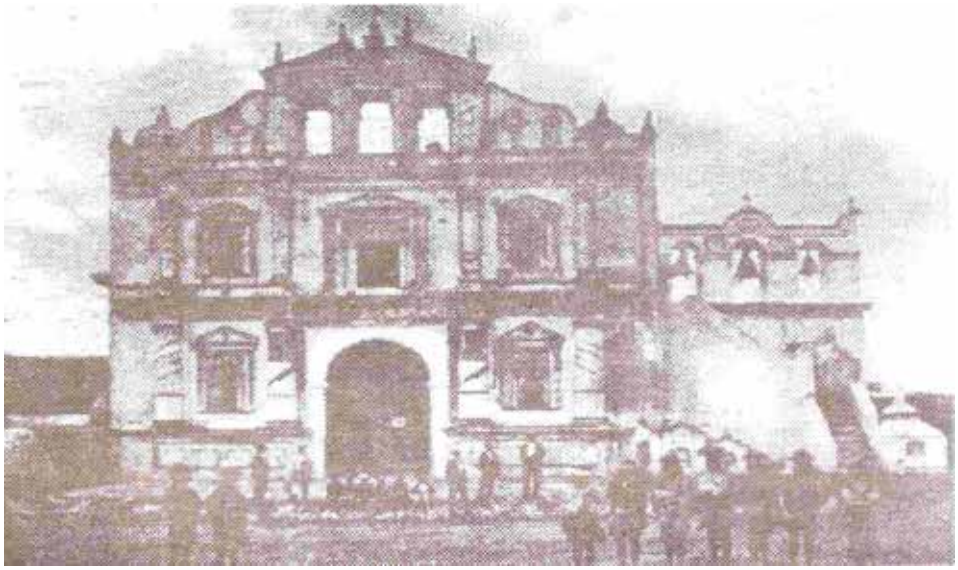
Boletín 27 *Septiembre 1995*

CENTRO DE ESTUDIOS URBANOS Y REGIONALES

Universidad de San Carlos de Guatemala

EL INDIGENA GUATEMALTECO Y SU LUCHA DE RESISTENCIA DURANTE LA COLONIA: LA RELIGION, LA FAMILIA Y EL IDIOMA



Iglesia de Santa MaríaDe Jesús, 1876. Fotografía: E. Muybridge

Presentación

Una de las líneas de investigación que el Centro de Estudios Urbanos y Regionales (CEUR) de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC) ha venido trabajando, a lo largo de su existencia, es la historia territorial. Importantes en este campo han sido las investigaciones realizadas por el historiador Julio César Pinto Soria, la mayoría de ellas publicadas por nuestro centro de estudios y por la Editorial Universitaria.

El trabajo que hoy publica el CEUR, forma parte de una investigación mayor que viene realizando sobre la cuestión étnica en Guatemala en su desenvolvimiento histórico. Grosso modo, tal investigación abarca desde la conquista española hasta la Revolución de Octubre de 1944. A través del estudio de la economía, la estructura social e institucional, la evolución demográfica y étnica a nivel regional, etc., la parte correspondiente a la época colonial persigue dar un cuadro global que permita entender la problemática étnica en sus posteriores etapas históricas hasta la actualidad.

En esa forma, se busca dilucidar algunos aspectos que se consideran cruciales de la sociedad y la economía colonial guatemalteca en relación con la conformación del mundo indígena. El objetivo central, es rescatar las dinámicas del desenvolvimiento indígena a partir de la conquista de 1524, las circunstancias en que surgen modos de vida de carácter local con algún margen de autogestión, no deseadas ni mucho menos promovidas por el régimen colonial, pero si como obra de una dura lucha de sobrevivencia indígena que se mantiene hasta nuestros días.

Lo anterior, lo consideramos fundamental, toda vez que en el país se empieza a discutir temas cruciales, en el marco del llamado proceso de paz, como el de la trágica e inconclusa constitución del Estado-Nación en Guatemala, los problemas étnicos y el racismo existente, los diversos temas socioeconómicos derivados y concomitantes de aquel. Pareciera que es el momento propicio para lanzar elementos de análisis científico que contribuyan a la emergencia del verdadero rostro de la nación, su real y peculiar faz, que propicien crecientemente la eliminación de las superficialidades, de las mascaras sobrepuestas. En una palabra, evitar que no podamos ver las raíces mas hondas de nuestra identidad social. Es en este sentido, el trabajo del historiador Pinto Soria, a nuestro entender, cobra una relevancia coyuntural y quizás definitiva. Inicia un proceso de búsqueda por medio de variables que hasta hoy poco habla utilizando en sus análisis histórico, como son la región, la familia y el idioma de la población indígena de Guatemala. Y en ese proceso el investigador, va realizando una interpretación, que en términos históricos es bastante original, que lo hace ir asumiendo una voz peculiar sobre los aspectos estudiados.

Se hace esta salvedad que, como parte de una investigación mayor, el material que presentamos es arrancado de su contexto socioeconómico global; es decir, se trata de un avance de una investigación en proceso que indudablemente sufrirá cambios, adiciones y reelaboraciones. A pesar de este carácter inconcluso, se presenta al lector en la seguridad de que aporta datos e interpretaciones que pueden ser de utilidad en el entendimiento de la compleja cuestión étnica actual en Guatemala.

La coordinación

LA RELIGION

Introducción

En una oportunidad, Hernán Cortés se refirió a que los españoles padecían de una terrible enfermedad que sólo curaba el oro. Es evidente que hacía alusión a la avaricia, al afán insaciable de acumular riquezas que caracterizó a todo el movimiento de expansión y conquista europea de los siglos XV y XVI. La propagación del catolicismo como fin primario de la ocupación española de América, se mostró así de inmediato como lo que era: simple subterfugio para la expansión de intereses colonialistas.

La enfermedad de Cortés, desde luego, no la padecieron sólo los conquistadores de su calaña, como Pedro de Alvarado o Pedrarias Dávila. Afloró también, con toda su fuerza, en el español que echó después raíces en el territorio, para quien la propagación de una nueva fe pasó igualmente a segundo lugar ante el interés en el pillaje y el más banal enriquecimiento. Cuando el Presidente de la Audiencia Alonso López de Cerrato liberó a los esclavos indígenas en 1551, y se refirió, a que si los españoles querían enriquecerse debían trabajar ellos mismos, el propio obispo Marroquín —a la par del Padre Las Casas, para la historiografía oficial guatemalteca, el otro protector de los indios— defendió esta política de enriquecimiento fácil con la respuesta que dio a la propuesta de Cerrato: " ...dice el presidente y los religiosos que aren y caben los españoles, no pasaron a estas partes para esto..".[1]

En relación al papel de la Iglesia en la colonización del indígena, es evidente que este fue decisivo, ya que la evangelización debía tocar aspectos cardinales de la esencia de su mundo más íntimo como hombre libre. Por ello, idioma, familia, religión, concepciones y modos de vida, todo lo que hacia su identidad, fue considerado de inmediato por el invasor como "primitivo, bárbaro", en plena justificación ideológica del proceso de dominación que se ponía en marcha. La Iglesia debía coadyuvar a internalizar en el indígena esta imagen, aceptar la visión del colonialista de que se era un hombre inferior, renegar de si mismo, que la vida "civilizada" empezaba de ahí en adelante, en el papel y nuevos valores que se le asignaban.

---

[1] Saénz de Santa María, Carmelo: El Licenciado don Francisco Marroquín: Primer obispo de Guatemala (1499-1563). Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1964, p. 258.

Así, dirigida contra los principios éticos y religiosos del indígena, la violencia colonialista estuvo sobre todo presente en la política de evangelización, pues debía borrarse cualquier indicio del mundo precolombino que pudiera despertar más adelante el derecho a la autodeterminación. El dogma católico, soporte ideológico del nuevo sistema de explotación, debía ser aceptado como propio. Aquí se dio sin duda, entre colonizado y colonizador, la confrontación más decisiva, en el primero, por la defensa de sus valores psíquico-religiosos que constituían su identidad, en el segundo, por erradicarlos.

De parte del colonialista, la confrontación se llevo a cabo aplicando la violencia cruda, practicando la guerra y el etnocidio, la esclavización. Estos fueron sobre todo los rasgos característicos de la evangelización de los primeros años, en una política de conquista y ocupación simbolizada a cabalidad por la espada y la cruz. Sin embargo, ella se aplicó también después, cuando el invasor lo considero necesario para consolidar o ampliar su poder. En la Semana Santa de 1631, el fraile dominico Francisco Morán relata una de estas entradas de conquista y evangelización a la región del Chol, en la Verapaz: "...la mañana de Pascua dimos en sus milpas, que las tenían muy buenas, y para nosotros fue de gran provecho el hallarlas pues con eso remediamos nuestra necesidad, dejándoles a los que huyeron bien necesitados. Cogimos catorce entre chicos y grandes, que los demás... se fueron huyendo al monte... Quemámosles las casas... Quedan bien castigados y necesitados de darse por vía de paz, sino es que antes se quieren morir, porque no les dejamos qué comer ni hierro con que cultivar la tierra, además que los maridos de algunas mujeres que trajimos no han de dejar de venir, y otros hijos, nietos y yernos de un principal que trajimos con una hija casada y una nuera. Y por unos sabremos de otros, y todos atemorizados del castigo que a los del Yol se hizo, se han de dar de paz...., gloria al Señor que ya vencimos esta dificultad".[2]

Entradas de evangelización como la anterior, con el secuestro, la extracción en forma violenta de población de sus comunidades para someterla al dominio español, se dieron a lo largo de la colonia.[3] Sin embargo, lo que

---

[2] Martín Alfonso: Relación Histórica Descriptiva de las Provincias de la Verapaz y de la del Manché, escrita por el Capitán... Año de 1635. Guatemala: Guatemala: Editorial Universitaria, 1960, pp. 165-66.

[3] " Hallándose el año de 1689 ejerciendo la Alcaldía Mayor de la Verapaz ... [hizo] una entrada a los Indios del Chol, la ejecutó, sacando de aquellas montañas 61 personas que pobló en el pueblo de San Clemente, y San Diego, del Valle de Urrán". Relación de los Servicios de Don Joseph Calvo de Lara, residente en la ciudad de Guatemala Madrid,

predominó fue la evangelización "pacífica", la dominación por medio de la alienación étnico-cultural del vencido, que debía dar lugar a la formación de vasallos pacíficos, productores sumisos de excedentes para el nuevo imperio colonial. Esto era lo que en realidad interesaba, y las reducciones o pueblos creados inmediatamente después de la conquista tenían precisamente esa función: servir de marco y vehículo para la implantación de "la conquista espiritual" del indígena.

Religión y comunidad

En las reducciones indígenas establecidas por los españoles hacia 1550, se construyeron como primer paso, iglesias o templos que debían llevar a la evangelización católica, con toda su simbología y práctica de ritos. De significación, "despertador de la voluntad" lo denominó el dominico Antonio de Remesal, era el nombre religioso que se le adjudicaba a la reducción: "... y no se contentaron con dar nombre de santo a la ciudad principal, cabecera de toda la comarca, con todas las demás que fundaron, guardaron este mismo estilo... La misma ciudad está cercada como muro de pueblos a quien los antiguos pobladores quitándoles los nombres propios, de su gentilidad, dieron nombres de santos, cuyas iglesias les dedicaban mostrando en esto su mucha religión y Cristiandad. Porque como dice San Agustín... teniendo la ciudad, villa o lugar nombre de santo sirve a sus vecinos é moradores, y a los que la saben, ven, y conocen, de un despertador de la voluntad... y para esto está cercada la ciudad de Santiago de lugares cuyos apellidos son de santos que solos los que administran la Orden de Santo Domingo es una letanía entera, San Gaspar, San Pedro, Santa Catalina, Santa Ana, Santa Cruz...".[4]

Sin embargo, al mismo tiempo se dio algo significativo, que marcaba un mestizaje o recuperación de lo indígena a la par de lo español. En el momento de la fundación, paralelamente con la nominación religiosa del poblado, se rescató también el nombre original del lugar, hecho que evidenciaba la presencia activa del indígena y su voluntad de trascendencia histórica. Con las excepciones de los nombres directamente españoles —San Juan del Obispo, etc.

13 de agosto de 1701. Archivo General de Indias, Sevilla (de aquí en adelante AGI) Legajo 255.

4 Remesal, Fr. Antonio de: Historia general de las Indias Occidentales, y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1932, tomo I, p. 50.

— y de aquellos productos de la intervención tlaxcalteca mexicana, la mayoría de las reducciones guatemaltecas rescataron el nombre indígena local. Fue así, porque las reducciones, implantadas por las órdenes religiosas en un proyecto que debía estabilizar el poder de la corona frente a la avaricia de conquistadores y primeros pobladores,[5] en buena medida también eran obra de la población indígena. En esa confrontación por el botín colonial, la población indígena, encabezada por sus Caciques y Principales, tuvo muchas veces la posibilidad de elegir o sugerir lugares y nombre apropiado para el pueblo que se fundaba.[6] Por ello, Remesal bien pudo haber continuado su lista del valle central extendiéndola a otros pueblos del resto del territorio, como Santa Cruz del Quiché, Santiago Atitlán, San Juan Chamelco, Santiago Jocotán, etc.

Alonso de Zorita, oidor de la Audiencia y uno de los que participaron en la implantación de las reducciones indígenas de mediados del siglo, destacó que lo primero que se hacía era proveerlas: "... de doctrinas y de iglesias y ornamentos para ellas".[7] En menos de una década, las reducciones fundadas por esos años contaban, aunque sencillas, con su respectiva iglesia y casas conventuales.[8] Así, hacia 1570, San Juan Chamelco en la Verapaz era un pueblo sumamente pobre, sin suficientes tierras,"... por lo cual padece continua necesidad".[9] Pero, como los demás, desde temprano disponía de su propia iglesia: "... de piedra tosca de tres nabes", dotada con todo lo necesario para la vida religiosa de la comunidad: una imagen de la Virgen, una Cruz de plata,"... unos candeleros de

---

5 Esta problemática ha sido tratada ampliamente por Martínez Peláez, Severo: La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca Costa Rica: Editorial Centroamericana, EDUCA, 1973, p. 443 y siguientes.

6 "El orden que los padres tenían en mudar los pueblos era este. Lo primero: ello y los caciques y principales miraban y tanteaban el sitio nuevo, y si alguno de los antiguos le tenía acomodado para juntar los otros a él, ordenaban este". Remesal, op. cit, tomo II, p. 246.

7 Zorita, Alonso de: Breve y Sumaria Relación de los Señores y maneras y diferencias que había en ellos en la Nueva España. México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

8 Remesal, op. cit, tomo II, p. 247.

9 Viena, Gallego y Cadena: Relación de la Provincia de la Vera Paz i de las cosas contenidas en ella como montes, fuentes, animales, aves, plantas y árboles, del número de los pueblos i distancia de las iglesias y fundación delias, i de lo que cada uno tiene i finalmente del número de gente, sus lenguas, su policia i cristiandad desde el año de 1544 hasta este de 1574. Guatemala Indígena, 1962, Vol II, No. 3, p.150.

plata i otros de palo dorados, inzensario i vinajeras de plata, unas que sirven las fiestas i otras pequeñas para entre semana, tiene un jarro de plata para bautizar i un azetre de plata para agua bendita pequeño i una custodia pequeña de plata para el Sto. Sacramento, una cruz de palo con una manga negra... un órgano pequeño, flautas, trompetas para los diversos oficios i cuatro campanas medianas y pequeñas i roquetes de la tierra para servir los niños al altar".[10] En toda la Verapaz, la relación enumera quince pueblos, cada uno con su respectiva iglesia.

Como en todo lo demás, la implantación de las reducciones y la construcción de iglesias, era un acto netamente colonial, arbitrario. En 1550, el obispo Francisco Marroquín, por ejemplo, fue acusado por la corona española de utilizar esclavos indígenas en la construcción de iglesias.[11] El oidor de la Audiencia Arévalo Cedeño, en su visita a la Verapaz hacia 1590, se refirió a que la población había descendido de aproximadamente 50,000 indígenas a 10,000. Entre las causas, se encontraban proliferación de enfermedades y la extrema explotación, señalándose también "...los muchos trabaxos que han tenido en edificios y ornamentos y aderezos y campanas".[12]

Reducciones y construcción de iglesias se inscribían así en un marco de pillaje y arbitrariedad.[13] Los indígenas, cuando podían, huían a sus antiguos lugares de poblamiento, pues, además de obtener la libertad, con ellos se vinculaban sus raíces socioculturales y religiosas más profundas. Se tuvieron que emitir reales cédulas prohibiendo y penando el abandono de la reducción, como lo estipulaba una de 1577.[14] Muchas veces se tuvo que recurrir a la violencia para retenerlos en el lugar; por ejemplo, en 1575, en Chiapas, se

---

10 Ibid.

11 Sherman, William L.: "La esclavitud indígena y las reformas de Cerrato". Lecturas de Historia Centroamericana. (Luis Rene Caceres. Ed.). Costa Rica: Banco Centroamericano de Integración Económica (BCIE), 1989, p. 51.

12 Relación de la Verapaz y Zacatula, Distrito de Guatemala, por el Oidor de la Real Audiencia Arévalo Cedeño. Anales de la Sociedad de Geografía e Historia. Tomo 42(1969), 76.

13 Lutz, Christopher H.: Historia Sociodemográfica de Santiago de Guatemala. 1541-1773. Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1982, p. 81ss.

14 Remesal, op. cit, tomo II, p. 247.

menciona el incendio de una iglesia pajiza donde murieron 300 indígenas, la mayoría mujeres, probablemente retenidas ahí contra su voluntad.[15]

Sin embargo, a la par de sus funciones de control y de explotación del trabajo indígena, que constituía el objetivo español, las reducciones poco a poco brindaban al mismo tiempo márgenes para la sobrevivencia del indígena, a través de la disposición de tierras y de toda una legislación escrita y consuetudinaria proteccionista que se utilizó en tal sentido. Fue en ese marco, que los indígenas se convirtieron rápidamente en hábiles constructores de iglesias. La edificación del convento y monasterio de Cobán hacia 1570, fue atribuido por los dominicos a los indígenas de la Verapaz.[16] Tomás Gage, religioso inglés que vivió en Guatemala hacia 1630, relata también que ellos construyeron el monasterio dominico de Amatitlán: "...con muchos arcos de piedra tanto en los corredores bajos como en las galerías altas, y tan perfecto y bien acabado como cualquiera otro edificio en otro tiempo por los españoles en la ciudad de Guatemala".[17] En el área rural la mayor parte de iglesias fueron construidas por los propios indígenas.

Como se vería posteriormente, no se trataba de ninguna manera de una adopción radical y automática de la religión del invasor. Más bien, el hecho formaba parte de una política de sobrevivencia, a la que el catolicismo español se prestó por múltiples circunstancias, y por sus similitudes con las prácticas del rito religioso indígena, como la veneración de imágenes o ídolos; pero, sobre todo, porque la iglesia católica con su institucionalidad ofrecía marcos legales que servían de cauce a continuidades precolombinas. La construcción de templos venía a ser un paso más que consolidaba a la comunidad; por otro lado, era una forma de utilizar para si el propio trabajo, ya que una real cédula de 1533 estipulaba que se podía invertir hasta la cuarta parte de los tributos reales en la construcción de iglesias.[18] Siempre que pudo, el indígena recurrió a esta ordenanza real para construir o reconstruir sus templos religiosos. Siempre que

---

15 Sherman, William L: El trabajo forzozo en América Central. Siglo XVI. Guatemala: Seminario de integración Social Guatemalteca, 1987, p. 336.

16 Viena, Gallego y Cadena, op. cit, p. 149.

17 Gage, tomás: Los Viajes de... en la Nueva España. Guatemala: Editorial"José de Pineda Ibarra", 1979, p. 100.

18 Zavala, Silvio: Contribución a la historia de las instituciones coloniales en Guatemala. México: El Colegio de México, 1945, p. 63.

pudo, el indígena recurrió a esta ordenanza real para construir o reconstruir sus templos religiosos.

Según la capacidad económica de las comunidades, las iglesias podían ser de "buena fábrica de teja", como las describe por lo regular, a finales del siglo XVII, el cronista criollo Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán para el altiplano y la región central. Sin embargo, en los primeros años, la mayor parte de iglesias eran de techo pajizo. El continuo incendio de estas iglesias pajizas,[19] y la consolidación del poder colonial, hizo que ya en la segunda mitad del siglo muchas de ellas fueran construidas de adobe o piedra, con techo de teja. Fray Alonso Ponce, que recorrió Guatemala hacia 1580, se refiere a menudo a la construcción de este tipo de iglesias. En Tecpán Atitlán, por ejemplo, informa que la iglesia y el convento eran "...de adobes y paja, aunque tenían comenzada otra de ladrillo". [20] Sobre San Juan Comalapa señaló algo similar: "El convento no estaba acabado, tenía hecho un buen cuarto alto y bajo de tapiería, con rafas de cal y ladrillo, cubierto de teja, íbase haciendo la iglesia de lo mesmo...". [21]

En la región del oriente, donde la densidad indígena era menor y en mayores grados de pobreza, predominó por más tiempo la iglesia pajiza y de bajareque.[22] Además, la iglesia, como institución de colonización indígena, no tuvo en el oriente el mismo peso en el resto del territorio guatemalteco. Ello se refleja en la poca proliferación de templos, y donde existían —según Fuentes y Guzmán— eran sumamente descuidados, como lo señaló para los indígenas de Jutiapa: "... estos tan olvidados de su iglesia, como sin duda los demás de que se forma este curato, puesto que en todos uniformes son las iglesias de paja, y sus paredes de bajahreque: vulgar materia, y despreciable, que se compone de vara y lodo, y así el adorno de sus altares con más o menos aparato, aún no se extiende a un culto breve".[23]

---

19 Sherman, op. cit, El trabajo forzoso, p.336-337.

20 Ponce, Fr. Alonso: Relación Breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre... Anales de la Sociedad de Geografía e Historia tomo XXXIX (Enero a diciembre 1966), 203.

21 Ibid.

22 Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de: Obras Históricas de D. Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán (Recordación Florida). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1969-1972, tomo II, p. 143.

23 Ibid.

Es un juicio peyorativo que raramente emite el cronista para la región del occidente. Al contrario, en esos tiempos, que considera de crisis y adversidad, resalta la diferencia de los pueblos del oriente con la formalidad del catolicismo indígena de las otras regiones: "... pero no, en todos de asiento este defecto, hace objeción a tanta estirpe: porque hoy, colmados de gran fervor, y confianza, en tiempos bien exhaustos, y aún adversos, adornan muy católicos y píos, en los más pueblos de este valle de Goathemala, y en otros muchos y numerosos del reyno, el culto y la decencia de sus altares, con ricos y ostentativos frontales de plata de martillo, lámparas y blandones, ciriales, cruces, y otras piezas de gran riqueza, y hermosura".[24] La diferencia entre las iglesias del centro y occidente, con las de otras regiones, la señaló también Ximénes por esos años: "...es cosa en que sin duda es afrenta de los españoles, pues están sus iglesias, como lo he visto en la villa de Sonsonate y de San Vicente y aun en Guatemala; parecen unas hermitas de estancia de ganado respecto de las de los indios: tan cuidadosos estos en el culto divino que es de maravillar la puntualidad de los mayordomos en el adorno y aseo de sus altares...".[25]

Sin embargo, Fuentes y Guzmán también señala una de las causas del abandono en el oriente, la extrema pobreza económica de las reducciones:"... bien que estos indios pobres, extraviados en sus sitios, y casi adversos al comercio, aún no consiguen lo preciso de mantener a su sustento".[26] Ese era el motivo también, según el arzobispo Pedro de Cortés y Larraz, porque Ipala, en Chiquimula, hacia 1770 aún no había podido reconstruir su iglesia. [27]Por el contrario, en 1700 San Francisco Quezaltepequez, uno de los pueblos netamente indígenas de Chiquimula, había ya reedificado cuatro veces la suya, utilizando los fondos de comunidad y la exención por cuatro años en el pago de la cuarta parte del tributo real.[28]

---

24 Ibid.

25 Ximenez, Fr. Francisco: Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores. (Paleografía y anotaciones de Carmelo Saenz de Santa María). Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, 1977, Libros I y II, p. 519.

26 Fuentes y Guzmán, op. cit, tomo II, p. 143.

27 Cortés y Larrz, Pedro: Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958, tomo I, p. 249.

28 Alizurez Juarez, José Waldemar/Ortiz Aldana, Otto David: Arquitectura religiosa en el oriente del país. Guatemala. Facultad d Arquitectura (tesis) USAC. 1984, p. 25.

La Verapaz era igualmente una zona de relativa pobreza, pero sus reducciones, como se dijo, habían logrado consolidarse desde el siglo XVI, con templos formales y los demás elementos propios de la vida religiosa local, resultado sobre todo de la presencia de la orden dominica en la región. Y este era un factor diferenciador del oriente, que explica en parte el fracaso del proyecto reduccional, pues, desde el principio, la evangelización quedó en manos del clero seglar que, como el conquistador y colono del enriquecimiento fácil, se había caracterizado más por el saqueo inmediato, sin mayor interés y la experiencia en la implantación de las congregaciones —dominio de idiomas indígenas, etc. — de que sí disponían las ordenes religiosas.

Aunque se tratará de iglesias sencillas, el indígena las construía con esmero. Gage destaca, por ejemplo, las habilidades en la pintura: "... siendo ellos los que han pintado la mayor parte de sus altares y cuadros que están en las iglesias del campo".[29] Remesal, resalta también la rapidez como el indígena aprendió las artes y técnicas constructivas españolas: "Los ornamentos de las iglesias al principio eran muy pobres, los retablos e imágenes por falta de oficiales, poco curiosos, mudáronse los tiempos, y por la industria de los padres se comenzaron los indios a aficionar a estas cosas... No hay iglesia que no tenga diez o doce, y más imágenes, cada una con su pendón que llevan en sus procesiones los indios, deudos y amigos del que las dio... Los ornamentos han sido con mucha abundancia los que se han dado, y de cada día se dan, porque unos indios a imitación de otros, y unos pueblos a emulación de sus vecinos se aventajan en estas obras". [30]

Remesal, probablemente, exageraba un poco para resaltar los logros de su orden; sin embargo, Vásquez de Espinosa menciona algo similar para principios del siglo XVII: "Son muy diligentes, y curiosos en adornar una iglesia y componerla de muchas flores, y curiosidades, en que nos hazen grandes ventajas, dexandonos muy atras con su buen exemplo".[31] A finales de ese siglo, refiriéndose a la forma equitativa como los indígenas distribuían cargos y cargas dentro de la comunidad, el cronista Francisco Ximénes resaltó las mismas

---

29 Gage, op. cit, p. 100.

30 Remesal, op. cit, tomo II, p. 248.

31 Vázquez de Espinosa, Antonio: Compendio y descripción de las Indias Occidentales. Washington: Smithsonian Miscellaneous Collections 102, 1948, p. 223.

habilidades: ... de suerte que todos van por un rasero y con la misma igualdad..., y de este modo hacen sus cosas y las obras de iglesias, y las adornan muy bien: que en todo esto son magnánimos y son afrenta de los españoles . [32] Por ese tiempo, Tetitán, pueblo de la parroquia de Cuilco en el apartado Huehuetenango, escasamente pasaba de cien indígenas, pero contaba con su propia iglesia, "decente y adornada", según Fuentes y Guzmán.[33] Así se construyeron iglesias a lo largo y ancho del territorio colonial. A finales del siglo XVIII se mencionan 420 en todo el Reino[34] correspondiendo a la actual Guatemala 250.[35]

De esa manera, lo religioso adquirió un peso especial en la vida cotidiana de las reducciones guatemaltecas, hasta volverse inseparable de ellas, pues, con festividades, adoración de imágenes y práctica de ritos, proveía momentos de reflexión, distracción y alivio. Para las comunidades había épocas verdaderamente difíciles, cuando su régimen de vida, de por sí precario, era golpeado por hambrunas, pestes o catástrofes naturales. 1631 fue un año así, azotó la peste, plagas de langostas y fuertes temporales. Buscando alivio en la adversidad, fue un año de intensas actividades religiosas. La población española sacó en procesión por los campos a las imágenes de la Virgen y de San Nicolás Tolentino, para aplacar el azote de la langosta que consumía las cosechas de trigo y añil. Pero también proliferaron procesiones de indígenas, portando sus propias imágenes, pues la peste neumónica los golpeó en especial, sólo los pueblos de Santo Domingo Mixco y San José Pinula perdieron más de doscientos de sus miembros.[36]

Lo religioso ganó tal trascendencia, porque se volvió parte esencial en la construcción de estructuras y regularidades sociales, de espacios que la reducción peleará como suyos. En la base de todo está la profunda religiosidad

---

[32] Ximenez, op. cit, p. 116.

[33] Fuentes y Guzmán, op. cit, tomo III, p. 83.

[34] Larreinaga, Miguel: Prontuario de todas las reales cédulas, castas acordadas y órdenes comunicadas a la Audiencia del Antiguo Reino de Guatemala, desde el año de 1600 hasta 1818. Guatemala: Imprenta de Luna, 1857, p. 57.

[35] Juarros, Domingo: Compendio de la historia del Reino de Guatemala. 1500-1800. Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1981, p. 62.

[36] Gage, op. cit, p. 159.

precolombina, inseparable de los actos más trascendentales y sencillos de la vida, que encuentra en los nuevos marcos institucionales —las cofradías, guachibales, etc. — una forma de inserción y legitimación dentro y frente al sistema colonial. En tal sentido, lo religioso ayudó a consolidar el ser indígena, como forma de entender el mundo y por ser fuente de alivio ante situaciones adversas, pero, sobre todo, porque contribuyó a consolidar la sociedad indígena local en su forma de pueblos o reducciones.

Se dice que la sociedad indígena fue descabezada de su élite dirigente, que monopolizaba el conocimiento, la cultura, la ciencia. A partir de aquí se ha pregonizado un estancamiento indígena, que ha encajado con una política general de su negación, sostenida por ideólogos como José Cecilio del Valle y mantenida hasta la fecha: "Desaparecieron los sacerdotes, depositarios de la teología, liturgia y astronomía de los Indios: desaparecieron en su mayor número los caciques que habían recibido educación, y tenían por ella sus empleos y algunas luces o ilustración. Quedó lo mas infeliz, lo más ignorante de los pueblos".[37] Y, evidentemente, acorde con el proyecto de negación total del pasado indígena, no por "bárbaro", sino por el peligro que implicaba su reivindicasción, el colonialismo aplastó todo intento cultural indígena, lo que a su vez provocó un movimiento de resistencia, que se reflejaba precisamente en el mantenimiento de la religión y la cultura o la creación de una propia en las nuevas circunstancias. Producto de este movimiento de resistencia son textos como *El Pop Wuj*[38] o *Los Anales de Los Cakchiqueles,*[39] hasta la reivindicación de cacicazgos, señoríos y blasones precolombinos,[40] una reivindicación ficticia para el español, pero no para el indígena, que con ello apuntalaba la legitimación étnica. Así se creo una ideología, cultura y religión de resistencia, en buena parte encabezada por Caciques y Principales que tenían algún margen de condiciones materiales y acceso a los instrumentos del dominador, como el idioma y la escritura.

---

37 Samayoa Guevara, Hector Humberto: La Enseñanza de la historia en Guatemala. Guatemala: Editorial Universitaria, 1959, p. 108.

38 Popol Vuh Libro Sagrado del Común de los Quichés. Traducción y notas, Adrián Recinos. La Habana, Cuba, Casa de Las Américas, 1967.

39 Hernández Arana, Francisco/Díaz, Francisco: Anales de los Cakchiqueles. Habana, Cuba: Casa de las Américas, 1967.

40 Recinos, Adrián: Crónicas Indígenas de Guatemala. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1984.

En realidad, a los Caciques y Principales, grupo que se conoció en la sociedad precolombina como la antigua nobleza, les toco jugar un papel decisivo en la implantación de las de reducciones. Por lo regular, como se dijo, en acuerdo con ellos se eligió el lugar apropiado para la fundación del pueblo, como también fueron importantes en el traslado y concentración de la población en el nuevo tipo de poblamiento. Posteriormente su importancia no disminuyó, al contrario, hacia 1550, con la implantación del sistema de cabildos indígenas en la forma de alcaldes, regidores y escribanos, se formalizó institucionalmente su función como intermediarios entre la corona y la población indígena, para que ésta cumpliera con el pago del tributo real, el trabajo forzado y demás cargas.

Pero, lo que interesa resaltar aquí, es el papel que desempeñaron en lo relativo a la evangelización católica, ya que el sistema colonial, hábilmente, buscó utilizarlos para implantar la alienación religiosa. Así lo expuso claramente, en 1551, el dominico Tomás de la Torre a la corte española: " ... estamos muy convencidos de que la puerta por la cual debe entrar la fe hacia los indios, son los caciques y los ancianos".[41] A partir de entonces, a Caciques y Principales la Iglesia les daría un papel central, pues, desde el cabildo y las cofradías, ellos debían ser decisivos en la colonización del indígena. En especial, debían controlar casos de idolatrías y hechicerías, así como llevar un padrón sobre la asistencia indígena a la doctrina cristina: "...para que por él se entienda los que faltan y no van a oírla y por ello serán castigados".[42]

Esa posición predominante de los Caciques y Principales se mantendría durante toda la colonia. Dos siglos después, Cortés y Larraz menciona a los de Comalapa encerrando en la cárcel a aquellos indígenas que no habían cumplido a su debido tiempo con el bautizmo, "...y aun los castigaron, bien que ligeramente".[43] El status diferenciado de los Principales dentro de la comunidad se reflejaba, por ejemplo, hasta en el momento de los entierros, donde ellos recibían un tratamiento especial: "...cuando mueren no les llevamos cosa alguna por sus entierros yendo todos los sacerdotes que nos hallamos juntos por sus

41 Citado por Sherman, Wiliam, op. cit, El trabajo forzozo, p. 419.

42 García de Palacio, Diego: Relación y Forma que el Licenciado Palacio Oidor de la Real Audiencia de Guatemala, hizo para los que hubieren de visitar, contar, tasar y repartir en las provincias de este distrito. Versión paleográfica: Ma. Del Carmen León Cázares. México: Universidad Nacional Autónoma, 1983, p.125.

43 Cortés y Larraz, op. cit, tomo II, p. 90.

cuerpos, llevando Cruz alta y el preste capa i estola asiéndoles tres posas con sus responsos y a los principales i que han sido alcaldes se les canta vigilia de cuerpo presente y lo mismo a los que han sido sirvientes de la iglesia".[44]

En la vida diaria, sin embargo, las cosas sucedieron de manera diferente. El grupo de principales vendría a ser, a pesar de los intereses colonialistas, un factor más de peso en la conservación de la memoria histórica indígena, con sus valores socioculturales y religiosos. Fue también lógico que así sucediera, pues, como en cualquier otra sociedad, Principales y población indígena constituían, con todas sus contradicciones, una unidad que sin duda se vio fortalecida en una estrategia de sobrevivencia frente a la conquista y colonización española. Ximénez destaca el espíritu igualitario de la sociedad indígena, regida internamente por un sistema comunitario de justicia: "A este mesmo modo se gobiernan el día de hoy, porque aunque tienen alcaldes por su magestad y gobernadores en muchas partes, en habiendo queja contra alguno, que ha delinquido, se llama las cabezas de sus chinamitales; y allí delante de ellos se sigue la probanza contra el reo, todo verbalmente, y vista la justificación del caso se procede a la ejecución del castigo... Para las cosas y obras que concurren con sus pueblos tampoco los alcaldes son absolutos sino que se llaman a los principales y juntos todos confieren la materia...". [45]

Colocados como esbirros frente a sus propios hermanos, Caciques y Principales vivieron sin duda una situación difícil y algunos lo fueron realmente; la mayoría, sin embargo, adoptó una posición de solidaridad en tanto grupo étnico frente al invasor. Cortés y Larraz, observador inteligente, se percató de la posición ambigua del cacique; esbirro obligado del alcalde mayor, pero también elemento importante en la conservación de la normas éticas y religiosas de la comunidad, en oposición a las que promovía el colonialista: "Estos los imponen, en que los españoles los engañan, en que la religión de sus padres es la verdadera y en cuantas cosas se les antoja de vanas observaciones e idolatrías, de que no oigan misa, ni la doctrina cristiana...".[46]

---

44 Informe sobre el estado del curato, del 29 de noviembre de 1688, elaborado por el cura doctrinero Fray Andrés Gonzalez, por orden del obispo Fr. Andrés de las Navas y Quevedo. Hostnig, Rainer (Compilador): El Curato de San Juan Ostuncalco. Tomo 1: Visitas Pastorales (1684 a 1930). Quetzaltenango: Centro de Capacitación e Investigación Campesina, 1993, p. 59.

45 Ximenez, op. cit, p. 116.

46 Cortés y Larraz, op. cit, tomo I, p. 173.

Igual función de preservación religiosa cumplían los Principales cuando organizaban y financiaban guachibales —celebración anual a determinados santos por grupos familiares, verdaderas fiestas colectivas— o bien contribuyendo en la construcción de templos. Gage informa sobre un indígena rico de Santiago Sacatepéquez, que cedió a la iglesia 6000 ducados, agregando molesto: "... y sin embargo se descubrió después que este miserable era un adivino y un idólatra"[47] Alcaldes y Principales purgando años de cárcel, recibiendo azotes por actividades religiosas consideradas ilegales, fueron un hecho común y corriente durante la colonia.

La religiosidad indígena

La vida religiosa indígena colonial se reflejaría al final en sincretismos, una vinculación de elementos del catolicismo con los propios ritos y creencias, en una tradición mesoamericana de adoptar rasgos éticos y religiosos de otros pueblos, actitud que chocaría abiertamente con el cristianismo español como doctrina colonial que exigía del vencido el total abandono de sus concepciones religiosas. Cortés y Larraz, representante severo de ese catolicismo colonial, fue a menudo testigo de la religiosidad indígena y sus sincretismos, donde el templo de la comunidad, con sus imágenes, festividades y práctica de ritos, constituía su principal expresión: "Advertí que las solemnidades se reducen a unos cultos exteriores y excesivos de muchos cohetes, trampas, candelas, adornos de imágenes y muchas de ellas no digo poco modestas, sino bastantemente profanas, y mucho más profano el culto que se les tributó, poniendo dulces y aguardienterías en las puertas de las iglesias, con más profusión que la que podrían poner los gentiles en las fiestas a sus dioses..., piensan que no hay diferencias entre nuestros santos y sus ídolos".[48]

Celebraciones como la Navidad, la Semana Santa o la fiesta patronal, se llevaban a cabo con danzas ceremoniales del propio acervo sociocultural, tal y como lo observó Gage a principios del siglo XVII: "Muchas veces practican también otra especie de baile, que es como una caza de bestia salvaje, que en otro tiempo se sacrificaba a sus falsas divinidades y que hoy día ofrecen al santo que tienen por patrón".[49] La misma queja repetirá Fuentes y Guzmán medio siglo

47 Gage, op. cit, p. 62.

48 Cortés y Larraz, op. Cit, tomo I p. 173.

49 Gage, op. cit, p. 130.

después, cuando describe la celebración de un guachibal: "...y así celebran hoy las festividades de los santos que llaman Guachibales; danzando en torno... adornados de las mismas galas que usaban en su engañado tiempo...". [50]

Pero, sobre todo, la religiosidad indígena se expresaba en el mandamiento fiel de las antiguas creencias, que constituían en realidad verdadera base de la vida religiosa, adquiriendo la católica practicada en el templo de la comunidad, más bien una función externa que ocultaba las verdaderas creencias, es decir, claramente ilegal frente al orden colonial y sus esbirros. Rogativas y peticiones a las propias deidades para el buen éxito de la cosecha, protección para la comunidad en tiempos de crisis, etc., eran una de sus tantas manifestaciones: "Pero cuando se ofrecía algún gran aprieto o trabajo en el pueblo, como peste, hambre o falta de agua, entonces cada cual de estos malditos obispos congregaba a sus súbditos todos y se iba al monte con ellos a quemar copal al Señor del Monte, llamado Xaquicoxal o Tzitzimite, con grandes razonamientos y peticiones en lengua".[51]

Las anteriores constituyen parte de las denuncias que hizo el franciscano Antonio de Margil hacia 1700, sobre la práctica de actividades religiosas indígenas en la región quiché de San Antonio Suchitepequez, duramente reprimidas por él con la ayuda del alcalde mayor de la provincia.[52] Según Margil, en la región existía una amplia organización religiosa indígena, paralela a la oficial, con sus propios funcionarios utilizando el nombre de "papas" , a quienes asistían varios "obispos" y cerca de 600 sacerdotes llamados "akunes". El uso del catolicismo oficial para cubrir la propia religiosidad y proteger a sus sacerdotes, lo denunció también en este caso el alcalde mayor: "...engañando ceremoniosos

---

50 Fuentes y Guzmán, op. cit, tomo II. P. 63.

51 Dupiech-Gavaleri, Daniele/Rus, Mario Humberto: "La deidad fingida. Antonio Marfil y la religiosidad Quiché del 1704". Estudios de cultura Maya. Vol. XVII, México 1988, p. 245.

52 Informe que hace el alcalde mayor de San Antonio sobre los progresos que resultaron de las misiones que por espacio de seis meses hizo en aquella provincia el rdo. Padre Fray Antonio Márgil de Jesús. San Antonio Suchitepéquez. 18 de octubre de 1704. Publicado por: Sáenz de Santa Marái, Carmelo:"Una revisión etnoreligiosa de la Guatemala de 1704, según Fray Antonio de Jesús". Revista de Indias. Vol. XLI. No. 165-166. 1981, p. 492.

a sus curas y doctrineros, con asistir reverentes a las cosas de la Iglesia, guardando gran secreto en las direcciones de sus malditos papas".[53]

Es decir, el catolicismo español y sus ritos daban la posibilidad de ser utilizados por el indígena para cubrir y salvaguardar las propias creencias . Es significativa la forma cómo Ximénez describe las prácticas religiosas precolombinas, equiparándolas a las realizadas durante su propia época: "...tenían aparejadas unas andas, muy ricas con muchas joyas de oro, plata y pedrería y entre estas riquezas ponían muchas rosas de varios colores y muy aderezadas y componían al ídolo y poníanlo muy asentado en ellas y luego comenzaban a hacer la procesión por dentro del patio del templo y a donde había muchas invenciones de cantos, danzas y atabales y músicas *(de aquestas fiestas son las que hoy celebran de los santos titulares de los pueblos... En lugar de estos cantos, les establecieron los que hoy cantan en las vidas de los santos y misterios de Crito")*[54]

Los aspectos trascendentales de la vida, como los ciclos agrícolas, el matrimonio, la amistad o la salud, como antes, se seguían rigiendo por el viejo calendario de 260 días: "... y por el se gobiernan hasta hoy en muchos pueblos; pero esto muy a escondidas," [55] informó Ximénez a finales del siglo XVII. Cerca de medio siglo después, Cortés y Larraz se refirió también a la utilización del calendario precolombino, con sus unidades del tiempo en veintenas, "...porque los indios siempre cuentan por veintes, fue la observación que hizo,"[56] agregando a su paso por Quetzaltenango, que dicho calendario dirigía, "...las acciones de los indios en cada uno de días del año".[57]

Igual denuncia se hizo para los indígenas de Suchitepéquez, asegurándose que la vida diaria la regía el calendario indígena, pero que los sacerdotes utilizaban a la par el español, para no caer en contradicciones con la regulación de actividades que imponía el tiempo oficial de la colonia: "...saben de memoria la cuenta de los ... meses de que se compone su año con sus signos, y

---

53 Ibid, p. 114.

54 Ximenez, op. cit, p. 93.

55 Ibid, p. 114.

56 Cortés y Larraz, op. cit, tomo I, p. 130.

57 Cortés y Larrz, op. cit, tomo II p. 157.

días señalados para sus sementeras y sahumarios; sacando por ella también con gran facilidad también las fiestas moviles de nuestra Santa Madre Iglesia. Y otros primores que, en hombres tan rústicos, ciegos y sin letras algunas, no se pueden conceder sin pacto con el demonio".[58] El conocimiento astronómico, trasmitido de generación en generación, era aquí simplemente atribuido al contacto con el demonio, en una actitud colonial de negación de los valores y capacidades indígenas que se extiende hasta nuestros días.

Así, todo acto de trascendencia, no se realizaba sin antes acudir a uno de estos sacerdotes: "...y oficios que ejercían, que entre ellos era uno llevarles sus criaturas recién nacidas y antes de bautizarse, para que les dijesen el signo en que habían nacido, y echasen sus bendiciones".[59] Sólo después de ello se acudía al cura español: "...y recibidos los derechos de su maldita administración los enviaban a presentar ante su cura doctrinero, y sin esta diligencia por ningún caso".[60] Es decir, se trataba de una organización bien enraizada, con sus dirigentes, cuatro papas y cinco obispos que, como antes de la conquista, manejaban el conocimiento en favor de la comunidad: astronomía, atención medicinal, acervo histórico de linajes precolombinos, etc. Como símbolo de poder y legitimidad frente a la comunidad, estos ancianos principales portaban bastones de hueso de jaguar o de león, como la antigua realeza indígena.[61]

Casos como el de San Antonio Suchitepequez, de prácticas abiertamente precolombinas, el sistema colonial las persiguió implacablemente; aunque el indígena siempre encontró formas para continuarlas. Diseminados en lugares especiales, en nacimientos de ríos, cerros, cruceros de caminos, en lo más oculto de sus breñas, surgieron con el tiempo adoratorios, vinculados a las propias deidades o a la simbología católica, como la cruz o la imagen de algún santo, pero utilizados para las propias creencias. En 1688, una de las medidas de control religioso tomadas por los mercedarios de San Juan Ostuncalco, en Quetzaltenango, estipulaba por ejemplo que los niños: "... no salgan de casa... sin licencia i que si vieren alguna muger grande en las fuentes donde toman agua hablan[do] algunas desonestidades lo vengan avisar, i que si vieren a las

58 Sáenz de Santa María, op. cit, p. 492.

59 Ibid.

60 Ibid.

61 Dupiech/Rus, op. cit, p. 235.

tales poner junto a la fuente incienso, copal, palitos ensangrentados algodón husos, o hilo las vengan a delatar y que huyan de ellas como del demonio". [62]

De todos modos, la tendencia predominante ha de haber sido, debido a la constante persecución de que era objeto y con la paulatina consolidación del mundo indígena, la de hacer de la propia comunidad el centro directo de la vida religiosa, en mucho, cada vez más el sincretismo indígena español que se impondría hasta nuestros días.

Visitas pastorales e informes religiosos de finales del siglo XVII, ilustran bastante bien la expansión de este catolicismo indígena y sus formas de expresión. Por ejemplo, en un Edicto General de 1684, el obispo de Guatemala amenazaba con despojar de sus hábitos a todos aquellos religiosos que permitieran a los indígenas sacar: "...de las iglesias las Imágenes de los Santos para llevarlas a sus casas, con el pretexto de aderezarlas y vestirlas en sus festividades, sino que lo hagan dentro de las mismas iglesias. Y so la dicha pena no permitan ni den licencia para hacer ciertos bailes del Laxtum(?), Trompetas, Tum, Tzet, Ahtzet, Kaleay y la Historia de Adán... y que se quiten de las efigies de San Miguel, San Gerónimo, San Juan Evangelista y otros Santos y Santas las figuras del demonio y animales que tienen a los pies". [63]

Cuatro años después, en 1688, los mercedarios justificaron su proceder, de permitir tales practicas religiosas, porque de lo contrario los indígenas se molestaban. Estos exigían, por ejemplo, participar directamente en ritos y ceremonias religiosas como diáconos y subdiáconos, "...porque no siendo así, se descontentan estos naturales, y jusgan que no se an celebrado sus fiestas (como ellos dicen) como pide su corazón".[64] Los mercedarios, a cambio, recibían de los indígenas del curato de San Juan Ostuncalco pringues entradas: "...así de doctrinas, como de sustento, de fiestas prinsipales, vino de las fiestas, como de cofradías mill dusientos i setenta i cuatro pesos y un real, para los gastos del sustento de dichos quatro Religiosos, como para vino de las misas, aseite de la lámpara y mas menesteres". [65]

---

62 Hostnig, op. cit, informe de 1688, p.62.

63 Hostnig, op. cit. Visita Patronal realizada por el obispo Fray Andrés de las Navas y Quevedo el 15 marzo de 1684. p.47.

64 Hostnig, op. cit, informe del curato de 1688, p. 55.

65 Ibid, p. 59.

La visita pastoral de 1684 saco a luz otras irregularidades que, según las autoridades eclesiásticas, debían combatirse. Por ejemplo, enterrar a los muertos en patios y cementerios y no en las iglesias, igualmente no debía permitirse, "...que sus cuerpos sean sepultados con la ropa de gala que usan cuando están vivas, sino que se amortajen según se hace con los difuntos. Y que al tiempo de ser sepultados no se les desate ni quite la ligadura con que están sujetos y atados los pies, como, según la noticia que su Sría. Ilma. tiene, en lo general acostumbran hacer los indios con las indias que mueren".[66] A la fecha, tampoco se había logrado implantar la doctrina cristina en idioma español: "...resan el rosario de la virgen en lengua castellana que es hasta donde ha podido estenderse su rudesa, porque no pueden entrar en nuestro idioma, después en voz alta cantan las oraciones todas en el suyo...". [67]

En realidad, en oposición o como respuesta al proceso de colonización y evangelización, lo que se encontraba en marcha era la creación de propias identidades, espacios culturales y tradiciones con fuerte acento local, donde el elemento religioso era de trascendental importancia por su peso en la vida diaria del indígena.

Por otro lado, lo religioso no se circunscribió a lo local; Cortés y Larraz menciona calendarios indígenas utilizados indistintamente por Quichés, Cakchiqueles o Mames,[68] y esta base religiosa común se abrió paso también en el catolicismo con el surgimiento de tendencias regionales, de centros con tradiciones de peregrinaje que atraían a población de lugares lejanos. La iglesia de San Juan Ostuncalco, por ejemplo, era conocida en toda la región por su Virgen milagrosa,[69] de suma devoción para indígenas y españoles.[70] Ello era también uno de los rasgos característicos de estos centros religiosos regionales, la presencia de población mestiza y española o su desplazamiento hacia el lugar, debido a circuitos comerciales y a la existencia de ferias agrícolas y ganaderas.

---

66 Op. cit, Visita Pastoral de 1684, p. 45.

67 Ibid, informe del Curato de 1688, p. 62.

68 Cortés y Larraz, op. cit, tomo II, p. 157.

69 Fuentes y Guzmán, op. cit, tomo III, p. 181.

70 Hostnig, op. cit, Informe del Curato de 1688, p. 60.

En Chiantla/Huehuetenango, cobró igualmente importancia la iglesia por contar con una virgen similar. En un mundo predominantemente indígena, Chiantla se convirtió poco a poco en un enclave mestizo español de orden ganadero; hacia 1700 vivían en el lugar cerca de 75 españoles frente a 500 indígenas, una minoría, pero con creciente poder económico. Cien años después, la población española se había incrementado a 400, mientras la indígena había disminuido prácticamente a la mitad. Según Gage, la fama de la virgen era una invención de los mercedarios para enriquecerse con las romerías.[71] Lo cierto es que las festividades religiosas coincidían con ferias ganaderas y atraían a negociantes y peregrinos hasta de la región mexicana.[72] En los tiempos de Fuentes y Guzmán, esta iglesia era considerada uno: "...de los santuarios más adornados y pulidos que hay en el reino, frecuentado en romería numerosa en veneración de la Santísima imagen de la Virgen María nuestra Señora Madre de Dios...".[73]

En el oriente de la provincia, en Esquipulas, surgió en el transcurso del siglo XVII otro centro religioso con similar o mayor peregrinaje, en este caso, principalmente de población mestizo/española: "La frecuencia de los romeros y copia de los dones a la veneración del Santo Cristo de Yquipulas, es grande, porque la muchedumbre de los milagros de esta santísima imagen, fervoriza e inflama los corazones fieles, de las provincias más distantes".[74] Como en Chiantla, en la región se celebraba también una feria ganadera, a donde acudían negociantes hasta de la provincia de Costa Rica. En los tiempos de Cortés y Larraz, Esquipulas atraía a principios del año y para la Semana Santa un peregrinaje de 20,000 y 10,000 personas respectivamente, pero cuya devoción católica no convenció al arzobispo de ninguna manera: "Llevan consigo sus mancebas y con sólo ver los concurrentes (como los vi) tan perversos y más cuando vuelven que cuando van, y del mismo modo indevotos y malos, no habría que aumentar cosa alguna".[75]

---

71 Gage, op. cit, p. 163.

72 Recinos, Adrián: Monografía del Departamento de Huhuetenango. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1954, p. 466.

73 Fuentes y Guzmán, tomo III, p. 77.

74 Fuentes y Guzmán, op. cit, tomo II, p. 141.

75 Cortés y Larrz, op. cit, tomo I, p. 265.

Las cofradías

Poco a poco, lo religioso fue cohesionando los lazos de la comunidad que se construía y preservaba cuidadosamente, amparándose para ello en las normas escritas y en la memoria colectiva. En tal sentido, la cofradía fue una institución decisiva. A través de ella se tenía acceso al régimen oficial de la iglesia y la colonia, convirtiéndose con el tiempo, a la par del cabildo, en la institución más importante de la comunidad. Así se venía a rescatar, a la vez, otra característica esencial del mundo precolombino: su sentido teocrático, el íntimo entrelazamiento de las funciones religiosas y políticas. El régimen español, por su lado, presentaba rasgos similares, pues lo civil y religioso constituían algo indivisible, al menos en su estructura política y administrativa, a partir del patronato que hacía de la Iglesia parte del Estado, su brazo coercitivo en la implantación y mantenimiento del catolicismo.

La íntima vinculación entre lo laico y religioso se reflejaba especialmente en el seno del cabildo y la cofradía, instituciones cuya dirección era asumida, en forma alterna, por el grupo de Principales y Caciques. Según Cortés y Larraz, las cofradías habían sido establecidas en el momento mismo de la fundación de los pueblos: "...tienen su origen muy antiguo, según entiendo, y aún me parece que comenzaron con el establecimiento de las parroquias, o poco después".[76] Las de la Verapaz, por ejemplo, fueron fundadas alrededor de 1560.[77] Pero la proliferación de cofradías fue sobre todo un fenómeno del siglo XVII, cuando el indígena logra detener el colapso demográfico y se empieza consolidar como grupo étnico. Por ejemplo, ya un Auto de la Audiencia de 1637, ordenaba suprimir todas aquellas cofradías, "...que no estén autorizadas por el ordinario, en vista de haber muchas en los pueblos de indios".[78]

---

76 García Añoveros, Jesús María: Población y estado socio-religioso de la diócesis de Guatemala en el último tercio del siglo XVIII. Guatemala: Editorial Universitaria, 1987, p. 72.

77 Bertrand, Michael: "La tierra y los hombres: la sociedad rural en Baja Verapaz durante los siglos XVI al XIX" (Stephen Webre. Ed.) La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales. Antigua Guatemala: Centro de Estudios Regionales de Mesoamérica, 1989, p. 173.

78 Pardo, José Joaquín: Efemérides de la Antigua Guatemala. Guatemala: Serviprensa Centroamericana, 1984, p. 40.

El uso de las cofradías para la construcción de un mundo indígena aparte del español, lo señaló ya Remesal a mediados del XVI, cuando se refiere al caso de un fraile en Chiapas, que después de convivir catorce años con la comunidad, se percató de la utilización de la cofradía para prácticas religiosas precolombinas. Descubierto el principal cofrade, fue entregado al Obispo de Guatemala: "...que le hizo servir muchos años en la catedral, con un grillo al pie".[79]

Las cofradías eran utilizadas para organizar la fiesta patronal, pero también para realizar un trámite en favor de la comunidad, y hasta para la compra de tierras. Las de Aguacatán, Chiantla, Huehuetenengo, Sacapulas y Soloma, poseían tierras donde se criaba ganado para financiar festividades religiosas.[80] En 1800, Quetzaltepeque aún disponía de cincuenta y cuatro, "...caballerías de tierras de cofradías".[81] San Miguelito, un pueblo anexo a Salamá en la actual Baja Verapaz, contaba hacia 1,770 con tres cofradías propietarias de 535 reses".[82]

La importancia de esta institución, el cuidado como se le preservaba, lo constató Cortés y Larraz en una oportunidad en Amatitlán, cuando puso en duda una donación hecha a la cofradía. En término de minutos, los indígenas le presentaron el documento que la respaldaba, suscrito más de cien años atrás.[83] Su conclusión fue, que los indígenas " ...ni hacen , ni sucede cosa particular que no pongan por escrito y apuntación ... y aun otras varias cosas, que aunque parece que para nada sirven, ellos las conservan ...;y no solamente las conservan sino con buen orden".[84] En Santa Cruz del Quiché, refiriéndose a un libro que

79 Remesal, op. cit, tomo II, pp. 536-537.

80 Novell, George: Conquista y cambio cultural: La Sierra de los Cuchumatanes de Guatemala, 1500-1821. Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1990, p.137.

81 Palma Murga, Gustavo (ed.): Índice General del Archivo del Extinguido Juzgado Privativo de Tierras depositando en la Escribanía de Cámara del Supremo Gobierno de la República de Guatemala. Hidalgo y Matamoro, Tlalpan: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1991, ´- 374.

82 Cortés y Larrz, op. cit, tomo II, p. 28.

83 Cortés y Larrz, tomo II, p. 58.

84 Ibid.

llevaban los indígenas sobre los bienes de la iglesia, lo asombró también: ...la puntualidad con que manejan sus cosas no fiándose de los inventarios que se hacen y constan en los autos de visita.[85]

Las cofradías, los guachivales, todo el catolicismo indígena, como se dijo, fue siempre visto con desconfianza, pues no cumplía con su función colonial de sumisión y alienación, al contrario, reforzaba actitudes antiespañolas, se le utilizaba para reivindicar una propia identidad, no la de vasallos sumisos que se esperaba. Por ello, las prácticas religiosas indígenas fueron perseguidas constantemente, ya que se les vio como algo contrario, totalmente apartado de los principios de la iglesia oficial. Cortés y Larraz se percató de esto, pero también entendió que eran las cofradías, los guachivales y demás prácticas religiosas indígenas, las que sostenían a la iglesia guatemalteca: "Las cofradías es casi lo único con que se puede contar para la asistencia de los Curas y Ministros necesarios para el servicio de las parroquias".[86] La propia catedral de Santiago de Guatemala, fue concluida hacia 1690 con una contribución que debían pagar todas las cofradías por el tiempo de dos años, correspondiendo a las del curato de San Juan Ostuncalco 38 pesos anuales.[87] En 1711, se impuso otro impuesto similar, esta vez para concluir las casas episcopales.[88] Según Ximenez, una visita realizada por esos años a las cofradías del obispado de Guatemala, que incluía también a la actual república salvadoreña, le produjeron al obispo Fray Juan Bautista Alvarez de Vega la cantidad de más de siete mil pesos.[89]

Uno de los argumentos que se esgrimió contra las cofradías, era que proliferaban porque se fundaban sin llenar los requisitos correspondientes. Un informe de l689 llegó hasta afirmar que todas las del Reyno de Guatemala carecían de papelería legal de fundación.[90] A lo largo de ese siglo, es evidente

---

85 Ibid, p. 56.

86 García Añoveros, op. cit, p. 72.

87 Hostnig, op. cit, Visita Pastoral de 1684, pp. 45-46.

88 Ibid, Visita Pastoral de 1711, p. 78.

89 Ximenez, Fr. Francisco: Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, Orden de Predicadores.(Francis Gall: Paleografía, notas e índice analítico y temático) Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, 1971, Cuarta Parte (Libro Sexto), p. 365.

90 Larreinaga, op. cit, p. 58.

su crecimiento, probablemente en la conjunción de dos factores; como se dijo la lenta recuperación demográfica del indígena que las utilizó para apuntalar la existencia de la comunidad.[91] Y segundo, porque para el clero la cofradía significó entradas financieras que suplían las que, por crisis económica y otros motivos, ya no recibía del Estado español como su brazo evangelizador, como era el caso del sínodo, la "limosna de vino y aceite" anual, etc.[92] Por ejemplo, con el argumento de no, "tener ingreso alguno señalado por constituciones synodales," los indígenas de la cabecera de San Juan Ostunclaco debían dar cien pesos anuales para el mantenimiento de los curas mecedarios.[93]

En 1684, sólo la cabecera de San Juan Ostuncalcó llego a contar con doce cofradías y hermandades, Quezaltenango, con veinte y dos, San Miguel Totonicapán con tres, pero que manejaban un capital de 40 000 pesos que los indígenas daban a préstamo.[94] A principios del siglo XVIII, época probablemente de su mayor auge, Ximenes menciona más 5,000 cofradías sólo en los actuales territorios de Guatemala y El Salvador.[95] Hacia 1787 se reportan 1982 cofradías y 153 hermandades en todo el distrito de la Audiencia, "...que repartidas en las cuatrocientas diez y nueve iglesias de que se compone el Arzobispado, tocaban cinco a cada una, por estimarse excesivo este número para cada iglesia".[96]

En una situación contradictoria, entre necesidad financiera y temor por su señalado espíritu anticolonial, el Estado español emprendió en el siglo XVIII una lucha contra el crecimiento de las cofradías. Pero, como lo señaló Cortés y Larraz, erradicarlas era algo difícil, pues se encontraban enraizadas en la vida de las comunidades, fundadas prácticamente con ellas: "...porque generalmente no hay memoria, no conjetura del tiempo en que se establecieron... Una institución tan antigua no puede eliminarse o reformarse fácilmente".[97] Sin

91 Macleod, Murdo: Historia socio-económica de la América Central española, 1520-1720. Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1980, pp. 274-276.

92 Collins, Anne. C.: "La misión mercedaria y la conquista espiritual del occidente de Guatemala". En: (Stephen Webre. Ed.) op. cit, La sociedad colonial: pp.3-5.

93 Hostnig, op. cit, Visita Patoral de 1688.

94 Fuentes y Guzmán, op. cit, tomo III, p. 116 y 53.

95 Ximenez, op. cit, IV Parte, p. 365.

96 Larreinaga, op. cit, p. 57.

97 García Añoveros, op. cit, p. 72.

embargo, parece que la política contra la proliferación de cofradías tuvo algún éxito hacia finales de la colonia; en 1800 su número había descendido a l720, de las cuales 1140 se localizaban en la provincia guatemalteca.[98]

El régimen colonial y la religiosidad indígena

En esa forma, se fue estructurando la vida religiosa indígena de la colonia, con sus propios valores, deidades, normas y ritos. Su principal característica consistía en ser una religión de resistencia anticolonial, en el sentido de preservar las bases precolombinas, y porque su práctica de religión popular la despojaba de su función como vehículo de alienación étnica, sin olvidar su importante papel en la construcción de la vida comunal. Logró sus objetivos a la medida de la perseverancia indígena, y por la debilidad del control eclesiástico colonial, ya que muchas comunidades se encontraban prácticamente aisladas, debido a la lejanía y la escabrosa geografía, y por ello visitadas sólo en forma esporádica por el encargado religioso.[99] Además, la política de la corona contra las órdenes religiosas tuvo como efecto que disminuyera el número de clérigos o que no estuviera en concordancia al de la población indígena en recuperación demográfica, sobre todo a partir de 1700.[100] Todo ello, evidentemente, dejó márgenes para que las comunidades, en alguna medida, pudieran construir una propia vida civil y religiosa.

Por su íntima vinculación con la comunidad, esta vida religiosa ha sido considerada netamente popular, en contradicción o como alternativa a la institucionalizada por España. Un caso de religión popular, fue detectado a finales del siglo XVll en San Juan Atitlán, Huehuetenango. Al hacer la visita, el encargado religioso encontró el pueblo enfiestado, en solemne repique de campanas, que el fraile asumió se debía a su llegada:"...halló la Yglesia muy asistida del pueblo, su aseo notable y esmerado, en flores y perfumes

---

98 Juarros, op. cit, pp. 58-62.

99 "... y también aqueste modo de pueblos que por muchas partes hay desparcidos, que por pequeños, hay dos y tres y a veces seis y ocho pertenecientes a un mismo ministro: a que no se puede acudir con aquel cuidado que se reqiere y continua doctrina; que si estuvieran juntos en poblaciones razonables, todos debajo de una mesma campana y a vista de su mesmo ministro, no hay duda que estuvieran mucho mejor...". Ximenez, op.cit, Libros I y ll, p. 63.

100 Collins, op. cit, p.5.

abundantes".[101] Sin embargo, se trataba de una celebración religiosa netamente indígena, presidida por un joven indígena en calidad de sacerdote:"...que sobrevestido de las vestiduras sacerdotales, le tenían colocado en el altar recibiendo aquel culto y tal obsequio".[102] El religioso quiso aprisionar al joven sacerdote, pero el pueblo se lo impidió con la amenaza del amotinamiento.

Siempre que pudo, el régimen colonial reprimió duramente este tipo de prácticas religiosas. Según una ordenanza de la segunda mitad del siglo XVI, caciques y principales debían inquirir por la existencia de idolatras y hechiceros, "...y si alguno entendieron que hay, lo avisen al sacerdote... para que se remedie y castigue". [103] Igual función tenían principalmente corregidores y alcaldes mayores, a quienes al final del período de servicio se les hacia una investigación sobre su desempeño, el así llamado juicio de residencia. Efectuada por el funcionario que asumía, por lo regular constituía otra farsa más del sistema. Pero, lo que interesa destacar, es que parte de la investigación se refería, precisamente, a la manera como el funcionario había perseguido actividades religiosas indígenas consideradas ilegales, el rigor con que había perseguido y castigado, "...a los blasfemos, hechiceros y otros pecados públicos".[104]

En el caso de San Juan Atitán, cuatro de los implicados fueron azotados públicamente: "...confesaron de plano su delito, que fue castigado a vista de los pueblos más inmediatos a aquella cabecera Huehuetenango, pasándoles con azotes por las calles públicas.[105] Después, Fuentes y Guzmán informa que los indígenas fueron entregados por dos años como esclavos al servicio de la iglesia de Huehutenango, y que dos de ellos habían sido anteriormente alcaldes del pueblo.

El alcalde mayor que contribuyó a reprimir la citada organización religiosa indígena hacia 1700, que funcionaba en la región quiché de Suchitepéquez, informó que existían otras similares a lo largo del altiplano y en la Verapaz, y que de ahí había, " ... venido a ella esta peste... de que infiero que esta plaga corre

101 Fuentes y Guzmán, op. cit, tomo III, p. 69.

102 Ibid, p. 70.

103 García de Palacio, op. cit, pp. 125-126.

104 Archivo General de Centro América, Sig, A1.30.5, Leg. 4714, Exp. 40785.

105 Fuentes y Guzmán, op. cit, tomo III, p. 70.

en todas las provincias".[106] Para los indígenas de Suchitepéquez la represión tampoco se hizo esperar, aquellos que fungían como lideres fueron condenados a la pena del azote en sus respectivos pueblos.

Después de la pena de muerte, el castigo más duro era la expulsión del pueblo, es decir, el saneamiento colonial que debía evitar el contagio y propagación de la religiosidad disidente. En este caso, el alcalde mayor pidió expulsar y recluir a los cuatro papas y cinco obispos en distintos conventos: Y así, siendo V.A. muy servido, convendrá que estos nueve queden reclusos en algunos conventos ejercitándolos en el trabajo que correspondiere a su edad y fuerzas: porque conciban miedo los muchos que quedan acá inficionados de sus dogmas; que en la ciudad de Oaxaca de la Nueva España, hay cárcel perpetua hecha a costa de la real hacienda para reclusión de estos tales.[107]

Por todo ello, el régimen colonial avaló siempre a medias el catolicismo indígena, porque percibía que era utilizado como simple envoltura de viejas concepciones. Fue éste otro marco de contradicción, pues se estaba consciente de la superficialidad de la conversión indígena, pero se le permitía porque se era prácticamente impotente frente a ella, y sobre todo —nuevamente— por sus beneficios económicos a través de salutaciones, dádivas, trabajo gratuito, etc. Según Cortés y Larraz, por cada misa oficiada a una cofradía los curas cobraban dos pesos; el promedio anual era de 9 a 12 misas. La parroquia de Santiago Tejula, por ejemplo, contaba con 37 cofradías hacia l800, es decir, alrededor de 800 pesos anuales. La de Jacaltenango, igualmente en Huhuetenango, tenía por la misma fecha diez y ocho, lo que le representaba al cura una entrada de 482 pesos anuales.[108] Tomas Gage, aventurero simpático e inteligente, pero, como todos los demás, un explotador del trabajo indígena, pago su retorno a Inglaterra con las entradas que le produjo oficiar en pueblos como Mixco o Pinula: "...produciéndome sin embargo con las ofrendas que echaban en las arquillas y lo que los indios me traían cuando venían a verme, y otras misas extraordinarias, más de dos mil escudos moneda de España, o a lo menos seis mil libras por año".[109]

---

106 Saénz de Santa María, op. cit, p. 493.

107 Ibid, p. 495.

108 Cortés y Larraz, op, cit, tomo ll, p. 145. Collins, op. cit, p. 14.

109 Gage, op. cit, p. 237.

LA FAMILIA

La construcción del nuevo orden colonial pasaba por la destrucción de las estructuras más esenciales de la sociedad indígena precolombina. En tal sentido, depositaria de un mundo de valores éticos y religiosos que unían individuo y colectividad, la familia constituía para el precolombino, como para el colonial, una estructura básica en la organización y funcionamiento de la sociedad. Por consiguiente, la corona española concentró aquí buena parte de sus esfuerzos. Por otro lado, la nueva familia católica debía significar no sólo un mecanismo de control político y de evangelización, sino sobre todo de expoliación colonial. Cargas como el tributo real y otras de carácter religioso, el régimen colonial las estableció sobre la base de la nueva familia nuclear, prohibiéndose por ello la extendida de origen precolombino, compuesta de varios grupos familiares.

Es decir, la familia nuclear constituía algo decisivo en la estructuración del poder colonial, no sólo en la estrategia de implantar su mundo de valores éticos y religiosos, sino principalmente por sus funciones de carácter económico y tributario. Por ello, el indígena se opondría también a esta institución, como mecanismo de control y explotación, pero también porque con ella se vinculaban raíces importantes de su identidad étnica. Además, la introducción de la familia española no contaba con la menor solvencia moral, pues, desde el inicio, se encontró plagada de las peores taras propias de una situación colonial.

La verdadera naturaleza de la evangelización española se evidenció también de inmediato como simple forma de sometimiento en vías del pillaje. Con las excepciones del caso, ella no se realizaba utilizando la persuasión, a través del ejemplo cristiano, sino en forma brutal, masiva, arrasando centros religiosos, quemando adoratorios: "Bautizó muchos miles de indios, quemó infinidad de ídolos en Zacapulas",[110] eran por ejemplo los logros que se le atribuían a un obispo verapacense del siglo XVI. Según el dominico Ximenez, las deficiencias de la evangelización indígena de su época se remontaban a la violencia de esos primeros años: "...por haberse plantado en estas partes la ley

110 Cevallos, Fr. Bernardo Patricio de. : Visión de Paz. Nueva Yerusalem. 1750. Anales de la Sociedad de Geografía e Historia. Tomo XII (Guatemala, junio de 1936), 469. Sobre bautismos masivos ver también: remesal, op. cit, tomo II, p. 587.

de Dios con tantos escándalos, estruendos y alborotos, y habiéndola recibido de miedo a la muerte que tenían".[111]

Pero la arbitrariedad y la coaccíon, como vehículos de evangelización, tampoco desaparecieron después. Ellas persistieron, en la forma de entradas de evangelización, como la señalada al principio para el caso del Chol, pero sobre todo como una situación cotidiana. Azotes, y otros castigos por no asistir a la iglesia o cumplir con sus preceptos, fueron cosa común y corriente. hacia 1688, un mercedario, contemporáneo de Ximénez, informaba que a la tercera ausencia a la doctrina los niños eran objeto de un leve castigo, que no especifica, pero que de inmediato justifica: "...porque esta es nación que solo el pabor los hase entrar en camino".[112]

El cambio étnico cultural, que se iniciaba con el bautismo, donde con la nueva fe se recibían nombres cristianos, mostraba así toda su fragilidad como hecho de conversión profundo y definitivo. El indígena se percató también de esto, aprendió que con subterfugios, dádivas, trabajo gratuito al conquistador, se podía evitar la conversión, o aceptarla sólo formalmente: "...porque muchos estaban por bautizar, y ellos mismos habían tomado nombres cristianos fingiendo cuando iban de sus pueblos, que allá habían recibido el bautismo, u otras mentiras".[113]

Como se dijo, detrás de la evangelización y el interés en implantar la familia nuclear habían intereses materiales bien claros. En la época precolombina predominaba el tipo de familia extendida, es decir, un grupo familiar encabezado por un anciano, su esposa, hijos casados o solteros, y los descendientes de estos.[114] Con la familia extendida se vinculaban también prácticas agrícolas comunitarias, sobre todo cuando se trataba de incorporar nuevas tierras a la economía familiar, lo que requería de fuerza de trabajo en mayores dimensiones.[115]

---

111 Ximenez, op. cit, Libros I y II, p. 4.

112 Hostnig, op. cit, informe de 1688, p. 62.

113 Remesal, op. cit, tomo II, p. 212.

114 Miles, Suzanne W.: Los Polomanes del siglo XVI. Guatemala:"Editorial José de Pineda Ibarra", 1983.

115 Ibid, p. 94.

El colonialismo español combatió este tipo de familia, pues contradecía su sistema de dominación y valores, pero, sobre todo, porque la familia indígena dejaba fuera de la obligación tributaria a grandes sectores de población. Por ello, fue preocupación constante implantar la española de tipo nuclear. Cada pareja, viudos o los adultos solteros, debían vivir en casas separadas, como lo señalaba una de las ordenanzas de García de Palacio de la segunda mitad del siglo XVI: "No se conscientan que persona, aunque sea padre ni suegro, tenga en su casa mujer casada; antes hagan que luego que los dichos naturales se casaren tengan y hagan casas de por sí, no obstante que quieran vivir con los dichos sus padres, madres, y suegros y parientes juntos, porque así conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y buena policía de los naturales..., si deben tributo o han de hacer milpas o buscar las demás cosas necesarias para su sustento, lo ha de hacer el dueño y cabeza de la casa donde moran...".[116]

Fue este otro motivo para que el indígena adversara la institución familiar del invasor; pues, con el ánimo de incrementar el tributo, las parejas eran unidas en matrimonio en forma forzada, sin tener aún la edad para ello. Gage lo vio durante su estancia en Guatemala hacia 1630, lo que le significó como sacerdote pingües entradas.[117] Dos siglos Después, Cortés y Larraz lo constató como práctica generalizada: "Que se casan a los doce y catorce años, no por su voluntad, sino por la de sus padres o de los Alcaldes Mayores, pretextando con que haya más tributarios".[118]

Además, el modelo matrimonial español —unión conyugal imperecedera, monogamia de profundos lazos de unidad y solidaridad afectivas, etc.— se contradecía totalmente con el contexto colonial de explotación y pillaje, de irrespeto del indígena. La infinidad de cargas, la búsqueda del tributo, el trabajo forzoso, obligaron muchas veces al abandono de la comunidad y, con ello, a la desintegración de la familia. La extrema explotación creo también en el indígena formas de autodefensa que sembraron el egoísmo, el distanciamiento familiar. Con un niño huérfano que heredaba cargas tributarias, o una viuda en iguales circunstancias, el contacto

116 García de Palacio, op. cit, p. 128.

117 Gage, op. cit, p. 224.

118 Cortés y Larraz, op. cit, tomo II, p. 91.

familiar significaba asumirlas: "El indio que se hacía cargo del huérfano en calidad de tutor, había de tributar doblemente, de ahí que los parientes se negaran a acogerlo por temor a la pesada carga económica que caía sobre ellos".[119]

El irrespeto por la mujer indígena, el abuso sexual, el adulterio forzado —duramente condenado en una política de doble moral— crearon profundos grados de desintegración familiar. Todo ello era motivo suficiente para adversar el matrimonio español, para mantener formas familiares propias, más estables y genuinas: "En suma, desintegración de la familia indígena que, irónicamente, se ve obligada a introducir nuevos rasgos y comportamientos que resultan tan contrarios o más al modelo de familia española y cristiana, que el propio modelo prehispánico que la Corona y la Iglesia pretendían sustituir y superar".[120]

La estrecha relación entre desintegración familiar indígena y explotación española se dio de manera intensa en el transcurso del siglo XVI, un siglo sin mayores formas de control institucional de parte de la corona, cuando el indígena se encontraba prácticamente inerme ante las crueldades y avaricia del invasor. Después, la sociedad indígena logró consolidarse e impuso formas de autodefensa. Sin embargo, la presión española siguió teniendo los mismos efectos, especialmente en aquellos lugares donde su presencia le imprimía mayor intensidad a la vida económica y social, con la propagación del alcoholismo y demás lacras que conducían al desarraigo familiar en el indígena. Inversamente, donde la presión española era menor, la permanencia de formas de vida indígena fue más fuerte, como sucedió en el altiplano occidental, La Verapaz y parcialmente en la región del valle central.

Algunos de los hechos que preocuparon a Cortés y Larraz —formas particulares de practicar el catolicismo, estructuras familiares extensas, etc.— cuando visitó las zonas indígenas, ya habían sido notados anteriormente. En 1643, un Oidor de la Audiencia de Guatemala —después de recorrer las provincias indígenas de Zapotitlán, Soconusco y Verapaz— llamó la atención sobre el mantenimiento de formas familiares indígenas, el no uso del sistema de apellidos españoles. Le alarmó la situación, porque daba lugar a la pérdida de

---

119 Sanchiz Ochoa, Pilar: "Cambio en la estructura familiar indígena: influencias de la iglesia y la encomienda". Revista de la Universidad Complutense de Madrid. Vol. XXVIII. No. 117. Año 1980, p. 190.

120 Ibid, p. 191.

tributos, así como a la conservación de antiguas creencias: "...pues en estos apellidos que usan los indios desde la gentilidad tienen envuelto en su significación alguna cosa que puede ser prohibida a la cristiandad o por los naguales (si es que los hay como algunos dicen) o por otro género de idolatría o superstición de que usaban en la antigüedad".[121]

En lugares como México y Chile, o el propio caso salvadoreño, el colonialista homogenizó el territorio a su medida y semejanza conforme arraigó su sistema económico, con las conocidas secuelas de mestizaje, absorción de tierras comunales y desarticulación de instituciones precolombinas como la familia. En Guatemala, este tipo de desarrollo afectó principalmente la región central y los territorios al nor y suroriente, en el resto de la provincia, en mayor o menor medida, predominó el mundo indígena con su economía, instituciones y valores socioculturales.

Durante su visita a Cubulco, en la Verapaz, Cortés y Larraz menciona haber encontrado el tipo de familia extendida en varios lugares: Ni debe extrañarse el número crecido de personas con el corto de familias, porque en algunos pueblos no se reputan familias distintas las de los padres y de los hijos, aunque éstos se hallen casados. Más adelante es más preciso: "...mientras viven los padres y con este motivo los hijos, aunque casados, y los padres se consideran una misma familia, viven juntos en un mismo sitio de casa cerrado con árboles, o con palos...".[122] Para Jocotán y Olopa, islotes de indígenas Chortis en el oriente de Chiquimula, Wisdom reporta todavía, hacia l940, la existencia de la familia extendida: "No obstante, hay algunas unidades domésticas multiples —pocas, por cierto— en las cuales hay una vivienda principal que pertenece al jefe de la familia y su esposa, y varias unidades subsidiarias constituidas por los hijos de uno y otro sexo que después de casarse han permanecido como miembros del grupo familiar. Todos ellos viven y trabajan juntos, como una unidad física, social y económica".[123]

---

121 Carrasco, Pedro: Sobre los Indios de Guatemala. Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra", 1982, pp.37-38.

122 Cortés y Larraz, op. cit, tomo ll, pp. 30-31.

123 Wisdom, Charles: Los Chortis de Guatemala. Guatemala: Ministerio de Educación Pública, 1961, p. 35.

Según el historiador Rolando Mellafe, en las condiciones de la sociedad colonial guatemalteca,"...la familia indígena tiende a tomar espontáneamente su antigua estructura".[124] No sucedió así totalmente, pues el indígena no pudo tener aquí el mismo éxito que tuvo con el mantenimiento de su religión e idiomas, sobre todo, porque el control español en imponer la familia nuclear se dio con más fuerza, debido a las implicaciones económicas y tributarias de la institución. La realidad es que surgió un nuevo tipo de familia, como defensa y variante de la nuclear que buscaba imponer el colonialista y la extendida de origen procolombino. Las actuales formas de matrimonio indígena, con rasgos precolombinos y sincretismos formados durante la colonia, indican que finalmente surgió un comportamiento nupcial diferente al del sector blanco mestizo, más estable y menos afectado por el síndrome del machismo, por ejemplo.[125]

EL IDIOMA

Precedentes como el Imperio Romano, y el fuerte fanatismo religioso de la época, hicieron que España buscara implantar un dominio de carácter total. La exacción de excedentes debía darse a partir de vasallos de iguales costumbres, homogenizados por un mismo idioma y fe religiosa; elementos contestatarios o disidentes debían de ser desechados del Imperio. En los primeros años, cuando recién se llevaba a cabo la implantación de las reducciones, se ordenó por ejemplo a las autoridades de la Audiencia de Guatemala que: "...no se admitiese ningún moro ni berberisco, y que si pasasen algunos, que luego se enviasen a España".[126] El objetivo era evitar la presencia de elementos extraños que pudieran afectar el proceso colonialista, el aprendizaje de las "buenas costumbres" españolas por el indígena, manteniendo para España el monopolio ideológico, cultural y religioso sobre la vida de la colonia.

---

124 González, Elda R. y Mellafe, Rolando: "La función de la familia en la Historia Social Hispanoamericana colonial". Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas de América Colonial. Rosario, 1965, pp. 57-71.

125 Ortmayr, Norbert: "Matrimonio, Estado y Sociedad en Guatemala: siglo XIX y XX". En: Territorio y Sociedad en Guatemala, Tres ensayos históricos. Guatemala. Centro de Estudios Urbanos y Regionales-USAC, 1991, pp. 56-125.

126 Fuentes y Guzmán, op. cit, tomo II, p.158.

El imperio colonial español se iniciaba así con un control cerrado y estricto, que no debía permitir la menor tolerancia a otras formas de pensamiento y religión. Pero, una cosa era el proyecto de unificación y homogenización imperial, y otra la vida diaria, con las vicisitudes y contradicciones de su implantación, las particularidades locales que dieron después origen a diferentes tipos de países y naciones en la antigua América española.

Idioma, familia, religión, etc., constituían para el indígena un universo indivisible, y la defensa del uno conllevaba necesariamente al del otro. Para el colonialista nunca existió la menor duda respecto a la necesidad de erradicar los idiomas indígenas. Según Remesal, el vencedor debía privar al vencido no sólo de su libertad y bienes, sino primordialmente del idioma: "...forzándolos a recibir su propia lengua y usar de ella: medio único para la paz y el comercio entre victoriosos y vencidos: porque la diversidad de las lenguas impide y estorba lo uno y lo otro"[127] La importancia de la españolización como vehículo de colonización, es resaltada ya en 1550 en una real cédula dirigida a los dominicos de Guatemala, en la que se ordenaba: "...procurar que esas gentes sean bien enseñadas en nuestra lengua Castellana, y que tomen nuestra policía y buenas costumbres".[128]

El sueño de Remesal y de la monarquía española no se realizaría. En primer lugar, porque se enfrentó la oposición indígena con el aferramiento a sus idiomas, segundo, por la falta de recursos suficientes para poner en práctica el inmenso proyecto de españolización a lo largo del continente. En tales circunstancias, la política de la corona se caracterizó por la indefinición; por un lado, conciencia colonialista de que la españolización era imprescindible, pero, sin los fondos necesarios para implantarla, se tuvo que optar muchas veces por la colonización/evangelización en el idioma indígena.[129] Una real cédula de 1605, por ejemplo, reservaba el otorgamiento de curatos en aquellas,"... personas que supieran muy bien la lengua de los indios".[130]

---

127 Remesal, op. cit, tomo I, p. 425.

128 Ibid, p. 426.

129 Lanning, John Tate: La Ilustración en la Universidad de San Carlos de Guatemala Editorial Universitaria, 1978. p.6.

130 Real cédula del 25 de junio de 1605. Larrainaga, op. cit, p. 90.

En el caso guatemalteco, la evangelización quedó sobre todo a cargo de las órdenes religiosas; en 1542, cuando ella apenas se iniciaba, *Los Anales de los Cakchiqules* se refieren a franciscanos y dominicos predicando en idiomas indígenas.[131] Aprendizaje de los idiomas indígenas e implantación de la reducción iban simplemente de la mano, y porque con el mantenimiento del idioma al indígena se le aislaba de posibles influencias externas de carácter ideológico, religioso o cultural, del contacto con aquellas naciones, "...contaminadas de la heregía".[132] Por ello, según Remesal, las órdenes religiosas: "...se exhortaron mucho a saber con toda perfección las lenguas, y su modo de vivir y costumbres..., de modo que no sacándolos de su natural los guiasen al camino de la salvación".[133]

En esa forma, proliferaron catecismos y gramáticas en quiché, cakchiquel o tzutuil: "...revolvieron los principios de la gramática, y las cosas tan olvidadas como nominativos, declinativos, verbos, conjugaciones y tiempos para reducir a doctrina y enseñanza y modo de ciencia las lenguas que usaban los naturales de estas tierras".[134] Los religiosos se convirtieron rápidamente en grandes *lenguas*, dominando dos o tres idiomas indígenas; se dice, por ejemplo, que Ximenez, el dominico que dio a conocer el *Popol Vuh* al mundo no indígena, llego a dominar catorce idiomas. Lo cierto es, que cuando en Colombia se publicó la primera gramática indígena a principios del siglo XVII[135] en Guatemala eran ya de uso corriente entre los religiosos por más de medio siglo.[136]

Las órdenes religiosas se convirtieron de esa manera en intermediarias entre la burocracia española y las comunidades, lo que las hizo uno de los pilares del sistema. Aunque a menudo enfrentados por cuotas de poder con la

131 Hernández Arana, Francisco/Díaz, Francisco: Anales de los Cakchiqueles op. cit., p. 87.

132 Fuentes y Guzmán, op. cit, tomo II, p. 240.

133 Remesal, op. cit, tomo II, p. 442.

134 Ibid, tomo I, p. 427.

135 Cacua Prada, Antonio: "Religión y lengua, fundamentos de la unidad iberoamericana". II Congreso de Academias Iberoamericanas de la Historia. Actas Madrid: Real Academia de la Historia, 1994, p. 146.

136 Ximenez, op. cit, Libros I y II, p. 394.

iglesia, la elite local le daba suma importancia a este papel de los religiosos, sobre todo en los primeros años, cuando el orden colonial no estaba lo suficientemente establecido.[137] Después, fueron acusados de haber utilizado el aprendizaje de los idiomas indígenas para mantener su monopolio sobre las reducciones frente al clero secular y la corona. Así lo señaló Gage a principios del siglo XVII: "Los religiosos de estos cuarteles que entienden las lenguas indias, han compuesto gramáticas y diccionarios para ayudar a los que pudiesen ocupar su plaza después de su muerte; pero mientras que ellos viven no quieren enseñar estas lenguas a otros, de miedo que los estudiantes después de estar perfeccionados, no los planten y quiten el provecho que ellos sacan de los pueblos de los indios...".[138] Cortés y Larraz confirmaría esta versión, asegurando que a esto se debía de que en los propios alrededores de Santiago de Guatemala no se hablara el español: "...esto consiste en haber estado las parroquias gobernadas por los regulares, quienes por no ser despojadas de ellas conservaban los idiomas".[139]

Martínez Peláez reitera en ese interés colonialista como factor central en la pervivencia del idioma indígena,[140] lo que adquiere pleno sentido, si se toma en cuenta que la reducción era para los distintos grupos una fuente de enriquecimiento y cuyo control se disputaban, como lo testifican los conflictos mantenidos entre curas y religiosos, corregidores, terratenientes, etc. Pero, expuesto en la forma como lo hace Martínez Peláez, la interpretación histórica se empobrece y parcializa de sobremanera. El monolingüismo, el mantenimiento de los idiomas indígenas y el desconocimiento del español, habría sido, según este autor, una estrategia colonial para crear división y localismos, para evitar que se formara una conciencia de clase indígena: "...fueron indoctrinados en sus lenguas, y no se les proporcionó la enorme ventaja que hubiera significado para ellos el manejo del idioma oficial".[141]

---

137 Isagoge histórica apologética de las Indias Occidentales y especial de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1935, p. 326.

138 Gage, op. cit, p. 148.

139 Cortés y Larraz, op. cit, tomo I, p. 41.

140 Martínez Peláez, op, cit, p. 599.

141 Ibid, pp. 599-600.

Expuesto de esa manera, el uso del idioma indígena se convierte en una simple pieza manejada a discreción por el colonialista para construir y preservar su sistema de dominación. Al igual que el lenguaje, Martínez Peláez menciona otros factores utilizados en la misma forma y con iguales fines por el grupo dominante: auto limitación en su crecimiento para no romper el equilibrio entre él y los recursos productivos de la colonia, la no fundación de villas para mestizos con el fin de arrinconarlos a servir como mano de obra dependiente en la hacienda criolla, etc.[142] Una visión así convierte a la sociedad guatemalteca, y a su población trabajadora, en un pesado fardo, inerte, que sólo reacciona al manipuleo de los grupos dominantes. Guatemala era una creación colonial, arbitraria, violenta, hecha a discreción de los intereses de la metrópoli y los grupos dominantes locales; pero, a despecho de esto, poco a poco, la sociedad guatemalteca fue creando propias dinámicas y tendencias históricas, voluntades colectivas que le fueron imprimiendo otros derroteros y contenidos étnicos y culturales, destinos e identidades, para un país surgido al fin avieso de una conquista.

En realidad, al tocar este tema, Severo Martínez se deja llevar también por su visión del indígena/objeto, y menosprecia la pervivencia del idioma como resultado de su lucha anticolonialista. No valora la trascendencia del idioma como el elemento más importante de una comunidad, el que lo identifica con los suyos y lo hace diferente a los otros, el que lo vincula al territorio, comunidad, país o patria, el elemento más íntimo y distintivo, crucial en el mantenimiento de la identidad. En el indígena guatemalteco, las circunstancias que lo llevaron a mantener y recrear su religión y concepción del mundo, fueron las mismas que para los idiomas. Lo uno y lo otro eran indisolubles, difícil de desvincular, como lo reconoció un fraile de la Verapaz en 1574: "...y acaso de tanto tiempo aún apenas les pueden quitar de sus lenguas porque adoran en ellas".[143] Hacia 1700, Fuentes y Guzmán se refirió a la oposición del indígena al aprendizaje del español como mecanismo para preservar el propio idioma: "...porque acaso los indios no hayan arrostrado el uso de la lengua española, por no desnaturalizarce de su materna".[144]

---

142 Ibid, especialmente p. 366 y siguientes.

143 Montero de Miranda, Francisco: Descripción de la provincia de la Verapaz, año de 1524. Anales de la Sociedad de Geografía e Historia. Tomo XXVII. (Guatemala: marzo a diciembre de 1954), 355.

144 Fuentes y Guzmán, op. cit, tomo. II, p. 159.

El mantenimiento del idioma indígena, significaba para el colonialista procesos de sometimiento inconclusos, una barrera que traslucía odios raciales, conflictos entre explotados y explotadores, a los que se temía. Según Ximenez, la violencia y la arbitrariedad de la conquista había sido tal, que distanció para siempre a indígenas de españoles: "...porque como fue tanto el estruendo y el estrago que en ellos se ejecutó, fue muy grande el horror que de los nuestros concibieron: tan grande en tanta manera, que hasta hoy al cabo de tantos años no hay modo de que confronten con nosotros, que parece que de propósito estudian el hacerlo todo al revés de como lo hace el español".[145] Por ello, para Ruiz de la Garza, que estuvo en Guatemala hacia 1720, la castellanización del indígena era medio que debía ayudar a combatir la práctica de sus creencias religiosas, pero también puente para establecer acercamientos, para aminorar los odios entre el indígena y el usurpador de su territorio: "...no es de omitir, la expresión de lo muy conveniente que fuera el que a los indios se les enseñara, la lengua castellana..., procurando por este medio extinguir, sus rudos y toscos lenguajes tan confusos y penosos de aprender a los curas y doctrineros...,lo segundo es, que cobrarán afecto a los españoles, con el curso de su lengua, y depondrán el odio y aversión que les tienen".[146]

Así, mantener el propio idioma era otra forma de preservar la integridad étnica sociocultural, un espacio más que permitía la autogestión y guardar distancia del grupo español y mestizo. Cuando Cortés y Larraz enumeró los elementos del comportamiento indígena que lo asemejaban al jesuita, se refirió al idioma como uno de ellos: "Lo tercero, en que si aquellos tenían sus claves para no ser entendidos en sus escritos, éstos tienen sus idiomas, que solamente entienden ellos y con que se jactan de que ninguno los entiende y que ellos entienden a todos y es así, porque en todos los pueblos hay alguno que entiende el castellano".[147]

---

145 Ximenez, op. cit, Libros I y II, p. 4.

146 Don Joseph Ruiz de la Garza hace una delicada exposición del estado en que se hallan aquellas provincias. Guatemala, 17 de junio de 1720. AGI, leg 259.

147 Cortés y Larrz, op. cit, tomo I, p.173.

La política integracionista hacia 1800

A lo largo del siglo XVIII los borbones mantuvieron e intensificaron sus esfuerzos por centralizar el poder, lo que llevó a una ofensiva contra las órdenes religiosas, en cuanto sectores sociales vinculados directamente al Papa, con alguna autonomía y rivalidad política frente a la corona. Ya desde l717 se había prohibido el establecimiento de nuevos conventos en la América española, [148] disponiéndose hacia mediados del siglo, que las localidades que desalojaran o abandonaran fueran ocupadas por el clero secular: "...sin admitir contestación a los regulares sobre su contenido, y haciendo efectiva la real determinación, según se fueren proporcionando las vacantes de curatos"[149] De todos modos, el dominio de las órdenes no pudo romperse totalmente. Los curas, como hasta entonces, se mostraron reacios para aprender los idiomas indígenas y siguieron desplazándose preferentemente hacia regiones mestizas como El Salvador, o al sur y nororiente guatemalteco, por la afinidad étnica y cultural, pero, sobre todo, por los fuertes incentivos económicos que ofrecían estas regiones con la creciente actividad añilera de esos años. A su paso por Jalapa, Cortés y Larraz, por ejemplo, señaló a los curas del lugar como: "...puros mercenarios, porque sólo apetecen al más dante".[150]

Esa era otra de las características distintivas del oriente guatemalteco, el lento pero seguro abandono por el indígena de sus idiomas o la utilización paralela del español, como lo señaló Fuentes y Guzmán para el pueblo de Jalapa: "...más estos bastante inteligentes, en nuestra castellana, casi se olvidan del propio idioma, como parece generalmente sucede en todos los demás de esta jurisdicción de Chiquimula".[151] Cortés y Larraz, después de mencionar de que en San Christóbal Acasaguastlán se hablaba el chortí, señaló que en general en esta región los indígenas también dominaban el español: Como hay tantos ladinos son muchos los indios que entienden y hablan el castellano.[152] Este era un fenómeno prácticamente desconocido en los

148 Collins, op. cit, p. 5.

149 Reales cédulas de 1 de febrero de 1753 y de 23 de junio de 1757. Larreinaga, op. cit, p. 91.

150 Cortés y Larraz, op. cit, tomo I, p. 245.

151 Fuentes y Guzmán, op. cit, tomo II, p. 143.

152 Cortés y Larraz, op. cit, tomo I, p. 283.

indígenas del altiplano y La Verapaz, donde a la fecha la preservación del propio idioma seguía constituyendo una de las principales formas de lucha contra la asimilación colonial.

Las órdenes religiosas, aunque debilitadas —hacia l800 eran 177 frailes frente a 276 curas seculares—[153] continuaron detentando su imperio en el centro, principalmente en el norte y occidente de Guatemala, en las alcaldías indígenas de Verapaz, Sololá, Totonicapán y Quezaltenango.[154] Cortés y Larraz constató asombrado, que en los propios alrededores de Santiago de Guatemala no se hablaba español: "No deja de causar bastante novedad que hallándose estas parroquias tan inmediatas a Goathemala, aun la de Jocotenango contigua, y tratando sus parroquianos con los vecinos de la ciudad a todas horas conserven su idioma kacchiquel de tal modo, que por lo común nada saben, ni entienden del castellano".[155]

Por esos años, el Arzobispo de México volvió a recordar a la Corona española la necesidad de implantar el español, en los mismos términos como lo había señalado Remesal dos siglos atrás: "...no ha habido nación culta en el mundo, que cuando extendía sus conquistas, no procurase hacer lo mismo con su lengua".[156] A partir de ello, se emitió una real cédula que ordenaba utilizar los medios propuestos por el Arzobispo, "...para desterrar de los pueblos de indios sus idiomas, y que sólo hablen el castellano".[157] El proyecto de integración, se enmarcaba también en ese entonces en los objetivos de la Ilustración española, de crear el Estado Nacional unitario, con súbditos de un mismo idioma, de incorporar definitivamente al sistema de valores de la cultura dominante a los diferentes grupos étnicos del imperio.

---

153 Wortman, Miles L: Gobierno y Sociedad en Centroamérica. 1680-1840. Costa Rica: Banco Centroamericano de Integración (BCIE), 1991, p. 171.

154 Scheifler, José Raimundo: "Riqueza de las doctrinas en el antiguo reino de Goathemala". Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala tomo 24 (septiembre-diciembre de 1949), 339.

155 Cortés y Larraz, op. cit, tomo I, p. 283.

156 Konetzke, Richard: América Latina II. La época colonial. México: Siglo Veintiuno Editores, 1977, p. 202.

157 Real cédula del 16 de abril de 1770. Larrainaga, op. cit, p. 161.

En tal sentido, son valiosos los comentarios hechos por la Gaceta de Guatemala a una providencia mexicana de l800, sobre que los maestros artesanos debían de preocuparse por evitar la desnudez en sus criados, oficiales y aprendices. Se señalaba que el vestido, leyes, religión e idiomas, habían sido siempre medios idóneos para obligar a pueblos bárbaros a vivir, "...en concordia y sociedad...la uniformidad en dichos cuatro puntos cardinales, ha sido la atadura más propia, que se puede imaginar para darle solidez a los estados".[158] los comentarios son ilustrativos, porque se destaca que Guatemala carecía, respecto al idioma, de una de las bases para ser un estado fuerte, ya que, ...son innumerables las lenguas que se hablan . Según el comentarista, éste era un lastre que se arrastraba desde la época precolombina, pues los indígenas, "...de estas partes eran hombres ignorantes y carecían de las luces y capacidad de Montezuma...[y]...olvidaron darle a sus reynos el esplendor y grandeza que a los suyos dieron los peruanos y mexicanos".[159]

Por ese tiempo, en México existía ya un movimiento intelectual anticolonial criollo, que tenía entre sus objetivos, rescatar el mundo precolombino como uno de los valores o cimientos de la nación mexicana que se construiría años después.[160] Es interesante la comparación con Guatemala, porque aquí se mantenía la política de desvalorización del indígena que se llevaba hasta la propia época precolombina, en la misma actitud colonialista de los primeros tiempos.

Con la política integracionista de esos años, como se dijo, el Estado español buscaba fortalecer su dominio, como también enfrentar la miseria colonial — según Cortés y Larraz especialmente aguda en el indígena — de peligrosas consecuencias para la estabilidad del sistema. Es decir, se perseguía neutralizar descontentos e injusticias que constituían en realidad la base del orden colonial, situaciones que podían llegar a provocar explosiones sociales y rebeliones, como realmente sucedió con la de Túpac Amaru de esos años, en el Virreinato peruano.

La asimilación colonialista del indígena se planteó en distintas formas, y Cortés y Larraz, hombre de la Ilustración, puede considerarse como uno de sus principales propugnadores en Guatemala. Una forma que propuso, fue la

158 Gaceta de Guatemala, julio de 1800.

159 Ibíd.

160 Brading, David: Los orígenes del nacionalismo mexicano. México: Ediciones Era. 1991.

adopción de niños indígenas por la Iglesia para españolizarlos . Se la planteó directamente a un indígena de Samayac, en la región quiché de Suchitepéquez, pero se encontró con un rotundo no, con un orgullo o sentimiento indígena que prefería ser tal a español: "Salí una tarde a andar y di con uno ya anciano, que hablaba el castellano y llevaba consigo gran tropa de niños nietecitos suyos; paré a hablar con él y le pedí uno de sus tantos niños para criarlo y enseñarlo, ofreciéndole que lo acomodaría y habiéndole hecho todo género de instancias, respondió abiertamente que de ninguna manera lo daría. Como respondía tan resueltamente, mudé la conversación y le pregunté: ¿por qué andaba descalzo? A que me respondió: porque era indio. Díjele que los indios eran españoles como nosotros; él replicó que no era español, sino indio. Repúsele ¿que si quería ser español?, respondió que no y habiéndole instado una y otra vez, insistió en decir abiertamente que no quería ser español".[161]

El prelado hasta llegó a ofrecer una remuneración mensual por cada niño indígena que se le entregara: Semejantes diligencias he practicado en varias partes hasta ofrecer cinco tostones mensualmente por cada niño que se diera por la falta que podía hacer a sus padres, para ayudarlos en su trabajo, pero cosa rara, sólo he podido recoger uno en todo el Arzobispado.[162] Otro medio propuesto por el arzobispo, fue la internación de niñas indígenas en colegios a partir de los cinco años, "...y en habiendo niñas honestas, e instruidas casarlas con españoles, pues por este medio se extinguirían las malas costumbres, lenguas y aun nombre de indios".[163]

La integración y la asimilación lingüística debía también lograrse por medio de la fundación de escuelas, y el 5 de noviembre de 1782 se emitió una real cédula ordenando establecerlas en aquellos pueblos donde no las hubiera.[164] Aquí el mayor problema lo planteaba la falta de fondos, especialmente agudo en el caso del Reyno de Guatemala, cuya capital, con cerca de veinte mil habitantes, sólo tenía una escuela de primeras letras en 1789.[165] San Salvador, la

161 Cortés y Larraz, op. cit, tomo II, p. 267.

162 Ibid, p. 278.

163 Ibid, tomo I, p. 141.

164 Larreinga, op. cit, p. 370.

165 Lanning, John Tate: Reales Cédulas de la Pontificia Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala: Editorial Universitaria, 1976, p. XXI.

segunda ciudad más importante, en los tiempos de Cortés y Larraz tampoco contaba con escuela pública,[166] lo que permite hacerse una idea de la situación imperante a lo largo de la colonia, principalmente en las áreas rurales. En 1795 se fundaron en la capital guatemalteca dos escuelas de primeras letras, a instancias del Arzobispo Cayetano Francos y Monroy,[167] mismas que sin pena ni gloria seguían funcionando medio siglo después.

En el fondo, hacia 1800 seguían operando los mismos factores que dificultaron la españolización del indígena desde el principio, la crónica escasez de recursos de parte de la corona y la resistencia a la asimilación lingüística del invasor, como lo señaló Cortés y Larraz para el pueblo de Panajachel: "...no hay escuela de castilla (quiere decir de enseñar este idioma y de leer y escribir) porque los indios no la admiten".[168]

En 1794, con la fundación de una Sociedad Económica en el Reyno Guatemala[169] la actividad integracionista vivió un momento importante en las postrimerías de la época colonial. Esta entidad puso bajo critica algunos aspectos que se consideraban entonces negativos, sobre todo los referentes a la situación comercial y económica, sin cuestionar en ningún momento el status colonial guatemalteco. Sin embargo, en relación al indígena, la Sociedad Económica adoptó una postura asimilista bastante radical, que llegó hasta el cuestionamiento de su status de grupo étnico, pues, además del idioma, aquel debía abandonar vestimenta, propias costumbres y todo lo que hacía su identidad étnica.

El proyecto integracionista es también interesante, porque se lleva a cabo confrontando a la población indígena con la mestiza o ladina, la cual debía fortalecerse permitiendo su acceso y asentamiento a los pueblos indígenas, sobre todo a través de la ocupación de sus tierras. Se planteó así, abiertamente, la abolición de la política colonial de separar a la población indígena de la mestiza y española, en vigor desde mediados del siglo XVI y que había sido utilizada por la primera para apuntalar la sobrevivencia étnica. Por todo ello,

166 Cortés y Larraz, op. cit, tomo II, p. 108.

167 Larreinaga, op. cit, p. 117.

168 Cortés y Larraz, op. cit, tomo II, p. 169.

169 Luque Alcalde, Elisa: La Sociedad Económica de Amigos del País de Guatemala. Sevilla: Escuela de estudios Hispanoamericanos, 1962.

este proyecto constituye el primer precedente de la política liberal de 1871 contra las comunidades indígenas.

La población española en su función dirigente de la sociedad colonial, y la ladina como la más cercana a su mundo de valores, debían ser para el indígena paradigmas de civilización y formas de vida: "¿No se clama por que a los indios se les saque de su rudeza montaraz? ¿ Que se hagan castellanos hasta en el traje? ¿Pues cómo no se toman las providencias conducentes, variando el sistema antiguo? Mientras más aislados los Indios y distantes del trato, comercio y roce con los Españoles y ladinos, más lejos quedan de arribar a su civilización, y al contrario más se aproximan a ella mientras mayor sea el número de aquellos en sus pueblos".[170] La actividad de la Sociedad Económica es también interesante de conocer, porque ella y sus ideólogos establecerían un puente entre colonia y vida independiente en relación a la visión sobre el indígena, el papel que se le asigna en la sociedad guatemalteca, en alguna forma, presente hasta nuestros días.

Para incentivar la reflexión intelectual sobre los problemas de la sociedad colonial guatemalteca, la Sociedad Económica organizó un concurso sobre el tema: *las ventajas que resultarán al Estado de que todos los Indios y Ladinos de este Reino se calcen y vistan: y las utilidades físicas, morales y políticas que experimentarán ellos mismos* . Con la memoria: Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la española, y medios de conseguirlo, sin violencia, coacción, ni mandato,[171] el Fraile Matías de Córdova ganó el concurso en 1797. El segundo lugar lo obtuvo el fraile Antonio Muro, quien concursó desde México.[172] Sin embargo, el trabajo presentado por Antonio García Redondo sobre el fomento del cultivo del cacao y la distribución de tierras indígenas al sector ladino, memoria que citamos más atrás, sería el verdaderamente decisivo en la formación de las políticas integracionistas indígenas que se pondrían en práctica a partir de entonces.

---

170 García Redondo, Antonio: Memoria sobre el fomento de las cosechas de cacaos y de otros ramos de agricultura. Guatemala: Ignacio Beteta, 1799.

171 Córdova, Matías de: Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la española, y medios de conseguirlo sin violencia, coacción, ni mandato. Guatemala: Ignacio Beteta, 1798.

172 Muro, Antonio: Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la española. Memoria que mereció el accesit entre las presentadas sobre este asunto a la Real Sociedad de Guatemala. Nueva Guatemala: Ignacio Beteta, 1798.

El proyecto de ladinización indígena propuesto por la Sociedad Económica lo haría suyo el liberalismo guatemalteco a lo largo del siglo XIX a través de ideólogos y hombres políticos como José Cecilio del Valle, Lorenzo Montúfar o Antonio Batres Jáuregui, y permanecería hasta la actualidad como una de las fuentes más importantes del pensamiento indigenista guatemalteco.

REFLEXION FINAL

Para finalizar, es interesante señalar la recurrencia de políticas y actitudes de fondo racial en la sociedad y Estado guatemalteco. En 1867 durante el régimen conservador, por ejemplo, se planteó un proyecto integracionista educativo similar al propuesto por Cortés y Larraz con la adopción de niños indígenas, esta vez, a través de la creación de una asociación de amigos de su civilización y mejoramiento.[173] Se trataba de una propuesta de asimilación lingüística y cultural; pues niños indígenas serían adoptados por familias protectoras , que se encargarían de enseñarles el español y de civilizarlos con el contacto de los valores de la sociedad criolla y ladina de la época.

A principios del siglo XX, ese pensamiento vuelve a aparecer. En 1902 un articulista escribió sobre los "medios eficaces para civilizar a los indios"[174] y, como en 1867, propuso que familias civilizadas asumieran el tutelaje sobre niños indígenas: "...y al cabo de seis años habrían aprendido, sin esfuerzo, el idioma español, y adquirido los conocimientos indispensables para las necesidades de la vida, dejando en el roce con la población culta, el amor a sus trajes y a sus preocupaciones".[175] Lo que se proponía, en realidad, era una especie de servidumbre familiar para el indígena, pues los niños debían distribuir su tiempo, "entre el servicio doméstico y la escuela".[176]

La política española contra los idiomas indígenas, su preocupación por erradicarlos, fue también parte importante del legado colonial que el Estado guatemalteco incluyó entre sus principales políticas integracionistas a partir de 1821. Así, el 29 de septiembre de 1824, la Asamblea del Estado guatemalteco emitió el siguiente decreto: "...considerando que debe ser uno el idioma nacional, y que mientras sean tan diversos cuanto escasos e imperfectos los que aún conservan los primeros indígenas, no son iguales ni comunes los medios de ilustrar a los pueblos, ni de perfeccionar la civilización en aquella apreciable

---

173 Parte resolutiva del dictamen de la comisión especial nombrada por La Cámara de Representantes, de individuos de su seno, para formar un proyecto de instrucción primaria en la República. Guatemala: Imprenta de la Paz, 1867, p. 28 y siguientes.

174 Diario de Centro América del 26 de noviembre de 1902.

175 Ibid.

176 Ibid.

porción, ha tenido a bien decretar y decreta.1o. Los párrocos, de acuerdo con las municipalidades de los Pueblos, procurarán por los medios análogos, prudentes y eficaces, extinguir el idioma de los primeros indígenas".[177]

José Cecilio del Valle, el ideólogo más importante del liberalismo centroamericano de esos años, expresó la posición oficial sobre los idiomas indígenas, prácticamente la misma que Expuso en 1800 el citado comentarista de la Gaceta : "Se considera, que los dos tercios de la población del Estado son de indios; y las lenguas que hablan son la Kachiquel, la Mejicana, la Nahuate, la Pocomán, la Aguilac, la Pupuluca, la Subtujil, la Poconchi, la Quechi, la Man, la Kiché, la Sinca y la Caichi. Cada una de ellas es un obstáculo opuesto a la civilización de los indios: un muro de separación que los aleja de los hombres cultos o ilustrados".[178]

Como se dijo, en 1797 el fraile Matías de Córdova obtuvo el primer lugar en el concurso organizado por la Sociedad Económica a la mejor memoria sobre la cuestión de civilizar al indígena. En 1892, el Presidente Reina Barrios, precisamente en conmemoración del III Centenario de la conquista de América, organizó un concurso similar para, "...lograr el mayor avance en la civilización de los indígenas". El concursante debía presentar un, "...estudio crítico sobre el estado de civilización de los indígenas de las diversas razas al ser descubierto, comparándolo con el estado actual."[179] El concurso lo ganó esta vez Antonio Batres Jáuregui, con su obra: *Los Indios*, la cual fue publicada posteriormente.[180]

En relación al indígena, como ideólogo y político, Batres Jáuregui se inscribe más en la línea del pensamiento criollo paternalista, opuesto al tipo de modernización planteada por el liberalismo, en cierta forma, volcada a la copia fiel de estructuras políticas y sociales predominantes entonces en países como Francia, Inglaterra o los Estados Unidos de América. Hombre conservador,

---

177 Antigua Guatemala, decreto de 29 de octubre de 1824, Juan Barrundia.

178 Valle, José Cecilio del: Guatemala hace cien años. (Tomado del mensual de la Sociedad Económica de Amigos del Estado de Guatemala, No. Abril de 1830) Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Tomo VI (Diciembre de 1929): 256.

179 Decreto del Ejecutivo No. 451, del 10 de octubre de 1892. Diario de Centro América del 14 de octubre de 1892.

180 Batres Jáuregui, Antonio: Los indios. Su historia y su civilización. Guatemala: Establecimiento Tipográfico La Unión, 1894.

aprobaba y veía con simpatía algunas costumbres y formas de vida indígenas, que él consideraba positivas, sobre todo en contraposición a las del emergente sector ladino, al que veía con desconfianza y que despojará del poder a familias criollas como la suya, en 1871.

Sin embargo, frente al indígena, entre liberales y conservadores no había en el fondo mayores diferencias, y este era también el caso de Batres Jáuregui. Según él, al momento de la Independencia, los indígenas se encontraban, "... en el mismo estado de abandono y embrutecimiento en que habían vivido".[181] Por un lado, reconoce que las reformas liberales de 1871 habían causado el despojo del indígena de sus tierras; pero, por el otro, se muestra contrario a las formas de vida y propiedad comunal que aquel practica, como también contra sus idiomas: "Hay que atacar la propiedad en común, la subyugación abyecta de los indios a sus caciques, hay que enseñarles el español...".[182] Los idiomas los considera "primitivos", porque: "...mantienen a gran parte de los indios como sordomudos con respecto a la porción civilizada de la sociedad".[183]

El indígena era para él un ser sin inteligencia: No parece que en su trabajo tomara parte la inteligencia, sino que obra impelido por un mecanismo o instinto semejante al pájaro, que construye su nido igual a los nidos que millares de años antes formaron los pájaros de su especie.[184] Llegó prácticamente al extremo de proponer sociedades protectoras de indígenas, como las existentes en otros países para animales: Si en Londres, en Nueva York y en otras metrópolis, se revela la filantropía hasta en sociedades protectoras de animales ¿por qué no hemos nosotros de tener con muy buenos resultados, sociedades que amparen a los indios?[185] Con tal visión, propuso crear sociedades protectoras, en la ciudad capital una Sociedad Central protectora de los Indios, a la que debía corresponder en cada departamento Sociedades Protectoras Sucursales.[186]

---

181 Ibid, p. 153.

182 Ibid, p. 173.

183 Ibid, p. 186.

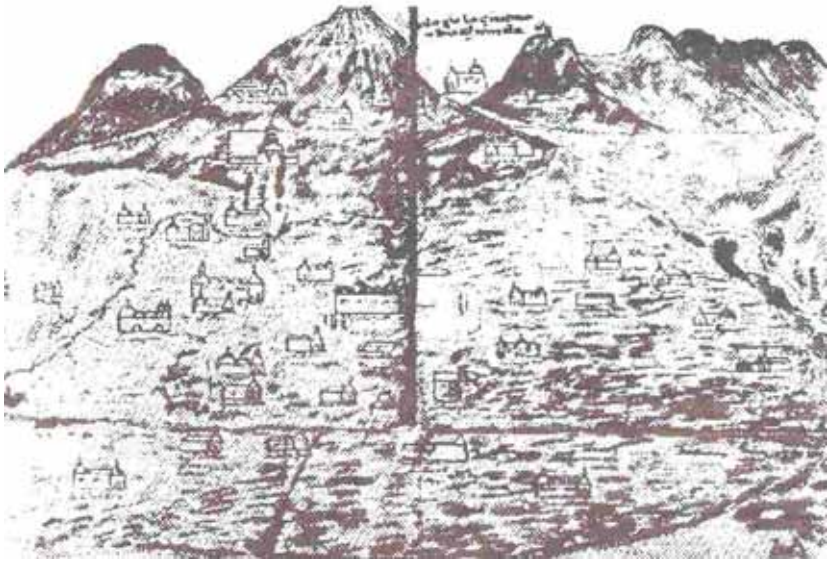
184 Ibid, p. 185.

185 Ibid, p. 196.

186 Ibid, p. 195.

Hacia 1800, García Redondo había resaltado y elogiado el proceso de mestizaje y ladinización que vivía la sociedad salvadoreña. Mientras que en lugares como éste, en Nicaragua o en el oriente guatemalteco, la población contaba con formas civilizadas de vida por el predominio español y mestizo, en el occidente de Guatemala, el centro y la Verapaz, los indígenas se encontraban prácticamente como en tiempos de la conquista, con el uso del mismo idioma, "trages, costumbres, idiotez y rusticidad".[187] Igual comparación hará cien después Batres Jáuregui: "Es que allí [en El Salvador] se han rozado los unos con los otros, y no existen esas masas de millares de indios, con municipalidades indígenas y gobernadores suyos, hablando quiché, cackchiquel, zutujil y tantos otros dialectos como hay aquí en Guatemala".[188]

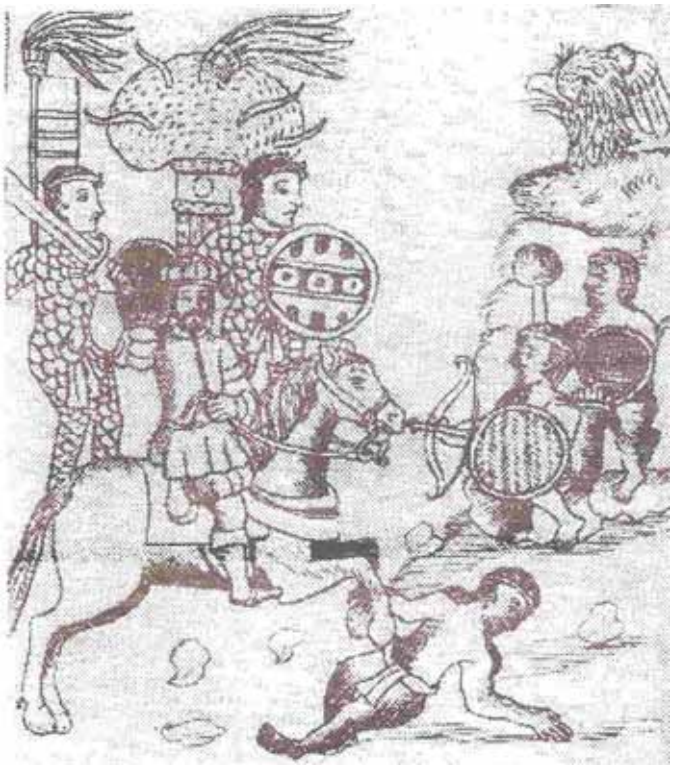
En otras palabras, entre la colonia y la Independencia no había habido cambio alguno en la visión del sector dominante sobre el indígena guatemalteco, prácticamente la misma que sigue prevaleciendo hoy día.



Mapa de Antonio de Fuentes y Guzmán mostrando la localización de las Iglesias de la Ciudad de Guatemala y Monasterios a sus alrededores en 1690.

187 García Redondo, op. Cit, p. 9.

188 Batres Jáuregui, op. Cit, pp. 198-199.



Lienzo de Tlaxcala. Batalla entre Pedro de Alvarado y tropas indígenas guatemalteas

Julio César Pinto Soria
Investigador

Centro de Estudios Urbanos y Regionales –CEUR-
Instituto de Investigaciones Políticas y Sociales –IIPS-
Escuela de Ciencia Política

CENTRO DE ESTUDIOS URBANOS Y REGIONALES
--CEUR--

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
--USAC--

Edificio S-11; Tercer nivel
Ciudad Universitaria, 01012
Ciudad de Guatemala, Guatemala
Centro América

Teléfono FAX
(502) 2476-9853
(502) 2476-7701

(502) 2443-9500
Ext. 1155 y 1694

Correo electrónico:
usacceur@usac.edu.gt

http://ceur.usac.edu.gt