

Ritualidad y pensamiento de antigua impronta en los pueblos mayas de la Verapaz, Guatemala, 1550-1813

Rituality and thinking of ancient imprint in the Mayan villages of Verapaz, Guatemala, 1550-1813

Juan Carrillo-González

Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Autor al que se dirige correspondencia: areamaya@yahoo.com

Recibido: 03 septiembre de 2016 / Aceptado: 20 de noviembre de 2016

Resumen

El presente trabajo tiene la finalidad primordial de discutir los diversos mecanismos que la sociedad indígena implementó para afrontar la desarticulación cultural inherente a la implantación del régimen colonial. Explora para ello las manifestaciones de la práctica “heterodoxa” entre los grupos mayas q’eqchi’s, poqomchi’s y achís en un dilatado marco temporal. En forma adicional, se centra en dilucidar la presencia del sustrato precolombino tanto en el entorno más íntimo del culto familiar como al interior de la esfera que trastocaba el culto público y las diversas formas de organización que conciernen a las cofraternidades nativas.

Palabras clave: Cosmovisión, resistencia, época colonial, creencias, identidad

Abstract

The present work has as its primary purpose to discuss the diverse mechanisms that indigenous society implemented to confront the cultural disarticulation inherent in the implementation of the colonial regime. It explores the manifestations of “heterodox” practice, among Maya groups of Q’eqchi’s, Poqomchi’s and Achís within a long time frame. Additionally, centers on elucidating the presence of the pre-Columbian substrate both in the most intimate of family ritual and within the sphere that shook public worship and the diverse forms of organization that concern native confraternities.

Keywords: Cosmvision, resistance, colonial era, beliefs, identity



El presente texto conforma un sucinto esbozo de una investigación más amplia que versa sobre las estrategias que los grupos indígenas de la Verapaz implementaron para afrontar los embates del régimen colonial (siglos XVI-XVIII). De manera particular, presenta algunos datos que se inscriben en una de sus principales aristas de análisis, aquella que se relaciona con la prevalencia del sustrato cultural de antigua impronta, anclado a la vida ceremonial en los pueblos mayas. Dicho estudio se lleva a cabo a través de una perspectiva integral que en lugar de abordar un solo fragmento de sus manifestaciones, para efectos metodológicos, contempla sus diversos ámbitos. Así, contrasta la dinámica de la esfera “proscrita” o familiar con aquella que tiene lugar en el entorno corporado, todo ello con la finalidad de dilucidar la existencia de una correlación estructural entre la conducta ritual y religiosa de los mayas coloniales, con el sustrato precolombino y la cosmovisión. A partir de estos elementos, se desarrolla una breve explicación sobre el proceso de aculturación que además de coadyuvar a la reconfiguración del patrimonio material e intangible, delineó el rumbo de la religiosidad nativa al reproducir el estrecho vínculo de los pueblos originarios de la Verapaz con sus prácticas de añeja impronta.

La “idolatría” como esencia de una persistente “heterodoxia”

Una vez consumados los sucesos que dieron paso al establecimiento de la orden dominica y la fundación de la Verapaz hacia las postrimerías de la primera mitad del siglo XVI, los religiosos se centraron en la transformación de las prácticas culturales de los indios. Sin embargo, el proceso de “conquista espiritual” en Verapaz, al igual que en otras latitudes de los nacientes virreinos americanos, estuvo marcado por diversos avatares. Los clérigos, lejos de consumir una expedita extirpación de las “costumbres paganas”, enfrentaron el reincidente problema de la “heterodoxia nativa” que transgredía los cánones de la liturgia. Sin dilación, esto nos conduce a la formulación de un planteamiento en donde el término de oposición conforma una pieza fundamental para, primeramente, identificar las voces del pasado indígena y, posteriormente, tratar de evocarlas y entenderlas. De ahí que se intente esclarecer que las denuncias sobre la transgresión de la liturgia católica y las disposiciones reales, no representan meras elucubraciones de la época, sino hechos concretos a partir de los cuales puede postular-

se que desde la Colonia, los mayas reconfiguraron de manera coherente y a partir de su propia cosmovisión su concepción de lo sagrado.

La “idolatría” nativa fue denunciada desde los albores de la presencia dominica en la provincia. Al respecto de esta conducta, los religiosos apuntaron que los naturales se reunían en las zonas más recónditas amparados por la oscuridad de la noche con la finalidad de realizar sus “oprobiosas ceremonias” en las que ofrecían aromas de liquidámbar, bailes y mitotes a sus ancestrales deidades. Así lo indicó fray Pedro de Angulo, primer obispo de la provincia el año de 1560 en una misiva enviada a Felipe II, cuyo testimonio refiere que entre los indios “habían acontecido diversas idolatrías” y malos comportamientos, ya que muchos de ellos guardaban especial predilección por “sus ritos gentiles”. Debido a ello, tomó la prelación llevando por delante la misión de reivindicar el cristianismo indígena, con el afán de “reformatar la conducta y aquietar el ánimo de aquellos naturales y reformatarlos en doctrina evangélica”. El prelado Angulo hizo todo lo posible por apartar a los naturales de sus “arcabucos” o espesas “monterías”, prohibiendo para ello que hicieran sus sementeras en los espacios cercanos a sus aposentos, un flagrante intento de evitar la celebración de los ritos agrícolas que por las noches se llevaban a cabo en las poblaciones de la Verapaz. El prelado, textualmente refirió que los naturales, “estando los maizales crecidos, se juntaban los de una casa con otras, y ofendían a Nuestro Señor” (AGI, Guatemala, 163; AGI, Guatemala, 965; Pineda, 1925, pp. 346-347; Remesal, 1619, libro 10, cap. 15, pp. 633-634).

La constante participación de los indios en los ancestrales rituales a través de los cuales mantenían vigentes los aspectos mnemotécnicos de la cosmovisión mesoamericana, también fue referida décadas más tarde por fray A. de Hervias, religioso que puso de relieve las constantes problemáticas doctrinales surgidas en el propio seno eclesial (AGI, Guatemala, 163; Estrada, 1979; Rodríguez, 1967, pp.70-116). Estas apuntaban a la prevalencia del trabajo compulsivo y el pago de contribuciones pecuniarias por concepto de diversas obvenciones, actos que según aludió, apuntaban al virtual monopolio de la fuerza de trabajo nativa por parte de un reducido número de curas residentes en el naciente obispado, cuya labor principal, hipotéticamente, debía ser la administración de los pueblos, su visita y vigilancia. Así, una vez entrada la segunda mitad del siglo XVI, la provincia presentó visibles signos, al menos en términos doctrinales, de una endeble

actividad. Fuera del núcleo principal de los pueblos q'eqchi's circundantes a Cobán, los curas difícilmente visitaban a sus pobladores. De hecho, los asentamientos más retirados apenas eran visitados una vez por año (AGI, Guatemala, 156). Si bien en el convento de Cobán había al menos tres o cuatro sacerdotes residentes, al parecer, menos de una decena de ellos quedaban encomendados a la asistencia de las cerca de veinte poblaciones que en aquel entonces se encontraban bajo la custodia de dicho obispado, de tal suerte que:

Si el religioso no entra en seis meses [al pueblo] y, aunque entre en cada semana un día, que es lo más que ellos hacen, en saliendo quedan desamparados [los indios], sin tener quien los mire, ni a quien mirar, ni de quien tomar ejemplo bueno, ni quien les aparte de lo malo, y así se han descubierto ahora muchas hechiceras, [y] que tienen pacto expreso con el demonio. Tratan, hablan y conversan con él como unos hombres con otros (AGI, Guatemala, 163, folio 32r-34v).

El año de 1582 el obispo Hervias aludió haber descubierto la presencia de ciertas “hechicerías y sortilegios” empleados por los habitantes de la Verapaz. En su indagatoria, logró constatar que dicho fenómeno no era del todo reciente como él suponía, debido a que su impronta guardaba un añejo cariz, es decir, que otros eventos de naturaleza similar se habían suscitado al menos veinte años atrás.

Del siglo XVI a los albores del siglo XIX

Al perfilarse los últimos lustros del siglo XVI, la administración de los sacramentos tales como el bautismo y la penitencia entre las poblaciones q'eqchi's, poqomchi's y achís se desempeñaban con notable veleidat por parte de los dominicos, y en ocasiones, los indígenas morían sin recibir la “última expiación”. Es natural, entonces, que las ceremonias mortuorias fueran desempeñadas por los propios especialistas rituales, quienes también atendían “a los enfermos y necesitados, y queda la puerta abierta para los pecados no habiendo sacerdote que los reprehenda”. Dicha situación, cobró vigencia en los asentamientos más remotos a la cabecera provincial, e incluso, en sus poblaciones más cercanas (AGI, Guatemala, 163).

En los albores del siglo XVII, el proceso de adoctrinamiento continuó llevándose a cabo en forma disímil y con notable adversidad. A diferencia de lo que acontecía en otras latitudes del área maya, por ejemplo en la Península de Yucatán, en donde si bien los asen-

tamientos indios eran copiosos, compartían un lenguaje común, en la Verapaz ocurrió todo lo contrario. En este sentido, es menester señalar que el Reino de Guatemala presentaba la particularidad de que en su interior coexistían diversos grupos originarios. Debido a ello, en la Verapaz resultaba imperativo que los religiosos fuesen doctos en más de una lengua indígena. Sin embargo, la realidad es que no fue de ninguna manera sencilla la tarea de adoctrinar y vigilar a los naturales. De hecho, los frailes tenían que aprender además del q'eqchi', el poqomchi' y el achí, debido a que estas lenguas “francas” conformaron las vías más importantes de comunicación en los asentamientos mayas de la Verapaz en el transcurso de las centurias coloniales, tal como lo refieren el arzobispo P. Cortés (2001, pp. 250-316.) así como D. Juarros (1808, T. 1). Esta situación tendió a fragmentar (sectorizar) la vigilancia eclesiástica en los pueblos de indios, constriñendo el rango de interacción de los clérigos así como su eficaz movilidad en los distintos curatos de la geografía provincial, acorde a sus capacidades lingüísticas. De este modo, la tarea realizada por un restringido grupo de frailes se tornó aún más compleja. A todo lo anterior habría que sumarle las dilatadas pugnas por la secularización de las parroquias, así como el proceso de sujeción de los asentamientos ubicados en la porción oriental de la Verapaz, mismo que comenzó en 1550 concluyendo hasta los años finales del siglo XVII, tiempo en el cual se distingue la recurrente ausencia de los religiosos de sus respectivos curatos, en aras de culminar la perpetua reducción en el territorio del Manché (AGI, Guatemala, 163; AGI, Guatemala, 152).

El siglo XVIII se tornó como un nuevo amanecer para los religiosos de aquel entonces que presuntamente habían consumado la extirpación de los resabios del “paganismo” nativo. Tal afirmación, según el parecer de algunos españoles, se debía al hecho de que tiempo atrás, la “redención” de los indios pecadores había llegado junto con la peste y enfermedad que acabó con los pobladores del Manché. Pero dicha apreciación, también fue esgrimida para referirse al “castigo divino” que azotaba a los “idólatras” que se encontraban en los asentamientos congregados, aquellos que “tenían sus ritos y ceremonias gentílicas”, ya que a causa de tales alborotos “se acaban y mueren cayendo las más y mayores provincias”. No obstante, a pesar del castigo divino, la “apostasía” indígena no parece haber sido del todo erradicada. Su “rastros” todavía se encontraba presente en los pueblos “bajo campana”, y de hecho, algunas prácticas que sus habitantes

desempeñaban cotidianamente levantaban grandes sospechas, pues diversos testimonios indican que los nativos se internaban en los montes para quemar “candelas” durante las noches, y que aquello expresaba una gran “malicia en detrimento de las costumbres de la religión cristiana” (AGCA, Sig. A1.15, Leg. 5398, Exp. 45903). En el primer tercio del siglo XVIII, el dominico G. García aludió que no había duda alguna en que los naturales “idolatraban” y “erraban porque tenían muchos dioses, no habiendo más que uno, que sea verdadero Dios, sumamente bueno, todo poderoso, creador del cielo y tierra”. Señaló de igual manera que además de sus falsas divinidades, los indígenas de la Verapaz, tal como acontecía en las distintas regiones de Guatemala, tenían a “sus brujos y hechiceros, que hacían daño con sus embustes” (AGI, Guatemala, 156; García, 1729, libro tercero, cap. 6, pp. 113, 114).

Las apreciaciones del fraile García no resultan tan diametralmente opuestas a aquellas contenidas en los denominados confesionarios de indios elaborados en idioma poqomchi’ y q’eqchi’ durante los años de 1738 y 1741. Al conformar el principal instrumento de detección de las conductas “pecaminosas” y sus remedios, de manera indirecta los frailes develan importantes aspectos de la cosmovisión nativa y su reproducción. Las interrogantes presentes en los confesionarios indican que los indios todavía guardaban culto y reverencia a otras entidades más allá de aquellas implantadas por la Iglesia y, que asimismo, creían en revelaciones oníricas y le rezaban a las “piedras, animales y el pichí”. De igual manera, refieren que en los pueblos de la provincia coexistían ciertos brujos, hechiceros o médicos que curaban con palabras, soplos o cruces a los enfermos. Al perfilarse el ocaso de la dominación colonial, de diversas formas, la denostada “apostasía” de los mayas tuvo una marcada continuidad. Debido a ello, los rudimentos sobre la catequesis provenientes de la segunda mitad del siglo XVIII, fueron nuevamente elaborados. A través de esta documentación, puede evidenciarse que en los albores del siglo XIX, los todavía indios “idólatras” de la Verapaz, creían en sueños y demás “abusiones y mentiras”. No eran pocas las ocasiones en las que a través de las confesiones, los frailes cuestionaban a los naturales sobre el desempeño de ciertas prácticas vedadas, tales como el uso de la herbolaria y otros ritos a los que comúnmente aludían para remediar sus afecciones de salud (UPENN, Ms. Coll. 700, Ítem 68, Folio 29r-32v; véase también al respecto de las ceremonias curativas AGN, Indios, Vol. 100).

La documentación de la época señala de modo similar, que durante los trabajos agrícolas los indígenas oficiaban ceremonias para incitar las lluvias, la fertilidad de las milpas así como abundantes cosechas, y de igual manera, ofrecían dádivas para las buenas jornadas de cacería y la protección de colmenares (Carrillo, 2012, 2013). Asimismo, es notable que incluso prácticas como la llamada “transfiguración” de la coesencia, denominado nagualismo, formaran parte del entorno provincial, como todavía acontece en diversas poblaciones tz’utujiles, k’iche’s y kaqchikeles de Guatemala. De hecho, una mención tácita a este respecto indica que los indios de la Verapaz, podían volverse “tigre u otro animal”, un tipo de “maleficio” que realizaban con sus “extravagantes hechizos” (UPENN, Ms. Coll. 700, Ítem 67, Folio 6).

Los impulsores de la nueva fe (dominicos y clérigos) en el transcurso del régimen colonial solamente tuvieron injerencia parcial sobre el sistema religioso nativo, aquel que giraba en torno a la ortodoxia católica. En contraste, una gran parte del ámbito de las actividades de culto quedaban fuera de su control y panóptica observancia; por tal motivo, la consecuencia natural de todo ello fue que la “conquista espiritual” rindió frutos disímiles y fragmentados a través de “la imposición, el convencimiento y la educación”. Más que una realidad plasmada en la praxis del deber ser, la imagen del indio cristianizado “observante de los preceptos de la ley de Dios y obediente a la Iglesia”, conformó un objetivo más abstracto que una realidad de facto (Solís, 2005, pp. 82-83).

Los mayas coloniales nos legaron importantes evidencias sobre la utilización de un complejo mecanismo de asimilación, resignificación y reutilización de las prácticas cristianas. Puedo entonces plantear que tal mecanismo descansó en un consciente proceso de aculturación que abrió la posibilidad de otorgar una nueva lectura a los elementos occidentales, incorporados en la sociedad indígena, que asimismo dieron paso a la reformulación de su organización política y religiosa, a la vez que coadyuvaron al resguardo del sustento ritual y la cosmovisión (Carrillo, 2012, p. 127).

La directriz que permite evidenciar la utilidad de dicho mecanismo, concierne al entorno del espacio sagrado, el de las deidades tutelares de los pueblos y las manifestaciones del culto público que formaron una parte sustancial de la devoción y la vida corporada de los indios. Su dinámica trasluce una compleja estrategia confinada a la apropiación y reconstitución de las instituciones hispanas, tal es el caso de las cofradías,

en cuyo interior convergen diversas prácticas del ámbito de la ritualidad pública.

La geografía espacial delimitada por las iglesias y conventos, formó parte de los sitios ceremoniales precolombinos, pues con tal de exorcizar a las deidades prehispánicas, los religiosos suplantaban los antiguos templos, edificando en estos sitios los recintos del culto colonial, en la gran mayoría de los casos reutilizando las piedras y basamentos de las estructuras precedentes. Así, la connotación etérea de los ancestrales sitios sagrados fue perpetuada en el mismo espacio público, en donde los aspectos formales de la ritualidad se revistieron con nuevos ropajes (Farriss, 1992, pp. 229-340). Mientras tanto, la directriz simbólica o contenidos esenciales continuaron siendo los mismos. Incluso, el dominico fray F. Ximénez, en las postrimerías del siglo XVII, aludió que era tal el “sacrilegio” de los nativos, que en las paredes cercanas a las sacristías de los conventos depositaban una “osamenta de un cadáver”, y que aquello “no lo había puesto el ministro, sino que ellos a escondidas lo pondrían a que cuidara aquella obra” (Ximénez, 1929, T. 1, libro 1, cap. 31, pp. 87-89). De esta forma, simbólicamente los mayas manifestaban una antigua devoción hacia un emplazamiento etéreo precolombino, es decir, sacralizaban el espacio sobre el cual las iglesias y conventos coloniales eran erigidos.

El culto público cimentado en la actividad cofradial giraba en torno a la devoción a un santo patrono específico. Se sabe, por ejemplo, que a la llegada de los frailes evangelizadores a Rabinal, como parte del proceso de negociación y resistencia los maya-achí, tuvieron la oportunidad de escoger a los santos patronos cuyas atribuciones eran similares a aquellas que tenían sus ancestrales deidades. Después de su incorporación al sistema colonial en el siglo XVI, San Pablo se convirtió en el santo del pueblo. A través de los siglos la festividad en honor a este santo patrón, se consagró como la celebración más importante (Akkeren, 2000, pp. 178-190; Scholes & Adams, 1960, cap. 16). Los elementos presentes en la efigie de San Pablo, tales como el abrigo o manto de color azul que lo recubre, según lo indican las crónicas coloniales y otros elementos iconográficos precolombinos, denotan el aspecto de la sacralidad evocada por el hermoso plumaje de las aves tales como el pájaro raxón. El manto también contiene símbolos calendáricos mesoamericanos vinculados al signo atl, tiempo que denota el antiguo momento del pago del “sacrificio u ofrenda” hacia Tojil (Tohil). Los descendientes del linaje Toj de Rabinal

escogieron a San Pablo como el santo patrón del pueblo debido a que porta una espada en la mano, y lo asociaron según el fraile Ximénez con Jun Tijax, una variante de Tojil denominada “Uno Pedernal” (Akkeren, 2000, pp. 180-183; Akkeren, 2003, pp. 90-92).

La articulación entre las deidades precolombinas y cristianas ha sido documentada en el transcurso de las centurias coloniales en diversas latitudes del área maya. En tales casos, los indios escondían detrás de los santos patronos las efigies de sus antiguas deidades. Asimismo, se ha establecido una interesante correlación que indica que estas últimas asimilaron y readaptaron los aspectos formales de los santos traídos de occidente. *La Recordación Florida* de Fuentes devela el sustrato del pensamiento de antigua impronta que sustentó la manifestación de la ritualidad colectiva entre los indios. Así, los parámetros de la añeja tradición indicaban la manera en la cual “se solemnizaban o celebraban estos oficios de sacrificio, y así también celebraban las festividades de los santos”, en las cuales danzaban “adornados de las mismas galas que usaban en aquel engañado tiempo [de su antigüedad...] y representando sus milagrosas historias compuestas por sus ministros”. Señala también que se “entregaban con excesiva y brutal gula y mucho más a la gran cantidad de chicha (bebida que embriaga con increíble actividad y que componen de zumos de diferentes frutas): con que de esta manera, con semejante bebida fuera de su acuerdo era todo confusión y horror entre ellos” (Fuentes, 1883, T. 1, libro 1, cap. 5, pp. 40-41).

La manera en que los nativos se “solemnizaban” en el ámbito de las ceremonias regidas por la Iglesia, fue objeto de constantes controversias tanto en el seno de las órdenes mendicantes como entre los representantes del gobierno colonial. En este sentido, Fuentes señaló en la última década del siglo XVII que:

Ojalá que aquella costumbre de las torpezas antiguas y embriagueces desordenadas, con que aquellos miserables gentiles se solazaban y entretenían en sus fiestas, se hubiera movido de la memoria de los indios presentes, que ya cristianos no lo parecen en ocasiones, en que, de la misma manera que sus antepasados, se entregan a todo lo que es gula, embriaguez y torpeza abominable, de que cada día hay infinitos lastimosos ejemplares, que no pueden tener remedio, aunque los ministros curas de sus almas lo soliciten (1883, T. 1, libro 1, cap. 5, pp. 40-41).

En este mismo sentido se expresa el alcalde mayor de la Verapaz don M. M. de Iturbide en 1775,

quien aludió que los “indios con título de velación a los santos” efectuaban en sus casas sin la supervisión de cura alguno, grandes fiestas y prolongados convites nocturnos bajo el amparo de las cofradías, y que en ellas solían cometer graves “pecados y borracheras” poco doctas de los cristianos pero muy comunes entre los naturales, actos que mandó a prohibir y castigar con una pena de 50 azotes (AGCA, Sig. A1, Leg. 181 Exp. 3708, folio. 1r-7v). A pesar de esta regulación, los confesionarios señalan que la ingesta de bebidas rituales con las cuales los indios se “embriagaban” conjuntamente, siguieron formando parte de los constantes “vicios” que los curas párrocos afrontaron en fechas tan tardías como 1814 en las poblaciones q’eqchi’s y poqomchi’s de la Verapaz (UPENN, Ms. Coll. 700, Ítem 67).

La relación de Fuentes, es clara en cuanto a la tradición cultural que sustentaba la manifestación de la devoción indígena en los pueblos, no obstante, el alcalde mayor Iturbide pone de relieve un importante concepto sobre la organización ceremonial del ámbito público y todo aquello que giraba en torno a ella, es decir, alrededor de las cofradías, cuyos rasgos diacríticos develan desde la perspectiva cualitativa, así como cuantitativa, importantes aspectos sobre el proceso de trascendencia en las prácticas ceremoniales nativas, las cuales estuvieron vinculadas con la implementación de diversas estrategias de resistencia.

Cuando fray H. de Román se dio a la tarea de indagar el origen de las prácticas que los habitantes de la Verapaz desempeñaban antes de la irrupción occidental, aludió a la naturaleza corporada de los ritos públicos, imbricada a la dinámica tanto productiva como de la organización sociopolítica estratificada, la cual no fue de ninguna manera desconocida en las sociedades antiguas. A través de ella se obtenían las contribuciones o derramas que las poblaciones destinaban “para celebrar las fiestas y sacrificios a sus ídolos, y para las comidas y convites que en ellas se hacían” (Román, 1595, T. 3, libro 3, cap. 1, folio 172r, 172v). Fue esta compleja forma de estructuración de las actividades ceremoniales la que conformó la inercia para la apropiación de las formas de organización instituidas y difundidas por la Iglesia colonial, tal es el caso de las cofradías. En el marco de esta compleja estructura cuyo punto nodal era la organización y sostenimiento de las actividades ceremoniales así como la obtención de los insumos necesarios para dicha finalidad (incluidas las representaciones escénicas, el canto y la música), se encontraban, además de aquellos de tipo comestible

(alimentos y bebidas especiales para la ocasión), los de tipo ornamental que encarnaban importantes elementos simbólicos para la comunión etérea.

De chinames y cahaguicheles

La desarticulación del culto público y las jerarquías de los antiguos señoríos como resultado de la implantación del sistema colonial, no desembocó en el colapso total de la organización sociopolítica indígena. El núcleo de indios denominados principales logró preservar en su interior las relaciones jerarquizadas en donde los chinames fungían como importantes figuras del poder tradicional. Era entonces con estos naturales que los españoles trataban los menesteres de la tributación y el trabajo compulsivo. Tenían asimismo, injerencia en la organización y tenencia de la tierra al tiempo que participaban como alcaldes de primer y segundo voto en los cabildos indígenas. De este modo, las figuras del poder tradicional incidían en los asuntos concernientes a la vida del pueblo y las relaciones de este con los representantes de la Iglesia y el gobierno colonial. También podían desempeñarse como cahaguicheles o mayordomos primordiales, los cuales intervenían “en el gobierno y manejo” de las cofradías en la Verapaz, regulando su desempeño, administración de bienes y capitales, pues según lo indicó el alcalde mayor don Francisco Javier de Aguirre en las postrimerías del siglo XVIII, cada uno de ellos resguardaba en su aposento “la caja del dinero de la cofradía”, y cada año, repartían los fondos “de que se compone dicha cofradía entre los mismos mayordomos para que comercien con los reales y los adelanten” (AGCA, Sig. A1, Leg. 181 Exp. 3717, Folio 7r-9v). Así, el papel desempeñado por los chinames, eslabones de primer orden dentro de los sistemas de cargo y las jerarquías étnicas, resultó fundamental para la prevalencia de las organizaciones en los pueblos mayas coloniales, cuya operatividad quedaba indisolublemente constreñida tanto a los procesos de trabajo como a la acumulación de bienes destinados a la asistencia social de los cofrades (Iturbide, 1928, p. 284; MacLeod, 2000, pp. 209-211; Rojas, 1988, p. 256).

Al interior de las cofradías circulaban productos que desde la Verapaz nutrían la vida ceremonial a través de insumos que se utilizaban para la preparación de las bebidas sagradas (tales como el boj) que eran igualmente trascendentes en el ámbito proscrito de la ritualidad familiar (Estrada, 2006, pp. 103, 110). Era asimismo, a través del intercambio regulado por los

cofrades que se obtenían las mantas para la confección de los “trajes de Satanás” que constantemente se utilizaban en los bailes, mediante los cuales los indios incorporaban a los pasajes sobre la vida de los santos que comúnmente se representaban en el ámbito de la liturgia pública, las historias de sus “demonios”. Esta misma vía comercial se utilizaba para la obtención de los ornamentos que dichas vestiduras requerían, tales como las plumas preciosas, según lo constatan, las Relaciones geográficas de Guatemala (Acuña, 1982, pp. 226-248, 291-336). En las postrimerías de la década de los sesenta del siglo XVIII, el arzobispo Cortés (2001, pp. 250-316) manifestó de manera concisa su parecer al respecto del notable apego que los naturales tenían por sus entrañables ornamentos que utilizaban durante sus procesiones religiosas, aludiendo que tenían “mucha afición a las plumas para adornar las andas”. Era tal la preocupación que por ellas tenían, que no escatimaban en gastar una gran parte de los bienes de comunidad en la adquisición de dichos géneros. De hecho, puede constatarse a través de la declaración del arzobispo Francisco de Paula García, recopilada en San Martín Jilotepeque, que el intercambio y respectivo “uso de plumeros indígenas”, tanto en la mencionada villa como en otras latitudes de Guatemala, conservó una significativa vigencia que incluso trastocó la primera mitad del siglo XIX (AGCA, Sig. B 83.1, Leg. 1111, Exp. 24800). Tales ornamentos también se utilizaban para engalanar los trajes que se confeccionaban para la celebración del Rabinal Achí durante la fiesta de San Pablo, representación que formó parte de las danzas y melodramas que entre otras cosas, evocaban el recuerdo de los ancestrales sacrificios humanos.

A través de un proceso continuo de adaptación y resistencia, las sociedades indias lograron mantener vigentes sus tradiciones de antigua impronta. Estas prácticas lograron perpetuarse manteniéndose articuladas a los procesos de reproducción cultural a través de los cuales las colectividades cimentaban su supervivencia conjunta, y por ende, con el transcurrir de los siglos se repetían y sedimentaban. Así, la capacidad de las repúblicas nativas de sortear las amenazas del exterior, puede vislumbrarse también al interior de las celebraciones litúrgicas, marcadas por el calendario cristiano. De este modo, la respuesta deliberada ante la imposición de los santos y ritos occidentales, trasluce entonces la reactivación de los mecanismos integradores de la tradición mesoamericana. Los parámetros de esta capacidad de agencia pueden palpase en el reiterado esfuerzo de la Iglesia católica por suplantarse las

antiguas fechas calendáricas y la significación de las tareas campesinas a través de festividades como la de la Santa Cruz (Florescano, 2000, pp. 26-28).

De esta manera, ante la presión de modificar los tiempos ceremoniales marcados por los antiguos cómputos calendáricos, las artes defensivas de los mayas sirvieron para mantener anclada bajo la efeméride cristiana de la cofradía de la Santa Cruz, las festividades agrícolas imbricadas a los ciclos estacionales, conocimiento que había sido sistematizado integralmente en el transcurso de los siglos. Así, en lugar de “someterse a los dictados” del rito occidental, la fiesta patronal de la Santa Cruz continuó formando parte de las ceremonias que los labradores mayas celebraban en los barrios, que incluso trascendían la dimensión espacial de los pueblos para llevarse a cabo en las milpas y cerros (Florescano, 2000, pp. 25-29; Rojas, 1988, pp. 253-282). De este modo, una clara epifanía analógica hacia los símbolos precolombinos cuyo vehículo de transmisión fue entonces la representación de la cruz, fue empleada por los habitantes de Rabinal para, a través del calendario gregoriano, organizar las ceremonias agrícolas colectivas así como el culto a los antepasados. Desde la perspectiva nativa, la cruz se asemeja al árbol del cosmos o axis mundi que conecta los planos sagrados y profanos habitados respectivamente por los dioses y hombres, conocido en diversas tradiciones mayas como Yax Ché, entre los yucatecos, o bien, como Wakah-Chan entre los achí. Todavía, los rabinaleb emplean en diversos ritos la representación del centro cósmico con enormes velas de color verde o azul, tonalidades que asimismo engalanan las cruces que son objeto de veneración. Estos símbolos, al ser depositados en los emplazamientos que se encuentran a las afueras de los pueblos, sirven como marcadores de los espacios sagrados en donde se llevan a cabo las ceremonias en honor a los ancestros, ya sea en el interior de las cuevas, al pie de las montañas o en la cúspide de éstas (Janssens, 2004, pp. 28-29; Sheseña, 2009, pp. 40-45). Así, un símbolo compelido a exorcizar a las antiguas deidades de los indios que habitaban en los cerros sagrados, tal como aconteció durante la fundación de Cobán en el siglo XVI, continuó siendo un marcador de los antiguos espacios sagrados que se utilizaban en los rituales.

La cofradía guarda en su interior complejas configuraciones simbólicas que se desenvuelven en un ámbito espacial determinado, el cual define el comportamiento ceremonial y festivo bajo connotaciones propias. También forma parte de una estructura social

que denota un sistema de prácticas de naturaleza estratificada basadas en el linaje y el parentesco (AGI, Guatemala, 508; Rojas, 1988, pp. 265, 266). Conforma un vehículo eficaz para la propagación de creencias de antigua impronta, el fortalecimiento de la cohesión social y la vida corporada. De igual manera, su estructura puede incorporar elementos exógenos reelaborados. Actualmente, en las cofradías coexisten también los especialistas rituales que curan, adivinan el futuro y resguardan el conocimiento ritual especializado. De modo similar, son los encargados de llevar el orden de los días sagrados y nefastos (registros calendáricos) así como los cómputos relativos al ejercicio ritual colectivo. Por tal motivo, algunos cofrades son considerados los custodios “de la sabiduría tradicional y del conocimiento de los antepasados” (Rojas, 1989, p. 267).

A partir de las evidencias anteriormente referidas es posible concluir que el proceso de etnoresistencia desarrollado por los mayas acorde a los parámetros de su antigua tradición, conformó la guía de su religiosidad durante la época colonial. No hay que soslayar el hecho de que el cristianismo, debido a sus fundamentos y de manera inherente a la pugna e intolerancia hacia la “idolatría”, conservó una estructura más rígida al compararla, por ejemplo, con la tradición religiosa precolombina, motivo por el cual ésta preservó una mayor tendencia hacia la asimilación de prácticas análogas. El carácter abierto de la tradición indígena fungió como vehículo principal en el proceso de asimilación de los elementos exógenos a la tradición nativa, y de esta manera, puede entenderse que la cosmovisión maya, tuvo la capacidad de reconstituirse y transformarse con el fin de persistir.

Finalmente, es posible aludir que los pueblos indígenas de la Verapaz, tuvieron la capacidad de adaptarse creativamente a la implantación de las instituciones occidentales. Así, al modificar los parámetros de la dominación colonial lograron conservar el principal sustrato de su cultura, lenguaje e identidad, es decir, que tuvieron la capacidad de cambiar en aras de seguir preservando los componentes estructurales de su pensamiento de antigua impronta.

Agradecimientos

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt, México) por haber aportado generosas subvenciones para el desarrollo del presente trabajo.

Referencias

- Acuña, R. (1982). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Akkeren, R. V. (2000). *Place of the Lord's daughter. Rab'inal, its history, its dance-drama*. Leiden: Center for Non-Western Studies.
- Akkeren, R. V. (2003). *Chi raqan animal tz'aq animal k'ox tun: Rabinal en la historia. Memoria del diplomado cultural*. Guatemala: Museo comunitario Rabinal Achí.
- Carrillo, J. (2013). Entre ‘idolatrías y extirpaciones’. Ritos mayas en la provincia de Yucatán. En P. Peniche (Coord.), *Con el pasado en la mira. Estudios historiográficos* (pp. 79-106). Mérida: Fondo Institucional de Fomento Regional para el Desarrollo Científico, Tecnológico y de Innovación, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Carrillo, J. (2012). Tunk'ul: Análisis de un instrumento musical maya en contextos rituales durante la Colonia. En *Flower World, Music Archaeology of the Americas/Mundo Florido, Arqueomusicología de las Américas* (Vol. 1, pp. 127-136). Berlín: Ekho Verlag.
- Cortés, P. (2001). *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala hecha por su arzobispo, 1768-1770* (introducción y notas de J. Martín & J. M. García). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Estrada, A. (1979). *El mundo Kekchí de la Verapaz*. Guatemala: Editorial del Ejército.
- Estrada, A. C. (2006). Los hijos de la tierra. Identidad Qeqchi' en la aldea global. En J. Alejos (Ed.), *Dialogando alteridades, identidades y poder en Guatemala* (pp. 83-127). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Farriss, N. (1992). *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Florescano, E. (2000). La visión del cosmos de los indígenas actuales. *Desacatos*, 5, 15-29.
- Fuentes, F. D. (1883). *Historia de Guatemala o Recordación florida* (ilustraciones y notas de J. Zaragoza, T. 1 y 2). Madrid: Imprenta Central (Biblioteca de los Americanistas).

- García, F. G. (1729). *Origen de los indios de El Nuevo Mundo e Indias Occidentales, averiguado con discursos de opiniones por el padre presentado Fr. Gregorio García, de la Orden de Predicadores*. Madrid: Imprenta de Francisco Martínez.
- Iturbide, M. M. (1928). Informe detallado y curioso sobre la situación religiosa de la Provincia de Verapaz, que el Alcalde Mayor y Teniente de Capitán General de ella, D. Miguel Mariano de Iturbide, da al Arzobispo Larraz en 1775. *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, 4 (T. 4, 3), 273-289.
- Janssens, B. (Coord.). (2004). *Ri Ch'ab'al ke ri Qa-ti'qamaam. El rezo de nuestros antepasados en Rabinal*. Guatemala: Museo Comunitario Rabinal Achí.
- Juarros, D. (1810). *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala* (2 T.). Guatemala: Imprenta de don Ignacio Beteta.
- MacLeod, M. (2000). Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580-1750. En M. A. Pastor & A. Mayer (Coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial* (pp. 203-228). México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pineda, J. D. (1925). Descripción de la provincia de Guatemala. *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, 1 (T. 1, 4), 327-363.
- Remesal, A. D. (1619). *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de Nuestro Glorioso Padre Santo Domingo*. Madrid: Imprenta de Francisco de Angulo.
- Remesal, A. D. (1988). *Historia general de las indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala* (2 T. Biblioteca Porrúa de Historia, N. 90). México: Porrúa.
- Rodríguez, J. (1967). Conquista de Verapaz. *Misionología Hispánica*, (70), 53-116.
- Rojas, F. (1988). *La cofradía, reducto cultural indígena*. Guatemala: Seminario de Integración Social.
- Román, F. H. (1595). *Repúblicas del mundo. Dividida en tres partes. Ordenadas por fray Hierónimo de Román, fraile profeso de la Orden de San Agustín, y su cronista general, natural de la ciudad de Logroño* [dirigidas al rey Felipe II]. Salamanca: Imprenta de Iván Fernández.
- Sheseña, A. (2009). Algunas implicaciones de los ritos zinacantecos en cuevas en el estudio del arte rupestre maya. *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, 7(1), 39-62.
- Scholes, F. V., & Adams, E. B. (1960). *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, el Manché y Lacandón, en Guatemala*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Solís, G. (2005). *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa.
- Ximénez, F. D. (1929). *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores* (prólogo A. Villacorta, Colección "Goathemala" de la Biblioteca de la Sociedad de Geografía e Historia, Vol. 1). Guatemala: Tipografía Nacional.

Archivo General de Centroamérica, Guatemala (AGCA)

- AGCA, Signatura A1.15, Legajo 5398 Expediente 45903. Proceso contra Matías Yboy, Comalapa, 15 de marzo de 1707.
- AGCA, Signatura A1, Legajo. 181 Expediente 3708. Informe sobre conflictos entre los mayordomos de cofradías en la Verapaz, 1776.
- AGCA, Signatura A1, Legajo 181 Expediente 3717. Diligencia de Magdalena Reyes, natural del pueblo de Cubulco, en contra de los maestros de coro. Verapaz, 1787.
- AGCA, Signatura B 83.1, Legajo.1111 Expediente 24800. Autos del superior gobierno sobre el uso de plumeros entre los indios de Guatemala, 9 de septiembre de 1845.

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI)

- AGI, Guatemala, 163. Cartas y expedientes de los obispos de la Verapaz, 1582-1604.

AGI, Guatemala, 965. Diversas misivas dirigidas a los clérigos de Guatemala, 1561-1563.

AGI, Guatemala, 156. Relación de agravios sobre los naturales de las provincias distantes de la Audiencia de Guatemala, Santiago de Guatemala, 1603.

AGI, Guatemala, 152. Autos sobre la reducción de los indios del ch'ol, lacandón y mopán en la provincia de Verapaz, 1696.

AGI, Guatemala, 508. Autos sobre la conmoción de los indios de la Verapaz, 1735.

Archivo General de la Nación, Ciudad de México (AGN)

AGN, Indios, Volumen 100. Relación del cura Grando Baeza, Yaxcabá, 1813.

Universidad de Pennsylvania, Rare Books Collection, Estados Unidos (UPENN)

UPENN, Ms. Coll. 700, Ítem 67. Confesionario en castellano y poqomchi', Tactic, 1814.

UPENN, Ms. Coll. 700, Ítem 68. Libro en q'eqchi' y poqomchi' procedente del archivo parroquial de Cobán, 1738-1741.