos.

2. LA ENFERMEDAD JUSTA Y LA CURA DEL CULPABLE

El que la enfermedad no ceda puede deberse a que la persona es culpable de una falta consciente o inadvertida. El médico indígena traerá consigo a tres o cuatro *trensi-paletik* y procederá a la confesión del enfermo; primero en una forma general: “¿*Ay bal amul?* –¿Tienes delito?–”. Si la respuesta del enfermo es afirmativa, tendrá que especificar el pecado, para que el médico y los *trensi-paletik* sepan quién pudo ser el ofendido, que envió el castigo.

Si el enfermo no recuerda ninguna falta, se le interrogará minuciosamente; en primer lugar, acerca de sus deberes para con el mundo superior: ¿rehusó quizá aceptar un cargo o, después de haberlo aceptado, no lo desempeñó bien? Con ello ofendió naturalmente a Dios y a los santos. Al construir su casa, ¿olvidó quizá cumplir con los ritos debidos a la Santa Tierra sacrificándole unas gallinas? ¿No maltrató acaso a los animales salvajes, y desencadenó así la ira del Santo Ángel o del Santo Cerro? ¿No faltó al respeto a los *trensi-paletik*?, etcétera.

Se recorren también los nombres de las personas a quienes pudo ofender con sus acciones u omisiones; por ejemplo ¿se olvidó quizá de invitar a tal o cual persona a una de las ceremonias familiares? ¿No se jactó directa o indirectamente de sus riquezas o de su buena salud? (cfr. Villa Rojas, p. 586).

Si el enfermo es un bebé o un niño, se interrogará a sus padres, hermanos, hermanas, etc., pues las faltas de estos pueden haber sido causa de enfermedad, debido a que el niño es mucho más débil.

Si por fin se encuentra la falta, se aplicará la sanción correspondiente (generalmente azotes), lo cual permitirá que la armonía se restablezca. Tendríamos en este rito una similitud con la penitencia de la confesión católica (cfr. Harman, p. 83; Lombardo, p. 61).

Un catequista me contó que su madre se alivió algunos días después de que se le aplicó un castigo.

Vienen enseguida los ritos mismos expiatorios para pedir perdón por la falta: el *jpoxtaywanej* recita una larga oración donde invoca, en primer lugar, a Jesucristo, y después a los santos. Las ideas principales son las siguientes:

Abraza a tu hijo-de-mujer... Tómallo en tus brazos, para que lo que entró en su cuerpo, en su lodo [enviado por ti], se desate y pueda salir de él.

El curandero barre después el cuerpo del enfermo con un manojo de hierbas especiales para sacar de él la enfermedad, y pronuncia las palabras siguientes:

Que este gran dolor, que este sufrimiento atroz de su cuerpo, de su lodo, pase a su espalda, pase a su costado [y salga] ¡Tú, Padre mío, tienes el remedio! Que yo pueda hacer un manojo [de hierbas] para barrer lo que entró en su cuerpo.¹

Ofrece también flores e incienso a los santos ante el pequeño altar y dice:

Mi boca y mi corazón están en ayunas para ofrecer las flores santas y el santo y sabroso incienso ante tu rostro, ante tus ojos.²

Después de la ofrenda viene la súplica:

¡Que pueda levantarse, y gozar del universo que lo rodea, ante la santidad de tus ojos, ante la santidad de tu rostro!³

Se piden la salud física y la salud moral. Esta última solo puede obtenerse si la persona vive en armonía con el mundo que lo rodea, lo cual supone una vida justa y agradable a Dios y, desde luego, la expiación previa de las faltas cometidas.

El motivo principal para atreverse a pedir a Cristo la salud del pecador es la siguiente:

Laj amambon tal, la atojbon tal: hichuk laj x'atehk'ambón hahchel.

Tú viniste a comprármelo, tú viniste a pagármelo [es decir, a cómpralo, a pagarlo para mí]: así pues, pónmelo de pie para que se levante.

Terminados los ritos, el curandero visitará diriamente al enfermo: si no observa ningún indicio de mejoría, comienza a inquietarse. Examina cuidadosamente cada una de sus acciones, cada una de sus oraciones, y quizá repita el rito entero para estar seguro de que la ineffectividad de este no se debió a algo mal ejecutado. Si aun después de esto no se logra nada, y se trata de una persona *ch'abal* –respetuosa y justa– o de alguien por quien ya se han hecho los ritos de expiación por el pecado, hay la seguridad de que ni Dios ni los santos enviaron la enfermedad, pues son buenos y justos, y no castigan nunca sin razón.

La desgracia tuvo entonces que haberla causado un ser envidioso y poderoso, quien por una razón o por otra tiene mala voluntad al enfermo.

3. LA ENFERMEDAD INJUSTA Y LA CURACIÓN DE UNA VÍCTIMA DE LA ENVIDIA

A) Si la enfermedad la envía un ser superior

Hay que investigar si uno de esos seres, excesivamente susceptibles, como *Ch'ul Lum*, *Ch'ul Bahlumilal* –La Santa Tierra, el Santo Mundo–, no tuvieron envidia del enfermo y le enviaron por ello el castigo. Ya se ha averiguado previamente en el examen de conciencia que el enfermo no tenía culpa contra la Santa Tierra; sin embargo, pudo haber sucedido que esta le haya enviado el mal sin razón pues, aunque da sus beneficios a los hombres, a veces les tiene envidia.

El *jpoxtaywanej* busca los síntomas que puedan indicarle si el mal fue enviado por este ser envidioso: por ejemplo, cuando se trata de un niño o de un bebé, preguntará a la madre si cuando salió a caminar, no llegó a una bifurcación del sendero, y se olvidó de colocar una rama de árbol sobre la vereda que ella no iba a seguir. En efecto, en ese caso, puede haber sucedido que una parte del alma del niño se hubiese extraviado yéndose por un rumbo equivocado.

El niño (o el adulto) ¿no se cayó? En tal caso, una parte del alma pudo haberse quedado en el sitio de la caída.

A este propósito, un día que el camino estaba sumamente resbaloso a causa del lodo, poco faltó para que yo me cayera. Vi la cara aterrorizada de las mujeres que estaban allí y que movían sus manos como para sostenerme: ¡Tenían miedo de que si me caía, fuera víctima del *xiwel* –susto!

Volvamos a nuestro médico: si encuentra que hubo susto, se dirigirá al sitio de la caída y enterrará allí ajo y otras hierbas; después, con un manojo de hierbas irá barriendo la parte del alma que se quedó en el sitio, y la llevará así hasta la casa. Durante ese rito, nadie deberá hablar ni hacer ruido, pues de lo contrario el alma no regresará a casa. Llegado con ella ante la puerta, el médico le mostrará vestidos y otros objetos pertenecientes al enfermo para incitarla a entrar. Hecho esto, romperá un huevo en una palangana con agua, que colocará bajo la cama del enfermo, a fin de que el mal pase allí. Al día siguiente arrojará todo lejos de la casa.

Invocará durante el rito a Dios y a los santos, y suplicará también a la Santa Tierra que ya no tenga mala voluntad a la persona enferma:

Ch'ul Lum, Ch'ul Bahlumilal, ma' me x'awak' bik'it awo'tan!
¡Tierra Santa, Mundo Santo no lo hagan objeto de su envidia!

B) Envidia de una persona humana o brujería propiamente dicha

Escuchemos algunas palabras de Durkheim sobre la naturaleza de la brujería de otras culturas, que puede ayudarnos a comprender mejor la brujería tseltal:

[Hay dos clases de fuerzas]: las bienhechoras, guardianas del orden de la vida [y las otras], las potencias perversas o impuras... instigadoras de sacrilegios... mediante las cuales actúa el brujo: que se desprenden de los cadáveres y de la sangre de las menstruaciones (p. 585).

Recordemos que, entre los tseltales, la fuente del poder espiritual del curandero y del brujo es la misma; además, los dos acuden a los mismos seres del mundo superior para lograr éxito en sus objetivos antagónicos. La única diferencia es el uso que dan al poder.

Volvamos al proceso de curación: si el *jpoxtaywanej* no descubre indicio alguno que le permita suponer que un ser superior envidioso fue quien envió la enfermedad, hará investigaciones minuciosas para averiguar si el enfermo no ha sido víctima de la brujería.

Tengamos en cuenta que, si no hay razón *objetiva* para que el brujo actúe, hay siempre una causa *subjetiva*. En efecto, puede sentirse ofendido por las acciones, las omisiones, o los bienes de alguna persona, la cual, de esa manera, perturba la armonía del mismo brujo, el cual tratará de restablecerla castigando a esa persona. Por ello no dice: “te echaré el mal”, sino “*Ya ka'-bat awich' awo'tan* –te castigaré–”. Desde el punto de vista del brujo (o de su cliente), el castigo es justificado.

A partir del momento en que el médico tseltal sospecha del embrujamiento, le será necesario prepararse a una lucha encarnizada, no a nivel terrestre, sino sobrenatural, con quien envió injustamente la desgracia. Pero, tiene miedo:

¡Lumon, k'inalon, hilelon, xiwelon!

¡Soy polvo, soy campo, soy un ser mortal, tengo miedo!*

Para vencer es necesaria la ayuda del mundo superior: la ciencia, el valor y el poder. Y a fin de que ese mundo escuche más benévolamente su plegaria, el médico

* La oración para curar la fiebre *-k'ahk'* – es la fuente principal de los datos que se exponen aquí.

se ha preparado por medio del ayuno, que continuará observando durante los dos días siguientes.

Dirige una larga invocación, en primer lugar a Cristo, luego a los santos patronos y a los demás santos, a fin de que intercedan por él y expliquen a Dios, y sobre todo a Cristo, el objeto de su súplica: “¡te pido prestadas tus *trece gracias*, tus *trece bendiciones!*”*

Pide también todo lo que necesita para lograr el éxito, por ejemplo, para curar la calentura:

Te pido prestada tu boca fría, tu corazón frío... Te pido prestado el rocío del viento, el rocío blanco del viento... Te pido prestadas las piedritas blancas del río, las piedritas negras del río; te pido prestados pedernales blancos del río, pedernales negros del río; lodo blanco del agua, lodo negro del agua; charcos blancos, charcos negros.⁴

El *jpoxtaywanej* sabe que él mismo posee un cierto poder, pero confiesa que el alivio vendrá del cielo, y que este último se lo concederá, ya que:

Anich'anon, jTat, anich'anon, Kajvual –Soy tu hijo, Padre mío, soy tu hijo, Señor mío [esto lo repite veinte veces a lo largo de la oración].

Fortalecido con la ayuda de Dios su Padre y de los santos, se atreve a ordenar el cuerpo del enfermo:

jMa' xwayatix, ch'ul chih! jma' xwayatix, ch'ul bak'et!
¡No te duermas vena santa! ¡no te duermas, cuerpo santo!
[Da esta orden frecuentemente a lo largo del rito].

Después de una nueva invocación a Cristo y a los santos, habla de nuevo a la vena y al cuerpo:

Que se enfríen con mi boca fría y con mi corazón frío; con mis hierbas frías... con el árbol frío verde, con el árbol frío blanco...

* A Dios le pide 13 gracias, 13 bendiciones. En cambio, al curar la mordedura de serpiente se dice: “te chuparé nueve veces”. *Ox-lahun-ti-ku*, “13 dioses”, que ocuparían las 13 capas en que se suponía dividido el cielo... Sus antagonistas eran los *Bolon-ti-ku* “nueve dioses” que moraban en los nueve niveles que constituían el inframundo, lugar en donde vivían los enemigos del hombre (los hacedores de enfermedades, los que causan la muerte) (Ruz Lhuillier, 1981, p. 193).

Pero se presenta un problema: el *j'ak'chamel* o brujo, ha pedido, él también, la ayuda del cielo para *castigar* a la persona. Esto se puede ver en una larga oración que nos presenta Holland, una de cuyas frases es la siguiente:

Ahora Patrón... concédeme tu perdón y tu licencia para mandar dolor y ardor... (p. 253).

El curandero tratará de convencer a Dios y a los santos que el brujo procedió de modo ilegítimo, como explicándoles que, en cierta forma, ha logrado engañarlos. Repite por tanto con frecuencia:

Ma'yu'unuk ch'ul chih, ma' yu'unuk ch'ul bak'et, haxan te Kajwaltik.

Él [el brujo] no es dueño de la santa vena, no es dueño del santo cuerpo, sino solo Nuestro Señor.

El médico explica también que él sí es digno de recibir la ayuda del cielo:

¡Yo soy un muchacho justo! ¡Hablaré pues en medio de la vena, en medio del cuerpo!
¡Hablaré con Nuestro Señor!

Insiste más claramente en que el brujo no obró de manera justa:

¡Vino a hablar a la santa vena y al cuerpo santo, pero él no es el dueño, sino solo nuestro Señor Jesucristo!

La palabra “santo” indica que la vena y el cuerpo pertenecen a Dios, con lo cual queda subrayada la acción ilegítima del brujo.

Necesita la ayuda de Dios para conocer, en primer lugar, el origen del mal, y asimismo el sitio donde el enemigo atacó, a fin de combatirlo mejor:

Señor, ¿por dónde vino a hablar en esa forma? ¡Vino a hablar con voz potente! ¿Qué vino a decirle [al enfermo]? ¡Vino a hablarle por la ventana! ¡Vino a hablarle sobre una roca! ¿Qué vino a decirle todavía el día de hoy? ¿Qué maquinó en su corazón? Pues se trata de un muchacho justo, de una muchacha justa.⁵

El objeto de todas sus preguntas es descubrir las tácticas del enemigo y la naturaleza del mal: si le habló por la ventana, puede tratarse de un “aire” que causó la enfermedad; si sobre una roca, puede significar que el enfermo tropezó con ella y cayó: su alma se asustó, y parte de ella quedó en el sitio, o bien que la persona al caer se hirió.

Habiendo descubierto la naturaleza del mal, y basado en lo que el adversario dijo al enfermo, el médico tsetal concluye que la raíz se halla en la envidia:

¡Ch'abal ach'ix wan! Seguro smamalal, seguro sjat ah wan...

¡Pero la muchacha es justa! [¡Por qué, pues sufre?]. Ella estaba segura con su marido [vivían unidos] ¡él los separará...! [enviando la enfermedad y la muerte, pues le tiene envidia].

Pero es necesario que Dios no lo olvide: el enemigo no es el dueño de la persona, y por tanto no puede obrar así legítimamente. Ante la injusticia perpetrada por el brujo, el curandero no se quedará sin hacer nada:

¿Mach'a ch'aban sti' wan, mach'a ch'aban yo'tik?... Ch'abal ach'ix wan.

¿Quién cerrará su boca?, ¿quién se quedará callado en estos momentos?, puesto que se trata de una muchacha justa.

El médico no actuará solo sino Cristo mismo le ayudará:

Ya jnahk'an ta yohlil chih ta yohlil bak'et te sk'op te Kajwaltik Jesu-Kristo.

¡Colocaré de pie en medio de la vena y el cuerpo la palabra de nuestro Señor Jesucristo!

En la oración para curar la mordedura de serpiente, el *jpoxtaywanej* no solo proclama que el enemigo no es el dueño, sino aun se le enfrenta directamente:

¡Ho'on ajaw, ho'on ajaw, ho'on ajaw!

¡Soy el amo de la cueva! ¡Soy el amo de la cueva! ¡Soy el amo de la cueva!

Parecería que el médico, al afirmar que él mismo es un *ajaw* o señor de la cueva, trataría de infundir temor al *lab* agresor del brujo ya que los *ajaw* son dueños de los animales.

Prosigue una larga súplica para implorar la ayuda divina; hecho lo cual, interpela al enemigo:

¿Dónde estás ahora?, ¿estás en tu nido? ¿Dónde te has metido hoy?, ¿te has metido en la montaña? ¿Dónde te hallas en estos momentos?, ¿te hallas en el monte? ¿Qué viniste a decirle hoy al enfermo?⁶

Esta táctica le ayudará a descubrir de qué tipo de serpiente se trata, y así la combatirá mejor.

Fortalecido con el poder de Dios, habla con desprecio del enemigo:

¡Padre mío, yo soy tu hijo...! Te he pedido tu santa bendición... y la fuerza de tu poder... Podemos pues hacer salir [el veneno del cuerpo] de quien fue mordido por la serpiente, por ese *gusano* que está en el mundo y que nos molesta...⁷

Volvamos a la curación de la fiebre. Ya para terminar, agradece al Señor la ayuda que le ha prestado:

Ya te di las gracias, yo que soy tu hijo Señor mío, yo que soy tu hijo, Padre mío. Te pedí prestada tu boca respetuosa, tu corazón respetuoso... Tus trece gracias, tus trece licencias... ¡Te doy las gracias, Señor, yo que soy tu hijo, Padre, yo que soy tu hijo!⁸

¿Significan estas palabras que el *jpoxtaywanej* está seguro del efecto de su rito, o se dirigen más bien a inspirar confianza al enfermo y a su familia?

Para terminar, toma un buche de trago en su boca y lo vaporiza sobre el cuerpo del enfermo; enseguida pronuncia las palabras siguientes: “ ¡Enfríate ya santa vena! ¡Enfríate ya santo cuerpo!”. Con el trago pulverizado, el enfermo experimentará una sensación de frescura, que sería como las primicias de la curación (Holland nos ofrece, en su capítulo VIII, excelentes descripciones del proceso de curación).

4. LA ARMONÍA RESTABLECIDA

Si el *jpoxtaywanej* logra éxito, se obtendrá el restablecimiento de la armonía:

A) Del enfermo consigo mismo

Quién cometió un pecado y recibió la enfermedad en castigo, se halla angustiado: ¡el cielo o algún otro se habían enojado y con razón! La confesión ante el curandero y los *trensipaletik*, así como la sanción impuesta, sirven para apaciguar su ansiedad; el examen de conciencia tranquiliza también su alma: se halla más o menos seguro de que, por el momento, no pesan sobre su conciencia otros pecados que podrían desencadenar otra vez la ira de algún ser.

El corazón del que ha sanado habita de nuevo en casa –*nakal yo'tan*–, es decir, se halla en paz o en armonía consigo mismo. Ya no tiene dos corazones –*cheb yo'tan*–, es decir, ya no está angustiado.

B) Armonía con el mundo que lo rodea

- a) Con la familia: si alguno comete un pecado, su familia se enojará con él, ya que debido a esa acción puede caer una desgracia sobre alguno de los suyos, especialmente los niños. Cuando la falta ya recibió su castigo, se acaba la razón de seguir temiendo por el momento.
- b) Con la Comunidad: puesto que el enfermo ha expiado su falta, es muy probable que aquellos a quienes ofendió renuncien a castigarlo más.
- c) Con el mundo superior: dado que hay interacción entre este y el de la tierra, todo lo que se haga para restablecer la armonía comunitaria, repercutirá en el cielo.

Otro elemento importante es el desarrollo de la curación en un clima de *psico-drama religioso*. Tenemos, en primer lugar, la confesión de impotencia por parte del curandero: es polvo, tiene miedo. Confiesa que sus remedios no pueden aliviar por sí mismos, sino que Dios les concede la eficacia. Se siente fuerte solo después de haber invocado a Cristo y a los santos y se atreve a hablar a su adversario, y aun a despreciarlo llamándolo “gusano”.

Proclama también que él mismo, siendo justo, puede dirigirse confiadamente al mundo superior, y repite constantemente que su adversario no tiene ningún derecho sobre el cuerpo del enfermo puesto que él no es el dueño, sino solo Dios.

Con mucha frecuencia da ánimos al enfermo exhortándolo a aliviarse y ordenando al cuerpo y a la vena que sanen, y declara repetidas veces que la mejoría se ha iniciado ya.

Por fin, los instrumentos de que se sirve proporcionan al enfermo imágenes, por ejemplo, de frescura, si se trata de fiebre (el rocío, las piedritas del río, el espolvoreo con trago); de pegamento, si de un hueso quebrado, etcétera.

El triunfo sobre la enfermedad será una demostración de la justicia defendida por el médico tseltal, y de la iniquidad del brujo. Por el momento no hay razón de temer puesto que se derrotó al enemigo. ¡La armonía reina de nuevo!

Aguirre Beltrán ofrece un buen resumen del proceso:

La solución de la ansiedad que deriva de la enfermedad... depende del equilibrio exacto entre la salud y la muerte, es decir, del doble valor de las fuerzas contrarias del bien y del mal (1963, p. 93).

Sin embargo, la armonía es precaria, jamás perfecta: siempre puede haber gente envidiosa que castigue sin razón. Aun el *jpoxtaywanej*, que ha puesto esta vez su poder al servicio del enfermo, podría en otra ocasión emplearlo en contra de él.

Por otra parte, mientras más poderoso sea, mayor razón tendrá para temer. Es famoso y conocido: luego, puede haber siempre el peligro de que emplee sus poderes no para sanar, sino para castigar, y como bien lo indica el proverbio chino: “aquel a quienes muchos temen, tiene también a su vez muchos a quienes temer”.

5. ¿Y SI EL CURANDERO FRACASA?

El rito puede resultar ineficaz debido a que el médico omitió quizá o cambió, por inadvertencia, alguno de los elementos. En tal caso, para remediar un posible error volverá a efectuar el rito. Si esto no da resultado, la familia llamará a otro más poderoso.

Llega a suceder también que se abriguen sospechas acerca del médico mismo: en realidad quizá no falló sino que únicamente fingió curar al enfermo. De aquí surgen dos posibilidades: o él mismo era quien había enviado el mal y, por tanto, no quiere curarlo, o es cómplice o amigo del brujo que echó el mal.

En el caso de que uno o varios médicos no logren su objetivo, la familia, en la imposibilidad de resolver la cuestión en el terreno espiritual, pasará a la acción en el campo terrestre: ¡se dará muerte al brujo! Nada los detendrá, aun serán capaces, por ejemplo, de matar a un miembro de la propia familia. Me narraron que un hombre, al descubrir que quien había embrujado a su hijo era su propio padre (es decir el abuelo del niño), ¡no vaciló en matarlo!

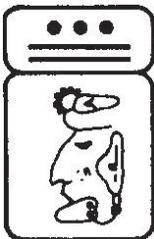
Algunas veces llega a suceder que no se da muerte únicamente al brujo, sino a su familia entera para eliminar todo peligro posible. Eso es lo que sucedió en el poblado próximo de Xitalha’.

Sin embargo, nunca se ataca abiertamente al brujo (ni siquiera el médico indio se atreve a hacerlo), pues ello equivaldría a exponerse a un gran peligro. Generalmente, se le tiende una emboscada, y se le da muerte a machetazos, o bien, se aguarda una ocasión en que se haya embriagado, y se le asesina sin peligro (cfr. Holland, p. 187).

En general, en Guaquitepec los *jpoxtaywanej* no revelan nunca el nombre del embrujador, sino solamente en casos extremos, por ejemplo, para salvar su propia vida, pero la familia misma puede sospechar de algunas personas, según determinados indicios.

Me informaron que antaño, cuando la embriaguez era un mal endémico en la región, los asesinatos de los sospechosos de brujería eran muy frecuentes. ¡Aun en el cementerio se privaba de la vida a machetazos a quien se atribuía la muerte de la persona a quien estaban enterrando!





CAPÍTULO XIII

EL EJERCICIO DEL PODER ESPIRITUAL: el sacerdocio y la brujería

Aun cuando en toda esta parte hayamos tratado acerca del poder espiritual, parece necesario hacer una recapitulación al respecto.

1. EL SACERDOCIO

Doy este nombre al ejercicio *legítimo* del poder, sea para desempeñar las funciones de intermediario ante Dios y los santos, sea también para gobernar a la comunidad visible o invisiblemente.

Los *trensipaletik* continúan siendo los personajes más importantes del poblado, a pesar de la presencia de los jesuitas, y de un cierto desprecio de parte de los jóvenes. En efecto, ellos son los “sumos sacerdotes” a quienes compete por derecho la celebración del culto tradicional, ya sea que lo efectúen ellos mismos, ya mediante sus delegados, los capitanes. En el capítulo XIV veremos la ansiedad de que fue presa el poblado cuando los *trensipaletik* rehusaron tomar parte en la celebración de Semana Santa.

La importancia de estos personajes, es todavía enorme en su función de médicos de la comunidad. A pesar de que desde hace cuatro años hay médicos en el poblado, la gente recurre casi siempre a los *trensipaletik* en los casos graves. Solo cuando ellos no han tenido éxito, se solicitan los servicios del doctor ladino.

Ya indiqué antes que los catequistas mismos me confesaron que todo el mundo atribuía las enfermedades y la muerte a la brujería. Es comprensible que en un mundo tan diferente, ni el doctor ladino ni los sacerdotes sean los detentadores del poder máximo.

Para gobernar la comunidad, los *trensipaetik* se valen también de su poder espiritual, pues:

... los ancianos y los jefes conocen los pensamientos y los actos de sus subordinados a través de los seres sobrenaturales, y les envían también el castigo [correspondiente] bajo la forma de enfermedad o de otras desgracias (Villa Rojas, p. 584).

Hay que atraer la atención sobre el hecho siguiente: hemos visto que los *lab* de los *trensipaetik* son aves capaces, la mayoría nocturnas. Eso va de acuerdo con sus funciones de vigilancia: deben sobrevolar el poblado a fin de enterarse del comportamiento de los hombres y castigar a los culpables.

Otro hecho parece indicarnos una de las causas de la importancia del poder espiritual de los ancianos: este no es ni *atribuido* ni *otorgado* (como es el caso de los magistrados occidentales), sino que es *adquirido*. Primero han tenido que servir a los santos y a la comunidad y, precisamente a través de un servicio fiel, han ganado su poder y su prestigio. Han demostrado previamente su capacidad para mantener, mediante su *sapiencia*, las buenas relaciones entre la comunidad terrestre y la celeste, y también entre los miembros de la comunidad terrestre.

Así pues, estos *trensipaetik*, estos ancianos sabios y prudentes no gobiernan el poblado solo en los asuntos que nosotros llamaríamos temporales, sino que son también verdaderos sacerdotes y guías de la comunidad en sus deberes con los seres superiores. Ellos cargan sobre sus hombros la responsabilidad de obtener todo lo necesario para el bienestar del pueblo, por los medios que hemos llamado sacramentos tseltales.

La cohesión comunitaria se debe también a la vigilancia de los *trensipaetik*:

El sistema... posibilita el apego indefectible a las costumbres tradicionales y sanciona los códigos morales del grupo... [pues] todos los jefes y ancianos reciben ayuda sobrenatural de un *lab* o nagual... Existe la creencia general de que las gentes que poseen un nagual están encargadas de velar por la conservación de la buena conducta y por la observancia de los mandamientos morales de un grupo (*ibíd.*, pp. 583-584).

Unas palabras de Berger, aplicables a nuestro caso, indican la forma en que se justifica el sacerdocio de los *trensipaetik*:

La religión hace legítimas las instituciones sociales, confiriéndoles un *status* ontológico de un valor último... [y] colocándolas en un marco ideológico sagrado y cósmico... (p. 42).

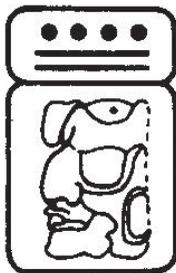
La resistencia al orden, cuyos guardianes son los *trensipaletik*, no es tolerable, por tanto, se justifican los medios de que esas autoridades se sirven. A quienes hacen el mal, debe castigárseles; los jueces hallan su justificación en el hecho de que son los representantes del mundo superior (*ibíd.*, p. 39).

2. LA BRUJERÍA O EL USO ILEGÍTIMO DEL PODER

Vimos anteriormente que todo el poder espiritual tiene el mismo origen, y que la única diferencia está en el uso que se hace de él: si se emplea correctamente y para el bien comunitario, se actuará como médico o como *trensipal*; si únicamente en provecho propio, la actuación será la propia de los brujos, que pretenden lograr bienes individuales, sea para sí mismos, sea para sus clientes. Se arrogan la función de jueces, que ejercen *individualmente* (en contraste con la manera *colegiada* de los ancianos), para juzgar o castigar las ofensas imaginarias que un individuo haya podido cometer contra ellos.

La acción del brujo es también ilegítima en cuanto que se porta como dueño del cuerpo de la persona, siendo que el único y verdadero amo es Dios. Recordemos las palabras del curandero: —"Pero él [el brujo] no es el dueño del santo cuerpo. El dueño es Nuestro Señor".

Durkheim nos dice que en la brujería "hay algo esencialmente antirreligioso" (p. 60). Por lo que toca a la brujería tseltal, la afirmación es aceptable en cuanto que el brujo se vale para su propio provecho del poder que recibió para bien de la comunidad. Pero, por otra parte, vemos que los medios que emplea no son en sí mismos antirreligiosos, ya que son los mismos que los que emplean los médicos indígenas.



CAPÍTULO XIV

ROL SOCIAL DEL PODER ESPIRITUAL

En el capítulo precedente examinamos la función del sacerdocio, del cual se habló también en los capítulos consagrados a las Fiestas Tradicionales. A riesgo de repetir parte de las ideas ya expuestas, conviene sin embargo decir algunas palabras sobre el rol del poder espiritual empleado legítima e ilegítimamente.

I. EL USO LEGÍTIMO DEL PODER

El *lab* es el sacramento del poder: lo significa a la vez que lo da; la autoridad recibe del *lab* un refuerzo y una consagración. Por así decirlo, confirma el prestigio de los servidores de los santos ante la comunidad entera, ya que el mundo espiritual, al reforzar la autoridad y el poder de los *trensipaetik* (fortaleciendo su *lab*), muestra al mundo terrestre que ellos han efectuado un servicio bueno y fiel y que, por consiguiente, son dignos de gobernar en representación de la autoridad divina.

La cohesión de la comunidad es otro efecto de ese poder que se les ha concedido a los *trensipaetik* precisamente para velar por la observancia de las tradiciones de los *sMe'sTatik*, y para castigar a los infractores.

La identidad india se refuerza también: en efecto, una de sus características es la *comunitariedad*, por la que precisamente deben velar los *trensipaetik* (aun sancio-

nando a quienes se apartan de ella). Por otra parte, el tipo de vida tradicional tseltal se basa en las relaciones fraternas de los miembros de la comunidad, a los que se da también, por consiguiente, un sentido de pertenencia a ella.

II. EL USO ILEGÍTIMO DEL PODER: la brujería

La función de la brujería podría aparecer ante nuestros ojos occidentales como algo antisocial, pero, paradójicamente, ejerce una función religiosa y social positiva en la cultura indígena.

1. LA EXPLICACIÓN DEL PROBLEMA DEL MAL

La brujería, según hemos visto, exonera de culpa a Dios y a los santos, quienes no resultan responsables del sufrimiento injusto de los inocentes: ¡es un tercero envidioso quien envía el mal injusto!

2. LA INMUTABILIDAD DEL UNIVERSO

Los tseltales conciben el universo material-espiritual como algo inmutable, que existió así desde los principios (por ejemplo, Guaquitepec existe, según ellos, desde la creación del mundo).

Todas las tradiciones que regulan su vida fueron instauradas, desde los inicios, por los santos patronos y los *sMe'sTatik*. No es pues posible apartarse de ellas sin riesgo de perecer. Todo está predeterminado: alguien muere porque su hora ya llegó, o vive porque no ha llegado aún.

Pero esos principios inamovibles parecerían inoperantes cuando se trata del mal injusto: según la teoría tseltal, la persona justa no puede sufrir. ¿Habría prevalecido en esta ocasión la casualidad? ¡De ninguna manera! ¡De aceptar esto, se derrumbaría todo su sistema ideológico!

No, los principios nunca fallan. Es una tercera persona, envidiosa y malvada, la que no se conforma con esos principios. La noción de casualidad queda así eliminada de un modo efectivo.

Hay que tener en cuenta, además, que se trata aquí de una solución para la vida práctica. Como dice Pitt-Rivers: no se plantea la cuestión ulterior, “¿cómo es posible que ese ser envidioso [el brujo] escape a los principios inmutables?” (1970, p. 94).

3. LA COHESIÓN COMUNITARIA

La acusación de brujería –prosigue el autor– se muestra en el momento preciso en que esta cohesión moral llega a su punto de tensión. Se lanza esta acusación contra aquellos cuya ambición amenaza los ideales comunes de moralidad (*ibid.*).

No creo que pueda decirse lo mismo a propósito de Guaquitepec, pues el nombre del brujo casi siempre permanece oculto. La brujería más bien tendría la función de ser un “chivo expiatorio” general: se la puede acusar de todos los males a los que no se halla explicación. He ahí el verdadero enemigo que actúa ocultamente, y contra el cual se pide con frecuencia la protección del cielo:

K'ejbiluk snakumal sch'ich'el, snakumal sba'ketal

Que se vea protegido contra el manejo oculto de su sangre, el enemigo oculto de su cuerpo.

Bajo el amparo de la protección divina se puede vivir en paz y tranquilidad, sobre todo durante los días solemnes de las fiestas, sin desconfiar de todo mundo, y menos aún de aquellos con quienes se colabora para servir al santo patrono.

III. LA BRUJERÍA Y LAS AUTORIDADES

1. LAS AUTORIDADES TRADICIONALES

A) Asesinato de un brujo

Manning Nash describe un proceso por el asesinato de un brujo en Amatenango:

Se estableció que el hombre, con toda razón, se sentía agraviado; sus vecinos lo habían llamado un hombre *cumplido* y honorable. El difunto... era un violador de las normas... Los jueces decretaron que el muerto había sido de hecho un brujo; el matador era de hecho un ejecutor, no un asesino. En este caso, se llegó rápidamente al consenso comunitario (p. 125).

En Guaquitepec, en los casos de asesinato de brujos no se ha entablado proceso alguno contra el homicida.

Podríamos pensar que, tanto en estos casos como en el de Amatenango, los *trensipaletik* no consideran que haya que castigar a quien ha liberado a la comunidad de un enemigo que usaba su poder espiritual no para beneficiarla, sino para causarle perjuicios.

B) Acusación de brujería

Por lo que pude averiguar, en Guaquitepec no se ha entablado nunca un proceso contra un brujo, como sucede en otras partes.

¿Sería acaso porque los *trensipaletik* no se atreven a ejercer sus funciones de jueces temiendo ser víctimas, ellos mismos o sus familias, de alguien cuyo poder espiritual es muy fuerte? ¿Y que en ese caso prefieren luchar contra él mediante los ritos de curación y dejar al mundo espiritual la decisión última?

2. LAS AUTORIDADES LADINAS

En caso de asesinato hay que dar aviso a Yajalón –cabecera del distrito judicial–. Pero, en cuanto al culpable, sucede en nuestro pueblo lo mismo que en Amatenango:

Quando llegó la policía [a Amatenango] para investigar el homicidio, se le entregó una descripción hecha con todo detalle de la posición del cuerpo, de la hora de la muerte, del tamaño del agujero en su cabeza, etc. Mas no se le presentó a ningún sospechoso (*ibíd.*).

Un sucedido de este tipo, en el que la policía tseltal no pueda hallar ni rastros de un culpable, es impensable: un indio es capaz de ver huellas e indicios del paso de una persona o de un animal y de reconocer a su dueño.

Pero, como indica el mismo Nash:

Tratándose del mundo exterior, nadie en la comunidad tenía la más leve sospecha del porqué de la muerte del hombre, ni tampoco la más remota idea acerca de su autor. La policía tomó notas y se regresó hablando en voz baja sobre los inditos y sus maneras de proceder (*ibíd.*).

La razón de tal actitud es, según pienso, lo que ya oímos decir a un viejo acerca de la brujería: no afecta a los ladinos porque ellos pertenecen a otro mundo. Si se trata de dos mundos diferentes, el mundo ladino no tiene por qué intervenir en el mundo que es exclusivamente indígena.

CONCLUSIONES

El mal tiene por causa o ya sea el pecado, y entonces el castigo es justo, ya sea la envidia, y en ese caso el mal es injusto. Hay pecados que ofenden directamente al mundo espiritual, –siempre-benévolo–, y otros que lo ofenden indirectamente, porque son contra la comunidad.

Hay además seres espirituales caprichosos, que a veces castigan sin motivo, como la Santa Tierra.

Existen también seres humanos poderosos espiritualmente, que poseen un alma-animal o *lab*, y que pueden emplear su poder con fines buenos o malos: según el uso que la persona haga del poder, será o bien sacerdote o médico indígena, o bien brujo, que envía el mal ilegítimamente.

De esto se sigue que el *lab*, origen del poder, no es ni bueno ni malo en sí: esa cualidad habrá que atribuirle más bien al uso de dicho poder. Cuando la gente teme al *lab* es porque tiene miedo, o bien de que se castiguen sus faltas reales, o bien de que el detentador del poder pueda castigarla injustamente.

Según hemos visto, parece que el origen del *lab* es precolombino, pero al igual que muchos elementos de la cultura maya de esa época, sufrió el influjo del cristianismo. En efecto, las autoridades del pueblo velan por la moralidad de la comunidad por intermedio de su *lab creado por Dios*, y que se fortalece mediante el servicio de Dios y de los santos.

Por el contrario, no sabemos a ciencia cierta si el *lab* estaba relacionado con la brujería, ya que ignoramos “hasta que grado los antiguos mayas reconocían y practicaban la brujería” (Redfield, p. 339).

En mi opinión, sería lógico que los casos de brujería hubiesen aumentado después de la llegada de la religión católica hispánica, pues los indígenas adoptaron el concepto cristiano de Dios y de los santos, “siempre buenos”, y abandonaron poco a poco a sus divinidades “caprichosas”, que podían portarse benévolamente, o castigar sin motivo razonable. Ya no les era pues posible atribuir el mal a esas divinidades a las que habían olvidado, ni tampoco a Dios y a los santos *siempre buenos*: su origen era un tercero envidioso, es decir la brujería.

Sin embargo, ya que carecemos casi totalmente de datos sobre la brujería prehispánica, no podemos confirmar la hipótesis acerca de su aumento.

A pesar de todas las contradicciones que el sistema tseltal de creencias pueda tener a los ojos de un occidental, les proporciona a los indios un medio para com-

prender su propio mundo y les ofrece la solución de los problemas de *su* vida cotidiana. El sistema cristiano, en cambio, no presenta para ellos esas ventajas, ya que la base de la explicación del problema del mal consiste en un acto de fe en la sabiduría de un Dios lejano, que enviaría o permitiría males (no absolutos) a los hombres, sin que estos los hubiesen merecido. La justificación del cristianismo se hallaría en la trascendencia de los verdaderos bienes y los verdaderos males –espirituales y futuros–, lo cual resulta incomprensible e inaceptable para la mentalidad práctica de los tseltales, para quienes la felicidad y la desgracia esenciales se encuentran aquí abajo.

Conforme a esto, el poder espiritual bien empleado protege a la comunidad de los males terrenos, y le brinda los bienes, también terrenos, si cumple su parte del pacto con los santos Patronos.

El poder espiritual es asimismo el protector del poblado contra los males justos e injustos. En efecto, el individuo que sufre, desea no solamente un alivio a su pena, sino también conocer la causa de su mal. Ahora bien, la autoridad, mediante los ritos de curación, determina, en primer lugar, la causa del sufrimiento: si este es justo, es necesario valerse de ritos expiatorios para restaurar la armonía; si es injusto, hay que combatir al brujo.

El poder espiritual reafirma la cohesión y la identidad del poblado, castigando (por medio de males justos) a quien se aparta del camino trazado por los ancestros. La autoridad queda justificada al enviar este castigo, ya que es la representante del mundo superior, del que ha recibido su poder.

El poder espiritual mal empleado (o brujería) proporciona una explicación del mal injusto atribuyendo la responsabilidad de este no a Dios ni a los santos (lo que causaría una gran angustia, por tratarse de seres tan poderosos), sino a una tercera persona envidiosa. Se resuelve también así el problema de la inmutabilidad del universo y de las tradiciones de los *sMe'sTatik* o antepasados: no es una falla general, sino que se trata de un individuo envidioso que escapa a las leyes.

A primera vista, tales creencias parecen no tener nada de cristiano; pero si se estudia más profundamente el punto se halla que hubo una síntesis entre los elementos de las dos religiones. En efecto, el poder o sacerdocio se adquiere especialmente a través del servicio de los santos patronos cristianos y del seguimiento del camino trazado por los ancestros, cuya autoridad es divina.

El concepto de Dios y de los santos (o dioses inferiores), siempre buenos, parece ser también de origen cristiano, y contrasta con el de las divinidades mayas caprichosas. Parecería que el concepto mismo de la envidia como causa de males injustos se seguiría precisamente del concepto del Dios-cristiano-siempre-bueno.

Recordemos, en fin, que las invocaciones de los ritos de curación se dirigen solamente a Cristo y a los santos *tseltalizados*, cuyos nombres son cristianos, y cuyo rol de protectores locales es una síntesis de la función de los santos hispánicos y de las antiguas divinidades locales.

En el capítulo siguiente estudiaremos la religión católica predicada bajo una forma nueva por los jesuitas, así como también los efectos que su predicación ha producido en la síntesis que los tseltales habían elaborado, es decir, en la religión tradicional.

EL MAL QUE VIENE DE LOS LADINOS

Hay que atraer la atención sobre un hecho: en las oraciones y en los ritos tseltales no se habla nunca del mal proveniente de los ladinos.

Por lo que respecta a los ritos de curación, esta omisión es comprensible ya que, según hemos visto, la creencia general (salvo algunas excepciones) es que el mundo ladino es diferente del mundo tselta y que el uno no tiene influjo sobre el otro.

En cambio, resulta sorprendente no hallar en las oraciones una sola palabra a propósito de los daños que los ladinos, sobre todo los finqueros, les infligen.

Después de la rebelión tselta de 1712 y de la revuelta pinedista de 1916, –las dos ocasiones en que los indios se vieron libres temporalmente del dominio de los ladinos–, estos volvieron a aplastarlos como por siglos lo habían estado haciendo.

No sería pues extraño que los indios consideraran su situación de oprimidos como formando parte del Universo de los ancestros y, por lo tanto, inmutable.

Holland es de la misma opinión:

El impacto de la conquista española y la trascendencia del sentimiento de los indígenas, son tan evidentes en el mito quiché como en el tzotzil. En la versión tzotzil la condición inferior de los indígenas en la estructura contemporánea de los Altos de Chiapas es aceptada como decreto divino... (p. 73).

Según ellos, Cristo es padre tanto de los indios como también de los ladinos, y la Virgen es la madre de todos. Además, los ladinos tributan culto a los mismos santos patronos que los tseltales. Y, sin embargo, los indios no piden nunca al cielo que los proteja de los ladinos.

Se me ocurren dos hipótesis para explicar este fenómeno:

1) ¿Habrían llegado los tseltales a la conclusión de que los ladinos gozan de un poder mayor que ellos ante Dios y los santos, puesto que los sacerdotes, detentadores del poder espiritual cristiano, fueron siempre los aliados tradicionales de los ladinos hasta la llegada de los jesuitas?

2) O bien, ¿considerarán que la función del santo patrón se limita al mundo tsel-tal, y que no es de su incumbencia, por consiguiente, darles protección contra los ladinos, que no forman parte de ese mundo? No hallé dato alguno que me permitiera decidirme por una u otra hipótesis.

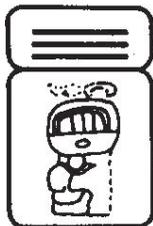
Antes de terminar esta nota, quiero añadir que en Guaquitepec ni siquiera los seguidores de la nueva religión, mucho más conscientes de su situación de oprimidos, hacen en sus plegarias mención alguna de las vejaciones de los ladinos.



LIBRO 3

¿NUEVA SÍNTESIS?

SÉPTIMA PARTE



CAPÍTULO XV

LA RELIGIÓN TRADICIONAL Y LA RELIGIÓN MODERNA

Hasta aquí hemos tratado de la religión tradicional, nacida de la síntesis hecha por los indios de la religión precolombina y de la hispánica. Este capítulo está consagrado al estudio de una nueva aculturación, debida al contacto de los tseltales con los misioneros jesuitas, llegados a la región en 1958.

Llamaré religión nueva o moderna a la religión católica predicada por los jesuitas, para distinguirla tanto de lo que he llamado religión hispánica, como de la religión tradicional tselta.

Antes de abordar el tema, quiero anotar lo siguiente: en diversos párrafos hablo de ciertas maneras de actuar de los jesuitas; por ejemplo, cuando digo que no han utilizado las inmensas riquezas de la religión tradicional en su enseñanza de la nueva religión.

Por otra parte, con frecuencia han expresado sus deseos de respetar lo más posible la cultura tselta. Estas sugerencias podrían quizá contribuir a que puedan respetar mejor la cultura de los indios.

Según hemos visto, los jesuitas, a petición del obispo de San Cristóbal, tomaron a su cargo la Misión de Bachajón, que comprende los municipios de Chilón y Xi-

talha', cuya superficie conjunta es de unos 800 km² (lám. II, 3); en estos municipios habitan unas 35 000 personas, la mayoría indios tseltales, y el resto, ladinos.

Guaquitepec está ubicado en la parte sur del territorio de la Misión.

Los jesuitas, recién llegados, ignoraban la lengua tseltal o *bats'il k'op* –lengua verdadera–, como la llaman los indios; para predicar y enseñar debían valerse de un intérprete ya que sus oyentes ignoraban el español.

I. LOS INICIOS

1. ACTITUD DE LOS MISIONEROS

Estos, desde su llegada empezaron a enseñar a los indios la religión católica según la forma occidental tradicional. Impulsados por su celo apostólico, querían llevarles la verdadera luz del Evangelio, y eso era para ellos tan urgente que no tuvieron tiempo de profundizar en los misterios de una cultura tan diferente de la suya. Algunos incluso pensaban que en pocos años el castellano sustituiría completamente al tseltal; por tanto, ¿para qué aprenderlo?

De la ignorancia de la cultura india se siguieron, naturalmente, ciertas consecuencias en el juicio que los misioneros emitieron acerca de las prácticas y creencias de los indígenas, muchas de las cuales tacharon de supersticiosas. Tal sucedió, por ejemplo, con el rito de curación llamado *mesojel* o *barrida*, en el que se barre el cuerpo del enfermo con un manojo de hierbas para hacer salir la enfermedad, al mismo tiempo que se recitan plegarias a Cristo y a los santos. Sin embargo, después de algunos años, los jesuitas empezaron a sospechar que se trataba quizá de un rito cuyos símbolos eran diferentes de los cristianos, pero no necesariamente opuestos a la “verdadera” religión. Varios misioneros piensan actualmente que no se puede dar un juicio adecuado acerca de esa cuestión y de otras semejantes, hasta no conocerlas más profundamente.

Los evangelizadores tenían prisa por predicar la religión “verdadera” y, según las ideas de esa época, pensaron que bastaría hacerlo según la forma occidental: las nuevas enseñanzas corregirían por sí solas los “errores” de los indios.

Puesto que eran los ministros del Evangelio, su rol era, según comenta uno de ellos:

... llevar en sus manos y bajo su responsabilidad, esta búsqueda de la verdad... [que los indígenas no podían hacer porque eran ignorantes]; así, todo lo que...

[era] indígena... [estaba] marcado por la sospecha de la superstición, de brujerías... (Morales, p. 1).

2. PECADOS “CULTURALES”

Los padres invitaron a todos a escuchar la predicación, e insistieron en la necesidad de la práctica de los sacramentos. Muchos jóvenes acudieron al templo, pero no los ancianos, quienes, por otra parte, continuaron bautizando y confirmando a sus hijos, a lo cual estaban ya acostumbrados. Accedieron a la orden del obispo de contraer matrimonio ante los padres, ya que el rito católico no contradecía en nada al suyo propio, sino que le añadía, más bien, un cierto esplendor.

En cambio, por lo que respecta a los demás sacramentos, aun la misa, no se acercaron a recibirlos. Los sacerdotes no tomaban prácticamente en cuenta ninguna de las creencias y prácticas tradicionales, ignoraban a los santos patronos y querían que los indios abandonaran un cierto número de sus antiguas tradiciones. Les habían traído oraciones y ritos que no respondían a las necesidades de la vida cotidiana y práctica tseltal.

Las autoridades tradicionales no recibieron consideración alguna especial de parte de los sacerdotes, quienes se contentaron con invitar *indiscriminadamente* a todos, viejos y jóvenes, sin otorgar a los primeros la importancia que se les debía. Ahora bien, hay que recordar que todos los asuntos importantes del poblado deben tratarse antes con los *trensipaetik*. Así pues, estos, que hasta entonces habían sido los guías y sacerdotes de la comunidad, se encontraron de repente colocados por los misioneros en el mismo nivel que los jóvenes que aún no habían adquirido la sapiencia –*ma'sna'ik k'inal*–, ni el prestigio de haber merecido bien de la comunidad.

Lo que parece todavía más grave es que, algún tiempo después, esos jóvenes sin experiencia se convirtieron en catequistas para enseñar la religión a toda la comunidad. He allí una razón más para que los viejos no asistan a la doctrina: en la cultura tseltal, un anciano no será nunca discípulo de un *kerem* o muchacho.

Eso es precisamente lo que observaba uno de ellos cuando, en cumplimiento de las disposiciones del obispo, se le quería obligar a asistir a los cursos de preparación impartidos por los catequistas a los futuros padrinos:

¡Cómo yo, que soy un *mamal* (anciano), podría aceptar que un *kerem* me enseñara algo! Yo creo en Dios y conocía ya la religión mucho antes de que él naciera. ¡Y ahora, quieren que sea él quien me la enseñe!

Y prefirió renunciar a ser padrino que sujetarse a ese uso contrario a sus tradiciones.

II. LOS MISIONEROS ACTUALES

1. SUS ENSEÑANZAS

Los intérpretes de quienes se sirvieron los jesuitas desde los principios formaban parte de un pequeño grupo de catequistas, hombres y mujeres jóvenes iniciados por el padre Mandujano. Este sacerdote del clero diocesano había visitado Guaquitepec una o dos veces por año desde hacía 30 años. Los jesuitas prosiguieron la instrucción de los catequistas y perfeccionaron su método. Además, en nuestros días enseñan no solamente la religión, sino también a leer, a escribir, un poco de matemáticas, cursos sobre las leyes más importantes del país, especialmente la agraria y la del trabajo, nociones de agricultura práctica, de higiene, etcétera.

Los cursos son periódicos y se efectúan sea en cada poblado, sea en Bachajón, donde edificaron una casa destinada a esos fines.

El objeto de la enseñanza no es pues solamente hacer de los indios unos cristianos mejor instruidos, sino también darles la oportunidad de una toma de conciencia que los ayude a liberarse de la opresión de la sociedad occidental y a organizarse.

El punto de partida es el mensaje evangélico: “conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Jo. VIII, 32). Ello supone también la liberación de los “errores” (desde el punto de vista de los misioneros) de la religión tradicional.

Al principio, los jesuitas se contentaron con traducir al tseltal un catecismo que se usaba en la diócesis, prácticamente el del padre Ripalda, escrito en el siglo XVII, y bastante parecido a los catecismos hispánicos de que hemos hablado antes.

Hacia 1970 apareció la traducción de otro catecismo, en parte semejante al tradicional, pero en parte nuevo, porque se componía de pasajes del Evangelio que los padres comentaban con los catequistas. Esto era ya un gran paso hacia la adaptación a la cultura tseltal, en la que la enseñanza se hace con frecuencia mediante leyendas. Los pasajes evangélicos ofrecían, además, la oportunidad del diálogo, lo cual es un rasgo típico de la enseñanza tseltal. En efecto, la gente de esta cultura no escucha jamás un discurso en forma pasiva, sino que interrumpen continuamente al orador, sea para reforzar lo que acaba de decir, sea para añadir algo, sea para comentar con los vecinos.

Si alguien no está de acuerdo, se calla, y es necesario entonces que el orador y algunos de los presentes lo interroguen para conocer sus pensamientos y las razones de su desacuerdo.*

Los misioneros han ido perfeccionando cada vez más sus técnicas: distribuyen periódicamente hojas mimeografiadas en tselal, con textos del Antiguo y Nuevo Testamento y con reflexiones sobre esos pasajes (redactadas por Mardonio Morales). Celebran reuniones con los catequistas para explicarles los textos y para comentarlos con ellos. Los catequistas, a su vez, se reúnen semanalmente antes de la hora del catecismo para discutirlos entre sí, y luego cada uno de ellos hace lo mismo con un grupo de discípulos. Con esto se evita la *enseñanza* o *noptesel*, no conforme a la cultura tselal, y se llega a un verdadero *aprendizaje* o *nopel*.

2. EL CONTENIDO DE LA ENSEÑANZA

Los misioneros se esfuerzan para adaptar la religión occidental a la cultura tselal. Toda la predicación es en *bats'il k'op* –lengua verdadera– a la que ha traducido Mardonio Morales la liturgia de la misa y los ritos de administración de los sacramentos.

Además, él y su hermano Nacho, llevan años trabajando con asiduidad y tesón, muy propios de ellos, en la traducción de la Biblia. Ya se vislumbra la publicación del Nuevo Testamento.

Es admirable el intento de adaptación en este proceso: no son los padres Morales quienes traducen del tselal al castellano, sino los catequistas bilingües. Con ello resulta una traducción muy ágil y fluida, puesto que los indios la hacen a su propia lengua materna. El trabajo efectuado por cada uno de los catequistas lo revisan varios de los correctores tselales y, por fin, Mardonio y Nacho examinan si no se ha deslizado algún error teológico en la expresión tselal. Además, cotejan la traducción con el texto griego, a fin de lograr la mayor exactitud en los matices.

Otro punto interesante es que los traductores proceden de diversos poblados, de lo cual resultan ciertas variaciones en la forma de expresarse, que añaden colorido a la traducción (de hecho, eso mismo sucede con los textos originales de la Biblia, cuyos autores fueron muchos).

A pesar de los esfuerzos de los jesuitas, el contenido de la enseñanza deja todavía mucho que desear. Predican, verbigracia, sobre el amor de Jesús, sobre su papel

* Consultar Paoli Bolio, citado en la bibliografía, a propósito de la dinámica de las discusiones tselales.

de liberador, sobre su misericordia, etc.; pero, en general, no relacionan esto con la cultura tseltal: casi no hacen alusión alguna a las innumerables leyendas donde se trata el origen del mundo, del diluvio, del mal, del diablo, ni tampoco a las leyendas morales. De esto se sigue que los catequistas se quedan perplejos y comienzan a dudar acerca de sus propias tradiciones, ya que la manera de hablar de la Biblia acerca de estas mismas cuestiones es diferente, dado su origen hebreo.

En la enseñanza de los misioneros casi no se hace mención alguna del culto de la religión tradicional: se les habla muy poco de sus santos Patronos y no se han estudiado con ellos las fiestas tradicionales, esencia de su culto.

3. EL CULTO

Las fórmulas de la liturgia católica romana se han traducido ya al tseltal, pero no se compaginan con esta cultura pues son escuetas y sin ornamentos. Con ello se deja de lado el lenguaje litúrgico tseltal, tan rico en poesía y tan lleno de símbolos, por ejemplo:

- Las largas explicaciones, en forma de “voluta”, con que los tseltales exponen y aclaran sus peticiones a Dios y a los santos, desarrollando una idea que vuelven a tomar diversas veces para aclararla mas y más.
- El gran número de sinónimos para explicar mejor su pensamiento; por ejemplo, suplican a Dios que los ayude a curar “el hueso quebrado... el hueso tronchado... el hueso roto... el hueso cortado... el hueso reventado...”.
- Las repeticiones en cadencia por pares: *ta stojol asit, ta stojol awelaw* –ante tus ojos, ante tu rostro–; *snakomal sch'ich'el, snakmal sbak'etal* –el enemigo oculto de su sangre, el enemigo oculto de su cuerpo, etcétera.

Las figuras poéticas: madre y protectora: nichimalil schu'nichimalil alajel ku'un –seno florido, florida [bella o gozosa] engendradora nuestra–; la protección y la paz otorgadas por la Virgen: *xojobuk ta asit, xojobuk ta awelaw* –Hay un arcoíris en tus ojos, hay un arcoíris en tu rostro.

Los ritos de la religión tradicional contrastan fuertemente con los ritos romanos, sobrios y lacónicos. Ya examinamos las fiestas y los demás sacramentos tseltales, que son netamente audiovisuales. Notemos que los ritos cristianos, en la época en que se les instituyó, eran tangibles. La Eucaristía, por ejemplo, era un banquete verdadero del

que en la actualidad solo queda un mero símbolo. Como dijo un tseltal, hablando de la misa, comparada con las fiestas tradicionales: “¡en la misa no hay participación!”.

4. “ERRORES” DE LA RELIGIÓN TRADICIONAL

Desde el punto de vista teológico, los padres han hallado “errores” en la religión tradicional. A fin de comprenderlos mejor, dividámoslos en tres clases: errores aparentes, errores en cuanto a la forma y errores en cuanto al contenido.

- *Errores aparentes*

Si no se conoce a fondo una cultura, se puede pensar que determinadas creencias, prácticas y aun expresiones, son inadmisibles y absurdas, sobre todo si se las interpreta a la luz de otra cultura. Tenemos la expresión *jCristo bats’il winik* que, literalmente traducida, significa hombre verdadero; pero cuya traducción cultural es hombre tseltal. Las palabras son las mismas, pero la significación, diferente.

Recordemos el concepto tseltal acerca de los santos del templo: sus imágenes están verdaderamente vivas –*mero kuxul*–. Los indios saben que las fabrican manos de hombres y que son de madera, pero dicen que están vivas “porque Dios les dio la inteligencia cuando el sacerdote las bendijo”. Es, a mi juicio, una manera cultural llena de poesía de indicar la presencia especial del santo, o su protección peculiar para con una comunidad consagrada a él.

- *Errores de forma*

Hemos visto que la teología cristiana actual atribuye gran parte de los males del mundo a la maldad de los hombres, y no tanto al pecado de Adán: en cierta forma, el concepto indígena del mal, originado por envidia, expresaría una idea semejante bajo una forma diferente.

- *Errores de contenido*

Los tseltales conciben los bienes terrenos como bienes supremos y absolutos. Para poder afirmar que tal cosa es un verdadero error desde el punto de vista católico occidental, necesitaríamos tener un conocimiento exhaustivo de la cultura india.

5. ADAPTACIÓN DE LA ENSEÑANZA

A fin de conocer mejor la naturaleza verdadera de las creencias y el rol de la religión, es necesario, como lo indica mi abuelo en antropología, Evans-Pritchard, profesor de mi maestro Julián Pitt-Rivers:

... conocer la estructura social... Lo cual equivale a decir que tenemos que dar cuenta de los hechos religiosos en términos de la totalidad de la cultura y de la sociedad en que las hallamos, y tratar de comprenderlas en términos de... lo que Mauss llamó el hecho total. Se les debe considerar como partes relacionadas unas con otras dentro de un sistema coherente, en el que cada parte tiene sentido solo en relación con las demás, y en el que el sistema mismo solo tiene sentido si está relacionado con otros sistemas institucionales, como parte de un conjunto más amplio de relaciones (1971, p. 112).

Así pues, si no se pueden comprender las creencias sino relacionadas entre sí y con la estructura social total, ¡cuánto menos se podrá suprimir una de ellas o sustituirla por otra como si se tratara de piezas de refacción! El sistema religioso, y aun el sistema total, se verían afectados por ello.

Por ejemplo, si se dice a un indio que la brujería no existe, se sembrará la confusión en su sistema conceptual: puesto que ya no hay un tercero envidioso que envía el mal injusto, es Dios mismo quien castiga injustamente. El universo dejará de ser inmutable, contra lo que afirmaron los ancestros, puesto que Dios obra por capricho enviando el mal injusto (antes era solo *una persona* la que se escapaba al control de Dios; pero ahora es Él mismo quien obra sin razón y sin causa).

En la teología cristiana, lo vimos ya, el mal es un misterio inexplicable, que exige un acto de fe en la bondad y sabiduría de Dios; se afirma también en ella que los males terrenos no son absolutos.

Ahora bien, si un evangelizador espeta estas ideas a los indios para convencerlos de que no existe la brujería, la confusión llegará al caos.

Por consiguiente, parece que este es uno de los campos en los que tendría que profundizar lo más posible quien quisiera tratar de cambiar la mentalidad actual de los indios. Primero, a fin de poder entablar un diálogo verdadero entre la religión occidental y la tseltal; segundo, para no correr el riesgo de destruir elementos valiosos de esa cultura solo porque no se entienden debido a que están expresados en términos y símbolos distintos.

Negar la existencia de la brujería equivale también a desconocer la autoridad legítima de los *trensipaletik*, ya que ambas provienen de la misma fuente y solo difieren en la forma de usarse. Las consecuencias podrían ser desastrosas, pues se destruiría este tipo de autoridad sin que otra la hubiera reemplazado previamente: no la sustituiría el sacerdote, pues su tarea no es gobernar; tampoco las autoridades gubernamentales, cuyo prestigio no es adquirido (mediante el servicio), sino otorgado por las autoridades ladinas.

“La religión de un pueblo –dice acertadamente Evans-Pritchard– se adapta a su manera de vivir” (*ibíd.*, p. 49).

Ahora bien, hemos visto que a causa del aislamiento (impuesto por las leyes españolas) en que vivían los indios en las *reducciones*, su concepto del universo se hallaba limitado al poblado y sus alrededores próximos. En la actualidad, aunque el contacto con el mundo exterior se haya ensanchado un poco, la antigua concepción persiste todavía. Prueba de ello es el hecho siguiente: en la escuela de Bachajón, el maestro enseñó a los alumnos los gentilicios de diferentes pueblos y ciudades del estado de Chiapas, y del mundo: así, los de Bachajón se llaman *bachajontecos*, los de Chilón, *chiloneros*; los de San Cristóbal, *coletos*; los de Francia *franceses*, los de España, *españoles*, etc. Al día siguiente, los alumnos recordaban los gentilicios de los poblados circunvecinos, pero no los de las ciudades más alejadas, como San Cristóbal, y menos aún los de otros países; les llamaron simplemente *kaxlanetik* –ladinos–, indicando con ello que esa gente era toda desconocida para ellos.

Sucede lo mismo con la religión: según hemos visto, los seres superiores con quienes están en contacto íntimo son Cristo y, sobre todo, los santos patronos. Es difícil que acepten de repente el espíritu universalista de la religión moderna, la cual, además, concede a los santos una importancia menor que la otorgada por la religión hispánica.

Si pues los roles de los santos patronos están perfectamente determinados porque se hallan en relación de exclusividad con el pueblo que les ha sido consagrado, ¿cómo podrán aceptar los tseltales que se suprima esa función para atribuirla exclusivamente a Cristo? Pues a pesar de que Él es el señor de los santos, a quienes otorga el poder, y de que se halla bastante cercano a los indios, sin embargo, no es Él el santo patrono del pueblo en cuestión.

Los misioneros quieren modificar la función de intérpretes y abogados atribuida (quizá en exceso) por los tseltales a sus santos. No creo que lo logren sin antes hacerles comprender que el Dios lejano se halla en realidad presente, y que ve y conoce

todo. Resultará difícil que los indios acepten tal proposición puesto que consideran a los santos patronos como una especie de miembros de la comunidad, presentes en ella. De otra manera, no podrían ni enterarse bien de lo que allí sucede, ni menos aún protegerla.

Podría parecer que sostengo la tesis de Rousseau del “buen salvaje”. No pretendo en modo alguno que la religión tradicional carezca de errores o que no haya en ella conceptos que resultarían quizá dañosos, como por ejemplo, la idea de que los santos se enojan si no se les sirve según las tradiciones de los ancestros. Lo mismo puede decirse del temor continuo en que viven respecto a la brujería, etcétera.

Pero tengamos en cuenta dos cosas: primera, que parte de esas creencias fueron favorecidas por la predicación de los misioneros españoles y, segunda, que la religión se adapta al contexto social del mundo particular de cada cultura. El *temor*, por ejemplo, es un rasgo cultural de los indios que la conquista y aun la predicación misma de los misioneros no suprimieron sino que, por el contrario, acentuaron. Recordemos aquella frase de un sermón tsotsil: “son buenos cristianos quienes... *sufren con paciencia* cuando se les maltrata”.

Así pues, querer suprimir el elemento temor de la religión tradicional sin ofrecer a cambio explicaciones satisfactorias para ellos, no conduce a nada bueno. Ahora bien, parece que la religión moderna no se halla librado totalmente de querer modificar el mundo conceptual tseltal explicando a los indios el mundo occidental en términos occidentales.

El resultado de tales enseñanzas se traduce en una falta de aceptación, a lo menos parcial, de muchos ancianos, o bien en una especie de esquizofrenia en la cosmovisión de catequistas y catequizados. Los hemos oído decir que ellos no tienen *lab*, puesto que han aceptado ya la palabra de Dios predicada por los jesuitas, y que, en cambio, los *mamaletik* sí lo poseen porque no la han escuchado. Pero, de hecho, los catequistas continúan todavía creyendo en el mundo tradicional, a la vez que se esfuerzan por aceptar las enseñanzas de los misioneros, cuya autoridad, en cuanto representantes de Dios, es muy grande.

Podríamos decir que los tseltales de nuestros días (al igual que sus antepasados de tiempos de la conquista), a fin de evitar que se derrumbe su propio universo, recurren al concepto de un mundo doble: las enseñanzas de los padres son verdaderas en el mundo de los padres, y las tradiciones de los ancestros continúan siendo verdaderas en el mundo tradicional tseltal. ¡Opera entre ellos nuevamente el *sincretismo*!

Recordemos que:

... un sistema no tendrá sentido si no se halla relacionado con los demás sistemas institucionales, como una parte de un conjunto más amplio de relaciones (Evans-Pritchard, p. 112).

De allí se sigue que no solamente en el campo religioso pueden originarse graves consecuencias de las enseñanzas de la religión moderna, sino que habrá posibles repercusiones también en la organización social, tanto más cuanto que el mundo de los tseltales forma una sola unidad sociorreligiosa.

Así, por ejemplo, la autoridad de los *trensipaetik* ha bajado ante los ojos de los catequistas, pues se funda en el servicio de los santos al que los misioneros otorgan poca importancia y en el concepto del poder espiritual procedente del *lab*, que los padres rechazan, con ello niegan la autoridad divina tradicional.

Como veremos a continuación, hay otros cambios efectuados por los padres, que han contribuido a disminuir también la autoridad de los *trensipaetik*.

III. LA ORGANIZACIÓN RELIGIOSA

1. LAS DOS JERARQUÍAS

Actualmente, hay en Guaquitepec dos autoridades diferentes: la autoridad tradicional, constituida por el consejo de los *trensipaetik*, cuyas atribuciones ya conocemos, y la del presidente de la iglesia, delegado del sacerdote en lo que atañe a los asuntos de la nueva religión. A él corresponde, entre otras atribuciones, una cierta dirección de los catequistas, así como la organización de la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe (instituida por el padre Mandujano). Prepara también todo lo que el sacerdote necesita para la celebración de la liturgia romana, y en su casa se prepara la comida del padre, que los fieles costean.

A él y al *kobraría* corresponde dirigir la limpieza, el arreglo y las reparaciones del templo, para lo cual cuentan con la ayuda de los mayordomos.

Hay también otra institución reciente: la del *prediácono*, que sería como el lazo de unión entre la religión tradicional y la religión nueva. De él hablaré después de haber estudiado las relaciones entre las dos religiones.

Es importante conocer la historia del cargo de presidente de la iglesia, a fin de comprender mejor las consecuencias que esto entraña para el poblado.

Antes de la llegada de los jesuitas, el padre Mandujano sugirió que se eligiera un presidente de la iglesia, para representar al sacerdote entre los catequistas. Esto

agradó a la comunidad entera, y confirieron el cargo al *kobraría*, a quien por tradición tocaba ocuparse del cuidado de la iglesia. El sacerdote actuó sabiamente en esto, ya que se conformaba así con las tradiciones de los ancestros.

Desgraciadamente, cuando el *kobraría* renunció a su cargo, no fue el consejo de los *trensipaletik* quien eligió al sucesor, sino solo el grupo de catequistas presididos por el padre. Por ello, el presidente no gozó ya de autoridad a los ojos de los ancianos, dado que no había recibido su cargo de la autoridad suprema tradicional. Pero todavía más: el presidente fue atribuyéndose poco a poco algunas funciones del *kobraría*, y ahora actúa casi como si él fuera la única autoridad en la iglesia.

2. LOS DOS CULTOS

Los españoles se sirvieron de la organización jerárquica de los indios y, para lograr mejor sus propósitos, trataron de convertir al cristianismo primeramente a las autoridades locales, cuyo ejemplo seguiría fácilmente el pueblo. Los jesuitas descuidaron esta fuerza que quizá los hubiera ayudado en su tarea de evangelización. Nunca se preocuparon por otorgar a los *trensipaletik* el lugar que les correspondía, sino que, al revés, instauraron otra jerarquía. En la actualidad hay dos autoridades diferentes: los *trensipaletik* y la organización eclesiástica (el sacerdote, el presidente de la iglesia, los catequistas, etc.). Hay también dos cultos: el de la religión tradicional y el de la nueva, poco relacionados entre sí.

Además, los *trensipaletik* no necesitan al sacerdote sino para los bautizos y los matrimonios, aunque les agrada que celebre misa los días de las fiestas tradicionales y que asista a ellas; lo cual, sin embargo, no es esencial. Los *trensipaletik*, por su parte, *honran* con su presencia *pasiva* algunas de las ceremonias y ritos de la nueva religión.

Según veremos más adelante, el presidente de la iglesia y los catequistas celebran la fiesta de Guadalupe, a la que no asisten los *trensipaletik*.

3. LA RELACIÓN ENTRE LAS DOS JERARQUÍAS

Según dijimos, la autoridad del presidente de la iglesia y de los catequistas no es legítima a los ojos de los *trensipaletik*, ya que no procede de la autoridad suprema. Aun cuando ellos no lo explicitan sino muy raras veces, su actitud así lo demuestra.

Todos los tseltales respetan mucho al sacerdote, quienquiera que este sea, pero también poseen una conciencia muy clara de los límites de su autoridad: a él tocan

la administración de los sacramentos y la predicación, pero no tiene derecho de intervenir en la organización del poblado, ni aun en forma indirecta.

Un ejemplo: en uno de los parajes de la Misión manifestaron al padre Mardonio el deseo de tener catequistas; él los escogió entre los mejor instruidos, pero se desconcertó cuando el domingo siguiente nadie se presentó al catecismo. Por fin, un *trensipal* le explicó: “¡Tú no conoces nuestras costumbres! A ti no te corresponde elegir a los catequistas, sino a nosotros: tú les darás solamente la autoridad de predicar la palabra de Dios”.

En Guaquitepec, los *trensipaletik* habían aceptado implícitamente que el padre eligiera a los catequistas y al presidente de la iglesia, mas empezaron a resentir que estos interfirieran con su autoridad suprema. Un día me lo dijo el *kobraría*:

Estoy de acuerdo en que la gente vaya el domingo al catecismo. Pero ya no quieren servir [aceptar los cargos tradicionales], ya no quieren obedecer. Afirman que no es cierto que haya necesidad de festejar a la *jalalme'tik* ni a los demás santos para que nos den nuestro alimento; que quien nos lo da en verdad es Nuestro Señor. Los catequistas saben rezar en la iglesia [el rosario] pero ignoran cómo orar a la manera tradicional de nuestros ancestros.

Tanto el presidente de la iglesia como los catequistas comenzaron a arrogarse algunas de las atribuciones del *kobraría* y de los *mamaletik*. Los catequistas, en la actualidad, constituyen lo que podríamos llamar una nueva élite apoyada por la autoridad del padre.

Comprenderemos mejor la relación entre las dos jerarquías si estudiamos en primer lugar el conflicto que se suscitó con ocasión de dos fiestas tradicionales, la de Navidad y la de Semana Santa de 1977, y, en segundo lugar, dos fiestas nuevas, una de ellas dirigida por los *trensipaletik*, y la otra por el presidente de la iglesia y los catequistas.

4. LAS DOS JERARQUÍAS Y LAS FIESTAS TRADICIONALES

A) La fiesta de Navidad o *Pohp wakax* –toro de petate

Antiguamente esta era una fiesta solemne en el poblado: los 12 capitanes tomaban parte y duraba dos días. Veremos en seguida cómo ha decaído y examinaremos las posibles causas de ello. Hay que aclarar, con todo, que su importancia siempre fue

menor que la de las fiestas de los santos patronos, puesto que el Niño Jesús no es sino uno de los protectores de Guaquitepec, pero no santo patrono.

Describo ahora la fiesta a la que asistí en 1974: a media mañana los capitanes del poblado se reunieron ante la puerta de la iglesia (los del Ejido no quisieron asistir por las razones que ya examinamos en la nota sobre el rechazo de los cargos); al son de la música, danzan unos 12 minutos y en seguida se dedican a fabricar el torito de petate: construyen una especie de armazón con ramas y juncos (lám. XIV, 11) y lo recubren con petates, luego le atan unos cuernos de toro. Mientras tanto, algunos de los capitanes sirven *chilha'* y reparten cigarros.

Después ejecutan una danza en la que participa el torito. Un *yihts'inal* –capitán hermano menor– (ellos manejan siempre el toro) se mete bajo el armazón y baila con él sosteniéndolo sobre sus hombros. Los capitanes, los *musikeros* y los participantes, poco numerosos, acuden después a la casa del presidente de la iglesia, para beber un poco de *ul* –atole– y comen tamales (*petul waj*) rellenos de frijol.

Después de la comida los capitanes ofrecen botellas de *chilha'* al presidente, quien bebe una parte con ellos y da otra a las mujeres de la casa. Enseguida se visitan las casas de los capitanes, donde hay danza y música, y se beben en cada una dos botellas de *chilha'*.

En esa ocasión, para compensar la ausencia de los capitanes del Ejido, hubo dos danzas en cuatro de las casas de los capitanes presentes.

Hacia las 6 de la tarde terminan las visitas y cada uno se va a su casa a esperar la misa de las 10 de la noche, en la que hay cánticos de Navidad en español y tseltal. Terminada la misa, un buen número de hombres y mujeres, especialmente los que asisten a la doctrina, van a la casa del presidente de la iglesia.

Allí, en una especie de cueva de palmas (*ch'ib*) construida la víspera, se coloca al Niño Jesús. Los capitanes danzan ante él al son de la música de la mandolina y guitarra. La flauta y el tambor, por pertenecer a la religión tradicional de los *mamaletik*, no asisten a la fiesta.

Se sirve café con pan a todos los presentes, primero a los hombres y luego a las mujeres, según la costumbre.

Después de la cena, los muchachos y las muchachas danzan en parejas, sin tocarse el uno al otro (el hombre y la mujer bailan en círculos concéntricos, él fuera, ella dentro). Esta danza moderna en parejas no agrada a los ancianos, pues no se apega a las tradiciones.

Analícemos brevemente el sentido de la fiesta: su fin es la celebración del nacimiento del Niño Jesús. En la cueva de Belén había, según la tradición popular cristiana, un toro y un asno, que calentaban con su vaho al recién nacido. El toro es sin duda una reminiscencia de esa tradición. Esta hipótesis la confirma Vogt, quien habla de este “mito bastante frecuente en Zinacantán” (1969, p. 253). Hay sin embargo una diferencia: mientras en Zinacantán el torito debe morir, en Guaquitepec se limita a perseguir a los niños que juegan con él.

En esta celebración no hay ni oraciones, ni *pat'o'tan*, ni cirios encendidos: el Niño Jesús no es patrono de Guaquitepec.

Los jesuitas introdujeron la misa en esta celebración; antiguamente el rito consistía solo en acostar al Niño Jesús en casa del *kobraría*, y en comer y bailar.

A primera vista me pareció que la fiesta de Navidad era un principio de integración entre la religión tradicional y la nueva por medio de la misa que se había añadido. Pero, al hablar con los ancianos, comprendí que lo que sucedía era precisamente lo contrario: los *alkaletik* y los *mamaletik* no habían asistido a la fiesta que, según me dijeron, era antes un *buen k'in* —una gran fiesta— que se prolongaba hasta el día siguiente.

Las causas de la decadencia parecen haber sido las siguientes:

Hace algunos años, el grupo de catequistas, de acuerdo con el padre, decidió que la acostada del Niño Jesús no fuera ya en casa del *kobraría*, sino en la del presidente de la iglesia. Eso constituyó, evidentemente, una injuria para los ancianos, quienes junto con sus esposas, desde ese momento no quisieron ya asistir a la fiesta.

El conflicto se envenenó más todavía en 1976, cuando el *kobraría* quiso restituir a la fiesta su antiguo esplendor. Para ello decidieron los ancianos que la ceremonia de la acostada del Niño se hiciera, como antiguamente, en casa del *kobraría*; el presidente de la iglesia estuvo de acuerdo; el padre Nacho, por su parte, dijo que aceptaba la decisión de la mayoría. Sin embargo, el presidente no acudió a casa del *kobraría* (nadie supo nunca la razón de ello). Los capitanes tampoco quisieron ir puesto que el presidente era el *sbah bankilal* —capitán hermano mayor— de la *jalalme'tik* y, por tanto, jefe de todos los capitanes.

Desde luego, tal proceder hirió aún más al *kobraría* y a todos los ancianos.

Se operó entonces una profunda división entre los tseltales: los ancianos contra los jóvenes. Se diría que los primeros, con su ausencia, habían desautorizado la celebración misma de la fiesta.

B) La Semana Santa

Esta celebración se vio ya al analizar las fiestas tradicionales, pero es necesario volver sobre ella, puesto que en 1977 sufrió los efectos del conflicto entre el presidente y el *kobraría*.

Describo aquí la manera como se desarrolló ese año, en que no fue ya una fiesta de cordialidad y alegría, sino más bien causa de angustia para todos los habitantes de Guaquitepec: ¡los *trensipaletik*, sacerdotes de esa celebración solemne no asistieron!

Casi todos los ritos de la fiesta se desarrollaron según la tradición en cuanto a la forma, pero faltaba lo esencial: los oficiantes no eran los *trensipaletik*, sino el presidente de la iglesia y sus ayudantes. Ahora bien, este no gozaba de autoridad legítima porque no lo habían elegido las autoridades tradicionales.

Para hacer más patente su desaprobación, los ancianos se sentaron a la puerta de la iglesia durante la celebración. ¡Por más que los jóvenes les suplicaron que entraran y que dirigieran la ceremonia, no cedieron! Ni ellos ni sus mujeres bailaron tampoco ante la puerta de la iglesia, ni se sirvió *chilha'* ni *chintulib*, ni hubo reunión fraterna ante el templo. ¡El *kobraría* no pronunció su discurso ni el Viernes Santo ni el Domingo de Resurrección!

En la comunidad reinaba el sentimiento de que no se había servido bien a los santos.

Todo esto fue una prueba fehaciente del gran poder religioso de los *trensipaletik*, no solo entre los adeptos de la religión tradicional, sino aun entre los catequistas, que estaban también muy angustiados.

Es cierto que ofició el sacerdote (no el padre Nacho, sino otro), pero la comunidad entera se hallaba consternada: ¡faltaba algo esencial: las ceremonias tradicionales!

Vemos, por tanto, que aunque los catequistas repitan con frecuencia que todas estas cosas son “cuentos de los viejitos”, les atribuyen todavía gran significación.

El presidente, causa inmediata de división, declaró entonces que presentaría su renuncia al sacerdote, que en aquellos días estaba ausente del poblado.

Aun cuando la vergüenza mayor *-k'exlal-* había recaído sobre el presidente, quien además había tenido dificultades con el padre respecto a las fiestas de Navidad, también el *kobraría* y los *mamaletik* tuvieron que sufrir, pues habían recibido un insulto público de parte del presidente.

El *kobraría*, no tolerando ya esa situación, renunció durante las fiestas de Carnaval y en presencia de todos los *trensipaletik*, so pretexto de vejez y cansancio. Pero todos conocían la causa real, que el *kobraría* me confesó poco después:

¡No renuncio porque tenga algo en contra de Nuestro Señor! Lo he servido fielmente durante muchos años. Pero no soporto los aires que el presidente se da ante de mí. ¡Ya no iré a la Iglesia para la celebración de la Semana Santa, porque ya no quiero comadreos *-k'op-*! [no es cita textual].

El presidente, siguiendo los consejos del prediácono y de los catequistas, fue a casa del *kobraría* a pedirle perdón; sin embargo, este no quiso dar marcha atrás en la decisión que había tomado, y todos los ancianos lo apoyaron.

5. LAS FIESTAS NUEVAS Y LAS DOS JERARQUÍAS

A) K'in Guadalupe

La devoción a la Virgen de Guadalupe, tan cara a los mexicanos, no existía prácticamente en esa región de Chiapas. Hay que recordar que el estado no formaba parte de la nueva España, y que además, los dominicos españoles veneraban especialmente a la Virgen del Rosario. Por otra parte, en Guaquitepec, la verdadera Virgen María (según los indios) ha sido siempre la *jalalme'tik*.

Parece que el primero que comenzó a fomentar esta devoción fue el padre Eleazar Mandujano, cura de Ocosingo. Sin embargo, fue un jesuita, el padre Chagolla, quien, hacia 1960 le dio una gran popularidad. Poco después, este culto tomó la forma actual, que se aparta un poco de las celebraciones de los santos patronos. En efecto, los *alkaletik* no son los que imponen el cargo a los capitanes, sino que el presidente de la iglesia pregunta en la doctrina si hay quienes querrían aceptar esa función. Parece que el pedir voluntarios para los cargos y no imponerlos, es para evitar que los *tsetales* se ausenten del catecismo por miedo a tener que aceptar.

En la fiesta no hay *opisal* primero, ni segundo, ni tercero (flauta y tambor). Solo asisten mandolina y guitarra, que son catequistas. La fiesta dura un solo día, precedida por sus correspondientes vísperas.

No hay comida mensual de capitanes; solo se reúnen un mes antes de la fiesta para celebrar el *ágape tsetal*, cuyo sentido en esta ocasión no aparece tan profundo: no circulan las cuatro calabazas llenas de atole como en las fiestas tradicionales, ni

tampoco se hacen los cuatro montones de tortillas. Nada más se sirve el *saquil* (atole de pepita de calabaza), que se toma, según la costumbre, a razón de un plato por cada dos personas.

La concurrencia la forman el presidente de la iglesia, los capitanes de esta fiesta (que en esta ocasión no bailan), y algunos invitados. Las características esenciales de la celebración son, como en las demás, el servicio y la unión, pero *no* de toda la comunidad, sino solo de catequistas y catequizados.

Lo restante de la celebración casi no se parece a las fiestas tradicionales: la víspera, el 11 de diciembre por la tarde, se reúnen unas 40 o 50 personas en casa del capitán-hermanomayor (*sbah bankilal*) y se recita el rosario, devoción muy cara a los catequistas. Viene en seguida la cena (café con galletas y tortillas), después tocan mandolina y guitarra, y bailan en pareja los que así lo desean. La duración del baile es ilimitada, pero la gente puede retirarse a su casa sin esperar a que termine todo.

Día 12 de diciembre. Al alba hay oración de capitanes y se encienden cirios; se quema una buena cantidad de cohetes, que varía según las posibilidades de los capitanes. Hacia las 8 de la mañana, la gente se reúne en el templo para cantar las “mañanitas”; luego viene el desayuno (café con pan o galletas) en casa del capitán. En seguida se reza un rosario en el templo con cantos intercalados entre cada misterio.

Alrededor de las 10 se reúnen unas 150 personas y se encaminan hacia una de las entradas del pueblo, portando todos una rama de palma (*ch'ib*); los capitanes no llevan los estandartes tradicionales, sino una gran bandera mexicana con la imagen de la Virgen de Guadalupe pintada en medio. Todo el grupo parte en procesión hacia la iglesia, al son de la música; las mujeres, a la derecha y los hombres a la izquierda, o bien en pequeños grupos, según los sexos.

En el templo bajan el cuadro de la Virgen de Guadalupe cuyo sitio es el altar mayor; lo depositan sobre unas andas y las mujeres mayordomas lo inciensan; se reza otro rosario con cantos, y se saca la imagen en procesión alrededor del templo: para terminar, se reza nuevamente el rosario.

Hacia las 2 de la tarde, se reúnen en casa de otro de los capitanes para comer frijoles, tortillas, café y atole; al terminar, alrededor de las 5 de la tarde, se retiran a sus casas.

La fiesta pertenece a la religión nueva y solo tres o cuatro ancianos (que asisten al catecismo) participan en ella. Se siente la ausencia del *kobraria* y de los *trensi-paletik*.

La única obligación de los capitanes de Guadalupe se reduce a pagar los gastos de la fiesta y a organizarla. Este cargo no es un escalón para llegar al grado de *trensipal*.

Según se habrá notado ya, no se sirve *chilha'*, ni cacao, ni *chintulib*, ni *ch'ilim*. Otra diferencia es que las mujeres participan en la fiesta en plan de igualdad con los hombres, danzan con ellos, y asisten al banquete.

Esta celebración es exclusiva de los catequistas y catequizados, no porque deje de invitarse a ella a los ancianos, sino porque estos, no considerándola verdadera fiesta para honrar a los santos pues se aparta de la tradición, se niegan a tomar parte en ella.

Y más grave todavía es que el presidente de la iglesia, encargado de ella, no es el representante legítimo del pueblo ante Dios y los santos, pues no recibió su investidura de parte de la autoridad legítima. Es por tanto, en cierto modo, un extraño, y su actitud podría desagradar a los santos pues, como dice Max Weber:

Si un extranjero, es decir, alguien no emparentado por los lazos de sangre, ofreciera un sacrificio a los dioses ancestrales del clan, esto podría suscitar la ira divina contra la gente emparentada por los lazos de sangre puesto que los dioses... desprecian los sacrificios que ofrece alguien carente de autorización (p. 15).

Ceremonias como esta ahondan la separación entre las religiones tradicional y nueva, y la destacan claramente.

B) El Vía Crucis

Celebración antigua caída en desuso y reinstaurada por los jesuitas. Todos los Viernes de Cuaresma, se reúne para esta liturgia una multitud de hombres y mujeres, de ancianos y jóvenes.

Después de una plegaria breve en el templo, sacan una gran cruz de madera que cuatro hombres portan en hombros, y se inicia la procesión alrededor de la iglesia; se detienen 14 veces para conmemorar las 14 estaciones del camino de Cristo hacia el Calvario. En cada una se rezan varios Padre Nuestros y Ave Marías, a los que siguen cánticos propios de la época.

Notemos que la organización de esta fiesta corresponde a las autoridades tradicionales, a los *trensipaletik* y a los *alkaletik*. Cada grupo la celebra por turno los viernes.

Terminada la oración, la gente se reúne en casa del *kobraría* para el *ágape tselal* y los 12 capitanes danzan antes y después de la comida, al son de la música tradicional.

Recordemos que en 1977 se suprimió este rito debido a la renuncia del *kobraría* y a la huelga de los ancianos.

Esta celebración ilustra un punto: se dice que los viejos no aceptan la nueva religión debido a que no les agradan los cambios ni las cosas nuevas. Ahora bien, tenemos aquí una fiesta que si bien no es nueva, al menos fue reinstaurada y, sin embargo, alcanzó un gran éxito entre ellos y, por consiguiente, en toda la comunidad.

Se ve que la no-aceptación de lo nuevo se debe, no al carácter de los ancianos, sino a la manera inadecuada en que se les proponen las innovaciones; y aceptarán algo de buen grado si va de acuerdo con sus tradiciones y si quien lo propone es la autoridad legítima.

Quizá ellos volverían a su lugar en las ceremonias de la Semana Santa y de Navidad, si quienes se encargan de ellas –el presidente y los capitanes de Guadalupe–, recibieran la investidura de manos de la autoridad legítima, y procedieran según las tradiciones.

Acaso podría iniciarse así una integración de la religión tradicional con la moderna.

En el párrafo siguiente veremos una institución nueva que parece confirmar esta hipótesis.

6. EL PREDIÁCONO

A) La función del prediácono en general

Desde los tiempos apostólicos existe la institución de los diáconos (servidores). Se les elegía para que ayudaran a los apóstoles en su ministerio material y espiritual.

Los catequistas de la Misión, en sus reuniones periódicas de reflexión, concluyeron lo siguiente: si alguna vez los padres tuviesen que abandonarlos, el pueblo quedaría privado de guías espirituales. Por otra parte, aun cuando los indios no consideren a los misioneros como verdaderos ladinos (puesto que no los explotan, sino que son *lek yo'tan* –buenos–), con todo, no son verdaderos tseltales. Según dijeron algunos indios, los padres piensan como ladinos, y nunca podrán llegar a comprender perfectamente a los tseltales: por consiguiente, si se deseaba una verdadera adaptación de la religión nueva a la cultura tselal, sería necesario un *clero indígena*.

Después de meses de reflexión, y de haberlo consultado con el obispo, los padres y los indios decidieron hacer ensayos que tendieran a la formación de ese clero. Para ello era necesario que los candidatos no salieran de su propio ambiente (según había sucedido en otras ocasiones) ya que ello implicaba forzosamente una ladinización.

La institución de los prediáconos constituye un primer paso, un experimento; y precisamente por ello, reciben ese nombre.

Cada comunidad que deseaba tener su prediácono debía elegir para el cargo a un hombre que, según el testimonio general, hubiese llevado una vida verdaderamente cristiana y cuyo conocimiento de la religión fuese satisfactorio.

En principio, quienes eligen al prediácono no son únicamente los catequistas, sino la comunidad entera presidida por los *trensipaetik* (más adelante veremos cuál fue el camino que se siguió en Guaquitepec).

En general, las comunidades han escogido a personas casadas, estado que es signo de madurez en el mundo tseltal. Ya hemos visto que para el cargo de capitán y de *alkal* se escoge solo a gente casada.

Cuando todo está preparado, se informa al obispo y, en una fecha fijada de antemano, llega él al poblado para confiar al elegido la misión de bautizar solemnemente, de ser testigo oficial de la Iglesia en los matrimonios, de distribuir la comunión y de orar por los enfermos en nombre de la Iglesia. La esposa del prediácono debe estar de acuerdo con que su marido ejerza esa nueva función, por lo cual el obispo le pide públicamente su consentimiento.

Notemos que no se trata de un cargo definitivo; la idea es que el candidato lo desempeñe por tres años; después, si la comunidad está satisfecha, se le confirmará en su función definitivamente. El prediácono puede renunciar si no se siente capaz de continuar ejerciendo sus funciones.

Entre los tseltales nadie desempeña jamás cargos públicos él solo: es necesario que tenga un consejo que lo sostenga y que lo ayude a tomar las decisiones más importantes. Por consiguiente, el prediácono debe contar con un consejo de tres o cuatro *trensipaetik* para los asuntos ordinarios y, para las decisiones importantes, con el consejo plenario de ellos.

Este primer paso hacia la formación del clero indígena conlleva grandes riesgos: los prediáconos, en el ejercicio de sus funciones, podrían tratar de imitar a los sacerdotes ladinos y de reflejar sus actitudes. Por ejemplo, si durante largo tiempo han visto que los padres conceden poca importancia a la religión tradicional, es fácil que ellos hagan lo mismo. Los jesuitas pensaron que la solución era dejar en plena libertad al prediácono y a su comunidad para que ellos determinaran el modo de ir

logrando la adaptación de las dos religiones; el sacerdote sería un consejero en teología. Para ello hay varios obstáculos, pues durante largos siglos se les había enseñado, por ejemplo, que el matrimonio tseltal no era un verdadero sacramento de la Iglesia católica, y que, por consiguiente, era necesario casarse ante el sacerdote. ¿Cómo podrían concluir en la actualidad que los padres o el obispo se habían equivocado y que el rito tseltal sí es una forma canónica del matrimonio verdadero? Sucede lo mismo con las fiestas tradicionales, a las que los padres han concedido poca importancia. ¿Podrán los tseltales, por sí solos, llegar a la conclusión de que en esas fiestas hay muchos elementos cristianos?

Por tanto, si no se canta un *mea culpa* confesando los errores pasados y revalorando ante los indios muchos de los elementos reprobados antaño, no parece que ellos, por sí solos, lleguen a integrar (a lo menos en un tiempo corto) los rasgos “malos” de la religión tradicional, con los rasgos “buenos” de la nueva.

B) El prediácono de Guaquitepec

Lo eligieron únicamente los de “la católica” (como se autonombran catequistas y catequizados), a pesar de que Guaquitepec es una de las comunidades donde la organización tradicional y, por consiguiente, la autoridad de los *trensipaletik* es más fuerte.

Al obrar así, se habían echado los fundamentos para una nueva y más profunda discordia entre las dos jerarquías. Afortunadamente el obispo se dio cuenta de la situación muy a tiempo (cuando se estaba revistiendo para la misa) y declaró que no concedería la investidura al prediácono si los *trensipaletik* no se hallaban presentes en la ceremonia y confirmaban al prediácono en su cargo. Se acudió a ellos y se presentaron a la iglesia de buen grado.

Mediante su sabio proceder el obispo reparó no solo el que se hubiera prescindido de los ancianos en la elección del prediácono, sino también la omisión de los jesuitas que no habían acudido a los *trensipaletik* cuando por primera vez se presentaron en Guaquitepec.*

* A pesar de que los *trensipaletik* confirmaron al prediácono en su cargo, el no haberlo elegido ellos tuvo cierta repercusión: parece que no se sintieron obligados a prestarle su sostén moral, por lo que este fue desalentándose paulatinamente hasta que un día, en 1981, renunció a sus funciones, pero únicamente ante los de la Católica, prescindiendo así de la autoridad tradicional de los *trensipaletik*. Transcurrieron algunos meses hasta que un día los ancianos citaron al Prediácono: “¿Por qué has abandonado tus funciones? –le dijeron– El cargo te lo dieron el Obispo y las Autoridades de la comunidad, y ninguno de los dos te ha autorizado a dejarlo. ¿Tienes acaso delito? ¿Tienes dos mujeres? –No, respondió él– Pues entonces, vuelve a tomar tus funciones, ¡Nosotros te apoyaremos!

Según puede verse, este nuevo cargo parece marcar el inicio de una nueva época: la de una posible integración de las dos religiones, pues además de la participación de los *trensipaletik* en la elección, tenemos la persona misma del candidato: como catequista, pertenece a la nueva religión, y como *musikero*, a la tradicional. Además, es muy respetado aun por los ancianos, debido a su prudencia y a su conocimiento de las tradiciones. Otra cualidad suya es que se da cuenta de los problemas que se han producido por la falta de consideración a las autoridades tradicionales. Precisamente me decía que, desde hace algún tiempo, percibía una falta de unidad en el pueblo, y que las gentes ya no se prestaban ayuda como antiguamente, y añadió:

¡Teme ma'ba ya kich'tik ta muk'te trensipaletik, ma'yuk jun yo'tan ta lum;ya x'ochotik ta majtamba!

—¡Si no honramos a los *trensipaletik* no habrá armonía en el pueblo y empezaremos a pelear entre nosotros!

IV. OTRO ASPECTO DE LA OBRA DE LOS MISIONEROS

También en otros campos, los jesuitas actúan en beneficio de los indios: han luchado para que el gobierno restituya a las comunidades sus tierras, y también para que se dote de ejidos a los poblados. Han denunciado ante las autoridades gubernamentales los abusos de los finqueros ladinos, que no pagan a sus trabajadores el salario correspondiente, sino la mitad o aun menos. Mardonio Morales ha acompañado a los indios a ver al gobernador y también al presidente de la República para exponerle el problema de la tierra.

Los esfuerzos de los jesuitas en este campo han dado algunos frutos, pero escasos. Los ladinos son ricos, y dan fuertes sumas de dinero a los funcionarios del gobierno para que cierren los ojos ante sus injusticias o para que los asuntos se resuelvan a su favor.

Por lo que respecta a la toma de conciencia por parte de los indios, los resultados son buenos. En efecto, varias veces oí a los ladinos quejarse de que “Los inditos, antes muy obedientes y sumisos, son ahora altaneros. ¡El padre Mardonio y el padre Nacho son los culpables!”.

Pocas veces se oye ya a los indios hablar en tono sumiso a los ladinos, como solían hacerlo. Yo mismo los escuché reprochar abiertamente a los ladinos, ante los funcionarios del gobierno, de haberse robado tierras pertenecientes a la comunidad *tselta*.

Sin embargo, en el fondo de su ser, queda aún cierto complejo de inferioridad:

¡Yu'un indigenaho'otkotik, yu'un ma'jna'kotik, yu'un pobreho'otkotik!
—¡Porque somos indígenas, porque no sabemos nada, porque somos pobres!

Repiten también con frecuencia que sin los padres no podrían hacer nada.

Aunque la actitud de los primeros jesuitas fue en alguna forma paternalista, los actuales han reaccionado e insisten en que los indios tomen sus propias decisiones.

CONCLUSIONES

Para resumir las ideas principales de este capítulo tomo dos párrafos de Evans-Pritchard:

Las creencias y los ritos de los pueblos primitivos, aun cuando puedan aparecer completamente insensatos a un espíritu racionalista [o católico], los ayudan a enfrentarse a sus problemas y desgracias... Les dan la confianza que conduce al bienestar... y un sentido nuevo al valor de la vida, así como también a todas las actividades que la hacen progresar.

Montesquieu nos dice que por falsa que sea una religión, puede, sin embargo, desempeñar una función social muy útil. Se verá que se adapta al tipo de gobierno con el que va asociada, puesto que, en general, la religión de un pueblo se adapta a su manera de vivir: de allí se sigue que es difícil transportar la religión de un país a otro. Así pues, no hay que confundir la función y la veracidad. De las doctrinas más verdaderas y más santas pueden seguirse las peores consecuencias si no se hallan en relación con los principios de la sociedad. En cambio, de las doctrinas más falsas pueden seguirse excelentes consecuencias cuando van de acuerdo con estos principios (pp. 48-49) –s. m.

Así pues, la religión debe dar sentido a la vida de la gente y a todas sus actividades; es necesario que les ofrezca una explicación de su propio mundo, y que les proporcione los medios para enfrentarse a sus problemas y desgracias.

Ahora bien, no cumplirá ciertamente esta función con solo transportarla de una cultura a otra: no se adaptará a la mentalidad ni al modo de vida de gentes cuya cultura es diferente.

Según hemos visto, hay en la religión tradicional numerosos elementos que concuerdan fundamentalmente con el punto de vista cristiano: la liturgia tselal es extremadamente rica en símbolos audiovisuales que se adaptan maravillosamente a su vida práctica y concreta de pleno contacto con la naturaleza. ¿Para qué pues tratar de intelectualizar su fe? Si todos los ritos son esencialmente comunitarios, lo cual va de

acuerdo con el espíritu del cristianismo ¿por qué tratar de reducirlos a prácticas individualistas occidentales, que ponen en peligro la identidad comunitaria indígena?

Por lo que respecta a la función social de la religión tradicional, los “errores” y aun los conceptos “heréticos” (desde el punto de vista teológico occidental) cumplen con una función, y no puede suprimírseles por decreto sin hacer peligrar la estructura misma de la sociedad. Así por ejemplo, según hemos visto, si se trata de destruir la noción del poder espiritual proveniente del *lab* y del servicio de los santos, se pondrían en peligro las bases del principio de autoridad y el control moral del poblado. En tal caso ¿quién podría desempeñar esa función? No el sacerdote, ya que su cometido es predicar la palabra de Dios; tampoco la jerarquía moderna (el presidente de la iglesia y los catequistas), ya que la fuente de su autoridad no es tradicional ni legítima y porque son funcionarios del mundo religioso nuevo; no tienen pues nada que ver con el mundo espiritual tseltal.

Sabemos que a los misioneros hispánicos “se les hizo sospechoso todo cuanto tuviera que ver con la civilización del paganismo, como quiera que fuera” (Ricard, p. 148). No admitían relación alguna entre el catolicismo y la religión prehispánica que querían suprimir:

... multiplicaron ceremonias, instituyeron representaciones edificantes, pero al obrar así, reemplazaban lo antiguo por lo nuevo: nunca amalgamaban, ni continuaban, ni desarrollaban lo antiguo (*ibid.*, p. 113).

en vez de presentar al cristianismo como el perfeccionamiento y plenitud de las religiones indígenas, lo proponen como algo del todo nuevo que entraña la rotura radical y absoluta con todo lo de antes (*ibid.*, p. 112).

Sabemos que tal actitud se originaba en el espíritu de la época y les era impuesta por la Corona y por el Santo Oficio, que no admitían diferencias, ni aun mínimas, entre el catolicismo romano y el del resto del mundo. La misma prohibición pesaba todavía a la llegada de los jesuitas a Bachajón.

Ricard nos explica los inconvenientes graves que se siguieron de tal forma de proceder:

... si las nociones cristianas se presentan siempre con ropaje extranjero, muy probable es que perduren en la mente del indígena como algo perpetuamente extraño. “Es preciso que nuestras ideas tomen un giro indígena, se expresen en forma indígena: de no ser así quedarán solo en la superficie. No tendremos sino una civilización de sobrepuestos”. Y no solamente quedarán las nociones cristianas mal asimiladas, o totalmente extrañas,

sino que toda la obra de cristianización tomará la apariencia de religión de extranjeros... El creyente, en este caso, resultará un traidor a su propio país. La historia de las misiones ha probado con abundancia que no hay más funesta y desacertada equivocación (*ibíd.*, pp. 144-145; cita a Allier).

Sin embargo, a partir del Concilio Vaticano II, la actitud de la Iglesia ha cambiado:

... no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos se encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces lo acepta en la misma liturgia, con tal que se pueda armonizar con su verdadero y auténtico espíritu (“Constitución sobre la Sagrada Liturgia”, núm. 37).

Al reformar y fomentar la Sagrada Liturgia, hay que tener muy en cuenta... [la] plena y activa participación de todo el pueblo, porque es la fuente primaria y necesaria de donde han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano (*ibíd.*, núm. 14).

Según estos textos, los misioneros actuales tienen el camino abierto, pero la integración exige que se respete la cultura indígena. Para lograrlo, es la gente de esa misma cultura quien deberá llevar la voz cantante. Si los tseltales encuentran que los elementos aportados por la Iglesia les explican mejor su propio mundo y resuelven mejor sus problemas, probablemente los adoptarán en forma gradual.

Ello supone que todos los elementos que se ofrezcan a los indios deberán traducirse no solamente a la lengua tseltal sino, lo que es mucho más importante, a su cultura, ya que como dice Durkheim:

... no es posible que los conceptos... deriven su autoridad únicamente de su valor objetivo. No basta que sean verdaderos para que se crea en ellos; si no se hallan en armonía con el resto de las creencias... se los negará; las mentes se cerrarán a ellos (p. 625).

Pero allí es donde se halla precisamente el aspecto más difícil del problema:

¿Cómo reconocer las reglas de concordancia entre las dos culturas? ¿Cómo determinar la posibilidad de asimilación de elementos extraños?... [Cuál es] el sentido que un rasgo cultural puede adquirir una vez transpuesto a otra sociedad, es decir, cuál será su función en un sistema diferente de pensamiento? (Pitt-Rivers, 1971, p. 25).

Podríamos decir que las creencias y los conceptos de los indios (y de cualquier otra persona de cultura distinta a la del predicador) no corresponden nunca exactamente a aquellos que se les enseñan: las ideas nuevas las captan no en los moldes de la cultura del predicador, sino en los de la suya propia. Además, ellos los interpretarán necesariamente conforme a su sistema conceptual, que no es el mismo que el del misionero. El cristianismo que resulte de allí no será idéntico al del predicador: los indios reinterpretarán siempre el concepto que se les predica y, por tanto, este adquirirá una significación que no es exactamente la misma que la del evangelizador. El indio no tomará de un sistema integral extraño sino aquellos elementos que concuerdan en alguna forma con su propia cosmovisión. El evangelizador debe pensar que aun profundizando en la cultura indígena, no podrá evitar tales procesos. ¡Qué no sucederá si él no conoce la mentalidad de sus ovejas sino en forma superficial! ¡Y, lo que es peor aún, si debido a esa ignorancia trata de corregir o suprimir conceptos, valores y prácticas que, en realidad, concuerdan con el cristianismo, pero que él considera erróneos y supersticiosos porque no están expresados en forma occidental! Con ello dañará no solo el cristianismo de los indios sino también la misma organización social de estos.

Hay algo más que debe tomar en consideración quien trabaje entre los indios:

Si la nueva religión divide ideológicamente al grupo, este se destruye. Individuos aislados no pueden convertirse y alejarse de las prácticas de su grupo, porque significa romper totalmente con su grupo, con sus valores, con sus mecanismos de cohesión social, con sus ritos que cumplen funciones sabias en la interacción de los individuos (*Antropología y Evangelización*, p. 94).

La existencia en Guaquitepec de la doble jerarquía, la tradicional y la eclesiástica, prueban la verdad de esta afirmación. Una división tal es tanto más grave, cuanto que se ha extendido a la organización social misma, donde hallamos actualmente dos escalas de prestigio antagónicamente opuestas: los catequistas se sienten, en cierta forma, superiores a los *trensipaetik*, ya que se consideran los detentadores de la verdad predicada por los jesuitas, y también porque varios de entre ellos hablan español y saben leer y escribir. Además, los *trensipaetik* mismos se ven obligados a recurrir a estos jóvenes cuando se trata de defender los intereses de la comunidad ante el gobierno.

Algunos piensan que el fenómeno de las dos jerarquías se hubiera producido aun cuando los misioneros no hubiesen introducido en el poblado la jerarquía eclesiástica, dado que la escala tradicional de cargos no goza de una gran estima entre *la*

gente culta tselal, y porque el número de los cargos tradicionales no basta para que todos tengan acceso a ellos.

Nos hallamos ante un supuesto que no es verificable. Sea lo que fuere, el fenómeno no se ha producido ni aun en Zinacantán, donde el número de gente “cultas” es mucho mayor que en Guaquitepec, y donde la desproporción entre el número de habitantes y de cargos es mayor todavía.

Por lo que respecta al futuro ¿sería posible conciliar ambas jerarquías a fin de que no se llegue a un total desquiciamiento de la estructura social comunitaria?

Existen dos razones para esperararlo: primera, que los mismos catequistas creen todavía en el mundo de los ancianos (el *lab*, la brujería, etc.). El padre Nacho confirmó lo que yo había descubierto al admitir que los catequistas, aun aseverando que no creen ni en el *lab* ni en la brujería, recurren sin embargo al curandero cuando las medicinas de los ladinos fallan.

Otro elemento es el prediácono, quien posee todas las cualidades que pueden hacer de él un lazo entre las dos jerarquías: por una parte, es catequista, por otra, *musikero* en las fiestas tradicionales; además, goza de gran estima entre los *mamaletik*, porque conoce y respeta profundamente las tradiciones.

De todas maneras, una de las condiciones indispensables para que los indios resuelvan ellos mismos el problema, sería que los sacerdotes tuviesen mucho más en cuenta la autoridad de los *trensipaletik* y respetasen las tradiciones.

Dado el gran prestigio de que gozan los misioneros, especialmente ante los catequistas, podría suceder que estos últimos llegaran a una mayor estima de su propio mundo tselal si los padres les dieran el ejemplo. Quizá de allí podría nacer el acuerdo.

Para terminar citaré las palabras de Mardonio Morales, que resumen lo que se ha dicho en este capítulo, e indican implícitamente el camino que habría que seguir:

En la historia de 20 siglos de cristianismo, se ha dado esta batalla por conseguir que cada grupo humano alcance, en la unidad de la fe, la múltiple manifestación de esta fe... Si el indígena es comunitario, ¿por qué nos empeñamos en una práctica individualista? Si el indígena, arraigado en la naturaleza, gusta de lo concreto y lo simbólico, ¿por qué tratamos de obligarlo a una intelectualización de su fe?

Nuestro complejo de superioridad nos lleva a tratar de imponer nuestros patrones culturales, y a despreciar, y a desconocer validez a otras concepciones de la vida, del amor y de la felicidad “La Iglesia tiene lo suyo” (pp. 1-2).

CONCLUSIONES GENERALES

Oímos ya a Holland:

No pocos aspectos de la cultura tzotzil son herencia de la cultura maya clásica y han sufrido *mínimas alteraciones*; la religión lo ejemplifica... –s.m.

Aunque los tzotziles sean nominalmente católicos desde hace unos cuatrocientos años, su cosmología y su religión actuales se asemejan en muchos aspectos a las de sus ancestros mayas, con algunas sustituciones, como los nombres y símbolos católicos (pp. 68-69).

Según hemos visto a lo largo de esta exposición, podemos aceptar que ha habido pocos cambios, por ejemplo, en lo que respecta al modo de cultivar la tierra mediante técnicas de la preconquista, a la construcción de casas, a la organización familiar, etc. Hay un elemento muy importante que no ha sufrido cambios esenciales, a saber, su lengua pero sabemos que los españoles, laicos y religiosos, se oponían a que los indios aprendieran el castellano.

En cambio, otros elementos esenciales han sufrido y experimentado cambios esenciales; en primer lugar, la estratificación social:

La antigua sociedad maya parece haber estado dividida en cuatro clases generales: la nobleza... el sacerdocio... los hombres comunes... y los esclavos (Morley, p. 149).

La organización precolombina

- La nobleza: bajo el *halach winic* –hombre verdadero– o señor supremo de la región, se hallaban los *batab*, o señores secundarios –magistrados y funcionarios– que administraban los asuntos de las ciudades y poblados ejerciendo la autoridad ejecutiva y judicial en sus comunidades. Estos personajes tenían tres consejeros cuyo voto era indispensable en todos los negocios importantes, así como también dos o tres diputados o asistentes que hacían ejecutar sus órdenes. Los *batab* eran asimismo jefes militares. No se les debía ningún tributo (que correspondía únicamente al señor supremo), pero la comunidad debía sostenerlos económicamente.

- Los sacerdotes: pertenecían también a la nobleza, y sus cargos eran hereditarios; probablemente constituían el grupo más poderoso del estado, a causa de su gran sabiduría. Sus intervenciones en todas las fases de la vida de los mayas hacían de ellos gente respetada y temida.
- Los hombres comunes, es decir, la gran masa del pueblo: eran cultivadores cuyo trabajo debía sostener al señor supremo, a los señores locales y a los sacerdotes. Además, tenían la obligación de construir los grandes centros ceremoniales y los caminos.
- La esclavitud: se originaba entre los mayas por nacimiento, por crímenes graves, por haber sido hecho prisionero en la guerra, y por ser huérfano o haber sido comprado como esclavo (*ibíd.*, pp. 149-150).

La organización de la época colonial

La Corona deseaba crear una nobleza india vigorosa a fin de oponerla a los conquistadores. Naturalmente, los indios nobles debían haber dado, de antemano, pruebas de su lealtad; pero de hecho, los conquistadores destituyeron a los nobles y los reemplazaron por usurpadores, con frecuencia gente plebeya, que era más complaciente. No obstante, según McLeod (pp. 137 y ss.), en los poblados menos importantes y más lejanos, donde pesaba menos el influjo español, esos funcionarios o principales se convirtieron en líderes de la comunidad. Tal cosa era natural, pues

... el vacío creado por la desaparición del cuerpo sacerdotal... dejó (a los indios) el campo libre... para manifestar [a ocultas de los españoles] creencias tradicionales al abrigo de toda oposición autorizada (Lafaye, p. 35).

¿Se podrá llamar a todo esto un cambio poco importante de la cultura, como quiere Holland, siendo así que se efectuó una decapitación del orden sociorreligioso, y que se impuso otro absolutamente diferente que no se fundaba en la cosmovisión prehispánica?

Tampoco quedó intacta la vida de los plebeyos. Recordemos que los indios habían vivido en un patrón de asentamiento disperso, pero que, en tiempos de la Colonia, se les sujetó a las reducciones, o poblados en que debían vivir aislados del contacto con sus hermanos de las demás reducciones.

Tengamos en cuenta, además, la explotación a la que los españoles sujetaron a los indios, la cual, según Ruz Lhuillier (1981, p. 290), era peor que la de la época precolombina, la cual por otra parte, encuadraba en el marco conceptual de los indios.

En cambio, la hispánica les resultaba inexplicable e inaceptable: no provenía de una autoridad legítima sino del conquistador.

Oígamos a este propósito el informe del arzobispo Cortés y Larraz:

Tienen a los españoles y ladinos por forasteros y usurpadores de estos dominios, por cuyo motivo los miran con odio implacable, y en lo que los obedecen es por puro miedo y servilismo. Ellos no quieren cosa alguna de los españoles, ni la religión, ni la doctrina, ni las costumbres (I, p. 141, citado por Martínez, p. 214).

Pero aun dejando de lado estos datos, el cambio profundo operado en el carácter de los indios bastaría para mostrarnos la transformación de su cultura toda. Así por ejemplo, Fuentes y Guzmán nos dice:

... cuando los españoles conquistaron estos países... eran los indios de ellos muy belicosos, dotados de gran don de gobierno, ingeniosos, y entre ellos... hubo artífices de mampostería, camperos, plateros... orífices, entalladores e historiadores, con otras habilidades de que estaban adornados. Y ahora son cobardes, rústicos y sin talento, sin gobierno, desaliñados, sin arte y llenos de malicia... (III, p. 431, citado por Martínez, p. 205).

Cortés y Larraz describe asimismo el terror a los españoles, aun religiosos, en que vivían los indios, quienes siempre titubeaban al contestar. Quiso confirmar si este tipo de respuestas se debía al temor, y así, decía a algunos:

... ¡parece que sabes castilla! Y responderme: Sí mi Padre; levantar un poco la voz y decirle con alguna seriedad: ¡Con que sabes castilla! Y responder: No mi Padre. Alguna vez he preguntado también: ¿Ya has comido? Y responderme: Sí mi Padre. Levantar un poco la voz: ¡con que ya has comido! Y responderme: No mi Padre.

De todo lo cual se infiere que los miserables miran con mucha indiferencia el decir sí o no a cuanto se les pregunta... Y que su objeto único es el evitar el castigo sin ponerse en otro cuidado...

... viven tan acobardados y temerosos que lo que procuran en sus respuestas no es la verdad sino el que sean a gusto de quien pregunta (I, p. 115, citado por Martínez, p. 532).

Cincuenta años antes, en 1720, fray Francisco Ximénez había resumido la situación de los indios en estas palabras:

... se ven tan avasallados y sojuzgados, que son siervos de los mismos siervos, pues no hay hombre por vil que sea, aunque sea un esclavo, que no los ultraje y maltrate, que es indecible la servidumbre en que se ven (I, p. 64).

Acerca de la manera de responder de los indios, parece conveniente señalar que, en la actualidad, los tseltales no hacen nunca tampoco afirmaciones absolutas, sino añaden la palabra *wan* –quizá–, aun a propósito de cosas de las que están seguros. Por ejemplo, si se les dice: “ ¡Hay muchos árboles en el bosque! –*Ay wan* (Sí quizá)–”, responden.

“¿Quieres un cigarro? –*Teme ay* (si tienes)–”. En tseltal no hay negaciones cortantes, ya que la palabra que emplean es *ma’uk: uk* sería una partícula para atenuar las negaciones y las afirmaciones, y que equivaldría a “yo diría que” (o “que sea”). La negación más fuerte en tseltal es: *ma’ha’uk* –“yo diría absolutamente que no” o: “que sea absolutamente no”.

No conozco el tseltal prehispánico, y no puedo decir si esa lengua tenía negaciones y afirmaciones absolutas, pero lo que dicen Fuentes y Guzmán, y Cortés y Larraz, nos muestra que la cultura indígena posterior a la Conquista era lo que podríamos llamar la “cultura del miedo”. Tal caos no es sino un reflejo del trastorno total de la cultura indígena, que exigía, por consiguiente, otra explicación del mundo indio colonial, del todo diferente de la del mundo prehispánico. ¡Entonces, el cambio no fue poco profundo, sino radical!

Tengamos también en cuenta otro factor esencial: el sistema religioso de los indios se desquició no solo por la situación nueva en que se hallaban, sino también porque se trató de imponerles otra religión, la cual no se adaptaba a su cultura, ni era comprensible para ellos. Añadamos que muchos de los predicadores desmentían con sus hechos las enseñanzas cristianas que ellos mismos impartían; sin embargo, lo peor era que el mandato de Cristo: “Id por todo el mundo y proclamad la buena Nueva a toda la creación” (Mc, XVI, 15), no se ejecutaba en espíritu de libertad evangélica, pues no se permitía a los indios aceptar o rechazar libremente el mensaje, sino que se les imponía y, con frecuencia, en *forma violenta*.

En resumen, la situación de los indios era la siguiente: se destruyó su alta jerarquía, y se la reemplazó por funcionarios españoles; en vez de la pequeña nobleza, gobernaban plebeyos. El régimen monárquico-maya, cuyos representantes locales eran los *batab*, lo sustituyó un sistema *gerontocrático* popular, cuyos jefes recibieron el nombre de principales.

Debido a la supresión de los centros ceremoniales, la religión maya perdió su carácter universal, y se particularizó en cada poblado, tanto más cuanto que los indios vivían aislados en su comunidad debido a las leyes de las reducciones.

Querían imponerles a fuerza una religión importada que no explicaba su mundo, y cuyas divinidades eran más poderosas que las suyas propias, ya que habían

ayudado a los españoles a hacer la conquista. Los indios necesitaban, por tanto, elaborar un sistema para adaptarse a su nueva situación, y sobre todo para explicar y legitimar el mundo nuevo en que se les había colocado. Era necesaria una religión nueva que vinculara la realidad actual humana con la realidad sagrada. En efecto:

las cosas construidas por la actividad humana que por su naturaleza misma son precarias y transitorias, reciben así [por medio de la religión] la apariencia de una seguridad y de una permanencia últimas (Berger, p. 44).

Ahora bien, la religión antigua no bastaba ya para desempeñar por sí sola esa función, sino que los indios debían sacar de la religión hispánica algunos otros elementos que los ayudaran a salir del caos, tanto más cuanto que se veían obligados a creer y practicar, al menos externamente, la religión de los conquistadores, la cual poco a poco se iba introyectando, puesto que una práctica continua no puede dejar de ejercer influjo en el sistema ideológico. A esto se añadía que, para los indios, no era absurdo aceptar solo una parte de las enseñanzas de la religión hispánica, y conservar al mismo tiempo elementos de la suya propia, puesto que ni unos ni otros llegaban, por sí solos, a darles la explicación del mundo en que vivían.

Así pues, lo que para los misioneros españoles era hipocresía, para los indios era una manera de adaptarse y de sobrevivir.

Además, puesto que se trataba de un periodo en que vivían en dos mundos a la vez —el de los conquistadores y el propio— necesitaban dos sistemas para explicarlos, es decir, su cosmovisión era entonces *sincrética*. Pero como la aculturación no podía dejar de ejercerse, llegaron poco a poco a una *síntesis*, a un todo armonioso y lógico, cuya elaboración se veía facilitada por los elementos paralelos de las dos religiones.

A los principios, los indios interpretaron la predicación de los misioneros según los patrones de su propio sistema conceptual precolombino que, a su vez, iba siendo paulatinamente modificado por los elementos hispánicos que asimilaba. Surgía de allí un sistema modificado que servía de pauta para la recepción e interpretación de los elementos nuevos. Venía en seguida una reinterpretación del todo; y así por consiguiente.

Al principio se trataba de un *proceso* sincrético por el que se trataban de conciliar las nuevas enseñanzas con las creencias precolombinas; los elementos no coherentes se fueron integrando poco a poco, hasta que se llegó a una *síntesis* o *todo armónico*.

Tratemos ahora de resumir ese proceso:

La ideología de los indios se basaba en su concepto del bien y del mal en la vida cotidiana; el concepto cristiano del mal y del bien, que era espiritual, y que se preocupaba sobre todo de la vida del más allá, no parece haber influido grandemente en este campo, dado que muchos de los predicadores mismos tenían gran estima, y aun gran codicia, de los bienes terrenos. Ahora bien, la religión hispánica, que atribuía gran importancia teórica a los bienes espirituales supremos del más allá, era precisamente la de sus opresores, la de aquellos que querían apoderarse de los bienes terrenos.

Hemos visto que para los tseltales los verdaderos bienes son la vida y todo lo que es necesario para ella, especialmente los productos del campo. Por tanto, necesitaban la protección de los seres superiores de quienes dependían la lluvia, el buen tiempo, etc. Pero resultaba que el Dios cristiano y el Gran Señor Maya no podían ejercer esas funciones, pues ambos estaban lejos y ocupados en gobernar el universo; así, no podían dedicar a cada poblado la atención particular requerida. Había, por tanto, que recurrir a protectores de menor categoría no únicamente los ídolos mayas, sino también los santos hispánicos, puesto que se vivía en un mundo maya-hispánico. Ahora bien, si los santos continuaban siendo españoles, no serían capaces de brindar a los indios la protección adecuada; era pues indispensable tseltalizarlos. Tal proceso fue tanto más viable cuanto que su oficio de protectores coincidía en varios aspectos con el de las antiguas divinidades locales.

A esto se añadió la *cofradía*, en la que, según hemos visto, no sólo se rendía culto espiritual a los santos patronos, sino que también se les celebraba con banquetes, música, procesiones, etc. Como tal tipo de culto recibía la aprobación de los misioneros, que lo habían introducido, ya no resultaba necesario efectuarlo a escondidas, sino que debía hacerse a la luz pública. Además, se basaba en la vida cotidiana indígena, y muy especialmente en el trabajo agrícola.

Las fiestas de los santos patronos proporcionaban otros elementos necesarios a la vida de la comunidad: eran el sacramento de la unión, la cual simbolizaban y reforzaban; fortalecían asimismo la *identidad india*: a los santos podían honrarlos en forma típica indígena, lo cual diferenciaba a los indios de los ladinos y recalca el antagonismo hacia ellos.

La celebración de las fiestas según las tradiciones de los ancestros les proporcionaba un medio de identificarse con estos; de allí se seguía también un sentimiento de *continuidad y perpetuidad*.

Gibson resume así la función de la fiesta tradicional: es “una liberación comunal y un acto de autoprotección, una propiciación de las fuerzas sobrenaturales y una demostración del ser de la comunidad” (p. 135).

Los españoles habían destruido la jerarquía sagrada maya (temporal-espiritual) y habían escogido funcionarios indígenas locales, que pronto se convirtieron en guías de la comunidad. Para los indios era necesario confirmar y consagrar esa nueva autoridad, la cual, siendo humana, era por su naturaleza misma, precaria y perecedera. Las fiestas ofrecían precisamente un medio para hacer de la autoridad una institución divina: los servidores de los santos quedaban santificados por ese servicio y, por consiguiente, eran los más aptos para gobernar a la comunidad y para ser sus intermediarios ante el cielo. Sus preceptos recibían así un estatuto cósmico (cfr. Berger, p. 44).

La sociedad indígena, al igual que todas las sociedades, necesitaba no solamente obtener los medios necesarios para vivir en armonía, es decir, las fiestas tradicionales, sino también aquellos para instaurar dicha armonía (a saber, los sacramentos del bautismo y del matrimonio) y para restablecerla (los ritos de curación).

Tal concepto se fundamenta en la idea del bien y el mal terrenos, que provienen de las buenas o malas relaciones con el mundo espiritual. Y, ¿quién podría ser mejor intermediario para lograr esas buenas relaciones que los servidores de los santos, quienes por medio de su servicio habían logrado la ciencia del bien y del mal? Gozaban, además, de un poder espiritual proveniente del *lab* y del servicio de los santos; eran aptos para proteger a la comunidad, para remediar el mal justo y combatir el injusto, así como para castigar a los malvados.

El poder espiritual tiene además otras funciones sociales:

Bien usado, justifica la autoridad sagrada de los *trensipaletik*; además, guía a la comunidad por el camino trazado por los ancestros y, precisamente debido a esto, refuerza la identidad india comunitaria y la cohesión del poblado.

El poder espiritual mal empleado, o brujería explica el: mal injusto y la inmutabilidad esencial del universo. En efecto; en esta cosmovisión, Dios no es ya un ser veleidoso, sino que el mal injusto lo causa un ser envidioso.

Después de este resumen, podemos plantearnos una vez más la pregunta propuesta al principio de este trabajo: los mayas son paganos superficialmente cristianizados, según lo pretenden Vogt y otros autores, o bien su religión es fundamentalmente cristiana, como quiere Carrasco?

Según lo que hemos estudiado a lo largo de esta obra, la respuesta no parece encontrarse en ninguno de los dos extremos; aunque hay que admitir grandes diferencias, encontramos también numerosas semejanzas en la religión tradicional respecto a la hispánica y a la prehispánica.

1) El concepto indígena del bien y del mal terrenos contrasta con el concepto hispánico, que mira sobre todo al más allá.

2) El papel de Cristo en la religión tradicional y en la hispánica es el de “comprador” de los hombres y señor de los santos protectores e intercesores. La diferencia está en que, en la religión hispánica, estos seres conceden, preponderantemente, bienes espirituales; mientras que, en la tradicional otorgan bienes terrenos.

3) La noción de armonía es la misma en la religión cristiana occidental y en la tradicional, pero los resultados son preponderantemente espirituales en una y terrenos en otra.

4) Los ritos varían también. El fin de unos es espiritual, el de los otros, terreno; la naturaleza de los ritos cristianos occidentales es espiritualizada, la de los ritos tradicionales es audiovisual.

Podríamos quizá decir que la religión hispánica predominó en el aporte de los elementos y, en cambio, la prehispánica en la interpretación de ellos. Quiero puntualizar que no pretendo, con todo, hacer una distinción tajante, ya que nos encontramos también con el caso inverso.

Hay que tener en cuenta el hecho de que hubo “interpretaciones” y “reinterpretaciones continuas” de todos los elementos, unos en función de otros. Gibson resumen así el aporte de la religión cristiana:

... la Iglesia, al perseguir sus propios fines, alimentó y preservó las formas comunales de vida entre los indígenas. Punto tras punto, los intereses de la comunidad indígena fueron obligados a coincidir con el cristianismo y a ser expresados en términos cristianos... Visto así, el cristianismo aparece como una fuerza de cohesión, que no siempre desplaza, sino que constantemente pone en vigor y favorece las preferencias indígenas de origen comunal. Parece probable que los aspectos del cristianismo que contribuyeron a estos fines fueron los más aceptables a los indígenas, ya que de tantas otras formas el colonialismo español actuó para destruir la comunidad indígena (p. 137).

¿Religión mágica?

Con frecuencia se atribuye esta característica a la religión de los indígenas, aun a propósito de aquellos ritos que se parecen a las ceremonias occidentales. Con ello se quiere indicar que los indios les atribuyen un efecto infalible: si el rito se efectúa debidamente, la divinidad se verá obligada a conceder lo que se le pide. Pero resulta que un observador neutral podría decir lo mismo de las religiones populares y aun de todas las demás religiones, incluso de la católica-romana. Además, según Max Weber:

... la religión coercitiva [que por medio de fórmulas mágicas obliga a los dioses a cumplir con los deseos de la persona] se halla difundida universalmente. El sacerdote católico mismo continúa practicando, hasta cierto grado, ese poder mágico cuando ejecuta el milagro de la misa y cuando ejerce el poder de las llaves [es decir, la absolución] (p. 25).

¿Sincretismo ?

Con frecuencia se tacha de sincretistas a las religiones indígenas. Tal concepto lo entienden de diversa manera los diferentes autores, aunque para la mayoría es un término peyorativo que indicaría, en cierta forma, un sistema poco coherente de conceptos provenientes de la religión precolombina y de la religión hispánica.

Según hemos visto en este trabajo, esto no parece ser así, al menos por lo que respecta a la religión tradicional tselal, que no se muestra como una mezcla desorganizada, sino como un todo armónico y lógico, como una *síntesis*.

Es cierto que se puede argüir que en la religión tradicional hay ciertas contradicciones o incompatibilidades entre los diversos conceptos. Por ejemplo, los tselales afirman que Dios no es quien manda el mal injusto sino una tercera persona envidiosa. En nuestra lógica occidental concluiríamos que es Él quien, en fin de cuentas, lo envía, al ayudar al brujo a echar el mal. Vemos una contradicción en que Dios sepa todo, como querrían los indígenas, y que el brujo pueda engañarlo y obtener su ayuda.

Dicen que el santo del cielo es el mismo que el de la iglesia (cuya imagen está viva allí), pero afirman también que, por ejemplo, la Virgen de Tenango y la de Guaquepec son como primas.

Dios crea al mismo tiempo el *lab* y a su dueño y ambos se hallan sujetos a las mismas peripecias; pero, por otra parte, la vida de la mayoría de los *animales-lab* es más corta que la del hombre.

Hay que tener en cuenta que en todas las religiones hay elementos inexplicables y aun, al menos aparentemente, contradictorios. Así, verbigracia, el cristianismo afirma que Dios es infinitamente bueno y, a la vez, infinitamente justo; que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son Dios, pero no tres dioses.

Nunca se insistirá bastante en lo necesario que es estar sobre aviso cuando estudiamos culturas ajenas a la nuestra; lo cual es aún más importante cuando se trata de las culturas así llamadas “primitivas”. En efecto, dada nuestra “superioridad etnocéntrica”, corremos el riesgo de juzgar muchos de sus elementos como contradictorios solo porque nosotros no los entendemos. Tal sucede, por ejemplo, cuando se tacha de sincrética una religión indígena porque nosotros no captamos la cohesión de sus elementos; y peor aún es que tendemos a atribuirle tal característica por el solo hecho de que es indígena.

Puede suceder que un observador neutro encuentre, aun en las religiones llamadas “superiores”, elementos confusos, incoherentes y aun contradictorios. Sin embargo, los teólogos de dichas religiones ¡afirmarán que se trata de misterios!

Lo que Evans-Pritchard nos dice a propósito de la magia puede ayudarnos a comprender mejor la religión tradicional indígena tseltal:

Tratar de comprender la magia [y, en nuestro caso, otras creencias] como una idea en sí misma y buscar la esencia de ella... es una tarea sin salida. Resultará más inteligible si se la considera en relación no solamente con las actividades empíricas, sino también con otras creencias como parte de un sistema [*total*] de pensamiento (1971, p. 111).

Así, para volver a los santos “vivos”, parece absurdo que un indio afirme que una estatua de madera esté viva; en cambio, si se interpreta esto como una forma de expresar una protección especial del santo respecto a su comunidad, no parece que nos hallemos lejos del concepto cristiano occidental de los santos (que miran a sus devotos, los escuchan y los protegen) solo que expresado en una forma mucho más poética.

Por lo que respecta a los catequistas y a los catequizados, sí me parece que se ha originado en ellos un *verdadero sincretismo*.

Ya los oímos más arriba afirmar que ellos mismos no tienen *lab* porque ya recibieron la palabra de Dios, pero que los *trensipaetik* sí lo tienen por no haberla

aceptado. Por otra parte, en caso de enfermedad grave, acuden a ellos, pues tienen confianza en su gran poder espiritual.

En la leyenda del Cristo-Sol y de la Virgen-Luna, el narrador afirma que veneran al sol porque nuestros *jMe'jTatik* nos han dicho que ese astro es Cristo, y a la luna porque es la Virgen María; pero, al concluir, añade: “nos han dicho [los padres] que eso no es verdad: que el sol no es Cristo y que la luna no es la Virgen, sino que Cristo es quien hizo el sol y la luna”.

De este y otros casos, se puede deducir que se trata aquí de un *proceso* de sincretismo, ya que los tseltales no han podido asimilar todavía algunas enseñanzas nuevas de los misioneros. Por una parte, no pueden abandonar su mundo tradicional, ni por otra, negar las verdades que los padres les enseñan, ya que son los representantes de Dios. Para ellos las dos afirmaciones son verdaderas, pero cada una en un mundo diferente.

Mientras no tengan la posibilidad de llegar a una síntesis, recurrirán al sincretismo, ya que sin este, la explicación satisfactoria que dan a su propio mundo se derrumbaría. El sincretismo constituye pues, en este caso, un paso semejante al que daban los indios a raíz de la conquista: hasta que no elaboren una nueva síntesis entre las enseñanzas de su religión tradicional y las de los jesuitas, su cosmovisión estará constituida por elementos no muy coherentes que provienen de ambas religiones.

En suma: parece que la religión tradicional es una *síntesis verdadera*, que explica satisfactoriamente el cosmos indígena. Las enseñanzas nuevas de los jesuitas han hecho que, al menos los jóvenes, tengan que recurrir de nuevo al sincretismo, como sus antepasados.

Hay que notar que, puesto que se trata de una verdadera síntesis, no podemos hallar en la religión tradicional los elementos precolombinos y los hispánicos en estado puro, puesto que fueron *interpretados* y *reinterpretados* los unos en función de los otros. Aun resulta imposible saber cuál es el origen exacto de un buen número de estos elementos, sobre todo cuando los hay semejantes o paralelos en las dos religiones. La mayoría de las veces ignoramos también cuál es el grado de transformación que dichos elementos sufrieron.

No podemos aceptar la afirmación de Vogt de que los indios son fundamentalmente paganos, ni tampoco la de Carrasco, de que son fundamentalmente cristianos, si esto último significa cristianos occidentales. Mi conclusión es que la religión tradicional es un *catolicismo maya* o, si se quiere, una *religión maya católica*.

Con ello no afirmo que se trate de una síntesis cuyos elementos todos sean ortodoxos a los ojos de la Iglesia. Con todo, sí sostengo que muchos de los elementos de la religión tradicional, ya sean de origen cristiano, ya prehispánico, son aceptables a la teología católica actual, según la mentalidad del Vaticano II, aun cuando para los misioneros hispánicos hayan constituido aberraciones e idolatrías.

TEXTOS EN TSELTAL

CAPÍTULO I

- 1) *Buen k'in la jpastik ta 5 yu'un febrero k'alal ta 6. Baht ta Méxiko te Loktora x'Elsa. Spisil swinkilel lum hil ta mel'o'tan. Bayel ya yok'etay sbahik te antsetik, te ach'ixetik sok te keremetik sok te mamaletik. Ya x'ok'ik te swinkilel lumetik yu'un te Loktora bayel ya sk'an te indigenahetik, bayel ya sk'uxultay te tsetal.*
- 2) *Lek ay, ermano! Ich'aix te nahbate'ele, yu'un lok'onix ah; ya ka'betik ta ak'abe. —Lek ay! Ya xhu' ya kich' hilel, yu'un ochonix awu'unik. La sk'anonix ek te lume te k'alal ya xhu' ya jtsak hilel. Ya xk'ax ku'un ek!*
- 3) *Ma xhu' ya x'ochix ta Agente te jkaxlanetik, yu'un k'alal ma'to ayuk ta Agente te jtseltaletik, bayel ya yuts'inotik, te jme'ba' ohbolotik. Ya xtikonot ta Yaxalum, ta Chi'lum, ma'ba tojbil!*

K'alal ay ta Kabildo, teme yuch'oj, ya yalbey te Polesia: —“Banani lehbon tal may!” Teme ma' sk'an te Polesia, ya ya'bey majel ta yok! ya ya'bey majel! Ma' sna'ik a'tel; ma'ba la smeltsa'anik te Agensia. Haxan k'alal och ta Agente te jtseltal, la jpastik kooperasi6n: lajune' peso ta jujutuhl. Hich spasoj ku'untik te Agensia. Ora ini ya sk'an te jkaxlanetik ya x'ochik ta Agente yu'un yach'il te Agensia!

K'alal laj yal te Preserente te ha' ya x'ochix ta Agente te jkaxlanetik, k'ahk'ub spisil te jtseltaletik. Laj yal te Preserente: “Ma' k'opojex! Ho'on ajwalilon! Ho'on ya jnahk'an te Agente ku'un!”

La sjak' te swinkilel lumetik: “Ma'ha'ukat ajwalilat! Ha' chikan te asamblea!”. Xchihik spisil te swinkilel lumetik.

Yo'tik ini ya xhil ta Agente te jtseltal, li'i ta jlumaltik Guatepec!

CAPÍTULO II

- 1) *Bin snihil laj jun swokole, ha' me chikan muk' Tatil, muk'Ajwalil. Yu'un pajal ya kawilbonik, ya k'abubonik.*
- 2) *Te kuxulotkotik awu'un! Te sch'uhlel a'bot yu'un te Dios Tatil. Jna'tik ho'otik ha' ni wan te Kajawaltik Dios a'bot sjol, yo'tanik yu'un ek!*
- 3) *Ma' ni wan ha'uk te pox ya xhu' yu'un ya spoxtay stukele: ha'nix ta yu'el te Kajawaltike!*

- 4) *Te mero Yajwal, ha' te Dios Tatile. Ijin ek te bit'il te Dios Tatile, ha' te mero Ajwalile. Te Jalalme'tik, tikombil yu'un te Dios Tatile k'alal la spuk tal te namey ta jujupamlum. Ha' yu'un, jkanan ku'untik... ha'xan las k'ohtes tal ha' te Dios Tatile.*
- 5) *K'ejbiluk snakumal sch'ich'el snakumal sbak'etal. Xhu' ya skanantay yo'tik, yu'un ma' x'och te chopol Pukuj, ma' x'och Satanás.*
- 6) *Te jTatik Jesukristo chiknaj ta yo'tan te Jalalme'tik, ch'ul María, yu'un ha' te Espiritu Santo laj yak' tal. Hich nax ta Espiritu Santo k'oht tal.*
- 7) *Jesukristo behen ta bahlumilal; la stoj jmultik k'alal laj tamilel... cham yu'un jmultik.*
- 8) *Ha' nix te judiohetik! –Te judiohetik, kaxlan bal o tselal bal?– Tselal...! Bueno, kaxlan sok tselal, spisil: yu'un hich bit'il yakal ta scholel te sk'op Dios.*
- 9) *“Banti ay te jTatik Jesukristo?”. –Ko'ht laj yuhts'uy... Yoh te jkaxlanetik, yu'un laj yil jts'ihn te banti laj yuhts'uy, hich stsakik, la schukik te jTatik Jesukristo.*
- 10) *Jok'obot yu'un te Ajwalil: Yoh, mach'a yakal ta paxal tey ta yermitahetik? Mach'a yakal scholbel te sk'op Diose? –xchi laj– Ma'uk! Ha'abi! –Lek ay, yu'un ya kawal ka'iytik yu'un ya jchuktik!– –Lek ay abi!– xchi laj.*
- 11) *Te jkoltawanej ku'untik, te mach'a la stsik' wokol; sok k'ax swokolihel yu'un te Kajwaltik Jesukristo. Sok k'ax chanlajunmehl hahch'iel yu'un te jTatik Jesukristo... Sok laj yich' chanlajunmehl ta puñal ta yo'tan, sok t'uhlay chanlajunmehl sch'ich'el yu'un ho'otik jmultik te Kajwaltik Jesukristo. Xuht' ma'yuk smul: haxan ho'otik, ta jmultik, spisil jmulawilotik ta bahlumilal, la skoltayotik te jTatik Jesukristo!*
- 12) *Hich laj ka'iyojtikix ta lek ini te jKoltawanej te mach'a melel cham ta Kruse, te mach'a la smal te ch'ul yutsil sch'ich'ele ta Krus ini.*
- 13) *Laj amambon tal, laj atojbon tal; lekuk nahtuk smanel tal. K'ejbiluk snakumal sch'ich'el snakumal sbak'etal: hichuk yipajibuk ta xchixil ora hichuk yipajibuk ta spisil k'ahkal. Smahtanuk ta spisil ora te yiluk k'inale. Smahtanuk ta spisil ora te jnich'najel yu'un.*
- 14) *Hich yu'un, ya jpastik sresar rosario ta stojol te Jalalme'tik, yu'un ha' sNan te jTatik Jesukristo. Ora, yo'tik ini tse'elukix ko'tantik, buhts'anukix ko'tantik, yu'un kuxix jKoltawanej ku'untik, te mach'a la stsik' wokol.*
- 15) *Ha'ex awiljonik, ha'ex ak'abujonik. Ahk'bal ma'balaj awiljonik banti ya xbehenotik?*
- 16) *Te muk'ul Ajwalil te ay ta ch'ulchan, Kajwal ku'un Jesukristo... Jalal kajwal Jesukristo, k'axem to tulanant... Ha'at me tulan tehk'elat ta ch'ulchan... Bayel awu'el!*

- 17) *Ay ku'untikix yo'tik, yu'un ha' slok'ombah te jTatik Jesukristo. Hich te binut'il te jTatik Jesukristo k'alal laj hul namey, te bit'il ya kiltik te li' aye, te bin ora hul ta bahlumilal. Te jTatik Jesukristo stukel ay ta ch'ulchan, ha'xan te slok'ombah ay puhkem ta spahmal k'inal.*
- 18) *Hich te Jalalme'tik sok te Santohetik: hich nax but'il maertoma... Hich bit'il te yaj-wal asienda namal ay, haxan te maertoma, ha' ay ta asienda. Bueno, teme bin ya sk'oy ta sk'anel te winiketik: "Ya jk'ambat k'inal -xchi-. Lek ay! Ya jtikombetik shunil, ya kalbetik ajwalil teme ya ya'bate".*
Hich jts'ihn te yajwal asienda: "Lek ay! A'beya te k'inale!".
Hich ay jts'ihn ha' te Dios Tatile: teme ay bin ya jk'antike te Jalalme'tik sok te Santohetike te li' aye. Haxan ha'nix te Dios Tatile, ha' ya ya'botik te binti ya jk'antike!
- 19) *SMe' ek te jkaxlan, sok ho'otik sMe' ek yu'un jTatik Jesukristo ay sMe', hich yu'un jMe'tik te spahmal bahlumilal. SMe' ch'ulchan... sMe' gloria.*
- 20) *K'ejbiluk snakumal sch'ich'el, snakumal sbak'etal yu'un te Kajkanantik, sMe'ch'ulchan sMe' ch'ul gloria.*
- 21) *Ha'at ni me ak'abuyon, ha'at nimeapetujon, ha'at ni me alochojon, ya jujun k'ahk'al, ta jujun ahk'abal.*
- 22) *Te Kajkanantik ya yilbonik, ya sk'abuyonik, xojobuk ta sit xojobuk ta yelaw.*
- 23) *Te Kajkanantik, sMe' ch'ulchan, sMe' ch'ul gloria ch'aybil banti k'uxix, tsahik ya ya'iy.*
- 24) *Ho'on, ha' te ho'one, ho'on te Mariahone! Te ho'on ya jnahkalon li'i, te bit'il ya jkanantayex. Haxan ya kapasbonik jun ch'ul nah. Li' ya x'anone.*
- 25) *Ma' x'apas bik'it awo'tan yu'un ma' ho'onuk ta jmul ta banti wutsulat! Ha' to te smul sbahbeyal jme', sbahbeyal jtat. Bin yu'un ma' x'awa'bon xyaxal aku'ik, xyaxal apak'ik?*
- 26) *Ta sbahbeyal ya jk'oponat, jTatik Jesukristo, te ayat ta ch'ulchan Patil ya jk'opon te Santohetik li', ta bahlumilal: "Santohetik! Ta jk'oponex yo'tik, li' ta bahlumilal".*
- 27) *Me li' wutsulex yo'tik, pajal yomolex yo'tik ta muk'ul retablo, ta muk'ul altar, yo'tik ini!*
- 28) *jTatik Jesukristo stukel ay tal ch'ulchan sok te Jalalme'tik, sok te Santohetik. Haxan te slok'ombah ay puhkem te spahmal bahlumilal. Manchuk teme pasbil: kuxul ay yu'un a'bot bendision yu'un te Pagrehetike. Laj yich' ha': hich yu'un, te sch'uhlele a'bot yu'un te Dios Tatile! Laj yich' sp'ijil sok te bendisione. Manchuk teme pasbil: ay sp'ijil yu'un yich'oj ha'. Teme ya jch'uhuntik te Santo te ay ta ch'ulnah, ya jch'uhuntik ek te Santo te ay ta ch'ulchan.*

29) *Papasito... te mach'a laj yutate, te mach' a la skontratayat, ik'a me ta ora eyuk!... Hichuk, papasito, kejan me, pahklan me ta ye'tal yok te Jalalme'tike! Te mach'a la sti'at bahel, ayuk wan ya xlaaj ta mile!*

30) *Pahklan me, kejan me ta stojol te Kajwaltik Diose! Sok hich, te mach'a laj yuts'inat ek, laj me awilix! Te mach'a la skontratayat ek, tal ek!*

Te mach'a la spasba talel, ik'a me ta ora eyuk! Ma' spisil ora kuxul li'i! Manchuk ha'uk ini ha' te buhts'an k'inal ya ya'iy sok te yihnam, sok te yalsnich'anik...! Ha' lek ik'a ta ora! Ak'a pajaluk te swokol, ak'a pajaluk te mel'o'tan ta bahlumilal te mach'a la spasba talel!

31) *Te swinkilel lum, teme ay muk'ul smul, ya xbaht ta k'atimbak, ta banti ay k'ahk' –ya yal te jMe'jTatike– Ma' xlok: tey ya xhil!*

32) *“Hich me, k'oht awal ha' me ine. jLi' me xhul atahotik...!” Hich, laj, cha' moh laj ta kawu te winike... yoh kux yo'tan! Li' ayix ta bahlumilal ah, ta banti ayotik... Haxan ma'ba k'ax bayel k'ahk'al ah; raa'ba ya jna'tik wan ah... jun uh, o jun wan ha'bil. Hich, k'oht wan, stah te yihname, o yan wan bahtix ah...!*

33) *Ma' me xyal “Hichuk nax tup' te jwokole, te jshahbe!” Ya to wan na'otbahel, lum to bahele yu'un Kajkanantik.*

Ma' me hichukotik bit'i jun larino, jun jkaxlan! Ha'chuk me jun jkaxlan ma'ba chikan ba ya xlaaj jun swokol Hich nax xlaaj ta yohlil k'inal! Ha'chuk me ho'otike, chikan me ta ch'ulchan ba ya xlaaj te jwokoltike!

CUARTA PARTE

INTRODUCCIÓN

1) *Ta sk'anel te jch'ib ti' Hich yu'un manchuk laj xbohon liklonel k'a chojak' ta jun yan lum, ya jun yan k'inal.*

CAPÍTULO VI

2) *Muk' wan laj ya'bey te sk'op yaj Alkal. Ma' laj yak' k'exlal ma laj yak' ta halel; yakuk nix jch'uhumbetik te sk'ope.*

Ch'ul Alkal, ch'ul Justisia, ch'ul bara, ch'ul bastón, ch'ul nahbate'el.

Hichnax, yo'tik ini, Kajwal, ch'ul jBankilal, ya kawa'bonix santísima abendisión, santísima agrasia.

- 3) *Ay wan ta awenta, ay wan ta atojole te sjalaxi'ele, te sjalak'exele. Ha'at ni me laj achahpan.*
- 4) *Hanix hich stukel, chaneb wan awaj Justisia. chaneb wan awaj Alkal, ha' laj me sikil tak'in yok, sikil tak'in ta smeltsa'anel sk'ab ta schahpanel.*
- 5) *Talon me ermano! Ya jk'oponat! –Ochan, Ka!– Teme xhu'ya kapas servir ta Kapitanil? –Ma' jk'an, Ka! Ma' xhu'ku'un; ma'yuk bin ay ku'un!; ma hahchix te ixim; ma' jtahtikix! yu'un juersa ay bin ya sk'an teme ya x'ochotik ta Kapitanil; yu'un ay nix binti ya sk'an teme ay kiximtik, jchenektik, jchitamtik! Ma' xhu'ku'un ya x'ochon, yu'un ma'yuk binti ay ku'un!*
- 6) *Kajwalin jBankilal, och wan ta atojol och wan ta atelemal, sjalaxi'onel, sjalak'exonel Kajkanantik.*
- 7) *Ha' ni me yiloj stukel: la smal jun schik' la smal jun shahb stukel Ya sna' stukel te Kajkanantik teme ay to ba nihk yo'tan.*
- 8) *Lec ay! xhu'ya x'ochon! Ha' lek teme hu'ku'un! Teme ma' laj kak' k'exlal!*
- 9) *Manchuk laj me nihkuk jun yok, nihkuk jun sk'ab. Ay wan yaj payaw ay wan yaj chik'aw. Manchuk laj sch'ayuk ta yok, manchuk laj sch'ayuk ta sk'ab. Xwajetuk ta sti', xwajetuk ta yo'tan.*
- 10) *Ma' la sch'ojbel hilel te axi'elike, te ak'exelike. Ma' me laj yak'ix ta k'exlal, yak'ix ta halel.*
- 11) *Ma'uk! Te Kajwaltik Dios ya ya'bat te binti ya xtuhun awu'un. Ha'nix te Kajwaltik Dios ya ya'bey abendisión te ka'teltik, yu'un ma' tajmaluk te binti ya jpastik, yu'un hanix yich'el ta muk' te Kajwaltik Dios! Ha' yu'un, te bin ya xtuhun ku'untik, Dios ya skoltayotik!*
- 12) *Ma' me yakal hapbel jba, ma' me yakal tembel jba. Ya yalix stukel: “jlehwajoni, jlehmat'soni!”. Haxan ma'ba jlehwajukon, ma'ba jlehmat'sukon! Ha' to me skaj bit'il axi'el, bit'il ak'exel.*
- 13) *Lek wan yomolotik; ma' la snuptik jun jatel. Hich wan oxo' skaj Opesaletik. Ha' ni me hich, skaj Opesal k'ejbiluk snakumal sch'ich'el, snakumal sbak'etal.*
- 14) *Bank'ala! tinilotik ta slajimbeyel, ta stup'imbeyel te schik', ha'nanix te shahb. Hich yu'un, yomolotik, tsobolotik ta yilel ah, ta sk'abuyel ah, hich bit'il smajanel jk'optik, smajanel jk'abtik.*

- 15) *Ha'nix hich stukel, bak'alal la smajambey yok la smajambey sk'ab. Hich yipal sleh jun yik'ab. Ay ni me te sme' ay ni me te stat. La syom jun si', la syom jun taj. Shahchbiluk jun yok, shahchbiluk jun sk'ab.*
- 16) *Xh'u bal awu'un ya kats'uhpun kuch'tik chilha'? –Ya xhu' ku'un!*
- 17) *Ma'uk! tik'onix ah! Yoh ya jleh te mach'a ya yich' bahel te swe'el yuch'el ta anah.*
- 18) *Ha' ni me te snuhp' ko'tan, tulantesbiluk te sk'ab ta tsakel jun krus jun oromento; ta sk'asesel ta sityelaw. Ay wan chalam yilel, chalam sk'abuyel. Manchuk me xnihk yo'tan. Ha'ukat ni me x'atulantesbon sk'ab ta tsakel, ta sjapuyel te jun krus.*
- 19) *Ya jmajambat perdón yu'un yalsnich'an Señor Santiago! k'ejbiluk snakumal sch'ich'el, snakumal sbak'etal, bak'alal ya xlok'; buhts'antesbiluk ta yo'tan jun ak, jun ya'mal, hichuk namaluk xya'iy ta ik' banti ay jun ulub. Manchuk ch'ayuk ta jun ahch'al, manchuk ch'ayuk tan jun hehmel, ta jun sbehyib, ta jun slok'ib! Manchuk me tsuhkulin ch'ajan ch'ul wits', tsuhkulin ch'ajan ch'ul ajaw. Manchuk spohtsin ta sbehyib, ta slok'ib te kalake, te chambahlam. Kajwaltik Dios ku'un, hichuk laj koesanuk xanix sbak'etal... ta baba-lumijel... ta stojol awok, ta stojol ak'ab!*
- 20) *Lek ayotik: Xhu' bal ya jlok'estik te jpak'? –Lek' Xhu' ya kalok'es!*
- 21) *Talonix Ka! Ya jk'oponat Ka! Hich, pasa perdón Ka yu'un te xi'el, yu'un te sk'exel te Kajkanantik. Ya jk'oponat yu'un te slimosna te hilix ta skaj te yich'el ek te ka'tel. Ha' yu'un ya x'ohbolajat ya kalok'esbon te jp'is yu'un te jlimosna. Xhu' ya jlok'esbat! Ay bal talel te p'isubil?– Ay! –Teme yich'oj talel te ak! Lek ay, ya jlok'esbat abi!*
- 22) *Laj ko'tantik! Hokol awal laj lok'esotik! Hokoyal te Jalalme'tik! Lek ayotik! K'ax ku'untik te K'in!*
- 23) *Pasa perdón, Ka! Ya x'ohbolajat ya kapasbotik K'in! –Haxan ma' xkiltik! Repente ma' xkuxawotik! –Haxan ya xhu' awu'un, Ka! Ya jmajambat te ak'ab yu'un ya kawilot-kotik; ya xk'ax te ka'telkotik!– Lek ay! xhu' ya jkoltayex!*
- 24) *Xhu' bal ya jlok'estik te ala ixta– Ya xhu' awu'unik!*

CAPÍTULO VIII

- 1) *Manchuk laj k'anlajanuk jun yok, k'anlajanuk jun sk'ab bit'il ya xwalkuj lok'el.*
- 2) *Ma' laj yak' jun k'exlal, ma' laj yak' jun tse'ej, bank'alal skolajuk te sjalachik', te sjalas-hahb.*

- 3) *Chikan ta ch'ulchan bit'il smil ya xlanj ta awokol.*
- 4) *Ha' me skaj te axi'ele, skaj te ak'exele. Haxan awilojon atukel, Schu'.*
- 5) *Ma' me hichukotik bit'i jun larino, jun jkaxlan. Ha'chuk me jun jkaxlan ma'ba chikan ba ya xlanj te jun swokol: hich nax ya xlanj ta yohlil k'inal'; ha'chuk me ho'otike, chikan me ta ch'ulchan ba ya xlanj tejwokoltike, bak'alal la jch'uhuntik smandar, jch'uhuntik sk'op.*
- 6) *Ma' ha'ukotik hachbeltik: antiko jme'tik, antiko jtatik! Ha' yu'un ma' patiluk ch'abetik ma' patiluk tup'betik te sjalaxi'el, te sjalak'exel. Lekilal meix ta pasel.*
- 7) *Ha'at nix alehbon hilel jlumal, ha'at nix alehbon hilel jk'inal banti laj wutsulon sok pobre awalaltak, sok pobre awu'untikil.*
- 8) *Yanix awalaltak tehk'el ya xhil, japal ya xhil.*
- 9) *Chikan ta ch'ulchan. Yakalotik me sch'uhumbey te amandare... ak'ope! Yu'un ha'at nix amandar, ha'at nix ak'op jTat, ha'at nix ak'op, Kajwal! Hich la schahpan te Kajkanantik, ch'ul alajel ku'un.*
- 10) *Ha'nix hich stukel oxé' yaj maestro, che' yaj musikero, k'ejbiluk snakumal sch'ich'el... bit'il ya xwalkuj lok'el... sutp'ij lok'el, ta yilel jun swokol, ta yilel jun strabajo. K'ejbiluk ta banti la spas wokol, ta banti la spas jun a'tel.*
- 11) *Hich yipal jun yik'ab. Ay ni me te sme' ay ni me te stat. La syom si', la syom jun taj. Xhahchbiluk jun yok, xhahchbiluk jun sk'ab.*
- 12) *Akol ko'tantik, nichim ko'tantik laj yaTjotik ch'ul kantela, ch'ul xaktaj.*
- 13) *Xuht'ukon laj sok, witsukon laj sok!*
- 14) *Ahch'emuk jti' sok te awalaltak, sok te awuntikil.*
- 15) *Pajaluk me xyomobon, tsobobon, sok pobre awaj Maertoma, sok pobre awaj Kapitán, hich ta jun ora, ta scheb ora yo'tik, ta stoyel, ta shahchel ch'ul Santa Maitines.*

Ts'akal me chaneb awaj Maertoma, chaneb awaj Kapitán. Tsobolik laj ta sjoyobal ha'bil k'inal sok pobre awaj Opisal.

Ma' laj sch'objey hilel te axi'elike, te ak'exelike te pobre awaj Kapitán jun yok' jun sk'ab jun jpsmats. Te mach'a ya stsobeyik ta jnah, junuk yo'tan yomolik.

- 16) *Hich wan, juersa jch'uhuntik bit' il yak'oj kiltik. Te jMe'jTatike laj wan yil. Ha' ni me jtamojtik, ha'ni me kich'ojtik. Hich wan stsak hilel ta komon ixta.*
- 17) *Ha' ni me te Kajkanantik, Sme' ch'ulchan, sMe' ch'ul gloria la schahpan hilel!*
- 18) *Ha' ni me ilbil yu'un Kajkanantik, muk' manojel Jesukristo, bak'alal la smal sch'ich'el ku'untik, bak'alal la stoj jmultik.*

CAPÍTULO XII

- 1) *Tantoix spena, tantoix swokol te sbak'etal te yahch'alel, k'asesbiliuk ta spat, k'asesbiluk ta xuhk'... Ay spoxil awu'un jTat Hichuk laj yombiluk lok'el binto hulem ta sba'ketal.*
- 2) *Halaj bik'it ta jti', halaj bik'it ta ko'tan ta yak'el ch'ul nichim ta yak'el ch'ul buhts'an... ta stojol asit, ta stojol awelaw.*
- 3) *Hichuk la stoylajanukix, bahlumilal ya'iy. Hichuk laj xanlajanukix k'inal ya'iy ta stojol asit, ta stojol ajalawelawik.*
- 4) *Ya jamjambat sikil ati', sikil awo'tan...
Ya jmajambat ts'ujulel ihk'ba ik', ts'ujulel sakba ik'...
Ya jmajambat sakba tonil ha', ihk'ba tonil ha'; sakba suyil ha', ihk'ba suyil ha'; –sakba yahch'alel ha', ihk'ba yahchalel ha'; sakba nikkik, ihk'ba nikkik.*
- 5) *Ban k'opoj tal yo'tik hiche, Kajwal? Hich k'opoj tal, tulan k'opoj tal... Bin xchi k'opoj tal? Ven-tana k'opoj tal, sbah ton k'poj tal. Bin k'opoj tal yo'tik? –Bin xchi schahpan ta yo'tan? ch'abal kerem wan, ch'abal ach'ix wan.*
- 6) *Ban ayat yo'tik, ayat bal ta apechech? Ban ochat yo'tik, ochat bal ta wits? Ban ayat yo'tik, ayat bal ta sojoj? Bin yo'tik xk'opojat talelt?*
- 7) *Anich'anon jTat anich'anon Kajwal! Ya jk'ambatix te ch'ul abendisi6n, ya jk'amabtix te stulanil awu'el. Xhu'ya hip lok'esotik te ti'ben chane ini... te mach'a ti'ot ta chan, ta lukum te ay ta bahlumilal, te ya yuts'inotik.*
- 8) *Laj kalbatix hokolawal, anich'anon jTat, anich'anon Kawal. La jmajambat ch'abal ati', la jma-jambat ch'abal awo'tan. La jmajambat oxlajune alisensia, oxlajuneb abendisi6n! Laj kalbatix hokolawal, anich'anon jTat, anich'anon Kajwal!*

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO (1952). “El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación”, en *América Indígena*, vol. XII.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO (1956). “Cultura y nutrición”, en *Estudios Antropológicos... en homenaje al Doctor Manuel Gamio*, México, UNAM-Dirección General de Publicaciones.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO (1963). *Medicina y Magia*, México, SEP-INI.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO (1970). *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Universidad Iberoamericana.
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO (1973). *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, Sep-Setentas.
- AGUIRRE BELTRÁN, VILLA ROJAS *et al.* (1976). *El indigenismo en acción*, México, INI.
- ALLIER, RAOUL (1925). *La psychologie de la conversion chez les peuples noncivilisés*, París (citado por Richard).
- ALATORRE, ANTONIO (1968). *Antropología y evangelización*, México, Secretaría del Departamento de Misiones del CELAM.
- ALATORRE, ANTONIO (1979). *Los 1001 años de la lengua española*, México, Bancomer.
- ARGENSOLA, BARTOLOMÉ LEONARDO, de (1940). *Conquista de México, (1562-1631)*, México, Pedro Robredo.
- ARREGUI, ANTONIO (1952). *Summarium Theologiae Moralis*, Bilbao, España, El Mensajero del Corazón de Jesús.
- BARNETTE, H. G. (1956). *Anthropology in Administration*, Evanston, Illinois, Rowe Peterson (citado por Foster, 1969, p. 170).
- BARREDA (s/f). *Catecismo de Barreda*.
- BERGER, PETER (1973). *The Social Reality of Religion*, Inglaterra, Penguin Books.
- BIBLIA DE JERUSALÉN* (1967). Bélgica, Desclée de Brouwer.
- BLOM, FRANZ (1956). “Vida precortesiana del indio chiapaneco de hoy”, en *Estudios Antropológicos... en homenaje al Doctor Manuel Gamio*, México, UNAM-Dirección General de Publicaciones.
- BLOM, FRANZ y O. LAFARGE (1926). *Tribes and Temples*, New Orleans (citado por Foster, 1944, pp. 98 y 102).

- BRAVO IZQUIERDO, DONATO (1923-1924). *Lealtad militar (campaña en el Estado de Chiapas e Istmo de Tehuantepec)*, México.
- BRAVO DE LA SERNA y MANRIQUE, MARCOS (obispo). (1679). *Pastoral en Sylvos de un Prelado a los Misioneros de su Rebaño*, se incluyen: *Ordenanzas Generales de Visita y Facultades y Arancel reformado de derechos*, Guatemala, Joseph de Pineda Ibarra, Biblioteca de Fray Bartolomé de las Casas, San Cristóbal (mecanografiado).
- CALNEK, EDWARD E. (1970). “Los pueblos indígenas de las Tierras Altas”, en McQuown, A. Norman y Julián Pitt-Rivers (eds.). *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas*, México, INI.
- CANCIAN, FRANK (1965). *Economics and Prestige in a Maya Community*, Stanford University Press.
- CARRASCO, PEDRO (1961). “The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development”, en *American Anthropologist*, vol. LXIII.
- CARRASCO, PEDRO (1976). *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Setentas.
- CASO, ALFONSO (1948). “Definición del indio y lo indio”, en *América Indígena*, vol. VIII.
- CATECISMO DE BARREDA (1960). Título real: *Papeles de la Chinantla*, Barreda, Nicolás de la, México, Museo Nacional de Antropología e Historia (obra escrita en 1730).
- CATECISMO MAZAHUA (1970). Título real: *Doctrina y enseñanza de la lengua mazahua*, Nájera y Yanguas, Diego, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México (escrito en 1637).
- CATECISMO MIXE (1733). Título real: *Confesionario en lengua Mixe*, Quintana, Agustín de, O. P. Puebla, Viuda de Miguel Ortega.
- CATECISMO NÁHUATL (1611). Título real: *Camino del cielo en lengua mexicana*, León, Martín de, O. P. México, Imprenta de Diego López.
- CATHOLICISME (1952). Encyclopédie dirigée por G. Jacquemet, París, Letouzey et Ané.
- CHILAM BALAM (1948). *El libro de los libros*, México, Fondo de Cultura Económica (obra escrita en maya poco después de la conquista).
- COLLIER, JANE (1982). “Justicia Popular en Zinacatán”, en *América Indígena*, vol. XLII.

- CONFESIONARIO TSELTAL I* (S. XVIII). Título real: “Doctrina y confesionario en lengua tsendal”, en *Anales del Museo Nacional de México* (tomo VII).
- CONFESIONARIO TSELTAL II* (S. XVIII). Título real: *Quaderno en Lengua Tzendal*, Ex-collectione Americana Domini Brasseur de Bourbourg, Bibliothèque Nationale de París, Departemente des Manuscrits Mexicains, 421-R 31.977.
- CONFESIONARIO TSOTSIL* (1895). Título real: *La lengua tzotzil en Chiapas*, Hidalgo, Manuel O. P., San Cristóbal de las Casas, “El trabajo” (traducción al español por Robert Wasserstrom).
- CORTÉS Y LARRAZ, PEDRO (obispo) (1958). *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Guatemala*, Tipografía Nacional de Guatemala (obra escrita hacia 1770, citada por Severo Martínez).
- DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE* (1949). R. Nay, director, París, Letouzey et Ané.
- DOCUMENTO I (sin título). (1659). Sobre la designación del Padre Doctrinero de Guatequepec, Guatemala, Archivo General del Gobierno. Fichero: “Guatequepec”.
- DOCUMENTO II (sin título). (1752). Sobre la delimitación de tierras de Guatequepec, *ibíd.* Fichero: “Guatequepec”.
- DOCUMENTO III (1883-1990). “Cuentas del párroco de Oxchuc, cuyo anexo es Guatequepec”, San Cristóbal de las Casas, Archivo del Obispado.
- DOCUMENTO IV (1838). *Informes de los párrocos del Estado al Gobierno del mismo sobre la situación de los pueblos...* San Cristóbal, Secundino Orantes.
- DOCUMENTOS DEL VATICANO II (1966). México, Él.
- DURKHEIM, EMILE (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF.
- ELMENDORF, MARY (1973). *La mujer maya y el cambio*, México, Sep-Setentas.
- ESTRADA CRISANTO, O. P. (1850-1859). (sin título). Cartas al obispo acerca de Guatequepec, San Cristóbal de las Casas, Archivo del Obispado.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1970). *Nuer Religion*, Oxford, The Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1971). *Theories of Primitive Religion*, Oxford, The Clarendon Press.
- EXQUEMELIN (1704). *The History of the Bucaniers of America*, Londres (citado por Foster 1944).
- FAVRE, HENRI (1973). *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Siglo XXI.
- FOSTER, GEORGE, M. (1944). “Nagualism in Mexico and Guatemala”, en *Acta Americana*, vol. II.

- FOSTER, GEORGE, M. (1969). *Applied Anthropology*, Boston, Little Brown and Company.
- FOSTER, GEORGE, M. (1972). *Tzintzuntzan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FUENTE, JULIO DE LA (1947a). “Definición, pase y desaparición del Indio”, en *América Indígena*, vol. VII, núm. 1.
- FUENTE, JULIO DE LA (1947b). “Discriminación y negación del Indio”, en *América Indígena*, vol. VII, núm. 3.
- FUENTE, JULIO DE LA (1965). *Relaciones interétnicas*, México, SEP-INI.
- FUENTES Y GUZMÁN, ANTONIO, de (1932). *Recordación Florida, Discurso Historial y demostración material, militar y política del Reyno de Goathemala*, Guatemala, Tipografía Nacional de Guatemala (obra escrita en 1693, citada por Martínez).
- GAMIO, MANUEL (1946). “La identificación del Indio”, en *América Indígena*, vol. VI, No. 2.
- GEERTZ, CLIFFORD (1968). “Religión as a cultura System”, en *A.S.A. Monographs*, núm. 3.
- GIBSON, CHARLES (1975). *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI.
- GIRARD, RAFAEL (1962). *Los mayas eternos*, México, Libro Mexicano.
- GODTSSEELS, LUIS (1981). *Biblia Temática*, Arvi.
- GORDILLO, MARÍA (1921). Carta al obispo de San Cristóbal de las Casas, San Cristóbal, Archivo del Obispado.
- GOSSEN, GARY (1947). *Chamulas in the World of the Sun*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- GUI TERAS-HOLMES, CALIXTA (1965). *Los peligros del alma*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HARMAN, ROBERT, C. (1974). Cambios médicos y sociales en una comunidad maya tseltal, México, SEP-INI.
- HEATH, SHIRLEY B. (1972). *La política del lenguaje en México*, México, SEP-INI.
- HOLLAND, WILLIAM R. (1963). *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, INI.
- ISAGOGE HISTÓRICO ANTROPOLÓGICO (1892). Escrito a principios del S. XVIII por un dominico anónimo, Madrid.
- IWANSKA, ALICIA (1963). “El concepto indígena en dos regiones distintas de México”, en *América Indígena*, vol. XXII, núm. 4.

- KLEIN, HERBERT (1970). "Rebeliones de las comunidades campesinas: la República Tzeltal de 1712", en McQuown y Pitt-Rivers (eds). *Ensayos de Antropología...*
- LANDA, DIEGO de (obispo). (1959). *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa (obra escrita entre 1560-1570).
- LAS CASAS, BARTOLOMÉ (1909). *Apologética Historia de las Indias*, Madrid.
- LAS CASAS, BARTOLOMÉ (1975). *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica (manuscrito latino del S. XVI).
- LAUGHLIN, ROBERT M. (1975). *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantán*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- LAUGHLIN, ROBERT M. (1977). *Of Cabbages and Kings*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- LAFAYE, JACQUES (1974). *Quetzalcoatl et Guadalupe*, París, Gallimard.
- LEGISLACIÓN INDIGENISTA MEXICANA (1958). México, Instituto Indigenista Interamericano.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL (1968). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- LOMBARDO OTERO, ROSA MARÍA (1944). *La mujer tseltal*, México (s/e).
- LOMNITZ, LARISSA (1973). "Influencia de los cambios políticos y económicos en la ingestión del alcohol: el caso Mapuche", en *América Indígena*, vol. XXXIII.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, HERMILO (1960). *Apuntes históricos de San Cristóbal de las Casas*, Chiapas, México, México.
- LOYOLA, IGNACIO DE (1935). *Ejercicios Espirituales...* Texto Autógrafo, en *The-saurus Spiritualis Societatis Jesu*, Santander, Typis Aldus (obra del S. XVI).
- MADARIAGA, SALVADOR de (1959). *El corazón de piedra verde*, Buenos Aires, Sudamericana.
- MADSEN, WILLIAM (1957). *Christo-Paganism*, New Orleans, Tulane University.
- MARTÍNEZ-PELAEZ, SEVERO (1973). "La sublevación de los Zendales", en *Economía*, núms. 37 y 38, Guatemala, Universidad de San Carlos.
- MARTÍNEZ-PELAEZ, SEVERO (1975). *La Patria del Criollo*, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana, Educa.
- MAURER ÁVALOS, EUGENIO (1971). *Religion et Nationalisme chez les Gallois*, Tesis de maestría, Ecole Pratique des Hautes Etudes, VIe Section, fotocopiada en Musée de l'Home.

- MAURER ÁVALOS, EUGENIO (1977). “¿Aprender o enseñar?: La educación en Takinwits, poblado tseltal de Chiapas”, en *Revista del Centro de Estudios Educativos*.
- MCLEOD, MURDO (1973). *Spanish and Central America*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press.
- MCQUOWN, NORMAN y JULIAN PITT-RIVERS (eds.) (1970). *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas*, México, INI.
- MEDINA, ANDRÉS y LAURETTE SEJOURNE (1964). *El Mundo Mágico de los Mayas*, México, Museo Nacional de Antropología e Historia.
- MONTESQUIEU (1750). *The Spirit of Laws* (citado por Evans-Pritchard, 1971).
- MORALES, MARDONIO (1977). “Chiapas Indígena”, en *Christus*, núm. 505, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, A. C.
- MORLEY, GRISWOLD SYLVANUS (1956). *The Ancient Maya*, Stanford, California, Stanford University Press.
- MOSCOSO PASTRANA, PRUDENCIO (1960). *El Pinedismo en Chiapas, 1916 a 1920*, México, Ed. Cultura.
- MOSCOSO PASTRANA, PRUDENCIO (1974). *México y Chiapas* (s/e).
- NASH, JUNE (1968). “Rhetoric of a Maya Indian Court”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. III, México, UNAM.
- NASH, MANNING (1960). “Witchcraft as a social Process in a Tzeltal Community”, en *América Indígena*, vol. XX.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, FRANCISCO, O. P. (obispo). (1702). *Constituciones diocesanas del Obispado en Chiapas*. Roma, Caietano Zenobi (Hay un ejemplar en el Museo Nacional de Antropología e Historia).
- OROZCO Y JIMÉNEZ, FRANCISCO (obispo). (1911). *Colección de documentos inéditos relativos a la Iglesia de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas (Archivo del Obispado).
- PANIAGUA, FLAVIO (1876). *Catecismo elemental de Historia y Estadística de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, México.
- PAOLI-BOLIO, JOSÉ ANTONIO (1974). *Dinámica de Comunicación en una Pequeña Comunidad Tzeltal*, México, Universidad Iberoamericana, Ciencias y Técnicas de la Comunicación (mimeografiado).
- PARDINAS, MIGUEL AGUSTÍN, S. J. (1967). *Un testigo de Cristo*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa.

- PÉREZ-HIDALGO, CARLOS *et al* (1975). “La situación nutricional de la población rural de los Altos de Chiapas”, en *América Indígena*, vol. XXXV.
- PITT-RIVERS, JULIAN (1960). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, FCE (obra escrita en maya poco después de la Conquista).
- PITT-RIVERS, JULIAN (1965). “Who are the Indians”, en *Encounter*, vol. XXV.
- PITT-RIVERS, JULIAN (1967). “Words and deeds: the Ladinos of Chiapas”, en *Man*, vol. II.
- PITT-RIVERS, JULIAN (1968). “Kinship: Pseudo-Kinship”, en *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. VIII.
- PITT-RIVERS, JULIAN (1969). “Mestizo or Ladino”, en *Race*, vol. IX.
- PITT-RIVERS, JULIAN (1970). “Spiritual Power in Central America”, en *ASA Monographs*, núm. 9.
- PITT-RIVERS, JULIAN (1971). “Thomas Gage parmi les Naguales”, en *L'Homme*, vol. IX.
- PITT-RIVERS, JULIAN (s/f). “La Parente Rituelle en Europe Mediterranée” (mimeografiado).
- REDFIELD, ROBERT (1934). “Cultura Changes in Yucatan”, en *American Anthropologist*, vol. XXXVI.
- REDFIELD, ROBERT (1941). *The Folk Culture of Yucatán*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- REIFLER BRICKER, VICTORIA (1973a). “Algunas consecuencias religiosas y sociales del nativismo maya del siglo XIX”, en *América Indígena*, vol. XXXIII.
- REIFLER BRICKER, VICTORIA (1973b). *Ritual Humor in Highland Chiapas*, Austin, Texas, University of Texas.
- RIBEIRO, DARCY *et al*. (1960). “Un concepto sobre integración social”, en *América Indígena*, vol. XX.
- RICARD, ROBERT (1947). *La conquista espiritual de México*, México, Jus.
- RIPALDA, JERÓNIMO de, S. J. (1974). *Catecismo de la doctrina cristiana*, Mexico, Tradición (primera impresión en 1591).
- ROBLES URIBE, CARLOS (1966). *La dialéctica tzeltal y el Diccionario Compacto*, Mexico, INAH.
- RUS, JAN (1973). “One Court two Cultures: Rhetorical Strategy and Cultural Interference in a Changing Maya Community” (conferencia), Congreso de la American Anthropological Association, San Cristóbal de las Casas, México.

- RUZ LHUILLIER, ALBERTO (1963). *La civilización de los antiguos mayas*, México, INAH.
- RUZ LHUILLIER, ALBERTO (1981). *El pueblo maya*, México, Salvat Mexicana.
- SERMONES TSELTALES (1675). Título real: *Conciones in Lingua Tzeldaic* (manuscrito), por el R. P. Manuel Diez, O. P. Ex-collectione Americana Domini Brasseur de Bourbourg, Bibliothèque Nationale de París, Departement des Manuscrits Mexicains, R31.978 (4052). (obra del siglo XVIII).
- SERMONES TSOTSILES (1895). Título real: *La lengua Tzotzil en Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, “El Trabajo” (publicado en 1735, traducción de R. Wasserstrom).
- SERNA, JACINTO, DE LA (1892). *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, México, Imprenta del Museo Nacional (manuscrito de 1656).
- SLOCUM, MARIANA (1964). *Yach'il Testamento*, Soc. Bíblica de México.
- SLOCUM, MARIANA y FLORENCIA L. GERDEL (1965). *Vocabulario Tzeltal de Bachajón*, México, Instituto Lingüístico de Verano.
- SODI, DEMETRIO (1980). *El tiempo capturado*, realización de Béatrice Truebold, México, Bancomer.
- THOMPSON, ERIC J. (1975). *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI.
- TRENS, MANUEL B. (1957). *Historia de Chiapas*, México, Talleres Gráficos de la Nación.
- ULLOA, DANIEL (1977). *Los predicadores divididos*, México, El Colegio de México.
- VAN ZANTWIJK, R. A. M. (1974). *Los servidores de los santos*, México, SEP-INI.
- VEGA ESTENS, SILVIA PATRICIA (1975). *Estudio de comunidad*, Biblioteca de la Facultad de Medicina de la UNAM (mecanografiado).
- VILLA ROJAS, ALFONSO (1947). “Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico”, en *American Anthropologist*, vol. XLIX.
- VOGT, EVON Z. (1969). *Zinacantán*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press.
- VOGT, EVON Z. (1973). *Los zinacantecos, un grupo maya en el siglo XX*, México, Sep-Setentas.
- WASSERSTROM, ROBERT (1974). “The exchange of Saints in Zinacantán“, Conferencia pronunciada en el Congreso Internacional de Americanistas en México.

- WEBER, MAX (1966). *The Sociology of Religion*, Londres, Social Science Paperbacks.
- XIMÉNEZ, FRANCISCO (O. P.). (1929-1931). *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Guatemala, Biblioteca Goathemala (obra escrita hacia 1720).



El libro del Dr. Maurer ofrece un nuevo modo de abordar el estudio de la religión amerindia, pues combina la teología con la antropología... como teólogo, ofrece una perspectiva amplia y pragmática para el estudio de la religión india y, como antropólogo, ha aprendido el valor de la investigación empírica y el significado del contexto social para la comprensión de las creencias. Por esta razón toma un caso concreto, los indios tseltales de Guiaquitepec, y examina lo que ellos creen, no como un conjunto de proposiciones, sino como una teología vivida; es decir, lo que implican esas creencias en términos de juicios morales y de conducta. Valora su religión basándose no solo en las afirmaciones hechas por ellos al respecto, sino también en la institucionalización de la religión en el ritual, en las oraciones, en las “supersticiones” y en las costumbres.

Dr. Julian Pitt-Rivers